UNIVERSIDAD DE JAÉN

DEPARTAMENTO DE FILOLOGÍA ESPAÑOLA

TESIS DOCTORAL

•

VIRTUD, POSESIÓN Y PLACER EN LOS *DIÁLOGOS* DE PLATÓN: UNA PROPUESTA INTERPRETATIVA

PRESENTADA POR:

VIANNEY DOMINGO RIBARY

DIRIGIDA POR:

DR. JOSÉ LUIS DE MIGUEL JOVER

DR. EMILIO LÓPEZ MEDINA

DR. VENTURA SALAZAR GARCÍA

JAÉN, 8 de mayo de 2017

ISBN

A mis padres, por estar siempre, y hacer posible que los proyectos, de un modo u otro, lleguen a buen puerto y sean, finalmente, realidades.

Índice

Agradecimientos 15

Abstract 19

Introducción 23

1. VIRTUD Y CONOCIMIENTO 35

1.1. Virtud y Diálogos socráticos 35

1.1.1. *Aretē* y *epistēmē* 38

1.1.2. *Aretē* y *technē* 44

1.1.3. *Epistēmē, sophia* y *technē*. El lenguaje moral 52

1.2. Intelectualismo 67

1.2.1. Intelectualismo y acción 67

1.2.2. Intelectualismo y afectividad 78

1.3. *Epistēmē*, virtud y posesión. Una aproximación 91

1.3.1. Operatividad de la virtud 92

1.3.1.1. Virtud y *praxis* 92

1.3.1.2. Operatividad y autodeterminación 100

1.3.1.3. Operatividad y proyección 110

1.3.2. Más allá de los diálogos socráticos 116

2. PSICOLOGÍA MORAL Y VIRTUD EN *LA REPÚBLICA* 123

2.1. Intelectualismo y continuidad 123

2.2. Los relatos de las virtudes 137

2.2.1. Las virtudes de la ciudad: 427e–434c 138

2.2.2. Virtud y tripartición 151

2.2.2.1. Virtudes y partes del alma 151

2.2.2.2. Psicología tripartita 166

2.2.3. Plenitud de la virtud 178

2.3. *Theoria y praxis*. Bien y acción. 198

2.4. *Epistēmē* e intelectualismo más allá de la *República* 213

2.5. Virtud, potencia y posesión en la *República* 232

2.5.1. Virtud, *hēxis* y operatividad 233

2.5.2. Alma, partes y potencias 251

3. PLACER, POSESIÓN Y VIRTUD **267**

3.1. Posesión, estados y placer en la *República* 267

3.2. Placeres en la *República* y en el *Filebo* 278

3.2.1. Pleasure and *Genesis* in the *Philebus* 288

3.2.1.1. *Genesis*. Textual Evidences and Framework 294

3.2.1.2. Not All Pleasures are *Genesis* 298

3.2.1.3. All Pleasures are *Genesis* 317

3.2.2. Estados y procesos. Placeres *ousía* y placeres *génesis* 330

3.2.2.1. Placeres experimentados 331

3.2.2.2. Objetos de los placeres 338

4. CONCLUSIONS 365

5. BIBLIOGRAFÍA 371

Agradecimientos

No son pocas las personas que, de un modo u otro, me han acompañado o me han ayudado a lo largo de la elaboración de esta Tesis Doctoral. Es propio de la condición humana, en todo proyecto que se extiende en el tiempo, el tener que hacer frente a dificultades que surgen, tarde o temprano, con más o menos vehemencia. Esta tesis no ha estado exenta de ellas. Y, en este sentido, no mencionar especialmente a algunas personas sería absolutamente injusto y desagradecido por mi parte. Sería, en último término, ignorar la realidad, faltar a la verdad. No creo que exagere si afirmo, alto y claro, que, sin algunos, simplemente, estas líneas no podrían ser leídas. A los que quizá han estado más en primera línea en momentos determinados, u otros que han estado siempre y, sobretodo, cuando era necesario para mí, y he podido contar con ellos, deseo que la vida brinde momentos y ocasiones para devolverles con obras y repetidamente lo que por mí han hecho. Platón aconseja que «dos, e incluso tres veces hay que repetir en el discurso lo que está bien» (*Filebo* 59e 8–60a 1). Es bueno saber ser agradecido y es, por lo tanto, un bien a repetirse: saben, algunos más que otros, que les daría las gracias una y mil veces. Y lo que valoro todavía más, es que muchos, no solo me han ayudado puntualmente, sino que, en el transcurso de estos últimos años, me han enseñado algunas cosas que únicamente se muestran con las obras y el ejemplo: de entre ellas, la lealtad. No puedo esconder que referirme a estas personas supone, junto con otros, uno de los momentos más reconfortantes de esta Tesis Doctoral. Es un placer y una enorme alegría poder escribir sus nombres; es un placer, en fin, poder darles, a algunos más que a otros, pero a todos, al fin y al cabo, las gracias; de otras personas, probablemente, me olvido, sin querer.

Quiero agradecer al Prof. Dr. José Luís de Miguel Jover (Universidad de Jaén), por estar desde el principio hasta el final, en los momentos mejores y en los menos buenos, y por tantas horas compartidas de despacho; al Prof. Dr. Ventura Salazar (Universidad de Jaén), por hacer fácil lo que era un poco más difícil, y hacerlo, además, con alegría, paciencia y sentido del humor; al Prof. Dr. Emilio López Medina (Universidad de Jaén); deseo expresar especial gratitud hacia al Prof. Dr. Michael Pakaluk (Catholic University of America, Washington, U.S.A), por hacer de mis días de estancia de investigación en U.S.A una experiencia inolvidable y el inicio de una amistad y, junto con el Prof. Dr. Donald Morrison (Rice University, Houston, U.S.A), por descubrirme, por vez primera, lo que es ser un académico riguroso y dedicado, y disfrutar, al mismo tiempo, formando y aconsejando desinteresadamente; no puedo olvidarme tampoco de la Prof. Dra. Anna Marmodoro (University of Oxford, UK), por su ayuda amable y sus consejos apasionados, en un contexto óptimo para investigar, abriéndome las puertas de una universidad tan especial, en una ciudad tan singular; y al Prof. Dr. David Twetten (Marquette University, Milwaukee, U.S.A) y a la Prof. Dra. Verity Harte (University of Yale, New Heaven, U.S.A); a la Prof. Dra. Magdalena Bosch (Universitat Internacional de Catalunya, Barcelona), por ilusionarme con nuevos mediterráneos y por saber motivar, cuando era necesario. Bendita coincidencia; al Prof. Dr. Juan Andrés

Mercado (Pontifica Università della Santa Croce, Roma, Italia), por «encender la chispa» y mantenerla viva, por tanto y tanto y siempre; al Prof. Dr. Manuel Cruz Ortiz de Landázuri (Universidad de Navarra), por las ayudas necesarias en los momentos convenientes; también al Prof. Dr. Alejandro Vigo (Universidad de Navarra), por las ideas y las conversaciones; al Prof. Dr. Iñaki Yarza (Pontificia Università della Santa Croce, Roma, Italia), por su buenhacer; a los Prof. Dr. Angelo Campodonico (Università degli Studi di Genova) y Giacomo Samek Lodovici (Università del Sacro Cuore di Milano, Italia), y a la Prof. Dra. Elena Colombetti (Università del Sacro Cuore di Milano, Italia) ; también al Prof. Dr. Fernando Pérez-Burbujo (Universitat Pompeu Fabra, Barcelona), por contribuir, a lo mejor sin ser plenamente consciente, al convencimiento creciente, durante mis años universitarios, de que la filosofía es capaz de tantas posibilidades y de tantas maneras. Creo que soy un afortunado por haber coincidido con todos ellos, y deseo que esta fortuna permanezca en adelante. Doy también las gracias al Dr. Antonio Sánchez-Font, por la paciencia y la prudencia; al Dr. Javier Palos Peñarroya, por generar, en esto y en otras cosas, facilidades y posibilidades; al Dr. Carlos García del Barrio, por acordarse a diario, discretamente, desde «Wyoming», del curso de esta Tesis; y a los profesores Dr. Juan Manuel Matés (Universidad de Jaén) y Dr. Francisco Feito (Universidad de Jaén), por tantas ayudas reales y concretas, por saber escuchar tan bien y hacerme entender, poco a poco, que, en ocasiones, las situaciones reales no tienen porque no ser las ideales; también al Prof. Dr. Joaquín Tovar (Universidad de Jaén), a Eduardo de la Morena y al Dr. Fernando Gallego; no puedo dejar de mencionar tampoco a Fernando Villar y a Miquel Freixa, por su seguimiento paciente de las historias aparentemente interminables y, simplemente –que no es poco–, por estar siempre y responder; también quiero expresar mi agradecimiento al Prof. Joan Avellaneda, por las «semillas», ahora hace ya mucho tiempo; no es posible tampoco que deje de acordarme de Gloria Paterna, por su eficacia inaudita y por sus soluciones alegres. Y gracias también a José Mª Torres Souviron, por la «ayuda logística» y la simpatía.

Abstract

The interchangeable use of *epistēmē*, *sophia* and *technē* with which Socrates characterizes moral knowledge and virtue in the Socratic Dialogues implies that, since the knowledge of virtue is said in various ways, the sense of *epistēmē* and the intellectualism that is derived can hardly be univocal or acquire a single meaning. Socratic *epistēmē* and intellectualism, *per se*, are thus hardly reducible to a single mode of knowledge, not being hermetic, but inclusive. In this sense, I propose in this dissertation an approach to the Socratic *epistēmē*, little explored, that enables to show the insufficiencies that arise if the *epistēmē* is explained from just one cognitive point of view. It also shows how Socratic *epistēmē* provides for further explanations, moving beyond traditional ones. I suggest a picture of virtues as powers in action that generate possessed states. Moreover, this development of the virtues goes beyond Platonic ethics. My argumentation follows giving some evidences to show that this open-minded intellectualism is also held in the *Republic*, not being in contradiction with the well-known psychology based on the tripartition of the soul. In this regard, I argue that in the *Republic* three main accounts of virtue can be distinguished, two of which have received further attention. One of these virtue explanations, as it is known, is built on the tripartition of the soul, while the remaining two deal with virtue without any reference to the tripartition. And in both, virtue is said to be some kind of knowledge, being somehow familiar to the Socratic approach. So, it can be hold that in the *Republic*, since virtue is explained in different ways, all of these are legitimate, and since two of these approaches looks familiar with the earlier intellectualism, there is no need to reject the latter. In addition, these two accounts with no tripartition mention, reveal that there is an implied psychological basis on which Plato builts his virtue account and which is also present in the Socratic dialogues. The consideration of virtues as powers in action that generate certain states is maintained in this dialogue as well, showing that in the constitution of these given states there are emotional factors too. In this sense, the treatment of pleasure –as it is known, a question to which Plato devoted a good deal of attention– exhibits some capacity to grant perfection to moral actions. This leads to a new reading of the nature of pleasure as it is proposed in the *Philebus*, enabling it not being considered a process or a *genesis*, at least over certain of its kinds. The possession virtue approach allows to consider that not all pleasures are *genesis*: since virtue and knowledge are capable of constitute, by its possession, certain states in which there is also pleasure, and these states, by its very nature, are not processes and are accomplished, and they have, in this sense, its own perfection, it seems difficult to considere pleasure as a *genesis*. Further, this approach can reinforce the consideration that actually Plato, on his treatment of pleasure, works with the distinction of two states: the pleasure of having and the pleasure of possessing, the pleasure of acquiring virtue or knowledge and the pleasure of having acquired virtue or knowledge.

Introducción

El presente estudio plantea las relaciones entre dos realidades profundamente cotidianas y, a la vez, envueltas de cierto misterio, como son la naturaleza de la virtud y la experiencia del placer. Y lo hace a partir de una orientación muy concreta, un autor específico y la propuesta de una articulación determinada, en el seno de esa orientación y autor. El placer, en efecto, es una realidad en nuestra vida más ordinaria. Todos hemos experimentado cómo disfrutamos con las actividades que nos gustan. Todos queremos vivir bien, y como seres racionales que somos, proyectamos el modo de vivir mejor; recordamos los buenos momentos y planeamos un sitio para ellos en el futuro. Es difícil no reconocer que, en la vida, del mismo modo que hay dolor, hay también placer. Tantas veces, ante la realidad inevitable del dolor, nos preguntamos sobre el porqué de su existencia, e intentamos comprender el sentido que esconde. Pero respecto al placer, las preguntas surgen de modo distinto. Mientras el nacimiento de las cuestiones respecto al dolor emana prácticamente por sí mismo, con una dramática connaturalidad, nos preguntamos menos por el placer e incluso, a menudo, lo «resistimos» menos que el dolor.

Profundizar en las «cosas», situaciones o compañías que nos gustan nos permite observar, por una parte, que el abanico de los placeres es variado en la misma medida que las actividades que lo procuran y diversifican, tanto intelectuales como físicas. Y, por otra, progresivamente, se experimenta y se conoce que el gusto que deriva de lo placentero, en ocasiones, parece trascender el mero hecho de me procure «estar bien». Todos tenemos la experiencia de que no es lo mismo el placer que se experimenta ante la ingesta de un apreciado vino, el de la novela que me introduce y atrae hacia un determinado mundo de ficción, el que se advierte cuando se ha ayudado a alguien querido realmente necesitado, o el que se experimenta cuando se acaba una Tesis Doctoral, en la que paradójicamente ese placer ha venido precedido por momentos aleatorios de otros placeres y dolores. La experiencia del placer, en cualquier caso, no es una realidad propia de momentos más o menos aislados, no se reduce a cierta correspondencia afectiva puntual. El placer, en este sentido, no solo logra un estado determinado, sino que resulta ser una parte importante de cómo vivimos. Y a este nivel, el de una vida extendida en el tiempo, en la tesitura de cuál es el modo adecuado de vivir o en qué consiste el vivir bien, la vivencia y comprensión del placer adquiere un rol más relevante. En este contexto, acumulamos también experiencia respecto al placer: aprendemos que el placer, de buenas a primeras, es una ayuda para *mí*: me ayuda a hacer las cosas y a hacerlas bien. El placer y el gusto en una determinada actividad me intensifican y facilitan su realización. El placer tiene también la capacidad de reflejar lo que se valora. Conocer qué gustos tiene alguien nos informa sobre qué es lo que considera importante. Y a través de lo que alguien considera valioso conocemos también el modo de ser de las personas. Además, como nuestros gustos se modifican, se amplían o disminuyen, nos damos cuenta de que también cambian nuestros intereses y valores. Así, tantas veces resulta difícil distinguir entre los placeres y los valores. En cualquier caso, es deducible que el placer desempeña un papel activo, es parte de la

vida que vivimos, y «trabaja» en ella y, por eso, hay que conocer qué lugar ocupa en el contexto de una vida buena. Si el placer forma parte del cómo vivimos, está integrado naturalmente en nuestra vida, resulta interesante plantearse cómo aprender a vivirlo.

La virtud, por otra parte, se inserta también en la realidad de nuestra vida más habitual. La experiencia más rabiosamente ordinaria nos muestra, fundamentalmente, su necesidad para poder desarrollar la vida personal. La virtud, en tanto que se revela como una suerte de hábito para la acción buena, y cuya adquisición, inicialmente, se antoja costosa, es de experiencia ordinaria innegable: si no se cultiva o se posee se deja notar innegablemente en la realidad, en lo que hacemos o dejamos de hacer, se experimenta, en último término, en nosotros mismos: sabemos que dejamos de hacer cosas por falta de constancia, que no emprendemos proyectos por falta de fortaleza o que perdemos capacidad de trabajo por falta de orden. Es la vida misma la que nos hace, con el tiempo, muy conscientes de que sin virtudes adquiridas la vida se complica sobremanera, y a cualquier nivel, tanto personal como profesional. Del mismo modo que con el placer, reflexionar sobre la virtud, no es cuestión baladí, pues es reflexionar sobre el modo de vivir. Y ambas realidades, en conjunto, abren la experiencia del placer de la virtud, o del placer del vivir bien.

Una y otra realidad, placer y virtud, tan cotidianas, poseen una profundidad destacable, y la poseen sobretodo en el modo en el que el agente decide orientar y vivir su vida. Saber mostrar la profundidad de estas realidades tan cotidianas es una virtualidad que caracteriza muchos de los *Diálogos* de Platón. Antes que Aristóteles, Platón mostró interés en señalar esta importancia del placer para la vida según la virtud. Para Platón, la práctica de la virtud, no solamente consiste en la realización de ciertas acciones, sino en realizarlas con ciertas actitudes y otorgándoles unos valores determinados. Y el placer se trata de hecho desde esta perspectiva en los diálogos platónicos. Platón revela la incidencia en la acción que adquiere el placer. La influencia del placer en la vida moral es un aspecto que se aborda con constancia en la caracterización de esa vida virtuosa. Así se refleja en tantas ocasiones: en los impedimentos que puede constituir el «ser vencido por los placeres» en el *Protágoras*; en las dificultades que puede suponer para la vida intelectual, la más alta, el vivir según los placeres del cuerpo y la vida sensible en el *Fedón*; en el intento de establecer cuáles son los placeres apropiados a la naturaleza del hombre en la *República*; o en las relaciones entre el placer y el saber y su puesto en la vida humana en el *Filebo*.

Fruto de esta preocupación para situar el placer en la perspectiva de la mejora de la vida del agente, su tratamiento adquiere dimensiones más amplias. Por una parte, como en el *Protágoras*, el placer se enmarca incluso en un contexto educativo. Platón quiere enseñar a vivirlo porque sostiene, como se percibe sobre todo en la *República* y en diálogos tardíos como el *Filebo* y las *Leyes*, que el verdadero placer se halla en la vida virtuosa. Y el placer se constituye así en un factor para alcanzar esa connaturalidad para el bien a la que aspira la *paideia* griega. El placer se convierte en el saber gozar de la realización del bien, en una resonancia de que se ejerce la virtud de modo adecuado. Esto llevará a Platón a sostener que la búsqueda irrestricta de placer se apoya en juicios

de valor que resultan inaceptables en cuanto se los formula claramente. La evaluación del placer es, por eso, susceptible no solamente de cantidad sino también de calidad.

Es esta la perspectiva, la del placer en la vida buena y su orientación, tal y como se plantea en los *Diálogos*, con toda su complejidad, de la que emana la propuesta interpretativa que se propone en esta Tesis Doctoral. El trabajo parte de las relaciones entre la virtud y el conocimiento: punto de partida lógico, por otra parte, en tanto que Sócrates, como es conocido, caracteriza a la virtud como una suerte de *epistēmē*. Estableciendo una primera caracterización, mediante algunos pasajes paradigmáticos, de este conocimiento en el que parece consistir la virtud, se avanza en la argumentación defendiendo que esa *epistēmē* se revela, por una parte, como un conocimiento práctico, y, por otra, como un conocimiento capaz de integrar o de acoger una pluralidad de formas de conocimiento. Y si el sentido de la *epistēmē* configura en un determinado sentido el llamado intelectualismo socrático –por el cual se comprende la acción moral fundamentalmente como conocimiento-, lo hará, del mismo modo, si esa *epistēmē* se caracteriza como un saber capaz de muchos sentidos cognoscitivos. El intelectualismo, la preponderancia del conocimiento en la realización del bien, asume también, por lo tanto, diversas formas de conocimiento en su misma realización. En este sentido, las diversas aproximaciones que se han establecido para explicar la *epistēmē* de la virtud responden a su naturaleza. Se argumenta que la *epistēmē* socrática es, sin embargo, todas esas aproximaciones, y, a su vez, no se extingue ni se exprime singularmente en una de ellas. La *epistēmē* se explica en cada una de estas visiones y al mismo tiempo en todas ellas. Se aleja, por lo tanto, de ser o de explicarse como una sola forma de conocimiento única y exclusiva. Y es, simultáneamente, capaz de otras aproximaciones cognoscitivas. En este contexto, se propone también una aproximación cognoscitiva a la *epistēmē* socrática, con la fundamentación textual pertinente, que no se acoge en las aproximaciones tradicionales, confirmando, por lo tanto, esta pluralidad de saberes en su constitución. Esta visión de las virtudes que se propone es su interpretación como potencias determinadas que se ejercen y que generan estados determinados que se poseen, de la cual se sostiene su continuidad más allá de los diálogos socráticos y del *corpus platonicum*.

En el segundo capítulo se intenta mostrar que ese intelectualismo, contrariamente a gran parte de la interpretación más convencional, y tal y como se ha propuesto comprenderlo en el primer capítulo, permanece en la *República*. Por una parte, se argumenta que el recurso, tan presente en los diálogos socráticos, y que fundamenta a la *epistēmē* y al intelectualismo, a saber, el hecho de que se designe al conocimiento de la virtud con una diversidad léxica que es intercambiable, no es plenamente ajeno a la *República*. Posteriormente, en este mismo sentido, se argumenta también que pueden distinguirse diversos relatos de la virtud en la *República*, y que en algunos de ellos la aproximación que se realiza establece también a la *epistēmē* como elemento central para caracterizarla, operando de modo muy similar a como lo hacía en los diálogos socráticos. Y de otros relatos, a los que se atribuye oposición, desde un punto de vista interpretativo, respecto al intelectualismo de los diálogos socráticos, fundamentándose en la psicología que los sustenta, se señala que no ofrecen indicios para proponer tal

contradicción: en la *República*, por lo tanto, hay diversos relatos de las virtudes, siendo algunos de ellos aproximaciones intelectualistas, y el hecho de que convivan dificulta que puedan considerarse contradictorios. Los relatos intelectualistas no se construyen a partir de esa psicología propia de la *República*.

La *República*, además, intensifica muchos de los elementos que hacían de ese intelectualismo un saber abierto en los diálogos socráticos. En este sentido, finalmente, se propone y se argumenta que esa aproximación más novedosa a las virtudes que se inició en los diálogos socráticos, considerándolas como potencias que se actúan y que generan estados determinados, permance también y adquiere una intensidad especial. Aquí en la *República* se muestra que esos estados determinados incluyen vertientes afectivas como el placer. El placer de la virtud en la *República* se localiza e identifica en ese estado de posesión de la virtud, pudiéndose argumentar que, desde que comparece en ese estado, se torna expresión de la perfección del mismo, en tanto que alcanzado y acabado. El placer adquiere así un cierto rol perfectivo en sí mismo en el contexto de la acción virtuosa.

Esta visión del placer que puede iniciarse en la *República*, fundamentada sobre todo en las consideraciones del libro IX, invita a una relectura de algunas de las posiciones que Platón adopta en un diálogo tardío como el *Filebo*, precisamente dedicado por entero a la cuestión del placer. A esto se dedica el tercer capítulo. El *Filebo*, además de tratarse de un diálogo, que aun siendo tardío, como se indicaba, posee rasgos en común con los diálogos socráticos que otros diálogos tardíos no poseen, es el diálogo en el que Platón trata de modo más extenso la naturaleza del placer y sus diversas tipologías, haciéndolo además desde un punto de vista moral, si bien provisto con todo un fundamento metafísico que lo torna más complejo. En este diálogo, la presente investigación se centra, sobretodo, en un reconocido pasaje (53c y ss.) en el que Platón parece sugerir que todos los placeres son *génesis*, es decir, son procesos, son un llegar a ser y como tales no son. Platón considera que si son *génesis* no pueden ser un bien desde un punto de vista moral. Es precisamente este pasaje, –el cual, por otra parte, según la interpretación que se le otorgue, podría suponer una contradicción con la inclusión de algunos tipos de placeres, por parte de Platón, en la vida buena deseable (Cf. 63d)–, el que en base a esta interpretación de la virtud como posesión de estados en los que el placer contribuye a su perfección, puede ser objeto de una reconsideración: desde que el placer tiene ese cierto carácter perfectivo en estados alcanzados resulta complejo que se considere como un proceso, como una *génesis*, pues forma parte de ese estado acabado, que es, y que ya no es un proceso, pues éste se ha ya terminado, se ha completado.

Metodológicamente, con carácter previo al estudio más pormenorizado de los pasajes más relevantes de los *Diálogos* para la argumentación que se establece en esta Tesis Doctoral, se ha realizado una lectura comprensiva de todo el *corpus platonicum*. Este modo de proceder, en ocasiones poco frecuente, se ha seguido con la finalidad de no perder la visión de conjunto de los distintos aspectos de la filosofía de Platón, que guardan una coherencia interna significativa y están, en muchas ocasiones, íntimamente

relacionados. El formato literario, el diálogo, mediante el que Platón expone su filosofía, como es conocido, no establece un carácter sistemático en el tratamiento de las diversas temáticas, sino más bien circular y aconseja, para ver el contexto propio de cada uno de los temas y, sobretodo, para no perder profundidad, esta lectura global previa. A partir de esta lectura, a lo largo de la cual se ha realizado una primera selección de pasajes relevantes, el estudio ha procedido según el orden cronológico de los diálogos, en base a la periodización estandarizada[1], con algunos matices, que se indican oportunamente cuando resulte conveniente. Además, el carácter evolutivo de la argumentación que se establece, creo, aconseja esta metodología determinada.

Se han utilizado, de modo general, las traducciones de los *Diálogos* en español de la editorial Gredos. Respecto a la *República*, se ha utilizado la traducción de J. M. Pabón y M. Fernández-Galiano (2006). Sin embargo, con frecuencia, se ha recurrido a otras traducciones, tanto para contrastar, reforzar determinadas argumentaciones en algún sentido, o, simplemente, porque se han considerado más adecuadas. Todas ellas se refieren en la bibliografía. En ocasiones he establecido yo mismo algunas modificaciones. En cualquier caso, tanto estas diferencias como el uso de otras traducciones, se señalan debidamente en el texto.

[1] G. Vlastos (1991, 46 y ss.)

«(…) habrá que examinarlo mejor, porque la discusión no es sobre un asunto cualquiera, sino sobre el modo en el que se debe vivir» *República*, 352d 4-5

«La investigación que emprendemos no es de poca monta; antes bien, requiere, a mi entender, una persona de visión penetrante. Pero como nosotros carecemos de ella, me parece –dije– que lo mejor es seguir en esta indagación el método de aquél que, no gozando de muy buena vista, recibe orden de leer desde lejos unas letras pequeñas y se da cuenta entonces de que en algún otro lugar están reproducidas las mismas letras en tamaño mayor y sobre fondo mayor también. Este hombre consideraría una feliz circunstancia, creo yo, la que le permitía leer primero estas últimas y comprobar luego si las más pequeñas eran realmente las mismas» *República*, 368c 5-6–d 1-6

«A mi parecer, bendito amigo, hace tiempo que está la cosa rodando ante nuestros pies y no la veíamos, incurriendo en el mayor de los ridículos. Como aquellos que, teniendo algo en la mano, buscan a veces lo mismo que tienen, así nosotros no mirábamos a ello, sino que dirigíamos la vista a lo lejos, y por eso quizá no lo veíamos» *República*, 432d 7-9–e 1-2

1. VIRTUD Y CONOCIMIENTO

1.1. Virtud y Diálogos socráticos

La naturaleza de la virtud es una de las grandes cuestiones del pensamiento platónico. Son diversas y frecuentes las aproximaciones y tentativas que Platón realiza, desde diversas perspectivas, con el fin de explicar sus peculiaridades. Estos intentos se llevan a cabo, en ocasiones, enfrentándose de modo directo a lo que la virtud es, intentando una rigurosa definición[2]; en otras, mediante el tratamiento de cuestiones relacionadas con la misma. Así, es frecuente que aborde la naturaleza de la virtud considerando si existe o no una unidad de las virtudes[3]; en relación con la posibilidad de que pueda o no enseñarse[4]; también respecto a la *akrasia*[5]; o bien reflexionando sobre su suficiencia o insuficiencia para la felicidad. Dependiendo del diálogo con el que nos enfrentamos el tratamiento de la virtud es diverso y en cierto modo intrincado y misterioso, acarreando, frecuentemente, ciertas conclusiones un tanto confusas. Existen, sin embargo, algunas posiciones que Platón sostiene de modo suficientemente claro. Y una de éstas, como es sabido, es la llamada visión intelectualista de las virtudes, de acuerdo con la cual la virtud consiste en una cierta forma de conocimiento.

La pregunta por la identidad de la virtud es constante a lo largo del *corpus platonicum*[6]. Puede distinguirse, prácticamente a lo largo de todos los *Diálogos*, un

[2] Una de las preocupaciones centrales, en los diálogos socráticos, es la búsqueda de definiciones de cuestiones éticas. Cf. C. C. W. Taylor (1998, 54-63)

[3] Cf. *Laques* 198d-200a; *Protágoras* 329b-333b; *Gorgias* 506c-507c; *Menón* 71d-79e; 87d-89a

[4] Cf. *Protágoras* 319a-320c; *Menón* 70a

[5] Cf. *Protágoras* 345c4-e6; *Gorgias* 466a-468e

[6] En la exposición que se sigue se asume que –atendiendo sobre todo a la naturaleza de la virtud– en algunos diálogos, los llamados diálogos socráticos, la figura de Sócrates representa las discusiones del Sócrates histórico. En otros diálogos es Platón mismo quien habla mediante Sócrates, proponiendo puntos de vista diversos respecto a los del Sócrates histórico. En esos diálogos socráticos, más breves y frecuentemente *aporéticos*, se discuten virtudes específicas y la relación entre las mismas. Y es en estos diálogos –tales como el *Protágoras*, el *Laques* o el *Cármides*– donde se muestra con más fuerza el llamado intelectualismo de las virtudes. Dicho de modo genérico, en los diálogos no socráticos, –*República*, *Fedón* o *Simposio*, junto con los llamados diálogos tardíos o de vejez– que incluyen amplios tratamientos de cuestiones filosóficas diversas, el modo de abordar la explicación de la virtud depende en gran

decidido y tenaz esfuerzo de Platón para caracterizar el tipo de conocimiento propio de la virtud[7]. En los diálogos socráticos[8] se empieza a establecer esa cierta identidad entre virtud y conocimiento. Primariamente, se establece el estatuto de ciencia (ἐπιστήμη) a la virtud, y tal identificación de virtud y conocimiento se lleva a cabo mediante su comprensión como cierto arte o habilidad técnica (τέχνη), si bien, a la vez, a pesar de considerarse como τέχνη, Sócrates muestra dudas de la posibilidad de que sea enseñable. Tal arte, además, defenderá Sócrates, en tanto que arte, es «capacidad para los contrarios», es decir, es susceptible de usarse correcta o incorrectamente[9]. Son diversas, en este sentido, las problemáticas que el propio Sócrates observa en esta caracterización de las virtudes[10]. En cualquier caso, y como consecuencia de esa unión de conocimiento y virtud, la radicalidad de la virtud para con el conocimiento se muestra con fuerza en el hecho de que el saber propio que es la virtud parece que

---

medida de la psicología desarrollada en estos mismos diálogos, teniendo en cuenta, por ejemplo, los elementos emocionales o apetitivos en la acción. Cf. D. Devereux (2011, 139-140)

[7] Una reciente visión de conjunto puede verse en M. Cruz Ortiz de Landázuri (2015)

[8] Respecto a la división de los diálogos se procede siguiendo, de modo general, la propuesta de G. Vlastos (1991, 46 y ss.), ampliamente aceptada, si bien consideramos a la misma, también siguiendo otros estudiosos, en algunos aspectos, demasiado rígida. En esta división, como es sabido, se considera que son dos las visiones de Sócrates que se desprenden de los diálogos platónicos, la correspondiente a los diálogos tempranos o socráticos, y la correspondiente a los diálogos intermedios y de vejez. En los diálogos socráticos Sócrates es fundamentalmente un filósofo moral, mientras que en el resto de diálogos hallamos cuestiones de filosofía moral, de metafísica y epistemología, de educación o filosofía del arte, de ciencia y religión. Son conocidas al respecto las diez tesis que G. Vlastos establece para la división de los diálogos. En este trabajo, algunas de ellas, en la medida en que la temática de la presente investigación requiera confrontarse con las mismas –si bien, como se ha señalado se aceptan de modo general–, se considerarán con menos rigidez. En este sentido, intérpretes como T. Irwin (1992, 241–66), entre otros, han señalado que las tesis sobre las que se establece la diferencia entre los dos retratos de Sócrates propuestas por G. Vlastos pueden ser entendidas con menos radicalidad. La cuestión de la continuidad de algunas de las principales tesis socráticas respecto a los diálogos intermedios y tardíos es relevante para esta investigación y será de hecho defendida. En este contexto, sugerencias de otros intérpretes que proponen divisiones diversas a la de G. Vlastos, tales como la de C. Khan (1992), serán también consideradas para construir nuestra argumentación. Una sencilla síntesis del debate cronológico puede verse en H. H. Benson (1997a).

[9] Cf. *Hipias Menor* 365d 6-369a 2; 375d 7–376b 6

[10] Además de la dificultad que genera, como se ha señalado, el hecho de que se reconozca que la virtud es τέχνη, pero, a su vez, se dude de la posibilidad de que pueda enseñarse –y aprenderse–, la voluntariedad o involuntariedad de las acciones se ve también afectada. Así, Sócrates argumenta también que, si la virtud es una *technē*, alguien que comete un error de modo voluntario es mejor o más habilidoso que alguien que comete un error involuntariamente. En este sentido, alguien que comete un acto injusto voluntariamente sería más justo que alguien que lo realiza involuntariamente. Cf. *Hipias Menor* 376b 8–c 6; 372d 3–e 1. Este argumento queda descalificado con el reconocimiento socrático de la imposibilidad de la *akrasia*, y la consideración de que nadie actúa voluntariamente de modo incorrecto. Respecto a esto último puede verse D. Devereux (2011, 144-150). Por otra parte, el hecho de que la virtud, por ser τέχνη, tenga «capacidad para los contrarios», permite que la virtud o el acto virtuoso sea objeto de evaluación moral: la moralidad de la τέχνη, en efecto, depende de su uso. Los interrogantes se ciernen aquí: ¿puede una virtud o acto virtuoso ser o llamarse moralmente malo? ¿puede hablarse de mal «uso» de las virtudes? La virtud, desde que es tal y se llama como tal, es un bien moral. La valentía es una virtud, la temeridad no es un mal «uso» de la valentía, sino que, simplemente, no es ni se llama virtud. Sobre algunos límites de la explicación de la virtud en base a la *technē* cf. nota 44

garantice también la acción virtuosa: el conocimiento del bien certifica su realización[11]. Conocer el bien es o significa actuar lo correcto.

Esa búsqueda de identidad de la virtud es más explícita y se hace constante en los diálogos socráticos[12]. Ésta se intenta dilucidar directamente o mediante virtudes específicas, en diálogos como el *Laques*, el *Cármides*, el *Eutifro*, y también, posteriormente, en diálogos de más madurez como el *Eutidemo* o la *República*[13], entre otros. Más allá de las reconocidas *aporías* que el tratamiento de la virtud presenta en estos diálogos socráticos –cuyo examen, por otra parte, excedería este trabajo y desfiguraría su intención–, se quiere señalar ahora que en estas tentativas definitorias de la virtud, pueden extrapolarse tres reconocidos presupuestos que emergen de modo constante: a) una cierta identificación de virtud y conocimiento; b) el carácter práctico de ese conocimiento y, vinculada a la anterior, c) la posibilidad de la τέχνη como modelo del mismo. Respecto a estos tres rasgos generales, de largo recorrido, como es sabido, y diversidad interpretativa, se presentarán aquí sucintamente algunos de los pasajes más significativos que los ilustran con claridad. Y su inclusión, evidentemente, no pretendiendo establecer un análisis de lo que cada uno de ellos significa e implica –lo que, por otra parte, sería, francamente inabarcable y, de nuevo, desorientaría la pretensión argumentativa de este trabajo–, responde a una exposición de pasajes adecuados para una argumentación posterior. Se trata, por lo tanto, de exponer algunos pasajes para establecer un doble análisis posterior: por una parte, una propuesta específica sobre el sentido de la *epistēmē* con la que Platón parece considerar a la virtud y, vinculadamente y en cierta dependencia, una expresa orientación del intelectualismo socrático. En este sentido, abordar cómo Platón establece la relación entre virtud y conocimiento desemboca en, y configura, una determinada concepción del intelectualismo. De camino, inevitablemente, como se verá, surgen una diversidad de cuestiones relacionadas, tales como, por ejemplo, quizás desde un punto de vista más genérico, las relaciones entre el *conocimiento teórico* y el *práctico*.

[11] Y, en consecuencia, Sócrates acaba negando la posibilidad de existencia de la *akrasia*. La argumentación socrática trata de mostrar que la comprensión común de la *akrasia* es errónea. Para Sócrates, cuando afirmamos que cometemos acciones que sabemos que no deberíamos, en realidad, no describimos correctamente lo que ocurre. En el *Protágoras* afirmará que en esas circunstancias lo que realmente sucede es que actuamos por ignorancia y no en contra del conocimiento (352b3–c2). Cuando el agente elige erróneamente lo realiza bajo una falsa creencia u opinión y, en consecuencia, el agente cree que el acto elegido es bueno. Se trata, por lo tanto, de un problema de conocimiento y no de la intervención de otras instancias que «venzan» al conocimiento e imposibiliten la realización de la acción.

[12] Para una visión de conjunto de las peculiaridades que presenta este grupo de diálogos respecto al resto del *corpus platonicum* puede verse T. Penner (1992, 121-131)

[13] Así, respectivamente, en cada uno de ellos, se trata de la valentía o el coraje, la moderación, la piedad, la justicia y la sabiduría.

1.1.1. *Aretē* y *epistēmē*

Esta identificación o unión de virtud y conocimiento, como se decía, aparece especialmente en los diálogos socráticos, y se muestra como un proceso *in fieri* a lo largo de los mismos. Platón expone así este vínculo en el *Protágoras*:

> καὶ γὰρ ὑμεῖς ὡμολογήκατε ἐπιστήμης ἐνδεΐᾳ ἐξαμαρτάνειν περὶ τὴν τῶν ἡδονῶν αἵρεσιν καὶ λυπῶν τοὺς ἐξαμαρτάνοντας—ταῦτα δὲ ἐστιν ἀγαθά τε καὶ κακά—καὶ οὐ μόνον ἐπιστήμης, ἀλλὰ καὶ ἧς τὸ πρόσθεν ἔτι ὡμολογήκατε ὅτι μετρητικῆς: ἡ δὲ ἐξαμαρτανομένη πρᾶξις ἄνευ ἐπιστήμης ἴστε που καὶ αὐτοὶ ὅτι ἀμαθίᾳ πράττεται
>
> «Porque también vosotros habéis reconocido que se yerra por falta de conocimiento (ἐπιστήμης) al errar en la elección de los placeres y dolores. Que eso son los bienes y los males. Y no solo por falta de una ciencia (ἐπιστήμης), sino que, además, con lo anterior, habéis reconocido que por la de una ciencia de medir (μετρητικῆς). La acción (πρᾶξις) que yerra por falta de conocimiento sabéis vosotros, sin duda, que se lleva a cabo por ignorancia (ἀμαθίᾳ)» 357d 5-10–e 1

Este pasaje trata del error en las acciones y la influencia del placer y del dolor en el actuar. El error moral se funda en la ausencia de conocimiento (ἐπιστήμη). Y, en este sentido, se evita el error con el conocimiento, con una ciencia determinada (μετρητική, «ciencia de medir») que proporcione un correcto criterio de elección de lo bueno y de lo malo. Las acciones erróneas se llevan a cabo por la ignorancia (ἀμάθειᾳ). O lo que es lo mismo, coherentemente, la acción moralmente buena solo se garantiza con el conocimiento. Se trata, por lo tanto, de un conocimiento –y su contrario, una ignorancia– que incide y determina las acciones. Queda establecido de este modo el conocimiento y la ignorancia como causantes de la acción correcta y el error moral respectivamente. Y el conocimiento es así determinante en las acciones morales.

Poco antes, Platón habrá preguntado a Protágoras, si no le parece que

> ἢ καλόν τε εἶναι ἡ ἐπιστήμη καὶ οἷον ἄρχειν τοῦ ἀνθρώπου, καὶ ἐάνπερ γιγνώσκῃ τις τἀγαθὰ καὶ τὰ κακά, μὴ ἂν κρατηθῆναι ὑπὸ μηδενὸς ὥστε ἄλλ᾽ ἅττα πράττειν ἢ ἂν ἐπιστήμη κελεύῃ
>
> «(…) el conocimiento (ἐπιστήμη) es algo hermoso y capaz de gobernar (ἄρχειν) al hombre, y que si uno conoce (γιγνώσκῃ) a las cosas buenas y las malas no se deja dominar por nada para hacer otras cosas que las que su conocimiento (ἐπιστήμη) le ordena (…)» 352c 3–6

El conocimiento es el que gobierna las acciones. Sin éste parece que no puede realizarse el bien. Conocer lo bueno es garantizar su realización, pues el conocimiento no se «deja dominar por nada». Para Sócrates, como especificará posteriormente, ésta es «la única acción mala: carecer de ciencia» (345b 5). Y si el conocimiento conduce a las acciones correctas, se establece una íntima unión entre virtud y conocimiento.

Resulta lógico, de este modo, que los cobardes lo sean por ignorancia (360 c)[14]. La ausencia de virtud es ignorancia y vicio –aquí, por ejemplo, la cobardía– y la virtud es conocimiento –su contrario, la valentía–. En el final del diálogo Sócrates se pregunta explícitamente qué es la virtud, de la cual ha defendido su cierto carácter de conocimiento o ciencia, si bien no concluye con claridad en qué consiste tal conocimiento, o tal ignorancia. Ésta última quedaría caracterizada como una suerte de error racional en el orden práctico[15].

La preponderancia del conocimiento en la acción buena y virtuosa que muestra el *Protágoras*, se construye paulatinamente en los diálogos posteriores. En el *Menón*, Platón establece nuevas pistas sobre la especial relación entre virtud y conocimiento. Como es sabido, se trata de un diálogo que se dedica enteramente a analizar la posibilidad de la enseñanza de la virtud. Menón muestra sus intenciones al respecto desde el inicio mismo del mismo, cuando le pregunta a Sócrates explícitamente si es o no enseñable la virtud[16]. Si bien a lo largo del diálogo Platón parece defender que la virtud es enseñable, y puede llamarse por lo tanto ciencia (ἐπιστήμη)[17], no parece que sea ésta la postura que Sócrates mantiene al final del diálogo, al considerar que la virtud es fruto de un don divino[18]. En cualquier caso, si bien Sócrates no parece alcanzar una solución definitiva al respecto, la virtud queda en este diálogo caracterizada ya no solamente como una ciencia, sino como un tipo de conocimiento específico y concreto. Sócrates reafirma que la virtud es un bien, pues nos hace buenos (87d). La virtud será también útil, ya que «todo lo bueno es útil» (87e1). El criterio de utilidad que Sócrates establece es el uso correcto de las cosas (88a 4–7), del mismo modo que lo resulta para las cosas del alma. Las cosas del alma pueden también dañar o ser útiles. Y, señala Sócrates, es precisamente la prudencia o discernimiento (φρόνησις) lo que establece el provecho o la utilidad de las cosas referidas al alma[19]. Por eso, todo lo que el alma emprende, guiado por la prudencia, hace al hombre feliz (88c 1–3). Y Sócrates concluye que, por lo tanto,

[14] Afirma Sócrates: «Por consiguiente, el conocimiento de lo temible y de lo no temible [la valentía] es contrario a la ignorancia (ἀμαθίᾳ) de estas cosas (…)» 360d 2–3. Y, en consecuencia, «la ignorancia (ἀμαθία) de éstos es cobardía» 360d 5

[15] Cf. M. C. Ortiz de Landázuriz (2015, 25-26)

[16] «Men.: –Me puedes decir, Sócrates: ¿es enseñable la virtud?, o ¿no es enseñable, sino que solo se alcanza con la práctica?, ¿o ni se alcanza con la práctica ni puede aprenderse, sino que se da en los hombres naturalmente o de algún otro modo?» 70a

[17] La consideración de la virtud como conocimiento es sugerida en el *Menón* a través de su utilidad: «(…) siendo la virtud útil, tiene que ser una forma de discernimiento (φρόνησιν)» 88d 1-2. Poco después Sócrates se reafirma en esta misma idea: «(…) concluyamos ahora que la virtud es discernimiento (φρόνησιν)» 89a 4

[18] «Sóc.: –(…) si en todo nuestro razonamiento hemos indagado y hablado bien, la virtud no se daría ni por naturaleza ni sería enseñable, sino que resultaría de un don divino, sin que aquellos que la reciban lo sepan (…)» 99e 5–100a 1-2. Antes, Sócrates insiste en que la virtud no es enseñable por no hallar maestros virtuosos que la enseñen. Cf. 94e-95a

[19] «(…) si fuera discernimiento el valor, sino una suerte de temeridad, ¿no es cierto que cuando un hombre es temerario y carece de juicio recibe daño, mientras que saca provecho, en cambio, cuando tiene juicio?» 88b 3–6. Cf. también 88b 8–10

εἰ ἄρα ἀρετὴ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ τί ἐστιν καὶ ἀναγκαῖον αὐτῷ ὠφελίμῳ εἶναι, φρόνησιν αὐτὸ δεῖ εἶναι, ἐπειδήπερ πάντα τὰ κατὰ τὴν ψυχὴν αὐτὰ μὲν καθ' αὐτὰ οὔτε ὠφέλιμα οὔτε βλαβερά ἐστιν, προσγενομένης δὲ φρονήσεως ἢ ἀφροσύνης βλαβερά τε καὶ ὠφέλιμα γίγνεται. κατὰ δὴ τοῦτον τὸν λόγον ὠφελιμόν γε οὖσαν τὴν ἀρετὴν φρόνησιν δεῖ τιν' εἶναι.

«si la virtud (ἀρετὴ) es algo que está en el alma y que necesariamente ha de ser útil (ὠφελίμῳ), tiene que ser discernimiento (φρόνησιν), puesto que todo lo concerniente al alma no es en sí mismo, ni útil (ὠφέλιμα) ni dañino, sino que, conforme vaya acompañado de discernimiento o no, resultará útil o dañino. Por este argumento, pues, siendo la virtud (ἀρετὴν) útil (ὠφέλιμόν), tiene que ser una forma de discernimiento (φρόνησιν)» 88c 8-10–d1

Sócrates establece que la virtud es φρόνησις. Y es la φρόνησις la que procura utilidad y bondad a las cosas del alma. Del mismo modo que otras cosas, tales como la riqueza, que adquieren bondad o maldad según su uso, en el alma es la φρόνησις lo que procura la bondad o maldad: la φρόνησις es, por lo tanto, guía que establece la utilidad (ὠφέλιμα) o inutilidad –la bondad o maldad– respecto al alma, de tal modo que las cosas que le pertenecen «correctamente las hace útiles, e incorrectamente, dañinas» (88e 2). La virtud es una suerte de prudencia –de «discernimiento»– que gobierna el alma. Se trata, por lo tanto, de un tipo de conocimiento peculiar que, por una parte, se vincula irrenunciablemente con la acción y que, por otra, se distingue de un mero conocimiento que se adquiere, pues, como se ha visto, no es enseñable como le es propio a otros conocimientos o ciencias[20]. Se trata, en cualquier caso, de un conocimiento que posee sus propias peculiaridades y que, a su vez, implica que su aprendizaje no sea *ordinario*, o como mínimo similar al resto de conocimientos o ciencias ya que Platón sostiene que no es enseñable[21]. La virtud en el *Menón* no queda caracterizada como ἐπιστήμη, pero es φρόνησις que se erige como guía del alma para discernir las acciones moralmente buenas y el uso correcto o incorrecto de las cosas.

En el *Menón*, de nuevo, la relación entre virtud y conocimiento se plantea también en relación a la voluntariedad del mal. Desde que la acción virtuosa es conocimiento y el error moral es ignorancia, la voluntariedad respecto a éste último queda en entredicho. De modo semejante al *Protágoras*, se sugiere la imposibilidad de realizar acciones moralmente reprobables con plena conciencia o a sabiendas. Menón considera que algunos desean cosas malas (77c 1–3), conociendo plenamente que las

[20] Parece, por lo tanto, que Platón usa un sentido específico de φρόνησις. Si bien en otros diálogos se emplea para tratar conocimientos estrictamente intelectuales o teóricos, en el *Menón* su uso se caracteriza por referir un conocimiento de carácter práctico. Lo mismo cabe señalar, como podrá verse ampliamente, del uso que Platón realiza de ἐπιστήμη. *Epistēmē* no solamente se refiere a conocimiento o ciencia, sino que también posee relación con las acciones. Esta cuestión se observará mejor y se tratará detenidamente posteriormente en este capítulo (Cf. sección 1.1.3). Cf. B. Snell (1924, 12-14); M. Cruz Ortiz de Landázuri (2015, 32-34)

[21] Platón sostiene que si la virtud fuera enseñable implicaría que existieran maestros para tal fin (89d 7–9). Respecto a esto, sin embargo, reconoce explícitamente que ha «buscado si habría tales maestros, pero, no obstante, todos mis esfuerzos, no logro encontrarlos» (89e 5–6)

cosas malas que eligen son malas (77c 5–6). Sócrates corrige a *Menón* afirmando que, en realidad, se desean las que «creían que son buenas, siendo en realidad malas» (77e 1–2), de modo que «quienes no las conocen como malas y creen que son buenas, evidentemente las desean como buenas» (77e 6–8). Acometer acciones moralmente malas sabiendo que lo son no es posible para Platón, y ello se explica por una falta de conocimiento: si se elige el mal es debido a que no se conoce plenamente que se trata de un mal, a una laguna cognoscitiva o error *intelectual* que hace conocer lo que es malo como bueno.

La relación entre conocimiento y acción moral se configura en el *Cármides* mediante la caracterización de la sensatez (σωφροσύνη). Desde el principio del diálogo, ésta aparece claramente próxima a la acción y tal vínculo se torna esencial a medida que avanza el diálogo, hasta su fin. La primera tímida definición que Cármides proporciona de ella es el «hacer todas las cosas ordenada y sosegadamente» (159b 3). La sensatez, como la virtud, es catalogada de excelente u honorable (καλόν), y también buena (ἀγαθόν)[22]. Tanto Sócrates como el joven Cármides concuerdan en que es sensato «quién hace bien y no mal» (163e 8), y relacionan a la σωφροσύνη con el «ocuparse con buenas obras» (163e9). La σωφροσύνη refiere, por lo tanto, al actuar humano. Y habiendo sido señalada esta vertiente práctica de la sensatez, ésta queda definida como el «conocerse a sí mismo» (164d 4–5)[23]. Se trata, por lo tanto, de un saber (ἐπιστήμη) (165c 6), cuyo objeto de conocimiento es uno mismo (165 e 1). Este saber, sin embargo, se presenta de modo peculiar respecto al resto de saberes (165e y 166a), pues se trata de un saber que es saber de sí mismo (166c), un saber de lo que se sabe y no se sabe (167a): solamente el sensato se conocerá a sí mismo y será capaz de discernir lo que realmente sabe y lo que no sabe. Se trata, en definitiva, de un «saber del saber y de la ignorancia» (169b 1).

Este saber sobre sí mismo, que es de carácter práctico, es también interrogado en términos de utilidad[24]. La sensatez es buena y útil porque quien la posee aprende con más facilidad y posee el saber mismo (174e). Progresivamente, el estatuto del saber que es la sensatez se va definiendo con más precisión. Tanto Sócrates como Cármides siguen indagando qué tipo de saber es la σωφροσύνη (173d–e). Se ha establecido que es autoconocimiento y, por lo tanto, es conocimiento. Y en tanto que conocimiento se entronca con la posibilidad de la felicidad[25]. El saber que tenga que ver con el bien y con el mal es el que se entronca con la felicidad: y es precisamente la sensatez, «saber de los saberes», esa «peculiar ciencia del bien y del mal» (174c 2). Si este saber no está,

---

[22] Cf. 160e 9–10

[23] Y añadirá Cármides que el «"Conócete a ti mismo" y el "Sé sensato" son la misma cosa, según dice la inscripción, y yo con ella» (165a 1–3)

[24] Cf. 172d 2. Nótese aquí que, igualmente que se ha establecido su bondad, se indaga ahora mismo su utilidad. Se sigue, en este sentido, el proceso de calificación de la virtud del *Menón*, cuyo análisis examinaba también su bondad y su utilidad. Cf. 87e y ss. A su vez, la insistencia en la utilidad destaca la vertiente práctica del saber (ἐπιστήμη).

[25] «Pero aún hay algo que deseo conocer, cuál de los saberes es el que le hace feliz, ¿o son todos por igual?» 174a 6–7

desde que es «saber de los saberes», lo que se ausenta o se imposibilita es que todas las ciencias o saberes «lleguen a sernos buenas y provechosas» (174c 10). La σωφροσύνη es, por lo tanto, en este sentido, saber del bien y del mal. Y por eso, la sensatez es un «gran bien y, si la posees, eres feliz» (175e 10). El autoconocimiento es saber lo que se sabe y no se sabe en el orden del actuar. Si se actúa sin saber lo que se sabe y no se sabe, es decir, sin sensatez, surge entonces el error. La sensatez es, en último término, el conocimiento de lo bueno para el agente moral[26]. Los demás saberes adquieren su utilidad en función de su cercanía o supeditación al bien propio y éste es el que se encuentra mediante el autoconocimiento, que es σωφροσύνη. La virtud aquí, por consiguiente, es también definida como una forma de conocimiento, aquí la σωφροσύνη, y esa forma de saber tiene que ver con el «actuar de acuerdo con el conocimiento» (ἐπιστημόνως ἂν πράττοντες, 173d 3). La peculiaridad de la *epistēmē* con la que se intenta definir la virtud, progresivamente, va revelando sus rasgos propios. Aquí se la vincula con las acciones.

Son abundantes los pasajes que muestran la naturaleza de la virtud como un conocimiento del obrar. En el *Laques* esta identificación goza de una intensidad especial. La necesidad de saber qué es la virtud se explicita también en el diálogo (190b 7-8) y para ello se parte de nuevo[27] de un análisis de una virtud concreta, en este caso, la valentía (ἀνδρεία), quedando definida, inicialmente, como un cierto «coraje del alma» (192b 9). Poco después, asumiendo que el hombre es «bueno en aquello que es sabio, y malo, en aquello que ignora» (194d 1–2), se plantea que el valor, que es bueno, implica sabiduría[28]. Sócrates afirma que el valor es una especie de saber (σοφία) (194d 7–8). Queda así de nuevo caracterizada la virtud como conocimiento. Pero, ¿de qué tipo de saber se trata? La σοφία del valor no se trata de un saber al uso sino diverso[29]. Nicias, en un primer momento, afirma que la ciencia o sabiduría del valor es la de las cosas en las que hay que confiar o temer (194e 10–195a 1). Las dificultades que esta aproximación entraña[30], prolongan la discusión. Sócrates, clarificando previamente que además de a la valentía lo que se dirá es aplicable a las virtudes en general[31], argumenta que las cosas que hay que temer –o respecto a las que hay que estar seguro o confiar– se refieren no solamente a los males pasados o presentes, sino también los futuros (198b). De hecho, Sócrates señala que de aquellas cosas que existe un conocimiento científico la consideración de lo venidero, junto con lo pasado y lo presente se halla

[26] «Es la capacidad de medir el alcance de las propias acciones y descubrir el bien propio» M. Cruz Ortiz de Landázuri (2015, 46)

[27] Así, en el *Cármides*, como se ha visto, se ha tratado de la sensatez; en el *Menón* la prudencia o el discernimiento; en el *Laques* la valentía; en el *Eutifrón* de la piedad; en el *Lisis* de la amistad, etc.

[28] «Por tanto, si el valiente es bueno, es evidente que es sabio» 194d 4

[29] «Porque, sin duda, no se trata del saber tocar la flauta» 194e 3–4. Tampoco se trata de la cítara. Cf. 194e 6

[30] Laques señala aquí que, aunque tanto los médicos como los agricultores conocen lo que hay que temer y lo que no, en sus respectivos oficios, no por eso son más o menos valientes. Cf. 195b

[31] Cf. 198a

también implicada[32]. Del mismo modo, como ocurre con otros saberes, el valor es conocimiento de las cosas temibles o seguras futuras (199b 8–10). Y siendo el valor una parte de la virtud y pudiéndose decir de él lo que se dice de ésta, el valor no solamente será el conocimiento de lo temible y lo esperado sino «en general, el conocimiento (ἐπιστήμη ἡ ἀνδρεία ἐστίν, 199c 5) de lo bueno y lo malo de cualquier condición» (199c 6–8). Y es en este momento que la identificación de virtud y conocimiento práctico se intensifica, explicándole definitivamente Sócrates a Nicias en qué consiste la valentía:

> **Σω.** καὶ νῦν δή, ὡς ἔοικεν, κατὰ τὸν σὸν λόγον οὐ μόνον δεινῶν τε καὶ θαρραλέων ἐπιστήμη ἡ ἀνδρεία ἐστίν, ἀλλὰ σχεδόν τι ἡ περὶ πάντων ἀγαθῶν τε καὶ κακῶν καὶ πάντως ἐχόντων, ὡς νῦν αὖ ὁ σὸς λόγος, ἀνδρεία ἂν εἴη. οὕτως αὖ μετατίθεσθαι ἢ πῶς λέγεις, ὦ Νικία;
> **Νι.** ἔμοιγε δοκεῖ, ὦ Σώκρατες.
> **Σω**. δοκεῖ οὖν σοι, ὦ δαιμόνιε, ἀπολείπειν ἄν τι ὁ τοιοῦτος ἀρετῆς, εἴπερ εἰδείη τά τε ἀγαθὰ πάντα καὶ παντάπασιν ὡς γίγνεται καὶ γενήσεται καὶ γέγονε, καὶ τὰ κακὰ ὡσαύτως; καὶ τοῦτον οἴει ἂν σὺ ἐνδεᾶ εἶναι σωφροσύνης ἢ δικαιοσύνης τε καὶ ὁσιότητος, ᾧ γε μόνῳ προσήκει καὶ περὶ θεοὺς καὶ περὶ ἀνθρώπους ἐξευλαβεῖσθαί τε τὰ δεινὰ καὶ τὰ μή, καὶ τἀγαθὰ ποιίζεσθαι, ἐπισταμένῳ ὀρθῶς προσομιλεῖν;
> **Νι**. λέγειν τὶ ὦ Σώκρατές μοι δοκεῖς
>
> «Sóc. –Y ahora, según parece, de acuerdo con tu respuesta, el valor (θαρραλέων) es no sólo el conocimiento (λόγον) de lo temible y lo reconfortante, sino, en general, el conocimiento (ἐπιστήμη) de lo bueno y lo malo de cualquier condición, y esto, según tu definición de ahora, sería valor. ¿Así que admites esa modificación ahora?, o qué dices Nicias?»
> Nic. Estoy de acuerdo, Sócrates
> Sóc. ¿Te parece, buen amigo, que le faltaría algo de la virtud (ἀρετῆς) a la persona que conociera (εἰδείη) los bienes (ἀγαθὰ) en su totalidad (πάντα) y completamente (παντάπασιν) y cómo suceden, sucederán y han sucedido, y lo mismo, los males? ¿Y crees tú que estaría falto de cordura o de justicia o de piedad ese individuo al que precisamente le incumbe precaverse ante los dioses y ante los hombres de las cosas temible y las no temibles, y procurarse las buenas, si sabe tratarlos correctamente?
> Nic. Me parece importante Sócrates lo que dices. 199c 2–e2

En este fragmento se identifica la virtud completa –a la que no le faltaría nada, (ἀπολείπειν)– con el conocimiento (ἐπιστήμη) completo de los bienes. Conocer completamente es ser completamente virtuoso. Se trata pues, de una plena identificación de virtud y conocimiento: plenitud de conocimiento y plenitud moral se encuentran. La valentía es el conocimiento de lo bueno y de lo malo «de cualquier condición» (199c 4). El conocimiento completo es la excelencia.

[32] Y así sucede en la medicina, y en la agricultura. Cf. 198d y e. Se trata de los mismos oficios mencionados en 195b.

Al final del diálogo, sin embargo, recordándose que se estableció inicialmente que el valor era una parte de la virtud, Sócrates señala que, por consiguiente, no queda claro en qué consiste la virtud (199e 8–9).

1.1.2. *Aretē* y *technē*

La vertiente práctica del conocimiento moral es a menudo concretada o desarrollada, como es sabido, mediante la analogía de la *technē* (τέχνη)[33]. De nuevo, es en los diálogos tempranos donde toma cuerpo con intensidad el uso de tal analogía[34]. El conocimiento moral parece explicarse análogamente a la τέχνη. Y surgirá entonces el τεχνικός como el experto en el ámbito del conocimiento moral[35]. En este sentido, la τέχνη, por lo tanto, se convertiría en camino para alcanzar la excelencia moral o la virtud: un conocimiento –de carácter técnico– que proporcionaría procedimientos racionales y que se mostraría esencial para alcanzar el florecimiento personal[36]. Más allá de esa identificación más o menos plena de la virtud como *technē*, lo que si se revela es el carácter irrenunciablemente práctico del conocimiento moral: la ética de Platón se concibe como un saber peculiar que encuentra sus coordenadas explicativas en una forma de saber técnico, es decir, un saber cuya naturaleza se revela en su ejercicio. Es un saber que se refiere al hacer, del mismo modo que el arte del zapatero o la ciencia médica se actúan u operan. Mostrar en base a los propios textos tal dimensión, e insistir en su claro e inevitable carácter práctico –y algunas de sus consecuencias– y, más allá de posicionarme en el extenso e interesante debate sobre el alcance y evolución de la τέχνη en los diálogos socráticos y en el *corpus platonicum*, es lo que resulta ahora relevante.

---

[33] Existe una dependencia lógica y comprensible entre la caracterización de la virtud como conocimiento y la analogía de la τέχνη. Quien es capaz de desempeñar una destreza o técnica lo es porque posee el conocimiento propio de esa técnica o destreza. El buen técnico es, en este sentido, el que desempeña bien tal capacidad: en el ámbito de la técnica el hombre capaz es el hombre bueno (Cf., por ejemplo, *Hipias Menor* 365d y ss.). Así, el buen corredor, por ejemplo, es el que vence la carrera. Respecto a este vínculo entre τέχνη y conocimiento moral, así como sus limitaciones Cf. N. Gulley (1965, 83 y ss.). Un sugerente estudio reciente puede verse en J. Annas (2011, 16-51).

[34] Es habitual la referencia socrática a profesiones concretas que requieren desarrollar habilidades o conocimientos prácticos determinados. Así, por ejemplo, las referencias a la medicina, a la técnica del timonel, a la conducción de carros y a la arquitectura en el *Ion* (537a y ss.); a la medicina en el *Lisis* (217a y ss.); a la arquitectura y la medicina en el *Cármides* (170c y ss.); al arte de tocar la cítara o la flauta en el *Hipias Menor* (375b); a la gimnasia, la agricultura y la medicina en el *Laques* (195 y ss.); o al domador de caballos en la *Apología* (20b y ss.). La presencia de la *technē* como analogía para dar razones de las acciones morales aparece, sobretodo, en diálogos tempranos como el *Laques*, *Cármides*, *Eutidemo*, *Ion*, *Protágoras* y *Gorgias*, entre otros.

[35] Cf. *Laques* 185a

[36] Cf. D. Roochnik (1998, 3)

La analogía de la τέχνην y la acción moral es un recurso abundante en muchos pasajes de los diálogos. Es patente la recurrencia socrática a las *technai*[37] para intentar explicar la naturaleza de la acción moral y la virtud, y de igual modo lo es la comparación del hombre virtuoso con el τεχνικός respecto a una determinada τέχνη. De este modo, la investigación sobre la peculiaridad de las acciones morales halla un fuerte aliado ilustrativo en la τέχνη. En el *Critón*, después de los intentos de éste para tratar de convencerle con argumentos diversos mediante los cuales y con motivo de los cuales puede salvarse de su condena (45; 46a), y que Sócrates parece rechazar, ambos inician una discusión respecto a si deben estimarse algunas opiniones de los hombres y otras no. Sócrates pregunta a Critón si deben estimarse las opiniones valiosas y no estimar las malas (47a 6). Las opiniones valiosas son las de los «hombres juiciosos» y las malas las de «los hombres de poco juicio» (47a 8). Y, Sócrates, pretendiendo aclarar el sentido de tales afirmaciones, pregunta a Critón:

> «Sóc. –Veamos en qué sentido decíamos tales cosas. Un hombre que se dedica a la gimnasia, al ejercitarla, ¿tiene en cuenta la alabanza, la censura y la opinión de cualquier persona, o la de una sola persona, la del médico o el entrenador?
> Crit. –La de una sola persona.
> Sóc. –Luego debe temer las censuras y recibir con agrado los elogios de aquella sola persona, no las de la mayoría.
> Crit. – Es evidente.
> Sóc. – Así pues, ha de obrar, ejercitarse, comer y beber según la opinión de ese solo, del que está a su cargo y entiende, y no según la de todas los otros juntos» 47a 10–47b

Y, poco después, Sócrates concluye:

> «(…) Lo mismo pasa con las otras cosas, Critón, a fin de no repasarlas todas. También respecto a lo justo y lo injusto, lo feo y lo bello, lo bueno y lo malo, sobre lo que ahora trata nuestra deliberación, ¿acaso debemos nosotros seguir la opinión de la mayoría y temerla, o la de uno solo y que entienda, si lo hay, al cual hay que respetar y temer más que a todos los otros juntos? Si no seguimos a éste, dañaremos y maltrataremos aquello que se mejora con lo justo y se destruye con lo injusto (…)» 47c 7-10–47d 1-4

Para mostrar la conveniencia de adhesión a la opinión correcta Sócrates recurre al ejercicio de la gimnasia y a la opinión de quien es experto en el ejercicio de la misma, el entrenador o el médico. Acude Sócrates a una τέχνη y a un experto en ella para mostrarle a Critón que en las cuestiones morales debe realizarse lo mismo: la acción moral se asimila a una τέχνη, y como en el ejercicio de la gimnasia, habrá que preguntar qué es lo correcto a un especialista en ella[38]. Lo ético se explica desde lo técnico.

En el *Laques* es abundante el recurso a la τέχνην para establecer la adecuada *paideia* para la juventud. Sócrates indica la necesidad de ser un τεχνικός para considerar

---

[37] Calicles, en el *Gorgias*, reprocha a Sócrates esta constante recurrencia a la *technē*: «–Por los dioses, no cesas, en suma, de hablar continuamente de zapateros, cardadores, cocineros y médicos, como si nuestra conversación fuera acerca de esto» 491a 1-2

[38] Como se ha señalado, Platón reconoce en otros diálogos que no encuentra a ese τεχνικός de la ἀρετή. Cf. nota 21

exitosamente el tema que les ocupa (185a 1), que no es otro que el «cuidado del alma». Sócrates señala la necesidad de buscar un τεχνικὸς περὶ ψυχῆς θεραπείαν, un «técnico en el cuidado del alma» (185e 5). Y para lograr el convencimiento de Laques, Nicias y Melesio sobre tal necesidad, recurre de nuevo al rol del técnico en su técnica. Para que los hijos de los presentes se hagan «personas de bien o lo contrario» (185a 6) y para mostrar la necesidad de ese τεχνικός en el cuidado del alma, tratándose de un asunto de importancia, Sócrates empieza su reflexión acudiendo, de nuevo, a la τέχνη. Así, Sócrates plantea entonces a sus interlocutores cómo se podría averiguar, por ejemplo, quién podría ser un buen técnico en atletismo (185b 3). Ese será el que «lo hubiera aprendido y practicado» (185b 4)[39].

El alcance de la analogía de la τέχνη podría no poseer solamente un carácter explicativo: a menudo parece que Sócrates establezca de hecho una identificación entre la virtud moral y la τέχνη. Platón expresa, por ejemplo, de este modo, esa identificación de la virtud con la *technē* en la *Apología*. Pronto, en los inicios del diálogo, plantea Sócrates a Calias qué clase de saber es el que confiere la perfección humana y política:

> Καλλίᾳ τῷ Ἱππονίκου: τοῦτον οὖν ἀνηρόμην—ἐστὸν γὰρ αὐτῷ δύο ὑεῖ— ‘ὦ Καλλία,’ ἦν δ᾽ ἐγώ, ‘εἰ μέν σου τὼ ὑεῖ πώλω ἢ μόσχω ἐγενέσθην, εἴχομεν ἂν αὐτοῖν ἐπιστάτην λαβεῖν καὶ μισθώσασθαι ὃς᾽ ἔμελλεν αὐτὼ καλώ τε κἀγαθὼ ποιήσειν τὴν προσήκουσαν ἀρετήν, ἦν δ᾽ ἂν οὗτος ἢ τῶν ἱππικῶν τις ἢ τῶν γεωργικῶν: νῦν δ᾽ ἐπειδὴ ἀνθρώπω ἐστόν, τίνα αὐτοῖν ἐν νῷ ἔχεις ἐπιστάτην λαβεῖν; τίς τῆς τοιαύτης ἀρετῆς, τῆς ἀνθρωπίνης τε καὶ πολιτικῆς, ἐπιστήμων ἐστίν; οἶμαι γάρ σε ἐσκέφθαι διὰ τὴν τῶν ὑέων κτῆσιν. ἔστιν τις,’ ἔφην ἐγώ, ‘ἢ οὔ;’ ‘πάνυ γε,’ ἦ δ᾽ ὅς. ‘τίς,’ ἦν δ᾽ ἐγώ, ‘καὶ ποδαπός, καὶ πόσου διδάσκει;’ ‘Εὔηνος,’ ἔφη, ‘ὦ Σώκρατες, Πάριος, πέντε μνῶν.’ καὶ ἐγὼ τὸν Εὔηνον ἐμακάρισα εἰ ὡς ἀληθῶς ἔχοι ταύτην τὴν τέχνην καὶ οὕτως ἐμμελῶς διδάσκει
>
> «Calias –le dije– si tus dos hijos fueran potros o becerros, tendríamos que tomar un cuidador de ellos y pagarle; éste debería hacerlos aptos y buenos en la condición natural que les es propia, y sería un conocedor de los caballos o un agricultor. Pero, puesto que son hombres, ¿qué cuidador (ἐπιστάτην) tienes la intención de tomar? ¿Quién es conocedor (ἐπιστήμων) de esta clase de *perfección* (ἀρετῆς), de la humana (ἀνθρωπίνης) y política (πολιτικῆς)? Pues pienso que tú lo tienes averiguado por tener dos hijos. ¿Hay alguno o no? (…) “Oh, Sócrates –dijo él–; Eveno, de Paros, por cinco minas”. Y yo consideré feliz a Eveno, si verdaderamente posee ese *arte* (τέχνην) y enseña (διδάσκει) tan convenientemente» 20a 10–b–c 1

Sócrates plantea quién es conocedor de ese arte o técnica (τέχνη) que procure la excelencia (ἀρετή) en el hombre. Se trata, por lo tanto, de una suerte de conocimiento técnico cuyo objeto es la virtud (ἀρετή). La analogía de la *technē* se muestra con claridad:

---

[39] Resulta interesante notar que aquí Sócrates, cuando avanza en su argumentación para mostrar la necesidad de un τεχνικὸς περὶ ψυχῆς θεραπείαν, con gran fineza, señala que cuando alguien indaga acerca de una medicina para los ojos, por ejemplo, si debe aplicársela o no, las preguntas e interrogantes son respecto a los ojos y no respecto al fármaco. Por eso, la reflexión se realiza sobre el motivo final de algo, y no sobre la cosa o cuestión en función de tal motivo final. Cf. 185d

del mismo modo que quien cuida los caballos los hace mejores (καλώ τε κἀγαθὼ), hay que encontrar una τέχνη que haga también a los hombres, «aptos y buenos en la condición natural». Y es el mismo Sócrates quien habla de esa clase de perfección humana y política cuyo objeto es la virtud como τέχνη. El conocimiento moral es llamado τέχνη.

La identificación de τέχνη y ἀρετή posibilita la apertura de un amplio abanico interpretativo sobre el cual, sin embargo, se mantiene de modo más o menos extendido un cierto sentido compartido sobre el uso de la analogía. T. Irwin explica, en esta línea interpretativa compartida, que sostener la analogía de la virtud como técnica es un recurso sólido en la explicación socrática de la virtud pero que requiere previamente clarificar qué significa que la virtud es τέχνη. Que la virtud sea *technē* no adquiere un sentido literal en cuanto que el hombre virtuoso es aquél que practica o ejerce una determinada destreza o técnica, arte o habilidad, sino más bien que la verdadera virtud puede asimilarse o poseer la naturaleza de la *technē* y, sobretodo, que la naturaleza de la τέχνην se muestra adecuada para establecer una explicación de la virtud y el tipo del conocimiento al cual responde la acción moral[40]. Desde que la τέχνη puede explicarse a sí misma en tanto que τέχνη, es decir, desde que el técnico que posee dominio sobre una determinada habilidad o profesión se halla en condiciones de establecer una explicación racional –precisamente por ese dominio que posee– sobre su propia técnica, se muestra como un tipo de saber que satisface la voluntad de Sócrates de explicar el conocimiento moral. Quien domina una técnica muestra conocimiento de la misma y puede explicarla y proporcionar razón de ella. Esto implica, como señala Irwin, que el experto o τεχνικός, se muestre como una autoridad en su arte que es capaz, como se ha señalado, de establecer explicaciones racionales sobre la misma[41]. La moral requiere también de una autoridad y de una explicación correcta y adecuada

[40] T. Irwin (1977, 75): «When he claims that virtue is a craft, Socrates does not mean that he himself or any recognized virtuous man practices a craft; for no one has the right knowledge to explain the really virtuous man's methods. But he has good reasons for thinking that real virtue—not fully embodied in anyone at the moment—will be a craft; for a craft will clearly satisfy some of his basic demands of virtue and moral knowledge, and he can reasonably look for an account of virtue which will show that the CA [Craft Analogy] is apt».

[41] Afirma T. Irwin (1977, 74): «The rationality of a craft, then, depends on a definite subject matter and product which can be achieved by some regular and clearly explicable process. This is what distinguishes a craft, competent and authoritative in its own specialized area, from a pseudo-craft, which trespasses in the area of specialized crafts, but is incompetent in areas where it should be competent if it relied on real technical principles. Socrates attacks the pseudo-crafts of the rhapsode and the orator for their pretensions and failures. (*Ion* 537cl-538b6, 539d5-541c2; *Gorgias* 451a3-d6, 455a8-456a6.) They cannot justify themselves with a rational account of their productive process, but must rely on the poet's or rhapsode's non-rational inspiration, or the orator's rules of thumb (Ion 533c9-535d5; G. 462b5-c7). Against these impostors, crafts legitimately appeal to Socrates». En último término, el hecho de que el τεχνικός sea capaz de explicar su propia τέχνη significa, desde un punto de vista metafísico, que sea capaz de establecer explicaciones causales de su propia técnica y del remedio a que se aplica, por ejemplo, en el caso de la medicina: el médico debe conocer la explicación causal de una determinada enfermedad si tiene que proporcionar el correcto cuidado médico. Cf. C. D. C. Reeve (2000, 208).

de sí misma. Y desde que, en tanto que técnica, se trata de un proceso racional, pudiendo ser explicada es susceptible, por lo tanto, de ser enseñada[42]. Esta interpretación, por lo tanto, sostiene que la analogía de la *technē* constituye un sólido intento explicativo del conocimiento moral[43].

Positivamente Sócrates desarrolla una concepción de la ἀρετή en la que a ésta se le otorga la estructura de un arte o habilidad práctica. El virtuoso es quien posee el dominio de tal actividad o técnica productiva. Además de lo intuitiva[44] que pueda resultar tal aproximación para explicar el conocimiento moral, para intentar modelar y capturar su naturaleza peculiar —obviando aquí, por otra parte, las vicisitudes y problemáticas que suscita[45]–, sitúa definitivamente la acción moral en el ámbito de la

---

[42] Y respecto a la posibilidad de la virtud de ser enseñada, refiere T. Irwin (1977, 74): «Since a craft proceeds by a rational, explicable process, it can also be taught rationally; someone can be told what to do, and why that is the right thing to do for the product he can recognize; and when he has properly learnt the craft, he can teach it to others».

[43] Otros intérpretes que pueden situarse aquí, que comparten el sentido del uso de la analogía, son T. Penner (1992); C. D. C. Reeve (2000, 207-222) y M. C. Nussbaum (1983, 89-117). El primero de ellos, compartiendo muchos aspectos de la interpretación de T. Irwin (1977), establece también una identificación plena entre la virtud y la *technē*: «The Socratic dialogues treat of virtue as an expertise (science, art, craft) like any other expertise (such as medicine, navigation, cobblery, boxing, horse training, arithmetic, geometry). This expertise is evidently thought of by Socrates as intellectual, and as involving the ability to "give an account," to explain to others, and to teach them; it is not just a matter of "knowing how"» (126). Si bien, como se ha indicado, hay un acuerdo general entre estos intérpretes en cuanto al sentido del uso de la analogía de la *technē* –sobre todo en los diálogos socráticos–, nacen diversos desacuerdos, por ejemplo, en cuanto a la evolución y desarrollo del mismo a lo largo de los diálogos posteriores. En este sentido, por ejemplo T. Irwin (1977), si bien establece que en los diálogos socráticos Platón se identifica plenamente con el uso de la *technē* para explicar el conocimiento moral, posteriormente, se mostrará más crítico con dicha analogía, inicialmente en el *Gorgias,* ampliándose en el *Menón* y el *Banquete* y refutándola definitivamente en la *República*. Más argumentos que sostengan esa discontinuidad y ruptura de la analogía de la *technē* de los diálogos socráticos respecto a los diálogos intermedios y tardíos puede verse en C.D.C. Reeve (2006, 26); P. Woodruff (1990, 60-84) y J. Gould (1955). Otros intérpretes como R. K. Sprague (1976, 9), M. J. O'Brien (1967, 141); E. Warren (1989, 101-116) sostienen que la analogía de la *techné* sigue vigente como modelo explicativo del conocimiento moral también en los diálogos tardíos. Esta opción por la continuidad puede verse también en D. W. Graham (1991). Un resumen del debate puede verse en G. Lesses (1982) y, más recientemente, en D. Roochnik (1998, 4–7).

[44] Afirma J. Annas (2011a, 273): «(…) altough it sometimes surprises modern readers, the idea that being virtuous is like having mastery of a practical skill is quite intuitive. Becoming good is learning to act well, as a skilled person does things well; in both cases, what is exercised is practical knowledge, which has the feature that is normally learned from someone who can convey expertise to the learner, while also requiring of the learner that she come to master the relevant field of activity herself»

[45] Se insiste en que la pretensión de este capítulo no es entrar en el debate en torno a las problemáticas de la explicación de la virtud como τέχνη. En cualquier caso, una problemática relevante, que creo que vale la pena señalar, puede ser la derivada de interpretar que Sócrates identifica plenamente la virtud con la τέχνη en un sentido estricto, cuya posibilidad se ha señalado ya (Cf. nota 43). En tal posición, la τέχνη, por su misma naturaleza, implica un fin o producto externo a sí misma, independiente del ejercicio de la técnica en sí misma: la τέχνη sería un conocimiento productivo que produce un objeto determinado. Así, puede verse, como se ha indicado (Cf. nota 43), por ejemplo, en T. Irwin (1977, 75-76). T. Irwin entiende que la τέχνη refiere al conocimiento productivo y desde que considera al conocimiento moral como estrictamente análogo a la τέχνη, entiende también que el conocimiento

praxis. Si se mostró como un modelo válido para Sócrates para identificar el acto moral es precisamente porque en el ejercicio de una técnica que se domina se establecen también pautas racionales de conducta. La persistente búsqueda de Sócrates de establecer una τέχνη de la acción humana persigue, en este sentido, cierta voluntad de *objetivar* la ética: es decir, indicar las pautas, procesos y conductas racionales claros para garantizar el bien humano, del mismo modo que en la τέχνη se persigue conseguir un bien objetivo mediante unos principios y procesos objetivos, racionales, establecidos

---

moral es productivo: por eso, el conocimiento moral requiere un producto –la *eudaimonia*–, como fin hacia el cual la virtud es instrumental. Diversos intérpretes como M. Nussbaum (1986, 74), cuya interpretación nos parece acertada, sostienen, ante la propuesta de T. Irwin, que el significado de τέχνη no se reduce a un tipo de conocimiento que implique producción, sino que tiene un alcance más amplio. Para M. Nussbaum, la τέχνη, no implica una producción externa, a parte del ejercicio de la misma actividad. Y, en este sentido, propone no hablar de «crafts» sino de la búsqueda de una «*technē* of moral reasoning». Nos parece que esta solución se adecúa mejor a la naturaleza del conocimiento moral, cuyas acciones no se caracterizan precisamente por ser transitivas o, en terminología aristotélica, *poiéticas*. Antes, en su ilustre crítica a la obra de T. Irwin, G. Vlastos (1995, 131) lo expresó con claridad: «And since we know that perfection of soul is for Socrates moral perfection, and since we also know that moral perfection is itself what he takes to make life worth living, I would argue that the import of the analogy [the craft analogy] must be the opposite of what Irwin has taken it to be, i. e. that in the case of this craft, the only one of its kind, its exercise is an end in itself; the moral perfection at which it aims is realized in the very process which creates it. To be sure, Socrates never says any such thing. But neither does he say what Irwin understands him to mean. Since the analogy is open to both readings, we ought to prefer the one which harmonizes, instead of clashing, with the "sufficiency of virtue" doctrine». La analogía de la τέχνη posee, en cualquier caso, sus propios límites: si Sócrates establece una identificación plena entre el acto virtuoso y la τέχνη o, lo que es lo mismo, si el tipo de conexión existente entre conocimiento y habilidad que existe en una determinada τέχνη se identifica plenamente en la acción moral se seguiría que el conocimiento moral es una condición de habilidad necesaria y suficiente para alcanzar el fin moral de una acción. Pero, en este sentido, la tesis de la virtud como conocimiento se apoya parcialmente en la analogía de la τέχνη: en el ejercicio de una determinada técnica la habilidad para lograr lo que se considera correcto no implica que el técnico capaz desee alcanzarlo. Puede ejercer su técnica y alcanzar lo correcto o puede no quererlo. La habilidad, por lo tanto, es necesaria pero no suficiente. En el ámbito moral, además de la habilidad, es necesario también el deseo de alcanzar lo correcto o lo bueno. La tesis socrática de la virtud como conocimiento satisfacería ambas condiciones. Y esta es una de las diferencias entre la acción moral y el ejercicio de una técnica: el conocimiento moral requiere forzosamente que el agente tenga el deseo de alcanzar el fin correcto o lo bueno. Cf. N. Gulley (1965, 84). Otra crítica, más reciente, a esta asimilación de la τέχνη con la virtud puede verse en D. Roochnik (1986, 295-310). D. Roochnik distingue diversos sentidos de la τέχνη, mostrando que no siempre tiene un sentido productivo, sino también un sentido teórico en el que no hay productividad. Su sentido principal, defiende Roochnik, no será la analogía con el conocimiento moral, sino que tendrá un carácter dialéctico. J. Annas (2011b, 66), aún siendo en gran medida partidaria de la explicación de la virtud mediante la *technē*, reconoce, sin embargo, que ésta posee sus propios límites, por ejemplo, respecto a la explicación de la virtud en relación con los estados afectivos de quien la ejerce: «A skill can be exercised in independence of affective commitment; a skilled potter can produce pots, and a skilled plumber can fix leaks, in an unconcerned way. A virtuous person, by contrast, does not perform virtuous actions impassively and with lack of concern. The virtuous person not only does the right thing for the right reason, she has the right feelings about it. Someone handing out of money, for example, but indifferent to the people receiving it and their responses, is not generous». Muy recientemente, D. Carr (2016, 378) ha señalado también que la explicación de la acción moral en base a la *technē* posee sus límites, en concreto respecto a su objeto, sus fines y en su modo de posesión por el agente.

para alcanzar tal fin. Es, en este sentido, la τέχνη, un arquetipo de acción, cuyo ejercicio goza de elementos que responden a lo que la naturaleza de la acción moral es o debería ser, según Sócrates: la analogía de la *technē* puede otorgar, en este sentido, especialización, exactitud y sentido teleológico del actuar a las acciones morales[46]. Es, por lo tanto, la epistemología peculiar que muestra la τέχνη lo que explica su analogía con la virtud: además de la indicada racionalidad o los principios racionales que definen la τέχνη[47] y que se muestran en su ejercicio, su estructura intelectual requiere, por una parte, como la virtud, la necesidad de ser aprendida, y de un modo que tampoco coincide con el aprendizaje de otras ciencias; por otra, la *technē*, como la virtud, implica un cierta aspiración[48], sea la realización de un producto determinado o un bien que quiera alcanzarse. Además, en ambas, desde el punto de vista de la racionalidad que les es propia, se incluye cierto conocimiento de experiencia, de conocimiento adquirido más o menos articulado. Las acciones propias de la virtud y del ejercicio de la *technē* son acciones que responden a un *por qué* determinado, al actuar de un determinado modo por ciertas razones, al cómo acomodar una cierta forma de conocimiento a determinados contextos y circunstancias, resolviendo situaciones, no pudiéndose reducir a mera repetividad. Y todo este ámbito de posibilidades abiertas propio en el que ambas se actúan, procura la explicación de las acciones realizadas, las razones de *por qué* se ha actuado de un modo u otro: ambas son capaces de mostrar, en fin, el modo en el que «razonamos en la práctica»[49]. Y, sugerentemente, la racionalidad de la *technē* se revela también en su capacidad de proporcionar o configurar orden a sus objetos propios, a sus productos[50], de modo semejante, y en cierto sentido anticipatorio, a como las virtudes son las que proporcionan armonía u orden en el

[46] Cf. J. Vives (1970, 45-53)

[47] Es precisamente la racionalidad de la τέχνη lo que la diferencia de otras actividades prácticas tales como, por ejemplo, aquellas en las que se mezcla la adulación, como queda establecido en el *Gorgias* donde Platón afirma que hay se llama adulación a aquella actividad que «pone su punto de mira en el placer sin el bien; digo que no es arte, sino práctica, porque no tiene ningún fundamento por el que ofrecer las cosas que ella ofrece ni sabe cuál es la naturaleza de ellas, de modo que no puede decir la causa de cada una. Yo no llamo arte a lo que es irracional (…)» 465a. Para ser τέχνη debe ser actividad racional. Cf. también 501e–502a. Es precisamente en base a los principios racionales que rigen cada τέχνη lo que permite establecer si ésta está o no correctamente desempeñada o indicar qué es lo correcto. Sobre esta cuestión puede verse H. H. Benson (1997, 313, n. 72 y 73)

[48] Cf. J. Annas (2011b, 20 y ss.)

[49] «(…) the skill analogy helps us to understand virtue because both illustrate *the way we reason in practice*, reasoning expressed in doing and acting as contrasting with reasoning with no practical aim. The way we learn to reason, as we learn to do something skilled, offers resources for understanding the way we learn to reason in doing something virtuous» J. Annas (2011b, 100).

[50] Cf. *Gorgias*, 503d–504e; 506c–508a. Esta capacidad de orden de la *technē* se compara con el orden del mundo natural. Cf. 507e–508a

alma[51]. Lo que epistemológicamente revela la *technē* ilustra epistemológicamente la virtud[52].

La consideración de la ἀρετή como τέχνη, su recurrencia, especialmente en los diálogos socráticos, en cualquier caso, refuerza la aproximación socrática a la virtud como un realidad que requiere una comprensión práctica y que no deja de enfatizar la vertiente cognoscitiva de la virtud: bajo la analogía de la *technē* vivir virtuosamente es vivir activamente ejerciendo la propia racionalidad y haciendo de la propia vida un producto de las propias acciones, del mismo modo que sucede en la realización de una técnica determinada. La estructura cognitiva de la τέχνη, que se revela en su ejercicio, muestra, además, que como forma de conocimiento implica el hábito: el aprendizaje de la técnica requiere el hábito, es decir, el ejercicio continuado de tal saber alcanzando en un determinado momento su posesión y dominio, con el fin de poder aplicar correctamente esa técnica determinada. No existe aquí, por lo tanto, mera *actividad intelectual*: el aprendizaje de la *technē* –su práctica– no se erigen solamente sobre la base de factores racionales o intelectuales. Así, si Sócrates asimila la virtud a la τέχνη es plausible que sea consciente de esta necesidad de hábito en la τέχνη, siéndolo también en las virtudes: el conocimiento de la virtud, en este sentido, es también ejercicio prolongado –hábitos– y configuración de las disposiciones y no solo actividad puramente intelectual. El aprendizaje de la virtud –como el de una τέχνη– reclama, de este modo, un largo ejercitarse, repetición de actos de aprendizaje, que requiere extensión en el tiempo, educación[53].

[51] E. Brown (2012, 66) señala que el lenguaje de orden (κόσμος) y organización (τάξις) que Sócrates emplea en el *Gorgias* respecto a la *technē*, es familiar con las caraterizaciones del orden propio de las partes en relación con el todo, respecto a los vivientes y al alma, que posteriormente empleará Platón en el *Fedro* (504a) y en la *República* (443d; 462d). Esta indicación, y sobretodo el que se funde en la *technē*, que posee proximidad con la virtud, resulta interesante desde un punto de vista psicológico: en la medida en que esa correcta organización y orden son necesarios para que pueda realizarse la función propia de cada realidad –por ejemplo, en el mismo *Fedro* respecto al discurso persuasivo como arte de gobierno del alma (269c; 261a; 271c)– puede considerarse que Sócrates intuye ya aquí la necesidad de cierta unidad psicológica del alma para la realización del bien y la virtud, tal y como argumenta en diálogos posteriores, como se decía, sobretodo en la *República*. Y, en este sentido, puede desprenderse del *Gorgias*, fruto de la cercanía de la *technē* con la virtud, que si el ejercicio de la *technē* requiere unidad lo requerirá también el ejercicio de la virtud.

[52] Una explicación, desde un punto de vista epistemológico, sobre la conveniencia de identificar las virtudes como habilidades puede verse en P. Bloomfield (2000)

[53] Cf. A. Nehamas (1986, 309). La necesidad de hábitos para la τέχνη y, fruto de la analogía, para la virtud, indicando que ambas no solamente son cuestión de conocimiento sino también de otro tipo de aprendizaje, tal como la generación de hábitos, como se verá en breve (Cf. sección 1.2), invita a una lectura no férrea del intelectualismo socrático.

1.1.3. Επιστήμη, σοφία y τέχνη. El lenguaje moral

La selección de pasajes expuesta hasta ahora, como se indicó, pretendía aproximarse a una determinada comprensión del conocimiento moral, tal y como Platón parece mostrarlo en sus textos. Su lectura parece sugerir o fomentar la necesidad de adoptar un modo de aproximación concreto para comprender las relaciones entre virtud y conocimiento. Se revela que el conocimiento moral adquiere una naturaleza peculiar que lo distingue respecto a otras formas de conocimiento y se intuye un esfuerzo reiterativo para perfilar cada vez con más claridad a la misma. En ese intento de Platón por explicar qué debe entenderse por virtud como conocimiento se ha hecho hincapié, por una parte, en la vinculación del conocimiento moral con la acción y, por lo tanto, en su caracterización como un conocimiento fundamentalmente volcado al obrar, señalando que este aspecto posibilita encauzar una más correcta y adecuada comprensión del llamado intelectualismo socrático. Por otra parte, ejemplificación y reflejo de lo anterior, se han expuesto algunos pasajes de la conocida analogía de la *techne* para la comprensión de la naturaleza de la virtud que permiten entender a la misma como la destreza, arte o habilidad para las cosas del alma, perfilando también esta analogía que el conocimiento moral es conocimiento práctico. Parece que Platón, en este sentido, quiera configurar al saber moral, definitivamente, como un saber que se ejerce.

La abundancia de pasajes expuestos permite ahora observar cómo Platón establece una cierta identificación conceptual entre los términos empleados para explicar el conocimiento moral. Lejos de tratarse de términos opuestos o lejanos, los usos de ἐπιστήμη, σοφία y τέχνη resultan ser a veces intercambiables. Y aquí hay espacio también, como se ha visto, para verbos que describen no solamente acciones positivas de conocimiento sino también sus contrarios, acciones relacionadas con la ausencia de conocimiento o la ignorancia y, por lo tanto, también con la acción moralmente incorrecta. El campo semántico relacionado con el conocimiento permite de hecho la sustitución de algunas palabras por otras: es, efectivamente, Platón mismo quien establece esa variedad de usos para distinguir las mismas realidades. Así, por ejemplo, en el *Laques* se usa de modo intercalado σοφία y ἐπιστήμη para designar la virtud como conocimiento. Platón establece que la valentía, es decir, la virtud, es una especie de σοφίαν:

> **Σω.** ἀλλ᾽ ἐγὼ δοκῶ μανθάνειν, καί μοι δοκεῖ ἀνὴρ σοφίαν τινὰ τὴν ἀνδρείαν λέγειν
>
> **Soc.** Yo sí creo entenderlo, y me parece que nuestro amigo dice que el valor es una especie de saber (σοφίαν) 194d 7-8

Mientras que, a su vez, la virtud es también llamada por Sócrates ἐπιστήμη:

> **Σω.** ἀλλὰ τίς δὴ αὕτη ἢ τίνος ἐπιστήμη;

Soc. ¿Pues qué ciencia (ἐπιστήμη) es esa y cuál es su objeto? 194e 8[54]

También una misma palabra es usada con sentidos diversos. Así, siguiendo en el *Laques*, ἐπιστήμη, que con más frecuencia o habitualmente[55], como se ha visto, refiere al conocimiento moral, es decir, a la ciencia o conocimiento que es la virtud, puede designar también, en ocasiones, un tipo de conocimiento de naturaleza muy diversa, como es el conocimiento científico. Dice Sócrates:

> ἐγὼ δὴ φράσω. δοκεῖ γὰρ δὴ ἐμοί τε καὶ τῷδε, περὶ ὅσων ἐστὶν ἐπιστήμη, οὐκ ἄλλη μὲν εἶναι περὶ γεγονότος εἰδέναι ὅπῃ γέγονεν, ἄλλη δὲ περὶ γιγνομένων ὅπῃ γίγνεται
>
> «Yo te lo explicaré. Nos parece a este y a mí que, acerca de aquellas cosas de las que existe un conocimiento científico (ἐπιστήμη), no es uno el conocimiento con relación al pasado, para saber de qué modo fueron (…)» 198d 1-3[56]

El único uso de *sofia* sugiere también tipos de saberes no similares. En la *Apología*, Sócrates invoca a la que él llama, ἀνθρωπίνη σοφία, la «sabiduría propia del hombre» (20d 9), a la cual atribuye su propio renombre y fama y, respecto a la cual se declara σοφός (20d 10). Poco después Sócrates asimila σοφία con la τέχνη de los artesanos:

> τελευτῶν οὖν ἐπὶ τοὺς χειροτέχνας ᾔα: ἐμαυτῷ γὰρ συνῄδη οὐδὲν ἐπισταμένῳ ὡς ἔπος εἰπεῖν, τούτους δέ γ᾽ ἤδη ὅτι εὑρήσοιμι πολλὰ καὶ καλὰ ἐπισταμένους. καὶ τούτου μὲν οὐκ ἐψεύσθην, ἀλλ᾽ ἠπίσταντο ἃ ἐγὼ οὐκ ἠπιστάμην καί μου ταύτῃ σοφώτεροι ἦσαν. ἀλλ᾽, ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, ταὐτόν μοι ἔδοξαν ἔχειν ἁμάρτημα ὅπερ καὶ οἱ ποιηταὶ καὶ οἱ ἀγαθοὶ δημιουργοί—διὰ τὸ τὴν τέχνην καλῶς ἐξεργάζεσθαι ἕκαστος ἠξίου καὶ τἆλλα τὰ μέγιστα σοφώτατος εἶναι—καὶ αὐτῶν αὕτη ἡ πλημμέλεια ἐκείνην τὴν σοφίαν...
>
> Era consciente de que yo, por así decirlo, no sabía nada, en cambio estaba seguro de que encontraría a éstos [los artesanos] con muchos y bellos conocimientos (καλὰ ἐπισταμένους). Y en esto no me equivoqué, pues sabían (ἠπίσταντο) cosas que yo no sabía (ἠπιστάμην) y, en ello, eran más sabios (σοφώτεροι) que yo. Pero, atenienses, me pareció a mí que también los buenos artesanos incurrían en el mismo error de los poetas: por el hecho de que realizaban adecuadamente (ἀγαθοὶ δημιουργοί) su arte (τέχνην), cada uno de ellos estimaba que era muy sabio (σοφώτατος) también respecto a las demás cosas, incluso las más importantes, y ese error velaba su sabiduría (σοφίαν). 22c 10–22d 1-8

La posesión de su saber propio, la destreza artesanal, –a la que llama καλὰ ἐπισταμένους y no solamente τέχνη– es lo que hace que Sócrates se dirija a los artesanos

---

[54] Cf. también 195a 1 donde su utiliza ἐπιστήμην, mientras que en 195a 4 se usa de nuevo σοφία

[55] Cf. 194e 8; 199b 8, 199c 6-8; 200a 10, entre otros.

[56] También designa el conocimiento científico en 193b 4-5, aunque se esté refiriendo Sócrates de hecho a una τέχνην. En este sentido, ἐπιστήμη equivale a τέχνη: «Y el que combate firme en una batalla ecuestre con conocimiento (ἐπιστήμης) científico de la equitación, ¿dirás que es menos valiente que el que lo hace sin tal conocimiento (ἐπιστήμης)?»

como σοφώτεροι (22d 3). Tratándose de una sabiduría diversa, por ejemplo, la que Sócrates ha denominado como «la sabiduría propia del hombre», y que no es una sabiduría artesanal, se llama igualmente sabio al que posee ambas: dos tipos de saber diversos designados como σοφία. Se asimila, en este sentido, la practicidad del saber propio de los artesanos –una *technē*– a la σοφία. Sócrates concluirá, con el Oráculo, que es preferible no poseer esa sabiduría de los artesanos que se extiende peligrosamente más allá del saber que le es propio: μήτε τι σοφὸς ὢν τὴν ἐκείνων σοφίαν (22e 2). Los artesanos (χειροτέχνας), de nuevo, se llaman σοφοί y se dice que poseen σοφία. Al técnico en su arte no se le llama aquí τεχνικός, sino σοφός (22d 9). El σοφός es, en consecuencia, también sabio en las habilidades.

Este fragmento muestra, además, que esa asimilación resulta posible también entre τέχνη y ἐπιστήμη. Sócrates se refiere inicialmente a los conocimientos de los artesanos como ἐπισταμένῳ (22c 10) y no como τέχνη, tratándose de un tipo de conocimiento de carácter técnico. Posteriormente sí referirá como τέχνη al conocimiento de los artesanos (22d 5): se emplean, por lo tanto, denominaciones distintas para un mismo saber artesanal.

Más pasajes de esa intercambiabilidad de las palabras pueden encontrarse también en otros diálogos socráticos. Así, en el *Eutifrón*, donde Sócrates define la piedad (ὁσιότης) como ciencia (ἐπιστήμη)[57] de los dioses, para, posteriormente, ser designada como una suerte de arte comercial (ἐμπορικὴ τέχνη)[58]. En el *Ion* se designa a la aritmética, un conocimiento de carácter teórico, como una τέχνη: el que habla bien y correctamente de los números es el que posee la «ciencia de los números» (ἀριθμητικὴν τέχνην)[59]. De nuevo se expande aquí el uso de *technē*. Sócrates es de hecho explícito en el *Ion* en esta asimilación de ἐπιστήμη y τέχνη:

> ἆρα ὥσπερ ἐγὼ τεκμαιρόμενος, ὅταν ἡ μὲν ἑτέρων πραγμάτων ᾖ ἐπιστήμη, ἡ δ᾽ ἑτέρων, οὕτω καλῶ τὴν μὲν ἄλλην, τὴν δὲ ἄλλην τέχνην, οὕτω καὶ σύ;
>
> «Así pues, lo mismo que yo hago, que cuando un saber (ἐπιστήμη) es de unos objetos y otro de otros, llamo de distinta manera a las técnicas (τέχνην), ¿lo harías tú también?» 537d 6-7–537 e1

En el *Hipias Menor* Sócrates parece dejar clara intencionadamente la similitud entre *technē* y *epistēmē*, reconociendo que ambas pueden referir a diversos y a los mismos saberes a la vez. Desafiando a Hipias, Sócrates le reta a que intente buscar una ciencia en la que el que dice la verdad y el que miente sean dos personas distintas y no la misma:

---

[57] 14d 1-2: «ἐπιστήμη ἄρα αἰτήσεως καὶ δόσεως θεοῖς ὁσιότης ἂν εἴη ἐκ τούτου τοῦ λόγου»

[58] 14e 6-8: «ἐμπορικὴ ἄρα τις ἂν εἴη, ὦ Εὐθύφρων, τέχνη ἡ ὁσιότης θεοῖς καὶ ἀνθρώποις παρ᾽ ἀλλήλων»

[59] 531e 5: «οὐκοῦν ὁ τὴν ἀριθμητικὴν τέχνην ἔχων οὗτός ἐστιν»

ἄλλα πάμπολλα ἐπιλελῆσθαι. ἀλλ᾽ ὅπερ ἐγὼ λέγω, καὶ εἰς τὰς σαυτοῦ τέχνας βλέψας—ἱκαναὶ δέ—καὶ εἰς τὰς τῶν ἄλλων εἰπέ μοι, ἐάν που εὕρῃς ἐκ τῶν ὡμολογημένων ἐμοί τε καὶ σοί, ὅπου ἐστὶν ὁ μὲν ἀληθής, ὁ δὲ ψευδής, χωρὶς καὶ οὐχ ὁ αὐτός; ἐν ἥτινι βούλει σοφίᾳ τοῦτο σκέψαι ἢ πανουργίᾳ ἢ ὁτιοῦν χαίρεις ὀνομάζων: ἀλλ᾽ οὐχ εὑρήσεις, ὦ ἑταῖρε— οὐ γὰρ ἔστιν—ἐπεὶ σὺ εἰπέ

Creo que se me olvidan otras muchas cosas. Pero, como digo, poniendo en la mirada en las ciencias (τέχνας) que tu posees –muy numerosas– y en las de otros, dime si, de acuerdo con lo convenido por ti y por mí, encuentras alguna en la que el que dice la verdad y el que miente sean dos personas distintas y no la misma persona. Examina esto en la clase de sabiduría (σοφίᾳ) que tú quieras o de destreza[60], o como te guste llamarlo; no la encontrarás, amigo, porque no la hay. Con todo, dila tú. 368e–369a 1-2

Sócrates invita a Hipias a buscar esa clase de σοφία entre las τέχναι que posee. Es la invitación de Sócrates a Hipias a referirse a tal sabiduría como le plazca (ἢ ὁτιοῦν χαίρεις ὀνομάζων, 369a 1), es decir, como σοφία (368e 4) o bien como τέχνή (368e 2), lo que muestra que para Sócrates es posible la asimilación entre ellas[61].

Estamos en condiciones ahora de poder sugerir, en base a las evidencias textuales expuestas, que existe un determinado uso del lenguaje por parte de Platón que permite perfilar de modo más concreto cómo intenta definir las acciones morales y la virtud, y la naturaleza del conocimiento que la designa. Esto significa también que la adecuada comprensión de los términos que emplea para situarnos en la acción moral orientará un más correcto entendimiento sobre cuál es el sentido del intelectualismo socrático. Los textos permiten

a) observar la intercambiabilidad de las palabras: ἐπιστήμη, σοφία y τέχνη pueden alternarse entre ellas queriendo indicar lo mismo[62].

---

[60] La traducción propuesta aquí de πανουργία como «destreza» nos parece poco acertada. Πανουργία posee unas connotaciones cognoscitivas que en estra traducción se pierden, además de que puede generar confusión con las τέχναι de las que se habla en el pasaje. Πανούργος sería el que lo sabe todo, o el que siempre «se da por enterado», poseyendo, por lo tanto, un cierto tono irónico y despreciativo. Cf. H. G. Liddell y R. Scott (1968)

[61] Son diversos los pasajes, además de los expuestos, que podrían ejemplificarse para mostrar el uso intercambiado de las palabras que indican conocimiento o sabiduría, referidos a la virtud, por parte de Sócrates en estos diálogos tempranos. En este sentido, pueden verse también –en ocasiones pudiendo ser comprendidos mediante el contexto en el que se hallan– *Hipias Menor* 375c; 375d; *Lisis* 207d; 210d. Muchos de los pasajes empleados para mostrar el sentido práctico del conocimiento moral que parece proponer Sócrates muestran también esa versatilidad de las palabras que indican conocimiento.

[62] Así en G. Vlastos (1957, 227, n. 14): «*Epistēme* and *sophia* are almost perfectly interchangeable in the Socratic dialogues»; también en T. Penner (1992, 149, n. 14): «Socrates uses *technē* ("art" or "craft") and *epistēmē* ("knowledge" or "science") interchangeably»; P. Woodruff (1990, 68): «Plato indicates expert knowledge by *technē* and its cognates, and in many contexts also by *sophia* and *epistēmē*»; R. Parry (1983, 20): «Craft is closely associated with a type of knowledge; in some contexts *technē* (craft) and *epistēmē* (knowledge) are interchangeable»; Cf. también H. H. Benson (1997, 302, n. 23; 213, n. 69); W. A. Hammond (1892, 156): «(…) σοφία with which ἐπιστήμη is used synonymously. (…) theoretical knowledge goes entirely over into πρᾶξις. In all of these dialogues σοφία refers not merely to abstract science or theoretical knowledge, but also to practical wisdom with which conduct has directly to do»

b) Lo que posibilita tal intercambiabilidad es el hecho de que todas ellas pueden referirse a un tipo de saber práctico y que se actúa[63].

c) La posibilidad de que puedan sustituirse entre ellas implica que i) una misma palabra designe realidades distintas[64]. Por ejemplo, como se ha expuesto, ἐπιστήμη puede indicar diversos ámbitos de conocimiento, teórico y práctico –cuando se refiere a la acción–. También σοφία, se ha visto, no se restringe al conocimiento teórico pudiendo referirse, en ocasiones, al saber propio del desarrollo de determinadas habilidades. Τέχνη define en ocasiones la virtud o refiere literalmente una determinada técnica en otras. Y ii) que diversas palabras pueden indicar la misma cosa. En efecto, el uso de σοφία no refiere primariamente a la sabiduría teórica, o a la mera acumulación de conocimiento, o al saber propio de los filósofos en su sentido más literal o como modernamente puede connotar, sino que es un término que adquiere su significado primigenio vinculado al obrar[65] y que

[63] Y así parece atestiguarlo la etimología de las palabras. Cf. n. 65 y 66. Sobre esta cuestión se vuelve pronto, en esta misma sección.

[64] Es decir, se trata de palabras homónimas. Al fin y al cabo, «many of Plato's most influencial commentators insist that he is aware that some words have several senses (…). Homonomy is as prevalent in Greek as it is in English. One would be hard pressed to justify that Plato or any other ancient philosopher was not aware of its existence» T. A. Blackson (1991, 1). También desde un punto de vista lingüístico, por ejemplo, el hecho de que σοφία pueda designar τέχνη, pues hay proximidad de significados, la constituye como un hipónimo que es también polisémico. Un hipónimo es una palabra cuyo campo semántico está incluído en el de otra. Este otro campo semántico se denomina hiperónimo: es el término genérico utilizado para designar a toda una clase de casos específicos. Por ejemplo, animal es un hiperónimo de perro (hipónimo); o herramienta es hiperónimo de martillo (hipónimo). Polisemia es una palabra con varios significados. Por ejemplo, «capital» significa la ciudad principal de un provincia o región o país, pero significa también dinero. Un ejemplo de hipónimo polisémico de ámbito filosófico sería «juicio moral o ético». D. Wolfsdorf (2016, 8-9) señala que a finales del siglo V a. C, en el caso de *sophia* se ha desarrollado un sentido independiente, de sabiduría, como hipónimo del sentido más amplio de habilidad, que, como se verá (Cf. nota 64), es anterior.

[65] «El desarrollo de la palabra [σοφία] en Grecia parte del terreno práctico y se expande hacia el teórico y no al revés. Es decir, primeramente se denomina sabio a quién lleva una vida ejemplar e imitable, de ahí se emplea la palabra para quién tiene dominio sobre su propia vida o también sobre algún arte, y posteriormente se empieza a emplear para el conocimiento teórico» M. C. Ortiz de Landázuri (2015, 20) Cf. también B. Snell (1924, 12-14); H. G. Liddell and R. Scott (1968), en este sentido, hablan de «cleverness or skill in handicraft and art»; o bien de «skill in matters of common life, sound judgement, intelligence, practical wisdom». Se trata por lo tanto de un tipo de saber que se muestra como un saber hacer. Es también una sabiduría cercana a la *technē*. Así también en P. Chantraine (1968, 1050-1051): «qui maltrise un art ou une technique» y, a la vez, «instruit, intelligent». Sus definiciones abarcan desde la «sagesse pratique» hasta «habileté». Aquí mismo puede verse una evolución de σοφία. Este sentido de practicidad nace ya en el uso pre-filosófico de σοφία, donde aparece relacionado con la posesión de habilidades. En el ámbito poético su uso se vinculaba a habilidades como la carpintería o la navegación o a la misma poesía y, progresivamente, se hallan, siguiendo en la poesía, ejemplos cuyo uso designa habilidades personales o sociales, asociadas a veces con la capacidad de autocontrol o el discernimiento, adquiriendo así, poco a poco, un sentido moral. Hay también fragmentos literarios que parecen usar intercambiadamente *sophiē* y *epistēmē* –que también aparece con un uso pre-filosófico–, favoreciendo también la visión del conocimiento como habilidad. En su uso filosófico, en los filósofos presocráticos,

está, por lo tanto, vinculado al saber moral. Σοφία es también un saber que se ejerce. Semejantemente, el uso de ἐπιστήμη nace también vinculado a la acción[66].

d) La versatilidad del lenguaje que se muestra en (c) indica que los conceptos que emplea Platón están en fase evolutiva o, lo que es lo mismo, no están plenamente delimitados, y gozan de una apertura significativa[67]. Así, por ejemplo, parece claro que ἐπιστήμη no posee el sentido preciso y más bien

---

por ejemplo, en Heráclito, se hallan fragmentos en los que se señala la *sōphronein* como la más alta *aretē* y *sophiē*, consistente en el conocimiento de la naturaleza de las cosas (B 112). De modo similar en Empédocles, cuando señala a Pitágoras como el que poseyó el dominio del más excelente *sophōn ergōn* (B 129). Ambos señalan una *sophiē* superior a las demás, consistente en una suerte de comprensión cosmológica y el hombre alcanza su plenitud en base a tal comprensión. Tanto *sophiē* como *sophos* aparecerá en otros filósofos de finales del siglo V, tales como Gorgias, Demócrito y Critias, si bien su uso no expresa "sabiduría" en términos generales, sino que se destina más a dominios de técnicas concretas. En Demócrito, sin embargo, aparece *sophiē* como la sabiduría propia para liberarse de las pasiones del alma (B 59). Un estudio reciente e interesante que refleja esta evolución de σοφία y ἐπιστήμη hasta su uso en Platón y Aristóteles puede verse en D. Wolfsdorf (2016, 1-4; 6-9; 12-15)

[66] P. Chantrain (1968, 374-375): «les premiers emplois notamment chez Homère expriment l'idée de "savoir" avec une orientation pratique». A su vez, «qui peut être l'objet de science», «capable de savoir, qui concerne la science». Un estudio detallado de la etimología de ἐπιστήμη se halla en L. Gould (1955, 7-15). *Epistēmē*, proviene del verbo '*epistemai*' y éste, tanto como complementado por un objeto como en su infinitivo, se entiende en relación a un objeto, significando, respectivamente, «conocer o entender algo» o «saber cómo hacer algo». *Epistēmē* se construye, a partir de su verbo, mediante el sufijo '*-mē*', usado para denotar un resultado o producto, sugiriendo que este conocimiento no es genérico sino en un campo o dominio determinado. Ese es el uso que parece poseer en la más temprana literatura griega, donde, como se ha indicado respecto a la σοφία, hay fragmentos en los que se usa intercambiadamente, mostrando la visión del conocimiento como habilidad. En cuanto al uso filosófico de *epistēmē*, llaman la atención sus escasas apariciones en la filosofía pre-socrática, sobre todo en contraste con el abundante uso que hace de ella Platón, lo cual, por otra parte, lleva a la suposicón de que Sócrates lo uso también. Una posible interpretación al respecto, como sugiere D. Wolfsdorf (2016, 9), puede articularse a partir del hecho de que mientras los filósofos pre-socráticos, como se ha señalado, usaron *sophiē* para mostrar cierto autodominio fundado en un cierto conocimiento cosmológico, al prescindir Sócrates de presupuestos cosmológicos o de filosofía de la naturaleza y fomentar voluntariamente un giro antropológico y ético, podría haber optado por un término menos usado, novedoso y con poca tradición filosófica como *epistēmē*. En Sócrates y en Platón –la intercambiabilidad de las palabras, como se verá y se mantiene en este trabajo, goza de continuidad a lo largo del *corpus platonicum*– adquiere, como se ha mostrado, en su uso filosófico, un carácter teórico y práctico. Con Aristóteles se ira «intelectualizando» la ἐπιστήμη. Para esta exposición y la evolución del término puede verse el mismo autor (5-6; 9-12).

[67] Afirma R. K. Sprague (1976, xvi): «Plato himself is possibly the least addicted to technical terminology of any major philosopher (…)»; también M. Cruz Ortiz de Landázuri (2015, 22): «(…) un posible error a la hora de interpretar a Platón sea acercarse a sus diálogos con categorías excesivamente rígidas o tomando sus términos en un sentido cerrado y sistemático, cuando él no los emplea así. Muchas veces se lee a Platón desde los conceptos nítidos y cerrados de su discípulo Aristóteles, cuando en los diálogos se emplea un vocabulario todavía no depurado». Lo indica así igualmente M. J. O'Brien (1967, 14): «There are no fix definitions and divisions, and so statements must be interpreted by reference to context»

> unívoco que parece que tiene en los textos de Aristóteles[68]. Esto les otorga un uso diferente, la posibilidad de poseer más usos o la necesidad de dirigirnos a ellos prescindiendo de usos posteriores o generalizados[69]

Sin pretender realizar aquí un análisis lingüístico exhaustivo, puede resultar interesante, respecto a esta persistente identificación terminológica que caracteriza a los diálogos socráticos, extraer algunas consideraciones, brevísimas, desde este punto de vista, en concreto desde la perspectiva de la semántica estructural. Como se verá, lo que una aproximación a este fenómeno de los diálogos socráticos desde esta determinada visión lingüística sugiere, permite apuntar bien –aun no explicando su sentido– hacia lo que entraña, y las consecuencias que adquiere, esta identificación respecto al conocimiento moral y la virtud, tal y como Sócrates parece concebirla. Más allá de que es de hecho posible analizar el uso del vocabulario que realiza Sócrates desde un punto de vista formal y lingüístico partiendo de la semántica estructural –y más en concreto respecto a *epistēmē*, *technē*, y *sophia*–[70], me parece que la semántica permite situar el punto de mira en algunos aspectos que resultan útiles y de no poca relevancia para emprender un ulterior análisis filosófico y que, desde esta perspectiva,

---

[68] Con claridad, por ejemplo, ἐπιστήμη, parece tener un sentido unívoco en *Analítica Posteriori* 88b 30–89a 11, donde se afirma que ésta es *theōrētikē*, es decir, fundamentalmente teórica, no práctica. En la *Ética Eudemia* 1140a 1–b 30 Aristóteles distinguirá dos formas de conocimiento práctico, sin denominarlos ἐπιστήμη. Esto, lógicamente, contrasta con la caracterización socrática –que se extiende también, como se verá, en Platón y en los diálogos tardíos– de la *epistēmē* como una *technē*, o como *phronēsis*. No aparece en Aristóteles esa identificación –y sustitución– léxica entre ἐπιστήμη, σοφία y τέχνη. Así, distingue explícitamente σοφία como un tipo de ἐπιστήμη en *Metafísica* 982a4–983a 23 y, de nuevo, en *Ética Eudemia* 1411a 16. Solamente parece haber un texto, conocido, en el que Platón no identifica σοφία con ἐπιστήμη: en *República* 428b σοφία es distinguida como un tipo de ἐπιστήμη, entre otras. Sin embargo, como se verá también, en el mismo contexto se identifican ambas, así como en otros pasajes a lo largo de la *República*. Cf. sección 2.1

[69] Sobre la cuestión de acercarse a los textos de Platón con fidelidad a los mismos puede verse M. O'Brien (1958, p. 452-456). O'Brien señala que muchas de las paradojas platónicas –la virtud como conocimiento, la no realización del mal voluntariamente, el solo deseo del bien, etc.– se tornan más complejas por el hecho de intentar explicarlas mediante términos modernos. Un ejemplo sería el uso del término «voluntad» o «volición» para intentar explicar algunas de las problemáticas de la ética de Platón. En el contexto de una discusión en Platón tiene poco sentido emplear tal término precisamente porque en su ética no es descubrible; porque, simplemente, no hay palabra en los textos de Platón que la refiera. Algunas de las interpretaciones de las grandes controversias de la ética de Platón han estado ligadas con cuestiones que no le son propias. J. Gould (1955, 4), refiriéndose en concreto al sentido que tienen los conceptos de ἀρετή y ἐπιστήμη, afirma que «most of our discussions seem rather to be bounded by preconceptions about what are taken to be their English 'equivalents', the words virtue and knowledge». Piénsese que, como se ha visto, *epistēmē* designa tanto ese conocimiento práctico que es la virtud, como a la ciencia en su sentido más estricto. En este sentido, por ejemplo, «en el tiempo en que escribe Platón, la distinción entre sabiduría práctica (ética) y teórica (ciencia) no está del todo demarcada en la terminología. (…) Aunque justamente el problema de definición de la virtud es que los dos ámbitos de conocimiento están implicados y no le resulta fácil a Platón encontrar la expresión adecuada en palabras» M. Cruz Ortiz de Landázuri (2015, 20-21)

[70] Cf. J. Lyons (1963, 139-228) J. Lyons, en efecto, establece este análisis a nivel lingüístico o formal, pero, probablemente, porque su propuesta no persigue tal fin, no dirije ni se se sirve de tal análisis para una comprensión filosófica posterior.

han sido poco explorados. Y aquí, en concreto, podrían ser ventajosos para comprender, por ejemplo, de modo más afinado, la *epistēmē* socrática y el intelectualismo, pues la orientación determinada que éste adquiera no es ajena a esta identificación de términos con los que Sócrates caracteriza la virtud. Considerar algunos de los principios que la semántica estructural aplica al análisis del lenguaje puede proporcionar coordenadas ajustadas y válidas para desentrañar el sentido filosófico –y algunas de sus consecuencias– de la identificación que Sócrates establece entre *epistēmē*, *technē* y *sophia*.

Quiero detenerme, simplemente, en tres aspectos o principios, entre otros muchos, que caracterizan a la semántica estructural. Como es conocido, la semántica estructural distingue la existencia en el lenguaje de subsistemas léxicos o campos semánticos, más o menos articulados. Éstos se consideran un grupo de palabras que, en un contexto definido, forman una serie. Y una serie se puede formar porque los términos que hay en ella tienen cierto parentesco u otros rasgos comunes. La constitución y estructuración de los subsistemas léxicos, por lo tanto, se establece a partir de determinadas relaciones de significados de los términos que las posibilitan[71].

Uno de los rasgos que suele atribuirse a tales subsistemas léxicos es que son *in fieri*, es decir, no se trata de sistemas cerrados o estáticos sino dinámicos y abiertos, activos. En este sentido, en el seno de la teoría de la semántica estructural, se caracteriza ese dinamismo propio de los campos semánticos calificándolos como pertenecientes a un sistema que se halla en un «flujo constante»[72], como «continuos», como «campos vivos», como poseedores de un carácter no estático, sino «energético»[73], y que son, por lo tanto, capaces de sufrir transformaciones y evolución. Si *epistēmē*, *technē* y *sophia* son, en efecto, un campo semántico propio, este dinamismo deberá también estar presente en sus relaciones de significados. Y esta propiedad lingüística desde que determina sus significados en tanto que campo semántico concreto, se expresará también a nivel filosófico, y aquí, en concreto, respecto a la definición de la virtud tal y como Sócrates

[71] Es suficiente aquí que se señalen algunos de los estudios más conocidos de la semántica estructural, que son los que se han seguido en estas puntuales consideraciones lingüísticas que se siguen a continuación. Pueden verse S. Ullmann (1970, 266-297); H. Geckeler (1984, 97-210); J. Lyons (1977, 230-267) y J. Trier (1931 y 1934)

[72] «The system is in constant flux. Not only do we find previously existing lexemes disappearing and new lexemes coming in to being throughout the history of a language; the relations of sense which hold between a given lexeme and neighbouring lexemes in the system are continually changing through time. Any broadening in the sense of one lexeme involves a corresponding narrowing in the sense of one or more of its neighbours» J. Lyons (1977, 252). Tanto J. Lyons como H. Geckeler (1984, 123) fundamentan su explicación en las palabras de J. Trier (1934, 430), uno de los padres de la semántica estructural, que expresan con claridad el dinamismo propio de los campos semánticos: «Fields are living realities intermediate between individual words and the totality of the vocabulary; as parts of a whole they share with words the property of being integrated in a larger structure and with the vocabulary the property of being structured in terms of smaller units»

[73] H. Geckeler (1984, 123; 131) En la misma línea indica que el campo semántico es «siempre para nosotros algo que apunta más allá de sí mismo» (123). También caracteriza loa campos semánticos no como una realidad acabada, sino en actividad (126).

parece comprenderla. Existe otro elemento lingüístico ya indicado, la etimología de las palabras[74], que testifica también este sentido evolutivo propio del campo semántico de *epistēmē*, *sophia* y *technē*: en efecto, como se ha indicado, estas formas de saber, en su recorrido epistemológico sufren evolución en sus significados propios, adquiriendo un sentido diverso a medida que ésta tiene lugar. Y, en cualquier caso, esa evolución que la etimología muestra, innegablemente, contribuye al carácter cambiante o evolutivo del campo semántico mismo, en tanto que son las palabras que lo constituyen.

Por otra parte, este sentido dinámico, no cerrado, probablemente se refleje también en el mismo carácter de búsqueda, ya señalado, que el conocimiento moral y la naturaleza de la virtud parece poseer en los diálogos socráticos. Las tentativas para establecer la identidad de la virtud son identificables y constantes: los diálogos socráticos, en este sentido, han sido llamados «diálogos de búsqueda»[75]. Y el hecho de que estos intentos sean explícitos atestigua bien que no se trata, por lo tanto, de la caracterización de un conocimiento cerrado o totalmente establecido, sino que está en constitución, perfilándose, en estado de apertura, en proceso de evolución. Sócrates no caracteriza a la virtud con un solo término o concepto, sino que emplea un determinado campo semántico y esto supone evolución.

Pero esta búsqueda, que es explícita, se posibilita en gran medida precisamente porque el campo semántico, aquí de los términos con los que Sócrates caracteriza a la virtud, es capaz o posee este señalado carácter evolutivo. Su sentido indagativo resulta posible precisamente porque el campo semántico –*epistēmē*, *sophia* y *technē*– sobre el que se funda, como se ha señalado, es susceptible de esa evolución, está capacitado para ciertas transformaciones, no posee un sentido invariable, sino que es capaz de adquirir determinaciones. El campo semántico, en este sentido, no está *hecho*, sino que está en constitución. Y por eso, la virtud socrática no es un conocimiento cerrado: desde que su definición requiere *epistēmē*, *technē* y *sophia* se explica a partir de un campo semántico, que es por sí mismo dinámico, y que permite potenciar el sentido de búsqueda con la que Sócrates trata a la virtud. Este rasgo estrictamente lingüístico, así considerado, puede arrojar comprensión filosófica: desde que el lenguaje moral conforma un campo semántico y es *in fieri* está abierto a no estar plenamente configurado, posibilitando, por lo tanto, que pueda acoger diversos sentidos, o que los que parezca poseer puedan mezclarse entre ellos. Sus sentidos, al no estar acabados, es decir, plenamente delimitados, tienden a confundirse entre ellos, o lo que es lo mismo, esa no delimitación conlleva la necesidad de comprender todos para comprender uno y a la inversa. Cierta variabilidad de significado, que es propia de los campos semánticos, acompaña también por eso al lenguaje de la virtud socrática. La consideración de esta factualidad lingüística difícilmente podría obviarse en una caracterización filosófica posterior.

---

[74] Cf. n. 65 y 66

[75] W. A. Hammond (1892, 155): «In the first period all the writings may be called essentially dialogues of search; notions are investigated and popular beliefs and traditions in reference to virtue are made the subject of inquiry (…)»

El segundo rasgo, probablemente el más relevante, de estos subsistemas léxicos que se quiere señalar es la determinación recíproca o la superposición[76] de significados de las palabras en dicho subsistema. Los significados que forman la serie de palabras de un sistema léxico se entremezclan, produciéndose un juego de ensanchamiento y reducción conceptual de unos términos respecto a otros, en virtud de su cercanía de significados o de cierta parentela, aún lejano[77]. Esta cierta «confusión» de significados posibilita, de hecho, la existencia, como tal, del campo semántico: las palabras se unen entre ellas, limitándose de distinto modo, pero quedando acopladas, y todas juntas quedan englobadas conformando una unidad semántica distinguible[78]. Y, por eso, desde la semántica estructural, se insiste en la existencia de una «totalidad semánticamente articulada», o un «todo articulado, una estructura», cuyos elementos –las palabras– pueden entrar en una «relación de coordinación», y cuyo modo propio de estar en ese campo es la «dependencia mutua»: y, en consecuencia, «el significado de cada palabra depende del significado de sus vecinas conceptuales»[79].

Respecto al caso concreto de *epistēmē*, *sophia* y *technē*, este rasgo propio de los campos semánticos se revela poderosamente. En base a esta dependencia, determinación mutua o superposición de significados que las palabras que conforman un campo semántico poseen, se implica que el significado de *epistēmē* se *construye* o configura –depende, se determina o se superpone– a partir de las otras dos acepciones, de *sophia* y *technē*; asimismo, el de *sophia* a partir del de *epistēmē* y *technē*; y, el de *technē*, a partir del de *epistēmē* y *sophia*. Con esto, las consecuencias de la dependencia de significados son relevantes para lo que cada una quiere significar: decir *epistēmē*, en este contexto, supone decir *technē* y *sophia*, y decir *sophia* supone decir *epistēmē* y *technē*, y predicar esta última supone predicar las otras dos. Desde que los significados de unas suponen la definición de cada una, definir una de ellas es acoger el significado de las demás. Y, por eso, definir la virtud, tal y como Sócrates parece entenderla, en razón de que emplea los tres conceptos para definirla, es asumir el significado de las tres. Es asumir el significado individual de cada una y el significado que poseen en relación con el campo del que forman parte. Si decimos que la virtud es *technē*, este fenómeno lingüístico, nos recuerda que es también *epistēmē*, incluyendo todos los sentidos de ésta. Por eso, la inteligibilidad conceptual de la virtud se erige o se construye a partir del significado de cada una de estas tres caracterizaciones. Y esta será, necesariamente, por lo tanto, la base lingüística para su correcta comprensión conceptual, ya que para entender el sentido de una palabra individual –formando parte de un campo léxico– es requerida la comprensión de todas las palabras que conforman el campo léxico[80]. El

[76] Cf. S. Ullmann (1970, 257-261; 270-286)

[77] Así lo expresa J. Lyons (1963, 44): «Any 'extension' in the meaning of one form involves a corresponding 'reduction' in the meaning of those forms to which it is 'begrifflich enger oder ferner benachbart'»

[78] Cf. H. Geckeler (1984, 103)

[79] H. Geckeler (1984, 118-119)

[80] Así en H. Geckeler (1984, 119-121), citando a J. Trier (1931, 3-8): «El campo de signos léxicos debe estar presente como conjunto, si se quiere entender el signo léxico individual, y éste se entiende en la medida de la presencia mental del campo. Éste 'significa' solo *en* este conjunto y *en razón de* este

desarrollo de este fenómeno lingüístico, como puede a empezar a intuirse y se verá, posee relevancia, desde un punto de vista filosófico, para la comprensión del tipo de saber con el que Sócrates caracteriza a la virtud.

Este fenómeno no puede establecerse solamente a un nivel constatable, o ser simplemente así señalado. Su propio alcance conforma el sentido de la virtud que estas tres palabras pretenden significar. Esta amalgama conceptual y lingüística perfila a cada una de las tres formas de saber que estas palabras indican y con las que pretende definirse la virtud y, por extensión, también al intelectualismo que se deriva. Es decir, conduce a la necesidad de considerar que el conocimiento moral se construye a partir de esta relación de ampliación o reducción conceptual y que, en consecuencia, requiere todos los sentidos posibles, todas las amalgamas conceptuales, para ser comprendido. Dicho de otro modo, todas las formas de saber que pueden implicarse en la definición de la virtud se tornan necesarias. La *aretē* socrática requiere de todas ellas, de todas las formas de saber que esas posibles mezclas conceptuales, en virtud de su interdependencia, significan. Y, por consiguiente, no proceder, respecto a la comprensión de la virtud y el intelectualismo a partir de esta realidad lingüística, supondrá el riesgo de que la *epistēmē* de la virtud y el intelectualismo resulte insuficientemente caracterizado, alejándose de cómo parece Sócrates mostrarlo en los textos. La identidad de la virtud y el conocimiento moral se construyen también a partir de esta plasticidad –el juego de ensanchamiento y reducción conceptual– de los términos de este subsistema léxico. La caracterización de la virtud que Sócrates propone, desde este punto de vista, no se construye o no es, por decirlo de algún modo, una argumentación establecida *a posteriori*, sino que se expresa primaria e intensamente a nivel lingüístico-conceptual, lo que, por otra parte, indique, probablemente, su sentido más exacto y la senda por la que debe discurrir su comprensión filosófica.

El tercer aspecto de la semántica estructural que quiero señalar es la necesidad de identificar las relaciones de significado que agrupan y unifican un determinado subsistema léxico. Es la detección de lo que posibilita que emerja un determinado campo semántico: individualizar, como indica la semántica estructural, cuál es el factor «sistematizante o diferenciador de un sistema» y que responde a la capacidad natural propia de las palabras para asociarse por sus significados y que es, en último término, la expresión de «una sección de la visión del mundo»[81]. Respecto a *epistēmē*, *sophia* y

conjunto. Fuera de un conjunto de campo no puede existir una significación (…) El valor de una palabra se reconoce solo si se lo delimita frente al valor de las palabras que le son vecinas (…). Solo tiene sentido como parte del todo, pues solo en el campo hay significación. (…) la exactitud de la comprensión de una palabra individual depende de la presencia psíquica de todo el campo y de su particular estructura (…). Las palabras no tienen sentido, si le faltan al oyente los antónimos del mismo campo conceptual, y son poco precisas y vagas, si no aparecen con ellas sus vecinas conceptuales, si no exigen su participación en el campo conceptual y si no permiten mediante su aproximación poner de relieve, claramente, los límites de la palabra expresada». Así, los significados se determinan recíprocamente: «de la estructura del conjunto recibe la palabra individual su determinación conceptual del contenido» (2).

[81] H. Geckeler (1984, 101; 122; 128-129). Y tal identificación es lo que posteriormente permite establecer diversos grupos de campos semánticos: así, pueden dinstiguirse campos semánticos

technē, lo que podría conformarlas como un sistema semántico, en este sentido, no estaría lejano de ser, probablemente, su identidad común como forma de conocimiento, su capacidad para designar conocimiento. De nuevo, la etimología muestra especialmente la expresión de posesión de conocimiento de estas palabras, o de quién posee conocimiento, del saber y del sabio. Y, más en concreto, como también sugiere la etimología, ese saber sea probablemente de carácter práctico. Los tres conceptos, en este sentido, son capaces de designar racionalidad, o racionalidad práctica, designando un campo muy concreto de la realidad y su expresión. Esta potencialidad para expresar un conocimiento, más o menos ejecutable o que se actúa, es lo que probablemente indique a Sócrates que las tres palabras muestran cierta idoneidad para intentar definir la peculiaridad que presenta el conocimiento moral o la virtud.

Señalados estos rasgos lingüísticos puede considerarse ahora que el uso del lenguaje moral que Sócrates realiza para buscar la naturaleza de la virtud, de carácter abierto y en evolución, como se ha visto, no parece que responda a un uso frívolo o poco preciso. Esta intercambiabilidad podría resultar, hasta cierto punto, más o menos pretendida, o más o menos consciente o, en cualquier caso, no ser la falta de rigor lingüístico lo que responda a este modo de aproximarse a la virtud. No parece que Sócrates muestre desinterés o desconocimiento respecto al uso del lenguaje y su sentido, hecho que se muestra ya en los diálogos socráticos. En el *Protágoras*, en la exposición de la tesis hedonista que identifica bien y placer (358a) Sócrates le pide a Pródico que no «aplique la distinción de sinónimos» o términos (358a 6), mostrándose consciente de que es posible referirse a lo placentero también como lo «agradable» o «alegre» (358a 7). Poco después, Sócrates también asume que puede distinguirse, de nuevo con deferencia hacia Pródico, entre el «temor» y el «miedo» (358e 1), resolviendo que no adquiere importancia tal distinción respecto a la cuestión que están dilucidando en ese momento[82]. Sócrates no es ajeno a las distinciones conceptuales o lingüísticas, y éstas parece que son asumidas cuando es necesario para identificar lo que se discute o cuando las explicaciones así lo requieren.

Esto se vuelve más sólido cuando se consideran algunos pasajes de diálogos posteriores. Así, por ejemplo, en la *República*, en el libro VII, al describir a la dialéctica como la forma más alta de conocimiento, se indica que ésta, al elevar el alma, se ayuda de otras artes o conocimientos, refiriéndose a la matemática. Sócrates afirma, en este contexto, que estas artes «aunque por rutina las hemos llamado muchas veces conocimientos, necesitan otro nombre que se pueda aplicar a algo más claro que la opinión, pero más oscuro que el conocimiento» (533d 3-5). Sócrates es así consciente de que se requiere una distinción o más exactitud terminológica –concretamente es partidario aquí de emplear la palabra «pensamiento» (533d 5)–, pero, a su vez, mantiene

artificiales (por ejemplo, los que designan los grados militares), semiartificiales (la terminología profesional o el lenguaje de la caza), de cuestiones espirituales, etc.

[82] El pasaje en cuestión trata de argumentar que ningún hombre se dirige hacia lo que teme conscientemente. Cf. 358e

que no le parece que «deban discutir por los nombres quienes tienen ante sí una investigación sobre cosas tan importantes como ahora nosotros» (533 e 1-2). Esta posición adquiere todavía más relevancia en un diálogo como la *República*, donde Platón establece algunas de sus escasas e infrecuentes clasificaciones de términos[83], pero claras y diáfanas, como son las diversas formas de saber y sus objetos propios (510a y ss), con la exposición del símil de la línea. En la *República*, como se verá[84], se produce también, hasta cierto punto y en menor medida, la intercambiabilidad de la terminología moral que se ha expuesto –cuestión, por otra parte, a la que se presta menos atención–, haciéndose también extensiva a términos estrictamente epistemológicos (cf. sección 2.1), mostrándose al mismo tiempo Sócrates capaz de ser muy específico estableciendo las mencionadas formas de saber.

La misma visión hacia el lenguaje puede observarse en diálogos posteriores como el *Sofista*, donde Platón, en boca del Extranjero, señala que «sostenemos [de cada cosa] que cada una es una, y, al mismo tiempo, decimos que es múltiple al mencionarla con muchos nombres» (251a 9-10)[85]. Y, de modo similar, en el *Político*, el Extranjero aconseja al Joven Sócrates: «si conservas siempre esa actitud de no preocuparte en exceso por los nombres, te mostrarás más rico en sabiduría cuando tu edad avance» (261e 4-5). Siendo consciente de la pluralidad de modos para designar las cosas, al mismo tiempo, Sócrates, como expone en el *Crátilo*, considera también relevante el conocimiento de los nombres y su necesaria investigación (384b y c). Y, además, esa búsqueda de exactitud en la designación de las cosas se refiere explícitamente también a las virtudes: Sócrates se muestra dispuesto a examinar qué clase de exactitud poseen los nombres que se refieren a la virtud (411a). Esos nombres, significativamente, son todos ellos términos relacionados con el conocimiento, lo que muestra, por otra parte, que son diversos los saberes o modos de conocimiento que se implican en la virtud[86], desprendiéndose que su dimensión cognoscitiva no se explica solamente a partir de un determinado modo de conocimiento. Esta ambivalencia o cierto relativismo hacia el lenguaje que parece mostrar Sócrates, sin embargo, probablemente, responda al hecho de que lo realmente relevante, más que el conocimiento de los nombres, es saber lo

[83] Cf. J. Lyons (1963, 91-92)

[84] Cf. sección 2.1

[85] Respecto a este pasaje señala W. K. C. Guthrie (1978, 152): «Perhaps the great contribution of the *Sophist* to philosophy lies in the statement (…) that a word can be used in more than one sense». Cf. sección 2.4, pp. 223-225, n. 490. Allí se expone la reflexión completa de Guthrie y se considera con más detalle.

[86] Concretamente, Sócrates y Hermógenes mencionan la prudencia (φρόνησις), la comprensión o inteligencia (σύνεσις), la justicia (δικαιοσύνη), el pensamiento (γνώμην) y la ciencia (ἐπιστήμην). Cf. 411a. En esta enumeración Sócrates no refiere a la *technē*. Sin embargo, este es el primer término del cual se analiza su etimología, después de analizar cada uno de los mencionados términos relacionados con la virtud (414b–c–e). Y se encuentra justo antes del análisis etimológico de *aretḗ*, *kakía* y *deilía*, es decir, virtudes y vicios (415b–c–d–e). La *technē* se analiza, por lo tanto, en el contexto del elenco de términos morales. Es interesante, además, que Sócrates explique que *technē* se relaciona etimológicamente con la «posesión de razón» (414c, *héxis noû*), considerándose una suerte de racionalidad, rasgo que expresan todos los nombres relacionados con la virtud que Sócrates ha mencionado. Ambos aspectos me parecen suficientemente sólidos para establecer que aquí la *technē* se relaciona también con la virtud.

que algo es, y ello supone, en último término, el conocimiento de las Formas, y así también respecto a la virtud[87].

Mostrado lingüísticamente, con más o menos rigor, el fenómeno de la intercambiabilidad en el lenguaje moral y lo que supone, quiero sugerir la posibilidad de establecer un punto de partida importante para la comprensión filosófica de la *epistēmē* socrática en la que la virtud consiste. Se ha indicado que esta intercambiabilidad es uno de los rasgos más sobresalientes de los diálogos socráticos, repetidamente señalado. Se trata, además, de una identificación lingüística que no es un fenómeno aislado, sino que se halla con mucha frecuencia en este grupo de diálogos. Desde un punto de vista lingüístico, como se ha sugerido, sobretodo en el segundo rasgo señalado, esta intercambiabilidad de las palabras constata que sus significados se ensanchan, se superponen, constituyendo un campo semántico propio con el que Sócrates intenta caracterizar a la virtud[88]. Esta intercambiabilidad de usos es posible, en último término, presumiblemente, porque lo que estas tres palabras significan le parece a Sócrates adecuado para acercarse a la naturaleza peculiar del conocimiento moral y, la etimología de las mismas, como se ha visto, muestra una tendencia que así parece indicarlo. El hecho de que Sócrates establezca esa pluralidad de saberes para indicar lo que la virtud o el conocimiento moral son, implica que tal intercambiabilidad difícilmente pueda omitirse para comprender el sentido de la definición socrática de la virtud, su reconocida caracterización como *epistēmē* en los diálogos socráticos, y, por consiguiente, en último término, como se verá, también respecto al denominado intelectualismo socrático. La orientación que éste adquiera difícilmente puede ser ajena a esta identificación de términos[89]. Si Sócrates identifica la *epistēmē* con la *technē*, esa *epistēmē* adquiere rasgos peculiares, tales como su practicidad, por ejemplo, que la *technē* le confiere. Si *sophia* se asimila también a la *technē*, del mismo modo, ésta poseerá también determinadas peculiaridades. Como es conocido, y se explicará sobre todo en las siguientes secciones[90], son diversos los sentidos que los intérpretes han intentado otorgar a la *epistēmē* en los diálogos socráticos. Pero, tanto si ésta se considera como un

[87] «Por consiguiente, si es posible conocer las cosas principalmente a través de los nombres, pero también por sí mismas, ¿cuál será el más bello y claro conocimiento: ¿conocer a partir de la imagen si ella misma tiene un cierto parecido con la realidad de la que sería imagen, o, partiendo de la realidad, conocer la realidad misma y si su imagen está convenientemente lograda?» 439a 5-8–b 1-2. Este posicionamiento me parece que no es ajeno a la aproximación que se realiza respecto a la verdadera virtud en la *República*, la propia del «largo rodeo» (504b 1-2), la correspondiente a la más «exacta explicación» (504b 2; 504d 7), que requiere el conocimiento de la Forma del Bien y solamente se alcanza con el conocimiento de la misma. Puede verse, en este sentido, la sección 2.3. En ambos diálogos, es la exactitud lo que se busca, la más exacta definición de la virtud en la *República* y el modo más exacto de designar las cosas en el *Crátilo* (Cf. también 383a–384c).

[88] Cf. J. Lyons (1963, 139-228)

[89] Así, por ejemplo, el hecho de que la virtud sea repetidamente, en los diálogos socráticos, explicada mediante la analogía de la *technē*, determina o muestra ciertas limitaciones de algunas interpretaciones del intelectualismo socrático: si la virtud es análoga a la *technē*, permite que puedan considerare en su naturaleza elementos no estrictamente intelectuales o *racionales*, tales como la necesidad de hábitos en su adquisición o aprendizaje, del mismo modo que son necesarios los hábitos o la repetición de actos para la adquisición de una determinada técnica.

[90] Cf. 1.2.1 y 1.3

knowing that[91], un *knowing how*[92] o un *knowing what*[93], en una lectura atenta de ese grupo de diálogos, como se verá[94], parece difícil reducirla solamente a una de estas posibles caracterizaciones, pues todas ellas están textualmente reflejadas y el focalizarse excesivamente en una de estas aproximaciones puede suponer ignorar en exceso otras dimensiones de la *aretē* que Sócrates parece considerar[95]. Me parece, en este sentido, que el fenómeno lingüístico indicado, con los rasgos señalados, ilumina y permite establecer una coordenada o una premisa relevante, desde un punto de vista filosófico, para realizar o inspirar cualquier aproximación a la comprensión del sentido de la *epistēmē* y del intelectualismo, y cuya omisión torna esa tarea de comprensión en un arduo esfuerzo, o, quizás, provoque que se alcancen conclusiones finales que adquieren cierta parcialidad. Este fenómeno lingüístico, el hecho de que para Sócrates ἐπιστήμη, σοφία y τέχνη conformen un campo léxico determinado para indicar la virtud, que sus significados, como se decía, se superpongan o se entremezclen, produciéndose entre ellas un juego de ensanchamiento y reducción conceptual recíprocos en virtud de su proximidad de sentidos, adquiere importancia desde una perspectiva filosófica: al

---

[91] La caracterización de la *epistēmē* socrática como un *knowing that* entiende que la virtud es para Sócrates una forma de conocimiento proposicional y abstracto, de aprehensión de un objeto determinado, parecido al conocimiento que opera cuando sabemos que la suma de dos y dos son cuatro o identificamos que el fuego quema. El conocimiento moral es, en este sentido, un conocimiento teórico. Ser virtuoso es saber, en el sentido aprehensivo más estricto, lo que la virtud es y el conocimiento de la virtud, de su definición, desemboca necesariamente en la acción virtuosa. Esta es la interpretación de la virtud socrática que se ha denominado, por alguno de sus críticos, «tradicional» (Cf. nota 66). En esta posición, menos reciente y de largo recorrido, y cuyos orígenes suelen señalarse en Aristóteles (Cf. *Ética a Nicómaco* 1145b 21 y ss; *Ética Eudemia* 1216b) se sitúan intérpretes reconocidos como A. E. Taylor (1932, 187, 193, 200); R. Robinson (1953, 14 y ss.); F. M. Cornford (1932, pp. 45 y ss.); G. Grote (1865, 79 y ss.); P. Geach (1966, 369-382). Recientemente, con matices, T. Penner y C. Rowe (1994, 1-25), parten de una perspectiva cognitiva similar para explicar el intelectualismo.

[92] Frente a la concepción de la virtud como un *knowing that* (cf. nota 91) suele establecerse la interpretación de la *epistēmē* socrática como un *knowing how*, para designar un tipo de conocimiento vinculado con las habilidades. La virtud socrática, se trata, por lo tanto, de una forma de conocimiento práctico, de un saber hacer. Ser virtuoso es ser habilidoso moralmente. Destaca en esta línea interpretativa, como es conocido, J. Gould (1955, 3-30); J. Gould parte de la distinción entre *knowing that* y *knowing how* tal y como la propone G. Ryle, G.: (2009, 14-48). La distinción de G. Ryle parte del hecho de que hay actividades que ponen de manifiesto cualidades mentales y que, sin embargo, no son en sí mismas operaciones intelectuales, ni efectos de las mismas. Tales actividades son las propias de la ejecución, del saber hacer, y revelan una inteligencia peculiar que se manifiesta en su ejercicio.

[93] Esta caracterización es propuesta por J. Hintikka (1974, 37 y ss.), y se halla muy vinculada –o deriva– de la comprensión de la *epistēmē* como *knowing that*. La caracterización de la *epistēmē* como un *knowing what* es un modo de especificar o determinar el *knowing that*, mostrando la necesidad de dirigirse hacia un objeto de conocimiento concreto y no de modo indeterminado, y persigue establecer la conexión entre las vertientes de *knowing that* y *knowing how* que parece poseer la *epistēmē*: el *knowing how*, dependiente en gran medida del constante recurso de Sócrates a la *technē* para explicar el conocimiento moral, requiere que quien domine esa *technē* posea un conocimiento profundo de su objeto propio. En este sentido, saber cómo realizar el producto de esa ciencia propia y saber lo que ese producto es, se hallan indisolublemente unidos. Así, el *knowing that* que se implica es más bien un *knowing what*, un conocimiento de esencias y definiciones.

[94] Cf. sección 1.3

[95] R. E. Allen (1960, 259-265), muestra bien esta necesidad de considerar todos los saberes implicados para entender adecuadamente la *epistēmē* socrática y el intelectualismo.

decirse el saber de la virtud de diversos modos difícilmente el sentido de la *epistēmē* y el intelectualismo que se deriva serán unívocos o adquirirán un solo sentido, o, lo que es lo mismo, el intelectualismo *per se* resulta difícilmente reducible a un solo modo de saber. Así, la *epistēmē* socrática en la que la *aretē* consiste, no será hermética, será inclusiva. El fenómeno lingüístico de la intercambiabilidad adquiere, de este modo, relevancia filosófica: la pluralidad lingüística de términos para caracterizar la virtud significa una pluralidad filosófica de saberes que la designan. Y olvidar tal pluralidad lingüística –como veremos que puede ocurrir en algunas interpretaciones[96]– dificulta de antemano la tarea filosófica de comprensión de la *epistēmē* de la virtud.

En lo que se sigue, teniendo en cuenta la premisa lingüística establecida aquí y las consecuencias que ésta conlleva para el discernimiento de la naturaleza de la virtud tal y como Sócrates parece entenderla –y que puede ser de hecho una primera conclusión de este trabajo–, se establecerá una aproximación interpretativa del sentido de la *epistēmē* socrática y el intelectualismo. Y se mostrará, a su vez, cómo la comprensión de la primera, determina, en gran medida, la disposición que el último adquiere. En este sentido, sobre todo por claridad expositiva y explicativa, y para mostrar esta referida dependencia de la *epistēmē* y el intelectualismo que se deriva, se distinguirán dos planos diversos en relación con la virtud: por una parte, respecto al intelectualismo, se distinguirá el plano de la acción virtuosa y, por otra, el plano de la identidad de la virtud, correspondiente, propiamente, al sentido de la *epistēmē*. Tal distinción se establece teniendo en cuenta que intentar determinar cierta separación entre ambos planos, en virtud de la dependencia indicada de uno y otro, puede resultar, hasta cierto punto, artificial, pues ambos de hecho, como veremos, se confunden. Se dedica la siguiente sección, específicamente, al intelectualismo.

1.2. Intelectualismo

1.2.1. Intelectualismo y acción

Esta direccionalidad que se ha ido mostrando de los términos con los que se designa la virtud hacia la acción dibuja un sentido concreto de comprensión del intelectualismo socrático. Que la virtud es una cuestión de conocimiento adquiere ahora unos parámetros diversos: desde que se entiende que ἐπιστήμη puede referir a una habilidad o destreza determinada para llevar a cabo una acción, la virtud resta lejana de ser una actividad meramente intelectual o correspondiente al ámbito del conocimiento teórico. Ciertamente, Sócrates refiere a un conocimiento específico que reside fundamentalmente en un saber hacer en la moral y que no responde a los

[96] Cf., sobre todo, sección 1.3.

parámetros del conocimiento meramente teórico. Se trata, por lo tanto, de una sabiduría distinta. Esta orientación, se decía, invita o sugiere aproximarse al intelectualismo socrático de modo distinto.

La virtud moral es conocimiento de lo bueno y por eso solo es alcanzable mediante el conocimiento. Conocer el bien es hacer el bien. Y ese conocimiento de lo bueno y de lo malo implica la acción moral acertada, mientras que el desconocimiento o la ignorancia supone su contrario, el error moral. El conocimiento, concebido aquí de modo abstracto, se considera capaz y suficiente para generar la acción moral. El conocimiento que se despliega para saber que un determinado color es rojo y no negro, que sumar tres elementos a otros tres resulta en seis, el conocimiento específico de la aprehensión de una determinada realidad y su consiguiente conceptualización, esta misma forma de conocimiento, es la que también configura la moralidad: y, de este modo, conocer la virtud, su esencia o definición, implica y garantiza su acción, el comportamiento virtuoso. El conocimiento en el que consiste la virtud es, por lo tanto, conocimiento abstracto o teórico de comprensión de un determinado valor, pero no refiere centralmente a su ejercicio. Toda esta caracterización sería una perspectiva del intelectualismo socrático, la más tradicional[97], la que supone una identificación plena entre conocimiento y virtud, y sus contrarios[98]: que la virtud es conocimiento implica que si un determinado agente no actúa de modo virtuoso debe ser un ignorante respecto a lo que es el bien realmente. Aquí la inteligencia es la condición exclusiva de

[97] Entre otros, pueden situarse aquí, con ciertos matices, intérpretes tradicionales como A. E. Taylor (1932, 141 y ss.), F. M. Cornford (1932, 45 y ss.) y G. Grote (2009, 79 y ss.); estos intérpretes coinciden en gran en medida con la interpretación de la *epistēmē* como un *knowing that* y se inspiran en gran parte en la crítica que Aristóteles realiza a la posición socrática de que nadie puede hacer el mal a sabiendas (Cf. nota 91). Aristóteles en *Ética a Nicómaco* 1145b afirma que Sócrates pensaba que sería absurdo que existiendo el pensamiento alguna otra cosa lo dominara y que si un hombre juzga rectamente sea un incontinente. Sócrates, señala Aristóteles, sostuvo de hecho que la incontinencia no existe porque nadie obra contra lo mejor si no es por ignorancia. Posteriormente, también en 1145b, señala que hay quienes en parte están de acuerdo con esta tesis y en parte no. Comparten que nada tiene más fuerza que el conocimiento, pero no comparten que no se pueda obrar contra lo mejor. Éstos afirman que el incontinente, en realidad, cuando obra contra lo mejor, no lo hace contra el conocimiento sino contra la opinión. Aristóteles, para refutar esta posición, explica que el incontinente puede actuar como tal si no está haciendo uso de su conocimiento (1146b): hay diferencia, por lo tanto, entre hacer lo que no se debe poseyendo el conocimiento, pero sin usarlo, sin tenerlo en cuenta, y teniéndolo en cuenta. Para Aristóteles son muchas las premisas que intervienen en el conocimiento práctico, y no atender a todas ellas induce a una suerte de ignorancia de lo particular. Hay factores que implican el no poder tener en cuenta todas esas premisas en la acción y que llevan a esa ignorancia. A nivel particular, por lo tanto, el conocimiento puede no gobernar. Si bien Aristóteles no menciona aquí a Platón, el modo en que plantea su crítica podría tener presente el tratamiento de la *akrasia* que ese plantea en el *Protágoras* (325b 5 y ss.). Si así fuera iniciaría la línea de interpretación que estos autores siguen de modo más o menos cercano.

[98] J. Gould (1955, 4) explica de este modo esta interpretación, que no comparte, del intelectualismo socrático que indentifica plenamente virtud y conocimiento: «According to this view, the situation of the moral man behaving morally is for Socrates somewhat the same as the explanation we often put forward of a chess-player playing an intelligent game of chess: he is able to act as he does because, in his mind, he knows the "rules of the game", because he possesses the theoretical equipment which is required for correct practice»

la moralidad. Y parece, en este sentido, que la conducta humana depende en exclusividad de las condiciones intelectuales. Y Sócrates sugeriría en los diálogos socráticos que la vida moral depende de una suerte similar de conocimiento intelectual de la virtud. Así expresa con precisión esta visión, que no comparte, A. Nehamas (1986, 276):

> «Plato's early dialogues suggest that Socrates believed that to live the good life, we must first learn what virtue is. To act virtuously, we must know the definition of virtue[99]. But this may present another serious problem. On an ethical level, it may seem that knowledge of what is good is not sufficient to make us do it. On a logical and metaphysical level, it may now appear, Socrates' belief in "the priority of definition" may make it impossible to acquire that knowledge in the first place. Socrates' refusal to look at concrete cases of action, and to learn about the virtues from them, it has been thought, is yet another instance of his "despotic" intellectualism»

[99] A. Nehamas entiende al intelectualismo que se le atribuye a Sócrates como un intelectualismo definicional. Es decir, que el intelectualismo se fundamenta en el conocimiento de los conceptos. El conocimento de la virtud como garantía de la realización del bien es el conocimiento de la definición de la virtud como garantía de realización de la misma. Como es conocido, es la posición socrática de la «prioridad de la definición» lo que se halla detrás de esta visión. Por eso, indica A. Nehamas que, si se entiende la «prioridad de la definición» respecto a la virtud como una oposición a que Sócrates observe directamente las acciones virtuosas, conociendo las virtudes en sí mismas, hay quien interpreta que se trata de una prueba más de un «intelectualismo despótico». La interpretación de Nehamas de la «prioridad de la definición», en base a *Menón* 71b 4-7 y considerando que tiene un carácter restringido en el contexto, el de la adquisición de las virtudes y no es aplicable, por lo tanto, a cualquier objeto de conocimiento, lo que Sócrates se plantea es si es necesario saber lo que una virtud es antes de poder decir cómo ésta se adquiere. Además de establecerse respecto a determinados objetos restrictivamente, Nehamas considera que es aplicable solamente a algunos rasgos o propiedades de la virtud y no a todos. De este modo, la «prioridad de la definición» en la virtud debe interpretarse como la necesidad de conocer la definición de la virtud con el fin de decidir si ciertas propiedades de una virtud, tradicionalmente disputadas –su enseñabilidad, sus beneficios, etc.– son o no verdaderas y también respecto a como actuar (291). Además, Sócrates parece conocer ciertas propiedades de algunas virtudes, al afirmar, por ejemplo, de algunas virtudes que son bellas o beneficiosas (Cf. *Laques* 192c 5-6; *Hipias Mayor* 296c-d; 297c; *Menón* 77b6-7). De este modo, podría considerarse que Sócrates ya conoce algunas propiedades no disputadas de las virtudes y a partir de aquí, siendo este conocimiento previo a la definición de qué es la virtud, también podría Sócrates ser capaz de conocer acciones virtuosas o no virtuosas. Y esto no impediría que siga manifestando su explícita y tradicional ignorancia también respecto a las virtudes y no conocer sus definiciones. Por eso, afirma Nehamas que «knowledge of the definition is not prior to knowledge of all features or instances of virtue. On the contrary, as the practice of the dialogues shows, the search for definition depends on presupposing such knowledge. This is knowledge which no one in the dialogues disputes» (292). La «prioridad de definición», siendo menos radical, no es así un principio problemático. Como consecuencia, el intelectualismo definicional resulta difícilmente sostenible. Si se asume la «proridad de la defínción» de modo irrestricto, ésta genera problemáticas que desembocan en conclusiones tales como las de P. Geach (1966, 369-382), las llamadas «falacias socráticas»: si uno no sabe la definición, por ejemplo, de la valentía, en ese caso, no se puede identificar o decir si una persona o acción es piadosa, imposibilitando, además, precisamente por la pioridad de la definición así concebida, que se aprenda lo que ésta es desde ejemplos concretos observables.

Sin embargo, la afirmación socrática de que la ἀρετή es ἐπιστήμη, como la etimología de las palabras insinúa[100], los textos parecen sugerir, y sus posibles lecturas permiten, parece alejarse de tratar el conocimiento de la virtud como una aprehensión intelectual o un proceso exclusivamente mental. La ἐπιστήμη en la que consiste la virtud parece acercarse más a una suerte de habilidad moral, asimilable, como se ha expuesto, a diferentes técnicas. El frecuente uso de ἐπιστήμη como actividad práctica[101] invita a una relativización, en los escritos platónicos, de una supremacía de la noción de ἐπιστήμη entendida como un conocimiento consistente en un conjunto de principios o reglas, y requiere ser vista, sobre todo, como inteligencia práctica, de eficacia en la acción y no de la aprehensión de objetos externos de la realidad. Algunos intérpretes suelen recurrir, para indicar ese saber peculiar en el que consiste la virtud y Sócrates sugiere, a la afortunada distinción de G. Ryle entre *knowing how* and *knowing that*. Desde esta perspectiva, cuando Sócrates nos dice que la ἀρετή es ἐπιστήμη se refiere a que la acción moral y la virtud son un *knowing how*. Se trata de un saber para la acción. La distinción de G. Ryle parte del hecho de que hay actividades que ponen de manifiesto cualidades mentales y que, sin embargo, no son en sí mismas operaciones intelectuales ni efectos de las mismas. Tales actividades son las propias de la ejecución, del saber hacer, y revelan una inteligencia peculiar que se manifiesta en el ejercicio de las mismas. Se trata de acciones inteligentes, cuyas reglas o criterios no se encuentran formulados, no están reguladas por el conocimiento previo de los principios que las rigen, no son la mera aplicación de las conclusiones de una reflexión anterior que se aplica al actuar, sino que sus principios se gestan en el momento de la acción misma. Es el saber del hacer, o la específica inteligencia en la acción[102]. Esas acciones –que son inteligentes y, por lo tanto, no son meros hábitos o rutinas– muestran que ser inteligente no consiste en satisfacer criterios sino, también, en aplicarlos, en regular las propias acciones. Es el saber que trata de cómo alguien sabe llevar a cabo diversas y determinadas actividades. Este *knowing how*[103] sería el contexto propio de la ἀρετή entendida como ἐπιστήμη.

Este conocimiento, coherentemente, si no es entendido únicamente como conocimiento abstracto o *knowing that*, no origina su crecimiento en un *incremento* de

---

[100] Cf. notas 65 y 66

[101] Cf. J. Gould (1955, 7-15); G. Vlastos (1957, 227-229) comparte también, hasta cierto punto, esta interpretación, si bien retrae a J. Gould el abandono de ἐπιστήμη como conocimiento teórico: «This is a perfectly good sense for *epistēmē* and also for its twin *sophia* (wisdom), and this part of Gould's thesis would be true and valuable, if it did not lead him to ignore the "know that" sense, which is at least as frequent in Attic Greek and so important for Socrates that in many contexts it is the only one that makes sense of what he is saying»

[102] G. Ryle (2009, 20), para mostrar que se trata de un conocimiento de naturaleza diversa al conocimiento intelectual, –al *knowing that*–, y que no es producto de éste, ejemplifica que «a soldier does not become a shrewd general merely by endorsing the strategic principles of Clausewitz; he must also be competent to apply them. Knowing how to apply maxims cannot be reduced to, or derived from, the acceptance of those or any other maxims». J. Gould (1955, 7-15) hace suya esta distinción de G. Ryle.

[103] Cf. G. Ryle (2009, 14-48)

objetos cognoscibles, sino que reclama otras vertientes de aprendizaje. En este sentido, como se ha señalado ya[104], la recurrencia socrática a la analogía de la τέχνη –que acerca el conocimiento moral, tal y como Sócrates parece entenderlo, a un *knowing how*– muestra la necesidad, presente en cualquier técnica, de la generación de hábitos para la el aprendizaje y ejercicio de la misma, logrando, en último término, poder realizarla exitosamente. De este modo, la insistente explicación de la virtud por parte de Sócrates mediante la τέχνη supone el reconocimiento de la necesidad de generar hábitos y disposiciones también en las acciones morales. Y la generación de hábitos no solamente requiere conocimiento sino también ejercicio o educación de las disposiciones. Así, hay necesidad de otro tipo de aprendizaje, que desemboque en la consecución de hábitos, y resulta difícil, por lo tanto, de nuevo, sostener que el intelectualismo socrático solamente se funda sobre actividades puramente intelectuales, siendo impermeable a otras formas de conocimiento[105].

El sentido más tradicional del intelectualismo socrático, por lo tanto, puede acogerse con dificultad, o, como mínimo, es susceptible de poder ser revisado, después del recorrido textual realizado y el sentido que parece adquirir la ἐπιστήμη. La ilustre afirmación de que «la virtud es conocimiento», por otra parte, permite grados de intensidad en su interpretación. Una interpretación de carácter fuerte, como se indicaba, sería aquella que entiende que el agente moral que conoce o sabe qué es la virtud se comportará *necesariamente* de modo virtuoso, y el conocimiento aquí es suficiente para la conducta correcta. Para realizar esta lectura, en efecto, ese «conocimiento» al que la virtud refiere se identificaría como un conocimiento de carácter proposicional, tal y como se ha caracterizado. Conocer lo bueno desemboca en la acción buena. Y, consecuentemente, si no logramos realizar un determinado acto virtuoso –una acción generosa u honesta, un acto de valentía, etc.– es que no poseemos conocimiento suficiente de la virtud o el bien. Sin embargo, como es sabido, es la experiencia la que parece contradecir tal afirmación y sus consecuencias. Por eso, ante la evidencia de que se puede conocer plenamente la bondad de una determinada acción y no realizarla[106], se suele reformular esta tesis, por ejemplo, en términos de conveniencia del sujeto[107], si bien empíricamente tampoco resulta evidente que la conveniencia sea siempre el motor de la acción.

---

[104] Cf. 1.1.2

[105] Señala A. Nehamas (309, 1986): «If *aretê* was a craft, then Socrates must have known that, like any craft, it could be learned only through an early beginning and after long training. Such training does not only impart knowledge; it also trains one's habits and dispositions. *Aretê*, moreover, could be a superordinate craft. It could involve not only knowledge of how to produce specific, independently given ends but also knowledge of which ends are good, which ends, that is, ought to be produced. If this is so, then the mere analogy between *aretê* and the crafts is not sufficient to accuse Socrates of blind intellectualism»

[106] Si no fuera así resultaría complejo hallar explicaciones respecto al fenómeno de la *akrasia* o la debilidad de la voluntad.

[107] Partiendo de que no hay una conexión necesaria –ni menos, sólida– en afirmar que el conocer la naturaleza de un bien implique su realización, se suele argumentar que la persona que sabe o conoce qué es la virtud sabe también que es siempre ventajoso para sí misma realizar lo virtuoso, de modo que si conoce la virtud se comportará de modo virtuoso. Se trata, por lo tanto, de un intelectualismo

Las dudas que esta posición fuerte del intelectualismo socrático conlleva, adquieren menos entidad cuando se entiende ἐπιστήμη precisamente desde el punto de vista expuesto hasta aquí, es decir, como un *saber hacer*, como el conocimiento o técnica para desarrollar una habilidad determinada y no un conocimiento entendido como mera posesión de *información* o meramente identificativo. Aquí, el virtuoso –por ejemplo, el generoso– no es el que conoce intelectualmente –define, identifica, explica, etc.– la virtud o el bien, sino el que posee la habilidad para, por ejemplo, ser generoso en circunstancias determinadas: saber observar las necesidades ajenas, ser capaz de no estar solamente pendiente de sí mismo, saber intuir lo que los demás necesitan, etc. El virtuoso es el que sabe cómo ser virtuoso, el que posee habilidad moral y sabe vivir conforme a ésta. Si ἐπιστήμη es entendido desde esta perspectiva muchas de las dificultades de la lectura fuerte de la máxima «virtud es conocimiento»[108], a la que ésta suele asociarse, parecen tornarse menores[109], si bien también deja abiertos diversos interrogantes o dificultades[110], y más si la comprensión de la virtud, del mismo modo que sucede si se la entiende únicamente desde la perspectiva del conocimiento proposicional, es reducida solamente a un *knowing how*[111]. Como se verá, el

motivacional, con premisas egoísticas, por el que el hombre siempre desea realizar lo ventajoso para él. Contra tal postura, no parece evidente que el agente moral desee realizar siempre lo más ventajoso para él. Es decir, que el matiz motivacional de la conveniencia del agente no «salva» la problemática de del intelectualismo, por así decirlo, «genérico», que no tiene en cuenta ese propio interés: ni de uno ni de otro se deriva la realización de la acción correcta. Cf. L. D. Houlgate (1970, 145)

[108] Y que, de hecho, no aparece, como tal, en los diálogos socráticos: «The formula (which does not occur as such in any of Plato's Socratic dialogues; the nearest thing to it is *Protagoras* 361b 4) is generally used to mean that virtue exists if and only if knowledge exists and probably would be so used by Socrates» G. Vlastos (1957, 227)

[109] Esta es la interpretación, por ejemplo, de J. Gould (1955, 3-30). R. E. Allen (1960), también en este sentido, respecto a esta dificultad señalada que pretende entender el conocimiento socrático de la virtud como un conocimiento más bien de carácter proposicional, sugiere que «If one were to offer a parameter for the traditional interpretation of 'Virtue is Knowledge' it would be, 'to know what virtue is, is to be virtuous'. As we have seen, this is false to the complexity of human nature and its self-division. A better parameter is, 'to know *how* to be virtuous is to be virtuous,' since virtue is not merely a matter of factual knowledge, but of practical ability» (258)

[110] L. D. Houlgate (1970, 147-148) establece algunas de las limitaciones de esta interpretación. Entender la «virtud como conocimiento» desde la perspectiva de la τέχνη, más bien como un *knowing how*, podría no salvar la misma dificultad señalada respecto a una interpretación fuerte, de carácter conceptual, de la virtud como conocimiento: el agente puede cometer un error y no realizar lo propiamente virtuoso tanto si se concibe el conocimiento de la virtud como un conocimiento fuerte o bien como la posesión de una habilidad o técnica. En cuanto al poseer una técnica o habilidad no se sigue, por otra parte, del hecho de que alguien sepa cómo ejercerla, que se comporte de modo virtuoso. Otras limitaciones que suscita el entender el conocimiento de la virtud como una habilidad o técnica es el hecho de que, en sí mismo, el uso o ejercicio de cualquier habilidad o técnica está sujeta a evaluación moral: puede realizarse un uso bueno o malo de tal técnica, siendo su agente alabado o condenado. Cf. también nota 111

[111] J. Gould (1955) establece una interpretación de la virtud socrática solamente en términos de *knowing how*. Interpretaciones de este género pueden inspirarse en el conductismo lógico de G. Ryle. En este sentido, entre otros aspectos, R. E. Allen (1960, 258-59) señala que reducir el conocimiento moral a *knowing how* puede derivar en un cierto subjetivismo moral difícilmente acorde con Sócrates. Al

intelectualismo socrático se constituye sobre la base de cada uno de estos saberes, pero, a su vez no se agota en ninguno de ellos[112].

Más allá del tipo de saber que pueda especificarse de modo más acorde y al que Sócrates haga referencia en el denominado intelectualismo moral, es obvio que resulta determinante, en gran medida, la interpretación que se establezca sobre los pasajes concretos, los más relevantes, en los que Sócrates parece edificar tal intelectualismo. En este sentido, enfrentarse a una adecuada comprensión de las llamadas «paradojas socráticas» es inevitable. Si bien, por ejemplo, la consideración de que la «virtud es conocimiento» o «que nadie realiza el mal a sabiendas», suelen considerarse el núcleo argumentativo del intelectualismo socrático *fuerte*, estas mismas paradojas posibilitan también lecturas que matizan considerablemente tal intelectualismo o le hacen permeable a otros elementos de influencia en la acción, o, como mínimo, intentan mostrar que la imposibilidad de la *akrasia* no se deriva necesariamente de las paradojas. Se han expuesto hasta aquí, a medida que se construye nuestra argumentación, algunas de las interpretaciones que han configurado este intelectualismo. Pero, como se decía, atisbar, con rigor, si es posible, el sentido último de esas paradojas configura de un modo u otro el perfil de ese intelectualismo. Las dos principales tesis que se consideran como fundantes de ese intelectualismo, a saber, que todos los hombres desean el bien –o no desean el mal– y que todos los que realizan el mal lo hacen de modo involuntario[113], por una parte; y, por otra, la consideración de la virtud como conocimiento –ya mostrada– y que, consecuentemente, quien actúa mal lo hace por ignorancia[114], ambas afirmaciones, en sus enunciados mismos, no son de lectura

consistir la *epistēmē* solamente en un saber de la acción, no le son propios los juicios morales y, por lo tanto, no comparecen respecto a la acción: el conocimiento de la virtud es solamente un modo de actuar y no tiene nada que ver con algún determindo estado mental o enjuiciamiento intelectual del que se sigue una acción. El conocimiento moral es semejante, de este modo, por ejemplo, al saber jugar a tenis o a ajedrez. No hay por lo tanto un discurso respecto a la verdad u objetividad moral. Y la consecuencia resulta aquí clara: al desproverse de toda moralidad la virtud queda uniformizada respecto a cualquier otro tipo de habilidad o conocimiento que se actúa, no resulta distinguible de cualquier otro *knowing how*. Otros problemas que acarrea esta visión exclusiva del *knowing how*, respecto a la interpretación socrática, surgen respecto la dialéctica socrática, al rechazo de cualquier forma de teoría moral en los diálogos socráticos y también respecto a moralidad entendida como autoconocimiento o actividad interior, típicamente socráticas.

[112] Aunque suponga avanzar, en cierto modo, una línea interpretativa que todavía no se ha articulado plenamente hasta aquí, sostengo que el intelectualismo es esencialmente un conocimiento inclusivista e integral. Sí se puede señalar aquí ahora el hecho de que para su correcta comprensión requiera la consideración de cada una de estas formas de saber –el *knowing how* y el *knowing that*, junto a otras–. En esta línea, y criticando una visión exclusivista, en este caso en referencia al knowing how tal y como parece entenderlo J. Gould (1955), afirma R. E. Allen (1960, 259): «The upshot of this discussion will be that both Mr. Gould and the traditional view are right in what they affirm, wrong only in what they deny; that the proper parameter for 'Virtue is Knowledge' is, 'to know how to be virtuous, and to know what virtue is, is to be virtuous.' No priority will be assigned to 'knowing how' or 'knowing that'; both are parts of the same process, and in Socrates' thought, mutually implicated -indeed, perhaps hardly distinguished»

[113] *Menón* 77b-78b; *Protágoras* 358c; *Gorgias* 468c 5-7

[114] *Gorgias* 460b-d y 509e 5-7; *Protágoras* 345e y 360d 3. También en *Menón* 87 y 89; *Laques* 198 y *Cármides* 173

unívoca y la sorpresa que puede acarrear entenderlas en su literalidad, por las consecuencias que pueden alcanzar, puede ser una buena antesala para su lectura primera o más inmediata[115]. En este sentido, por ejemplo, caben lecturas de *Menón* 77b-c-d, donde Sócrates establece que nadie desea lo malo para sí mismo, que no derivan necesariamente en la asunción de que Sócrates rechace la debilidad de la voluntad o, de modo general, niegue la influencia más allá del conocimiento en la consecución de las acciones. Desglosando la posición de Sócrates, en su discusión con Menón, puede señalarse la siguiente evolución de la argumentación,

(1) Hay quien desea (ἐπιθυμοῦσιν) cosas malas y quien desea (ἐπιθυμοῦσιν) cosas buenas (77b 7–c 1-2)
(2) Los que desean (ἐπιθυμεῖν) cosas malas lo hacen creyendo que son buenas o sabiendo que son malas (77c 2-10)
(3) Hay quienes consideran que las cosas malas que se desean (ἐπιθυμοῦσιν) son útiles y hay quienes saben que las cosas malas dañan (77d 3-6)
(4) Pero los que consideran que las cosas malas son útiles no saben que las cosas malas son malas (77d 7-9)
(5) Luego, no desean (ἐπιθυμοῦσιν) las cosas malas quienes no las identifican como malas, sino que desean las que creían que son buenas, siendo malas: quien no las identifica como malas y cree que son buenas, las desea como buenas. (77d 10–e 1-4)

[115] Son diversos los intérpretes que han manifestado su estupor ante las consecuencias que se derivan si deben entenderse las «paradojas socráticas» en su sentido más literal, o simplemente entendidas, por ejemplo, como indicando que el conocimiento del bien es suficiente en exclusividad para la acción buena. No deja de ser sorprendente, en este sentido, que tales afirmaciones entendidas de cierto modo, contradigan directamente la experiencia inmediata, y más si vienen de filósofos de la altura de Sócrates o Platón, cuyo conocimiento de las acciones morales, tanto desde un punto de vista intelectual como vital, se presume elevado. En esta línea, por ejemplo, respecto al intelectualismo y su relación con la *akrasia* en el *Protágoras*, afirma C. Kahn (1996, 233): «There is no evidence from outside the *Protagoras* that Plato is committed to the naive reading of the paradox as affirming the omnipotence of reason in ordinary human behavior»; la dificultad de aceptar a Sócrates o Platón asumiendo tal posición, como expresa M. J. O'Brien (1967, 149), requiere que la ética de Platón «embodies a qualified, not a naive, intellectualism»; G. Santas (1964, 148) afirma: «I think that this interpretation of the Socratic paradoxes is at the very least partly mistaken (…). Plato does not deny the fact of moral weakness and that his views concerning the relation of knowledge to conduct are far more plausible than they are usually supposed to be»; y, mucho antes, insistiendo en la unidad del pensamiento socático-platónico, en relación a estos problemas que generan los diálogos socráticos, afima P. Shorey (1903, 14): «The *Republic*, in which Plato explicitly states his solution of these problems, is a marvelous achievement of mature constructive thought. But the ideas and distinctions required for the solution itself are obvious enough, and it is absurd to affirm that they were beyond the reach of a thinker who was capable of composing the *Protagoras*, the subtle *Lysis* and *Charmides*, or the eloquent and ingenious *Gorgias*». En la misma línea argumenta su reinterpretación de la *akrasia* y de la consideración de la virtud como conoimciento K. Dorter (1997). También S. Scolnicov (1978, 46): «Of course, Plato knew full well that there is knowledge of the good that does not cause its possessor to do the good. This is purely intellectual knowledge, as Callicles' knowledge in the *Gorgias*. Plato saw in this a deformity of the soul, which prevents it from real moral and even intellectual progress, at least beyond a certain point»

(6) Los que desean (βούλεται) cosas malas sabiendo que éstas dañan saben que quienes reciben daño merecen lástima y son desventurados (77e 5-7–78a 1-4)
(7) Nadie desea merecer lástima y ser desventurado (78a 5-6)
(8) Luego, nadie desea las cosas malas si no quiere ser malo (78a 7-10–b 1)

Sócrates, por una parte, desarticula (1) considerando (6), (7) y (8). Hay una identificación entre cosas malas que dañan y desventura o infelicidad y, dado que nadie quiere ser desventurado o infeliz, nadie desea las cosas malas. Por otra parte, en (5) Sócrates concluye también, respecto a otro grupo de hipotéticas personas, que cabe la posibilidad de confundir lo bueno por lo malo, con lo cual se deseaba en realidad lo bueno, lo que también desarticula (1). Respecto a (5) podría presentarse la posibilidad de establecerse una contradicción: Sócrates parece que sostiene que hay quien desea lo que creyó bueno, siendo de hecho malo, y se sostiene, sin embargo, que no se desean las cosas malas. Con todo, si se observa que se trata de enunciados desiderativos y que, como tales, son casos de discurso indirecto, esa contradicción se torna débil o aparente. En tales enunciados es la convicción o creencia del agente sobre un determinado objeto lo que se erige en la base del deseo, que no tiene por qué coincidir necesariamente respecto a lo que el objeto es de hecho[116]. Es decir, que su deseo será verdadero en función de la descripción bajo la cual se desea el objeto deseado o pretendido. Por una parte, ese deseo es verdadero en la medida en que se muestren evidencias hacia ese objeto deseado. Por otra, el objeto, como se decía, puede ser confundido: el equívoco de hecho de indentificar una cosa por otra. Esta distinción entre lo que se presume sobre el objeto –por parte del agente– y lo que es lo deseado, el objeto de hecho, puede ilustrar el pasaje socrático. Sócrates rechaza que las cosas malas sean las presunciones del objeto de deseo de un agente (5). Su argumento para afirmar que la gente no desea cosas malas es que no conocen que esas cosas que desean son malas, es decir, que no son las presunciones del objeto de deseo pretendido. Y, al revés, Sócrates afirma que un agente desea lo bueno porque las cosas que desea son tomadas por buenas. Esas cosas son las que se presumen o se entienden por buenas, las presunciones sobre el objeto de deseo. Como señala G. Santas (1964, 57), Sócrates no niega que de hecho los objetos del deseo sean malos (4 y 5). La maldad no se halla en el deseo de lo que se presume sobre el objeto, mientras que puede estar en el objeto de hecho, que es lo que se pretende. Es en el presumido objeto de deseo, por lo tanto, donde no puede hablarse de maldad, posibilitándose así una comprensión de (5) y que además puede hallar cierta fundamentación textual[117].

---

[116] Esta es la interpretación que propone G. Santas (1964, 55 y ss.), en la que se basa esta exposición, con algunos matices, respecto a las «paradojas». A modo explicativo, para mostrar que es la creencia del sujeto la que se halla en la base de los enunciados desiderativos, G. Santas ejemplifica que, si alguien muestra que desea, por ejemplo, en el contexto de una comida, el salero, se podría dar el caso de interpretar erróneamente el objeto de deseo: por ejemplo, si muestra que ese es su deseo explícitamente, pidiendo la sal, pero su deseo se halla confundido, pues confunde el salero con el bote de pimienta. Hay una confusión del deseo en el agente que desea, por una parte, y, por otra, en aquellos a los que les ha evidenciado su deseo de acercarle la sal.

[117] Así, «what Socrates has tried to show is that in no case are bad things the intended objects of people's desires, though in some cases they are the actual objects» (57). La sugerente interpretación de

Por otra parte, en cuanto a la posibilidad de (8), los que desean cosas malas sabiendo que son malas, se posibilita en base a (6) y (7). Las cosas malas dañan y hacen miserable. Y, sabiendo esto, cuyo conocimiento es explícito en (6), si no se quiere ser miserable no se desean cosas malas. Es el no querer ser miserable o malo, que nadie desea (7), lo que lleva a no desear hacer cosas malas. Como nadie desea ser miserable –malo– no se desean las cosas malas, que son las que hacen miserable. Las cosas malas, las que hacen miserable, no se niegan –los objetos de hecho del deseo–. Desde este punto de vista, este deseo de no querer ser miserable –el objeto presumido del deseo–, está lejos, a su favor, de no ser una realidad contrastable por la experiencia misma y, por lo tanto, ésta no parece que pueda contradecir la proposición socrática. En efecto, no se quiere ser malvado de modo más o menos universal. Pero, por otra parte, tampoco se niega, pues se establece en condicional. Resta abierta la posibilidad de querer ser malo (8). Pero si esto no es querido no es posible desear el mal. La posibilidad de querer el mal sabiendo que es mal queda así circunscrita a ese poder querer ser malo, que puede desprenderse de la lectura del texto.

G. Santas (1964, 56 y ss.) se fundamenta en su distinción entre lo que llama «intendent object of desire» y «actual object of desire» en los enunciados desiderativos, basados en el tratamiento que les otorga G. Frege. Pueden coincidir ambos objetos de deseo –en el caso, por ejemplo, de que la sal, siguiendo con el ejemplo de la nota 116, no sea la pimienta y sea, en efecto, la sal. Pero lo que Sócrates reconoce, respecto a (5) es que no hay caso en el que el «intendent object» puede concretarse en las cosas malas, y sí en cambio respecto al «actual object». Como se decía, parece que G. Santas (53-54, n. 15) halla cierta fundamentación textual para la aplicación de esta distinción mediante los usos de ἐπιθυμεῖν y βούλεται. La consideración de la distinción entre ambos modos de expresar deseo puede resultar relevante aquí. Se usa ἐπιθυμεῖν desde el inicio del pasaje que hemos analizado. Aparece βούλεται por vez primera en (8), concretamente en 78a 8-9 y su uso se extiende hasta 78b. En base a *Cármides* 167e 1-6, Santas señala que puede interpretarse que el objeto de cada ἐπιθυμεία es un placer y el objeto de cada βούλησις es un bien, y Platón sostiene que algunos placeres no son buenos. Santas señala también que en *Lisis* 221a 7-b3 se explica que la satisfacción de los deseos puede ser beneficiosa o puede dañar en otras ocasiones, pudiéndose deducir en este señalado pasaje que Platón sostiene la existencia de χαχαί ἐπιθυμείαι –malos deseos–, mientras que Platón parece no hablar nunca de χαχαί βούλησις. Y, aplicando la distinción que Santas establece, puede considerarse que «in no case can the intended object of a desire (ἐπιθυμία) be a bad thing, but the actual object can be, and often is, a bad thing; whereas in the case of wish (βούλησις), neither the intended nor the actual object of wish can ever be a bad thing» (54, n. 15). Santas concluye que el uso establecido de ambos términos es coherente con el argumento que establece Platón respecto a la imposibilidad de desear cosas malas. Sócrates usa βούλεσθαι para rechazar la consideración de Menón de que hay gente que desea cosas malas, sabiendo que son malos, y ἐπιθυμεῖν para rechazar la afirmación de que hay gente que desea cosas malas no sabiendo que son malas: el uso, en este último caso, de ἐπιθυμεῖν pemitiría interpretar tal rechazo como no incluyendo la no aceptación de los «actual objects» de los deseos de tales personas como malos. Esta interpretación –la existencia de deseos malos o dañinos–, resulta coherente, además, con las referencias señaladas del *Lisis*. Esta distinción entre βούλησις y ἐπιθυμία, fructífera para mostrar como las pasiones influyen, aún que sea de modo indirecto, en las acciones ha recibido poca atención, considerando la mayoría de los intérpretes que Sócrates utilizaba ambas palabras de modo intercambiable. Recientemente, T. C. Brickhouse y N. D. Smith (2014, 124-128) han hecho también uso de ella para mostrar que las pasiones influyen en las acciones en el contexto del intelectualismo socrático.

La otra paradoja socrática, la consideración de que la ἀρετή es ἐπιστήμη, además, puede no suponer tampoco, necesariamente, un rechazo por contradicción respecto a la experiencia, por implicar naturalmente el rechazo de la *akrasia*. En función de qué se entienda que incluye ese conocimiento en el que consiste la virtud y su delimitación, el sentido de la paradoja puede adquirir una significación diversa. En términos generales, suele considerarse que ese conocimiento es conocimiento de la virtud, derivándose así que si se posee el conocimiento de lo que es virtuoso el agente actuará virtuosamente. O lo que se deriva de tal afirmación, que el agente que realiza un acto injusto no sabe que es injusto. Y, ciertamente, con esto, ante la experiencia de que puede realizarse lo injusto sabiendo que lo es, se levantan de nuevo dudas en contraste con la realidad de las acciones. Puede, sin embargo, establecerse de modo más amplio y concreto a la vez, y de modo coherente con la doctrina de la virtud de Sócrates, el contenido de ese conocimiento que se dice de la virtud. Así, a partir del *Gorgias* mismo, uno de los diálogos donde se halla expuesta la paradoja[118], puede especificarse ese conocimiento. En este sentido, G. Santas propone interpretar la virtud como conocimiento a partir de tres directrices que, además, son deudoras de la posibilidad de construcción de la paradoja misma, a saber, la otra gran paradoja socrática –el deseo del bien de todo hombre–, la consideración de que el agente realiza las acciones para poseer lo que considera un bien para él y, finalmente, la tesis de que lo justo beneficia al agente y lo injusto lo daña. Con estas tres premisas, la lectura de la paradoja puede llevarse a cabo a partir de unas coordenadas que pueden sustraer su sentido, reconfigurando la problematicidad de derivar la virtud del conocimiento, es decir, el afirmar que si el agente conoce lo que es virtuoso lo llevará a cabo. Así, con esas tres premisas como telón de fondo, siguiendo a G. Santas (1964, 59 y ss.), puede leerse que Platón quiere mostrar que, si el agente posee conocimiento de lo que es virtuoso y también conocimiento de que siempre es mejor para él realizar lo virtuoso, siempre podrá comportarse virtuosamente. Esta lectura permite evitar que la tesis socrática de la suficiencia del conocimiento para la virtud nuble la experiencia de la *akrasia*. Si se sostiene que el agente conoce lo virtuoso y también que es siempre mejor actuar según la virtud y que con esto actuará virtuosamente y no deseará otra cosa, si un determinado agente comete una injusticia –o actúa contra cualquier virtud–, se sigue que no sabe que está cometiendo una injusticia o que no actuar conforme a la virtud es lo peor para él. Esta lectura no contradice la posibilidad de que a veces haya un agente que realice lo injusto o lo incorrecto sabiendo que es injusto y, por lo tanto, no se niega la incontinencia. Por otra parte, como señala G. Santas, si un hombre conoce qué acciones son virtuosas y que actuar conforme a éstas es siempre mejor, deseará hacer lo virtuoso y lo realizará[119]. Como se ha indicado, la concepción del deseo respecto a la comprensión de la concepción de la virtud como conocimiento resulta relevante aquí: ésta no solo se constituye de conocimiento sino mediante un previo deseo de

[118] «Sóc. –(…) el que conoce lo justo, ¿no es justo?
Gorg. –Indudablemente
Sóc. –Y el justo obra justamente.
Gorg. –Sí.» 460b 8-10

[119] Y si poseyendo ese conocimiento deseara realizar lo no virtuoso, se seguiría que desea poseer alguna cosa mala. Como se ha visto, en el análisis de la primera paradoja, esto parece difícilmente sostenible.

realizar la acción virtuosa. Desde este punto de vista no parece acertado ignorar la función de los deseos y pasiones en la elección de la acción correcta, provocando una lectura que haga depender la virtud enteramente del conocimiento. Se puede inaugurar, en este sentido, un cierto discurso en el que otras instancias, más allá de las estrictamente *intelectuales*, tengan cabida en la virtud como *epistēmē* que Sócrates propone.

1.2.2. Intelectualismo y afectividad

El reconocimiento de que la *epistēmē* socrática se inclina hacia un *saber hacer*, según como éste se entienda, permite, por otra parte, una primera apertura del intelectualismo: en el hacer no interviene solamente la capacidad cognoscitiva, sino que todo el carácter del agente se vierte en la acción. Y, constitutivamente, el carácter no es solamente conocimiento proposicional. En este sentido, una perspectiva no reduccionista del intelectualismo socrático será aquella que reconozca que no solamente el conocimiento proposicional es la fuente de las acciones sino el carácter en su totalidad, en su sentido más pleno, es decir, como ἀρετή, y éste es una complejidad de estados psicológicos, deseos, emociones y creencias[120]. Además, esta concepción amplia o no restrictiva del intelectualismo, desde que es necesario el conocimiento para las acciones correctas y virtuosas, mantiene la posesión del conocimiento como necesario para la posesión de la virtud. La problemática transición entre el conocimiento de lo bueno y su necesaria o forzosa realización tal y como sostiene una interpretación fuerte del intelectualismo quedaría, en cierto sentido, desconfigurada por elementos no estrictamente racionales que intervienen en la acción.

Del mismo modo que la respuesta por la naturaleza de la virtud es preponderante en los diálogos socráticos y el tratamiento de ésta se inserta en otras preocupaciones filosóficas en los diálogos tardíos, no se halla en los diálogos socráticos un tratamiento de la dimensión afectiva del agente en el contexto de una psicología establecida, de una proposición de un modelo psicológico, como sucede en la *República*, con la tripartición del alma (libro IV). Pero, lógicamente, resultaría inverosímil, al tratar de la virtud o al intentar explicar qué tipo de conocimiento es el que se pone en juego en las acciones, que Sócrates, aunque fuera de modo indirecto o sutilmente, no permitiera observar la relación de las emociones o pasiones respecto a la acción o la racionalidad. Aquí, más allá de pormenorizar y caracterizar con exhaustividad la misma, basta con fijarse que también en los diálogos socráticos, en los que se pretende fundamentar ese intelectualismo fuerte que se ha ido dibujando y que algunos sostienen, y cuya visión de lo emocional o afectivo se entendería en términos de oposición a lo racional –pues se otorga exclusividad al conocimiento en la acción– no se establece, en base a los textos, una relación en un solo sentido, presumiblemente de rechazo, con las pasiones.

[120] Cf. J. Hardy (2010, 150)

La relación de la racionalidad con las pasiones, o lo que es lo mismo en términos socráticos, el rol de las emociones en las acciones, se muestra en ocasiones ambivalente. Éstas parecen comprenderse frecuentemente en términos de resistencia, o de conflictividad[121]. Piénsese por ejemplo en el relato en el *Protágoras* de la *akrasia* (353e–358e), en el que es lo irracional, las emociones, lo que la mayoría cree que vence al conocimiento. Sin embargo, a veces, es posible atisbar cierta alianza o refuerzo de las emociones con el conocimiento o respecto a las acciones[122]. Más allá de que Sócrates parece que entiende que las emociones poseen cierta dimensión cognitiva[123], y no pudiendo negar la existencia de elementos irracionales en el agente[124], sí se enfrenta a cómo, por ejemplo, los deseos irracionales, que existen, influyen en la acción[125].

---

[121] Por ejemplo en el *Laques*, respecto a la valentía: «Quería, pues, saber no solo acerca de los valientes de la infantería, sino también acerca de los de la caballería y de todo género de combatientes, pero, además, de los que son valientes en los peligros del mar y de cuántos lo son frente a las enfermedades, ante la pobreza y ante los asuntos públicos, y aún más, de cuantos son valientes no solo ante dolores y terrores, sino también ante dolores o placeres, tanto resistiendo como dándose la vuelta; pues, en efecto, existen, Laques, algunos valientes también en tales situaciones» 191d–e 1-2

[122] Por ejemplo, en el *Gorgias*, respecto al placer: «(…) no es propio de un hombre moderado buscar ni rehuir lo que no se debe buscar ni rehuir; al contrario, ya se trate de cosas, hombres, placeres y dolores, debe buscar o evitar solamente lo que es preciso y mantenerse con firmeza donde es necesario (…)» 507b 6-10–c 1. Es decir, se reconoce que es propio del hombre virtuoso el buscar ciertos placeres. Parece que Sócrates, como se decía, en estos diálogos socráticos, trata también otros elementos no plenamente racionales, o, como mínimo, no pertenecientes al conocimiento proposicional, en el contexto de las virtudes y las acciones. Así, en el *Protágoras*, habla del hombre valiente que tiene miedo, y tal miedo no es desgraciado, ni tampoco confía el hombre virtuoso con vergonzosa desconfianza (360b 1-2). Quien posee la valentía, por lo tanto, es decir, el virtuoso, posee también emociones, como el miedo o la confianza o seguridad. Y el cobarde, es decir, el no virtuoso, se dice que posee temores desgraciados y confianzas vergonzosas (360b 8-9). Las emociones del primero, el virtuoso, no son desgraciadas, mientras que las del cobarde sí lo son. Las emociones interactúan aquí con las virtudes –que son conocimiento–: la cobardía resulta ser un error sobre lo que hay que tener miedo y lo que no, y su opuesto, la valentía, es el conocimiento o sabiduría sobre lo que hay que tener miedo y lo que no (360c-d). En este sentido, el conocimiento en el que consisten las virtudes –aquí la valentía; y su desconocimiento, la cobardía– se vinculan con las pasiones positivamente al actuar. Puede interpretarse aquí que el conocimiento que es la virtud, es decir, la racionalidad, es la que procura que estas pasiones se vivan o experimenten de un determinado modo que las vuelva positivamente adecuadas para la vida moral. En cierto sentido, el conocimiento que es la virtud, enseña o procura *qué* y *cómo* hay que sentir: la valentía enseña ante qué hay que tener miedo y ante qué no hay que tener miedo. Por eso, las pasiones aquí son una suerte de indicador de la vida virtuosa, y no son, en cualquier caso, objeto de resistencia.

[123] En esta cuestión, como es conocido, la literatura es amplia. Como referente y para ubicarse en el debate reciente al respecto puede verse, sobre todo, T. C. Brickhouse y N. D. Smith (2010) y (2015); D. Devereux (1995); J. Moss (2008).

[124] En los diálogos socráticos aparecen pasiones como el miedo –*phobos*– a la muerte en la *Apología* (34c y ss.) y en el *Protágoras* (352b); *eros* en el *Protágoras* (352b) y en el *Gorgias* (513 y ss), entre otras.

[125] No todos los intérpretes son partidarios de considerar que Sócrates reconoce esa participación de los deseos irracionales en la acción. Así, por ejemplo, N. Reshotko (2006, 84 y ss) y T. Penner (1990, 64 y ss.). Ambos intérpretes consideran que esa dimensión o deseo irracional, como tal, no causa las acciones, sino que simplemente afecta a las creencias del agente. Y, respecto a las creencias, tampoco son causas directas de las mismas, sino que son informativas. D. Devereux (1995), en cambio, sí sostiene que los deseos irracionales pueden explicar cómo actúa el agente en algunas ocasiones, mediante un rol configurador en las creencias, mostrando sus objetos como buenos o beneficiosos

En el *Cármides*, por ejemplo, Sócrates constata la existencia de elementos irracionales, indicando que son diversos los tipos de deseos que podemos experimentar, cada uno con su fin correspondiente. Así, distingue entre el apetito, que tiende hacia el placer, el deseo (*boulēsis*), que tiende hacia lo bueno, y el amor, que tiende hacia lo bello[126]. Cada uno de ellos tiende a huir o evitar también sus contrarios, el dolor, lo malo y lo feo. Son deseos que determinan inclinaciones –hacia lo placentero, lo bueno y lo bello– o aversiones –respecto a lo doloroso, lo malo y lo feo– y están, por lo tanto, en último término, en el plano de la acción. Y tales inclinaciones o aversiones, que forman creencias[127], al proceder de deseos no racionales o racionalizados, crean creencias no racionalizadas[128]. Pero parece que Sócrates admite que tales deseos pueden ser fortalecidos o debilitados mediante la práctica o el ejercicio. Así, en el *Gorgias*, Sócrates hace referencia a la indisciplina y falta de virtud del alma, señalando la necesidad de privarla de sus deseos (505b 1-4). El alma, afirma Sócrates, está «enferma, por ser insensata, inmoderada, injusta e impía» (505b 1-2). Los remedios que parece indicar para que abandone su «enfermedad» parecen ser el no satisfacer sus deseos y el reprenderla (κολάζω, 505b 8-10). El alma debe así recuperarse porque no puede vivir, como el cuerpo, en «un mísero estado» (505a 2). Es la perseverancia en la privación de los deseos[129], ejercitarse en esta práctica, el camino indicado para la recuperación de la salud del alma, es decir, para la recuperación de la virtud (504d). Se desprende de estas consideraciones que los deseos, si bien pueden desencauzarse, cuando se hallan saludables, su rol es distinto. Es cuando los deseos o emociones se hallan adecuadamente configuradas, por ejemplo, que permiten alejar la experiencia de emociones inadecuadas, evitando así la formación de creencias erróneas. Y esto, en efecto, encauza la acción correcta. Es decir, las emociones que son configurables, educables, afectan positivamente al conocimiento mediante la constitución de creencias adecuadas[130]. Y afectar al conocimiento es afectar a la acción acertada o virtuosa, en el plano del supuesto intelectualismo socrático. Las emociones intervienen en la configuración de las creencias correctas o incorrectas, a modo de distorsión o de

---

para el agente y merecedores de ser pretendidos en el contexto del conocido deseo universal hacia lo bueno que Sócrates sostiene. Todas estas interpretaciones, en cualquier caso, parten de una comprensión de las emociones como estados mentales.

126 Cf. *Cármides*, 167e 1-5

127 Es decir, que creemos que si algo es placentero o bello estamos inclinados a creer que es bueno para nosotros mismos. O si algo es doloroso o feo nos inclinamos a creer que se trata de algo malo.

128 Así en T. C. Brickhouse y N. D. Smith (2015, 15): «The beliefs created by these natural attractions and aversions, because they derive from non-rational processes, are veridically unreliable, but are also to some degree (by they nature as non-rational) resistant to rational persuasion and other belief-forming processes»

129 Del mismo modo que se realiza con el cuerpo: «¿Y no es cierto que los médicos, ordinariamente, permiten a un hombre sano satisfacer sus deseos, por ejemplo, comer o beber cuanto quiera, sin tiene hambre o sed, pero al enfermo no le permiten casi nunca saciarse de lo que desea?» 505a 5-8

130 «Disciplining the appetites, for example, is likely not only to keep in check one's ability to lead one to end up believing falsely that some anticipated pleasure is really a good thing, but also makes one better able to attend to other belief-forming processes, including especially reasoning» T. C. Brickhouse y N. D. Smith (2015, 15)

refuerzo. Lo que era irracional –los deseos irracionales– interviene en la acción y precisamente lo hace a partir de su capacidad de relación con las dimensiones cognoscitivas, de su capacidad de ser «moldeado» por la racionalidad, resultando así una realidad cercana a las dimensiones que configuran al intelectualismo: las operaciones racionales que operan en un sentido u otro –y aquí precisamente se halla la creencia–[131], y el deseo del bien –a partir del que se forman dichas creencias–.

Otro elemento no estrictamente intelectual que se entronca con la acción virtuosa y que aparece en los diálogos socráticos es la noción de *karteria*, tal y como se trata en el *Laques* (καρτερία, 192b). Καρτερία indica perseverancia o constancia, aguante o resistencia[132]. Ésta es introducida en el *Laques* cuando se define la valentía a partir de aquello que se observa en cada uno de los casos o ejemplos de acciones valientes, o situaciones que requieren valentía (192a-b). Laques dirá que la valentía es un «cierto coraje del alma» (καρτερία τις εἶναι τῆς ψυχῆς, 192b 8), para, posteriormente, quedar definida por Sócrates como un «coraje sabio» (φρόνιμος ἄρα καρτερία, 192d 8). La valentía exige, por lo tanto, establecer el sentido de esa sabiduría o prudencia que acompaña al coraje (192e y ss.). Sócrates irá progresivamente mostrando la identificación de la valentía con la *epistēmē* (194d–195a). El hecho de que esa definición inicial de la perseverancia o el coraje para definir la valentía, se abandone es, para algunos, causado por una cierta incompatibilidad respecto al intelectualismo socrático, bajo la influencia del cual se establecen las posteriores definiciones de la valentía como conocimiento (194d), como ciencia de lo temible (196c), tanto respecto a las cosas pasadas como a las futuras (199b): otra instancia, en este caso, la resistencia o coraje, se requeriría para poder definir la valentía, implicando, en este sentido, que el conocimiento no sería suficiente para la acción virtuosa. Se produciría así una grieta en el intelectualismo, pues se recurriría para definir a la valentía a una cierta cualidad del carácter y no solamente al conocimiento[133].

---

[131] «Moreover, once such a belief has been acquired, the one who has such a belief is likely to make further judgments, based on the non-rational belief, thereby compounding the problem» T. C. Brickhouse y N. D. Smith (2015, 15). Es decir, que, en efecto, el juicio, operación mental, trabaja sobre las creencias. Que el trabajo sobre las mismas sea positivo dependerá de la creencia fundada en las emociones, que si está correctamente ejercitada contribuirá a la formación de juicios acertados. T. C. Brickhouse y N. D. Smith analizan también (17 y ss.) otra emoción, en concreto, los efectos del miedo en la *Apología* (29b y ss.), de modo similar.

[132] Cf. H. G. Liddell y R. Scott (1968). En la edición española de C. García Gual (2011) que se utiliza aquí se traduce por «coraje».

[133] Esta es la posición, por ejemplo, de D. Devereux (1977, 129): «Because of its close connection with the problem of weakness of will, courage is the virtue to focus on if one wants to test the Socratic thesis that virtue is equivalent to knowledge. (…) one of the main points Plato wishes to make in the *Laches* is that courage cannot be defined simply in terms of knowledge. Therefore, if my interpretation of the *Laches* is sound, we must conclude that Plato is not merely testing the Socratic theory of virtue; he is rejecting one of its fundamental tenets in one of the early dialogues». Una lectura contraria y sugerente es la de K. R. Seeskin (1976). Este intérprete argumenta que la καρτερία muestra que, en los diálogos socráticos, Sócrates es consciente de la posibilidad y la existencia de conflictos interiores en el agente y que esta asunción no supone un rechazo del relato intelectualista de las virtudes ni de las paradojas socráticas. Otra crítica a la posición de D. Devereux (1977) puede verse en C. S. Gould (1987). Se critica aquí la recurrencia de D. Devereux (1977) al *Menón*, un diálogo probablemente

Para lo que nos interesa aquí ahora, que es fundamentalmente una lectura constatable de la existencia de la dimensión emocional en las acciones que Sócrates no ignora, y su carácter ambivalente que provoca que en ocasiones sea soporte de las acciones virtuosas, es suficiente señalar, por lo tanto, que Sócrates indica y, hasta cierto punto, hace entrar en juego ejemplos propios, no estrictamente intelectualistas, de esa dimensión en los diálogos socráticos, aquí la καρτερία. Aun así, tanto una lectura atenta del texto, como su relación con otros diálogos socráticos, puede permitir observar que esta conclusión que sostiene la incompatibilidad del intelectualismo con la καρτερία tal y como Sócrates la propone aquí, está lejos de ser forzosa.

La definición de la valentía como perseverancia, como se ha indicado, es expuesta por Laques, establecida como una cierta resistencia o perseverancia del alma (192b8). A partir de aquí se inicia el proceso de rectificación, en diversas fases, de tal definición que Sócrates plantea. La primera corrección que le propone Sócrates pretende mostrar que no cualquier resistencia o coraje significa valentía, pues si ésta es considerada virtud debe ser καλός (192c 4) y para que así sea esa resistencia debe ir acompañada de φρονήσεως (192c 7). Luego, un coraje o resistencia imprudente o alocado (ἀφροσύνης, 192d 1) no será καλός (192d 5-7). Por eso, la καρτερία debe ser φρόνιμος ἄρα καρτερία (192d 8) para ser valentía. La segunda corrección que Sócrates realiza pretende establecer el sentido de la φρόνιμος (192e 1). Con este fin señala Sócrates que no es valiente quien gasta su dinero sabia o prudentemente sabiendo que ese gasto le supone más ganancias (192e 1-3); tampoco es sabia o prudentemente valiente el médico que no proporciona comida o bebida a su hijo enfermo de neumonía cuando se lo pide (192e 5-6–193a 1); es más valiente el ejército o soldado en inferioridad que resiste o quiere resistir a otro/-s que combate/-n en superioridad (193a 3-8–b 1), pero la resistencia o coraje del último es más prudente que la del primero (193b 2)[134]. La conclusión es que hay corajes o resistencias que siendo valientes son imprudentes.

Más allá de que estas correcciones, siguiendo el texto, pueden no suponer un rechazo de la καρτερία –Cf. C. S. Gould (1987)– mi interés aquí es mostrar que la consideración de que la καρτερία rompe con el intelectualismo, en tanto que introduce un elemento en la acción que no responde al conocimiento, es una conclusión que, en cualquier caso, asume un modelo determinado de intelectualismo respecto al cual se señala la fractura. Y, si se establece que la perseverancia –καρτερία– necesaria para la valentía no es explicable en términos de conocimiento, se deriva que el intelectualismo con el que resulta incompatible no tiene en cuenta o no asume los elementos propios que caracterizan a la καρτερία. El intelectualismo que se entiende y respecto al cual el *Laques* no sería compatible es aquí sobretodo conocimiento intelectual o más bien

posterior el *Laques*, para construir su argumentación y establecer el rechazo del intelectualismo mediante la καρτερία. C. S. Gould propone su propia posición centrándose en el *Laques* mismo.

[134] Sócrates proporciona también el ejemplo de quien combate en una batalla ecuestre con conocimiento científico de la equitación respecto a quien no. El primero es menos valiente que el último, pero el último es menos prudente que el primero. Cf. 193b 4-5

proposicional, o identificativo y, por lo tanto, todo lo que no corresponda a esta caracterización no le es propio. Pero no es esta, como se está argumentando y se seguirá desarrollando más todavía (cf. sección 1.3), la única interpretación posible del intelectualismo –y de hecho no se defiende como tal en este trabajo–, y, por lo tanto, en función de la comprensión del intelectualismo que se sostenga la καρτερία requerirá reinterpretarse, para observar si es o no realmente incompatible. De hecho, con lo dicho hasta aquí, pueden resaltarse tres aspectos que no suponen necesariamente que la καρτερία sea inadecuada respecto al intelectualismo. Por una parte, la distinción del intelectualismo como un cierto *knowing how* y su sentido en base a la analogía de la *technē*, como se ha indicado (cf. sección 1.1.2), puede asumir la existencia de la necesidad de ejercicio o de hábito para la realización de un saber o técnica, la necesidad de la repetitividad para alcanzar su dominio. Del mismo modo la virtud, fruto de esta analogía de la *technē*, requerirá también esta dimensión en su aprendizaje y desarrollo. Y esto, esta dimensión de repetición de acciones que posee también el conocimiento así entendido en el que consiste la virtud, no resulta lejana de la perseverancia o la constancia, el aguante o resistencia, que es lo que es, propiamente, la καρτερία. Se refiere aquí a dimensiones no tanto estrictamente intelectuales, sino que están también relacionadas, por ejemplo, con lo volitivo. Son caracterizaciones de la *praxis* en las que su racionalidad propia incluye elementos hasta cierto punto volitivos, o son formas de saber, como mínimo, que requieren dimensiones no solamente pertenecientes a un conocimiento identificativo o proposicional. En este sentido, Sócrates reconoce en diversos pasajes de los diálogos socráticos que la virtud y su adquisición, siendo conocimiento, requieren esfuerzo, no siendo su consecución una tarea fácil para quien quiera de verdad ser virtuoso (cf. *Protágoras* 340d 2-3; 344b 6-8–c 1-2). Tanto que puede llegar a ser más propia de los dioses (cf. *Protágoras* 341e 3-4). Y hasta es explícito en criticar, como en el *Protágoras* (340c), una comprensión de la virtud que no tenga en cuenta tal dificultad. La καρτερία, en este sentido, por consiguiente, puede tener cabida en el intelectualismo, del mismo modo que lo tiene la necesidad de hábitos no siendo estrictamente *intelectual*.

El otro elemento señalado que muestra esta ausencia de incompatibilidad entre καρτερία e intelectualismo es ese reconocimiento explícito, en concreto en el *Gorgias*, de la necesidad de ejercitarse y perseverar, cuando el «alma está enferma, por ser insensata, inmoderada, injusta e impía» (505b 1-2), en la privación de los deseos (505b 1-4; 505b 8-10), y que se acaba de exponer. La caracterización de la virtud que Sócrates propone, que necesita de los deseos, implica ejercitarse en la práctica de la privación de los deseos para recuperar la salud del alma y la virtud (504d). En este sentido, se requiere cierta καρτερία para llevar a cabo tales ejercicios. En un diálogo como el *Gorgias*, por lo tanto, donde se establece con claridad que la virtud es conocimiento y aparecen incluso algunos de los enunciados más concretos, como se ha visto (cf. 1.2.1), de las paradojas socráticas, se reconocen elementos no estrictamente intelectuales y no suponen, en este sentido, una rotura con el intelectualismo. Del mismo modo, no tiene por qué suponerlo tampoco la existencia de la καρτερία en el contexto de la valentía en el *Laques*. Además, podría señalarse también, de modo más general, la misma ambivalencia observada respecto a las emociones: respecto al placer y el dolor –

también respecto a las cosas y los hombres–, como se ha indicado (cf. nota 122), de nuevo en el *Gorgias*, Sócrates reconoce que «se debe buscar y evitarse lo que es preciso y mantenerse con firmeza donde es necesario» (ὑπομένοντα καρτερεῖν ὅπου δεῖ, 507b 8-9). La referencia a la καρτερία es aquí explícita y esta necesidad de buscar lo preciso y mantenerse con firmeza en lo necesario se dice, además, también explícitamente, ser lo propio del «hombre moderado» (σώφρονος ἀνδρός, 507b 6). La moderación, por lo tanto, requiere también, en este sentido, de la καρτερία, y a partir de ello no se sostiene incompatibilidad con el intelectualismo. Igualmente, no tiene porqué requerirse tampoco respecto a la valentía en el *Laques*. Por lo tanto, la posibilidad de que la καρτερία suponga o no un rechazo del intelectualismo es más dependiente de la concepción del intelectualismo que se tenga que no de la καρτερία en sí misma.

Las referencias a la καρτερία en otros diálogos en el *corpus platonicum* no se distancian en su uso y sentido respecto al modo en que cómo se aborda en el *Laques*. En *Crátilo* 395a se alaba el ejército de Agamenón precisamente por su resistencia (καρτερία) en Troya y Sócrates afirma de él que es capaz de «llevar hasta el final sus decisiones, así como de aguantar (καρτερεῖν) a fuerza de valor y poner término a sus designios» (οἷος ἃ δόξειεν αὐτῷ διαπονεῖσθαι καὶ καρτερεῖν τέλος ἐπιτιθεὶς τοῖς δόξασι δι᾽ ἀρετήν, 395a 4-5). En el *Simposio* se destaca la «prudencia y firmeza» de Sócrates (φρόνησιν καὶ εἰς καρτερίαν, 219d 6) y su «resistencia» (καρτερεῖν) a la falta de alimentos (220a 1). En el primer *Alcibíades* se destaca la «valentía y coraje» (ἀνδρείαν καὶ καρτερίαν, 122c 6) de los espartanos. En la *República*, en el libro III, en el contexto de la educación de los jóvenes y la inconveniencia de que escuchen relatos de acciones moralmente reprobables, Sócrates indica que, al contrario, si hay «personas de calidad que den muestras de fortaleza (καρτερίαι) en todos sus dichos y hechos, hay que contemplarlas (…)» (390d 1-2). También en la *República*, cuando se describe la transición del estado oligárquico al democrático, se afirma que los jóvenes se hallan «incapaces de trabajar con el cuerpo ni con el alma y perezosos y demasiado blandos para resistir (καρτερεῖν) el placer o soportar el dolor» (556b 7–c 1-2); en el *Sofista* Sócrates recuerda que «los ojos del alma de la mayor parte de la gente, en efecto, son incapaces de esforzarse (καρτερεῖν) para mirar a lo divino» (254a 9-10–b1).

De estos pasajes mencionados pueden observarse varios aspectos. Por una parte, Sócrates, en algunos de ellos, trata a la καρτερία juntamente con la prudencia (*Simposio* 219d 6). En otros, aparece conjuntamente a la valentía (*Alcibíades* I, 122c 6). Y, en esto, en ambos casos, hay semejanza con el *Laques*. La καρτερία se sitúa en el contexto del placer en *República*, 556b 7–c 1-2, junto con el pasaje ya indicado del *Gorgias* (507b 8-9). Respecto a la otra explicación más considerable de la valentía en los diálogos socráticos, que tiene lugar en el *Protágoras* (349d–), se establecen también elementos comunes al *Laques*: en ambas explicaciones la valentía, por ser virtud, se relaciona con

la hermosura[135] y se encuentran ejemplos repetidos[136]; en ambos diálogos también se trata la valentía en relación con el placer[137]; y tanto en el *Laques* (199c–d) como en el *Protágoras* (360d) la valentía se define en términos de conocimiento; y por otra parte, la audacia o la intrepidez (θάρσος), en relación con la valentía se halla en el *Protágoras*[138] y no en el *Laques*; la *karteria* en el *Protágoras*, se muestra en situaciones en las que ésta o su falta se halla implícita, como en el ser dominado por los placeres (353e–358e). No hay, por lo tanto, en diálogos socráticos o en diálogos posteriores diferencias sustanciales respecto a cómo se caracteriza la καρτερία en el *Laques*. Y en los diálogos posteriores a los socráticos, en principio, no se estipula el intelectualismo como tal. Por último, hay un pasaje de la *República* que podría implicar que todas estas consideraciones de la καρτερία como un elemento distorsionante respecto a cierta comprensión del intelectualismo, en tanto que introduce *irracionalidad*, no adquieran tanta solidez: Platón, en boca de Sócrates, concluyendo el argumento de los contrarios (436b y ss.) que introduce la tripartición del alma en el libro IV, señala que existe en el alma algo que «impulsa a beber» (439c 4) y algo que «retiene» respecto a lo mismo (439c 5). Lo que «retiene» es indicado con κωλῦον e, indicativamente, con κρατοῦν (439c 5). La referencia a la καρτερία aquí significa «resistencia» a beber. Y, seguidamente, se afirma que κωλῦον y κρατοῦν, que indican esta resistencia o prevención a beber, nacen «del razonamiento» (ἐκ λογισμοῦ, 439d 1). Es significativo que se vincule la referencia a la καρτερία con la racionalidad, afirmando explícitamente que nace de ella, y se haga precisamente en el contexto propio de la psicología del alma tripartita de la *República*, –considerada, como se verá (cf. secciones 2.2.2.1 y 2.2.2.2), como el rechazo definitivo del intelectualismo socrático–, y más llevándose a cabo justamente en la descripción de un conflicto interior. Además, la καρτερία no se menciona poco después cuando Sócrates describe la parte irascible del alma (439e– 441c), ni en la definición de la valentía a partir de la tripartición del alma (442c). Si la καρτερία es dicha de nacer de la razón, su consideración como elemento irracional, podría resultar bastante debilitada.

Volviendo a la caracterización general de las emociones y dejando la cuestión de la καρτερία, los deseos en su relación con el mundo, se decía, generan creencias. Pero más allá de la capacidad configuradora de creencias, puede resultar conveniente analizar las emociones en sí mismas, y la posibilidad de que posean valor cognoscitivo. De ser así, de nuevo, sostener un intelectualismo puro se mostraría, otra vez, con cierta complejidad: en este sentido, podría, por ejemplo, comprenderse el conocimiento, como señala Sócrates, en el que consiste la virtud en un sentido amplio o de modo inclusivo, es decir, como comprehendiendo una pluralidad de formas de conocimiento. Las emociones, con su capacidad cognoscitiva, configurarían también ese conocimiento. Se trataría de un conocimiento en el que intervendrían todas las facultades con potencialidad cognoscitiva. Si bien, como es conocido, la posibilidad de

[135] *Protágoras* 349e; *Laques* 192d

[136] Concretamente, los ejemplos de los jinetes y los buceadores (350a-b). Tanto aquí en el *Protágoras* como en el *Laques* (193b–c) se utilizan para mostrar que la valentía es conocimiento.

[137] *Protágoras* 353b; *Laques* 192b

[138] Cf. 350a 1; 350a 5; 350a 10; 350b 3-5 y 7; 350c 1-3 y 350c 6-7; 350 d 1-3; 351a 5

que cada una de las partes del alma de la psicología tripartita en el libro IV de la *República* posea cierta capacidad cognoscitiva es objeto de una literatura abundante[139], menos atención se ha prestado a esta dimensión cognoscitiva de las emociones en los diálogos socráticos, al menos a partir de las emociones en sí mismas, dejando más en un segundo plano su relación con las acciones. Los textos, sin embargo, parecen otorgar la posibilidad de articular, hasta cierto punto, esa capacidad cognoscitiva. Se han indicado ya algunos fragmentos en los que Sócrates trata de las pasiones de un modo u otro[140]. En este contexto, el relato del *Protágoras*, respecto al cual tan a menudo se ha considerado que Sócrates reconoce la imposibilidad de la *akrasia*, ofrece una cierta explicación de las pasiones, no tanto desde el punto de vista de su relación con las acciones, como se ha expuesto en cierto modo hasta ahora, sino desde la naturaleza de las mismas, y que permite dilucidar su dimensión cognoscitiva. En el contexto de la discusión del *Protágoras* de la identificación entre placer y bien, Sócrates le pregunta a Protágoras si tiene la misma opinión que la mayoría sobre la ciencia:

> δοκεῖ δὲ τοῖς πολλοῖς περὶ ἐπιστήμης τοιοῦτόν τι, οὐκ ἰσχυρὸν οὐδ᾽ ἡγεμονικὸν οὐδ᾽ ἀρχικὸν εἶναι: οὐδὲ ὡς περὶ τοιούτου αὐτοῦ ὄντος διανοοῦνται, ἀλλ᾽ ἐνούσης πολλάκις ἀνθρώπῳ ἐπιστήμης οὐ τὴν ἐπιστήμην αὐτοῦ ἄρχειν ἀλλ᾽ ἄλλο τι, τοτὲ μὲν θυμόν, τοτὲ δὲ ἡδονήν, τοτὲ δὲ λύπην, ἐνίοτε δὲ ἔρωτα, πολλάκις δὲ φόβον, ἀτεχνῶς διανοούμενοι περὶ τῆς ἐπιστήμης ὥσπερ περὶ ἀνδραπόδου, περιελκομένης ὑπὸ τῶν ἄλλων ἁπάντων
>
> «La mayoría piensa de ella (ἐπιστήμης) algo así como que no es firme ni conductora (ἡγεμονικὸν) ni soberana. No solo piensan esto en cuanto a su existencia de por sí, sino que aún muchas veces, cuando algún hombre la posee, creen que no domina en él su conocimiento, sino algo distinto, unas veces la pasión (θυμόν), otras el placer (ἡδονήν), a veces el dolor (λύπην), algunas el amor (ἔρωτα), muchas el miedo (φόβον), y, en una palabra, tienen la imagen de la ciencia como de una esclava, arrollada por todo lo demás» 352b 3-5–c 1-2

Se traza aquí una cierta oposición entre el dominio del conocimiento y el dominio de las pasiones[141]. Esta dicotomía se plantea en términos de disputa, sobre quién es, las pasiones o el conocimiento, la «conductora» (ἡγεμονικὸν), es decir quién es realmente el que lidera o guía las acciones. Las pasiones son denominadas de modo genérico, θυμόν, y también, algunas de ellas, de modo específico: Sócrates habla de ἡδονή, λύπη, ἔρως y φόβος. Sobre estas mismas pasiones concretas, de las cuales se indica que unas son más frecuentes que otras –así φόβον–, Sócrates centra su atención posteriormente. Del miedo o temor (φόβον) se afirma que es una «cierta expectativa del mal» (προσδοκίαν τινὰ λέγω κακοῦ τοῦτο, εἴτε φόβον εἴτε δέος καλεῖτε, 358d 6-7); del placer parece que se reconoce que puede ser malo o perjudicial, a pesar de tratarse de una experiencia de agrado en el instante en el que se experimenta, porque se asocia o se

[139] Entre tantos, ahora aquí, pueden señalarse C. Bobonich (2002, 229-257); H. Lorenz (2006, 13-54); J. Moss (2006) y R. Kamtekar (2012a)
[140] Cf. pp. 78-81
[141] Cf. también 352d

proyecta en el futuro con cosas o situaciones no deseadas[142]; del dolor se dice que es también objeto del arte de la medida que Sócrates propone, con el fin de elegir el menor respecto al mayor (358d). La caracterización de estas pasiones parece mostrar, de modo común, que todas ellas poseen un cierto carácter evaluativo respecto a sus objetos propios: las pasiones proporcionan información, confieren conocimiento a través de su propia experiencia o vivencia para el propio agente. Y, en este sentido, son cognitivas, porque proveen conocimiento de la realidad o de la resonancia de ésta en el agente. Así, del placer parece que se sugiere que revela información evaluativa de las consecuencias de su experiencia, de su bondad o maldad presente o futura; la experiencia del dolor informa de mayor o menor grado permitiendo el posterior discernimiento moral mediante el arte de la medida; el temor, siendo expectativa, es cierta forma de conocimiento de un mal venidero y, por consiguiente, evaluándolo también. Éste, además, es asociado por Sócrates a la opinión: lo temible es objeto de opinión[143]. Esta explicación de lo temible mediante la creencia y la opinión, que le otorga sentido cognitivo, se refuerza, por otra parte, al establecer Sócrates su relación con la ignorancia, con el sentido moral propio con la que Sócrates la caracteriza, como error moral. Sócrates considera que «nadie avanza hacia lo que cree (ἡγεῖται) temible, ya que se vio que el dejarse subyugar era ignorancia (ἀμαθία)» (359d 6-7). Experimentar temor es haber evaluado algo como malo, poseyendo un sentido cognitivo. Es consistente, por lo tanto, que ceder a esa creencia hacia lo temible, es decir, «subyugarse», sea calificado de ignorancia, pues se trataría de un error cognoscitivo. La cobardía es definida, en este sentido, precisamente, como «ignorancia de lo temible» (δεινῶν ἀμαθίαν, 360c 4). Esto es, como un error cognoscitivo sobre lo que hay que temer. El valiente teme correctamente –evalúa acertadamente lo temible– y el cobarde teme incorrectamente –evalúa desacertadamente lo temible–. El primero teme sobre lo que hay que temer, mientras que no así el segundo. Se manifiesta, en este sentido, con claridad, la dimensión cognoscitiva –como creencia u opinión evaluadora– de las emociones.

El hecho de que esta caracterización de las pasiones que se halla en el *Protágoras* tenga como contexto propio el ilustre arte de la medida (293e–d) permite reafirmar, además, que el tratamiento de las pasiones tiene aquí un sentido moral. Es precisamente el *arte de la medida*, la solución que Sócrates propone a la mayoría para evitar el ser vencido por las pasiones. La dificultad de apreciación de los placeres y dolores que lleva al error moral, comparada con los errores ópticos (356c), encuentra en el μετρητική, que es una «cierta ciencia métrica» (μετρητική τις, 357a 1), el instrumento que proporciona el criterio correcto para los placeres y dolores, ya que «nos pareció que la salvaguarda de la vida consistía en la recta elección del placer y del dolor, del

[142] «¿En qué sentido decía que son perniciosas [las cosas placenteras]? ¿Porque al instante os procuran ese placer, al modo que cada una es placentera, o porque en un tiempo futuro causan enfermedades y miseria, y deparan muchos inconvenientes semejantes?» 353c 10–d 1-3

[143] «Dices verdad –dije yo–. Pero no te pregunto eso, sino, ¿en qué dices tú que son audaces los valientes? ¿Acaso en lo temible, opinando que es temible, o no?» 359c 10–d 1-2

mayor y el menor, del más numeroso y el que menos, tanto de más lejos como de más cerca» (357b 1-4)[144].

Con todo esto, en una perspectiva no reduccionista del intelectualismo socrático el conocimiento en el que consiste la virtud –en base al uso correcto o incorrecto que Sócrates reconoce de las cosas y las virtudes– significa usar correctamente el propio carácter, que es, como se ha señalado, desde el que se actúa. Elementos que configuran el todo que conforma el carácter, como se ha visto, están también presentes y, precisamente por eso, localizar la fuente de las acciones en el carácter por entero y no solamente en una vertiente de conocimiento parece adecuado. Otros elementos *no cognoscitivos* tales como la amistad y el amor también están presentes en los diálogos socráticos donde se identifica el intelectualismo, además del deseo de felicidad y de sabiduría. Se ha indicado ya el rol del deseo y las emociones respecto a las acciones. La existencia de deseos o emociones no racionales pueden no ser una realidad lejana en la motivación de la acción virtuosa –que es conocimiento– en tanto que pueden transformarse en deseos racionales mediante el autoconocimiento socrático –como se expone en la *Apología*–, adquiriendo de éste cierta capacidad de determinar y configurar al agente en la acción[145]. No es, por lo tanto, el intelectualismo socrático, una realidad

[144] J. Moss (2008) ofrece una interesante interpretación, sobre la que posteriormente se volverá. Además de señalar este carácter evaluativo de las emociones en el *Protágoras* y en los diálogos socráticos, establece también su semejanza respecto al tratamiento de las pasiones en *República* X, donde, de modo semejante, interpreta las emociones en relación con las apreciaciones ópticas y el error moral. En este sentido, puede señalarse cierta continuidad de este tratamiento de las emociones en el *Protágoras* y en *República* X, hallándose en este último diálogo, como es conocido, una psicología muy diversa a la del Protágoras y a los diálogos socráticos en general. Además, algunos de estas cuestiones, aunque su interpretación comparativa se centra fundamentalmente en la *República*, como desarrollaremos posteriormente, alcanzan también al *Filebo*. Se establece así la continuidad de algunas aproximaciones o modos muy propios de la ética socrática y que, sin embargo, permanecen también en el tratamiento de las pasiones, las virtudes o el placer en un diálogo tardío como el *Filebo*. Respecto a esta cuestión en este último diálogo puede verse J. Moss (2012). Esta perspectiva puede contribuir también a relativizar, hasta cierto punto, como veremos también, la discontiniudad u oposición que suele señalarse respecto a la ética de los diálogos socráticos y la propuesta ética y el tratamiento de las virtudes tal y como se propone en la *República*, construida, en gran medida, sobre el relato tripartito del alma. La vertiente cognoscitiva de las emociones señalaría, por una parte, cierta psicología implícita en los diálogos socráticos, además de mostrar que éstas pueden contribuir con la parte racional del alma, que es cuando precisamente, como se ha visto, están también presentes en las acciones virtuosas o moralmente correctas.

[145] Una interpretación no reductiva del intelectualismo socrático puede encontrarse en J. Hardy (2010, 149-184). La inclusión de los elementos no racionales en la virtud como conocimiento propuesta por Sócrates puede postularse si se comprende a ésta como una «virtud examinada» tal y como puede desprenderse de la propuesta de Sócrates en la *Apología*. El tipo de conocimiento que Sócrates identificaría con la virtud implicaría un segundo orden de conocimiento y de motivación para la acción que guían a las capacidades del agente de formar y examinar sus creencias y deseos y emociones en sentido general. Así, la necesidad continua de autoexamen y de examinar a los demás como se propone en la *Apología*, y la guía que se establece el conocimiento en la acción –la ciencia de lo bueno y de lo malo del *Menón*– constituyen una continua formación y cambio del propio carácter que abarca todos los niveles psicológicos de la persona. En este sentido, que una emoción, deseo o creencia, sea orientado o dirigido por el conocimiento significa «examinar» las creencias, emociones o deseos y, por lo tanto, que sean beneficiosos, es decir, que contribuyan a la *eudaimonia* del agente. Una creencia

cerrada desde el punto de vista cognoscitivo[146]. Avanzando más en este sentido, y prestando atención estrictamente respecto al deseo como tal, éste se muestra muy cercano a la racionalidad, hasta el punto de resultar más o menos dificultosa una explicación del intelectualismo en la que el deseo no intervenga de un modo u otro o, simplemente, se intente omitir. El rol que el deseo despliega en la acción se constituye, por otra parte, como un factor a tener en cuenta reconocido por el propio Sócrates y es constitutivo de las «paradojas socráticas»[147], e incluso es asimilado en lecturas fuertes del intelectualismo socrático, haciéndose evidente, en este sentido, la dificultad de sostener un intelectualismo exclusivamente *racionalista*. De este modo, la vinculación

---

«examinada» es aquella que puedo justificar mediante explicaciones racionales; un deseo «examinado» es aquel que se halla asociado a una creencia «examinada», un deseo que realmente quiero. De este modo, si examinamos las propias creencias sobre la vida buena en general y nuestra propia vida en particular, conformamos y examinamos nuestros propios deseos y creencias bajo las mejores circunstancias de conocimiento a nuestro alcance. Y así podemos formar los deseos y creencias que queremos respecto a la vida feliz. El proceso de autoconocimiento socrático adquiere así no solo autoconocimiento sino también autodeterminación.

[146] Existe, como es conocido, un amplio debate en torno al llamado «intelectualismo socrático». Se ha señalado ya, hasta cierto punto, la posición de T. Penner (2000; 1992; 1973) que suele ser referida como un «intelectualismo motivacional», desde el cual se propone que Sócrates no tiene en cuenta motivaciones no racionales en la acción, adquiriendo exclusividad el conocimiento. Sería Platón quien introduciría motivaciones no racionales en la *República* mediante la tripartición del alma. En contra, T. C. Brickhouse y N. D. Smith (2010) consideran que Sócrates reconoce la existencia de elementos no racionales, si bien éstos influyen en la acción solamente de modo indirecto, orientando en nuestras creencias sobre lo correcto o lo erróneo. La virtud permanece todavía como conocimiento en esta perspectiva y, por lo tanto, se mantiene el intelectualismo. Respecto al reconocimiento por parte de Sócrates de la existencia de esas motivaciones no racionales D. Devereux (1995) interpreta que, al entender la virtud como una disposición de la razón, Sócrates no necesita negar la existencia de esas motivaciones no racionales sino solamente en la medida en que adquieran relevancia respecto a la virtud. Otras interpretaciones, como la de Roxanna Carone (2001) niegan no solamente la existencia de deseos buenos en sí mismos e independientes del conocimiento en los diálogos socráticos, sino también en diálogos como la *República* y considerando que, en último término, las partes apetitiva e irascible del alma adquieren influencia en la acción solamente influyendo en la parte racional, que es la parte ejecutora del alma. Respecto a la continuidad del intelectualismo socrático en los diálogos tardíos, J. Moss (2008) interpreta que, en el *Protágoras*, en la *República* y en el *Timeo* se propone que la diferencia entre las capacidades racionales y las no racionales se halla sujeta a las apariencias y a la consiguiente capacidad racional para corregir las mismas. Un resumen de este debate y algunos de sus puntos críticos se halla en R. Kamtekar (2012b, 256-270)

[147] La virtud como conocimiento establecida por Sócrates se expresa también en su consideración, como es conocido, de que nadie realiza el mal a sabiendas. Así, por ejemplo, se expresa en *Gorgias* 509d–e, donde se afirma, en efecto, que μηδένα βουλόμενον ἀδικεῖν. Se ha señalado ya que la acción moral requerirá, en este sentido, tanto el conocimiento de la realización del bien y el deseo (βούλησις) de realizarlo, siendo ambos necesarios. Y, en este sentido, conocer el bien es poseer la habilidad y el deseo de alcanzarlo. El conocimiento en el que consiste la virtud incluye *per se*, en este sentido, la βούλησις y no está por lo tanto constituido solamente por la *mera racionalidad*. Esto no quita, sin embargo, que, en ocasiones, aún deseando el bien, se realice el mal. Decir que la virtud es conocimiento, desde esta perspectiva, es también afirmar que quien tiene lo realmente bueno como objeto del propio deseo actúa de acuerdo con esos deseos. Véase, respecto a esto, la nota 45. La involuntariedad de un acto, en este sentido, sería por desconocimiento o discordancia de deseo. Cf. N. Gulley (1965, 85-89). En cualquier caso, la βούλησις es base sobre la que se construyen las «paradojas socráticas».

de la βούλησις y su relación con el conocimiento en el proceso de producción de las acciones, establece una línea interpretativa en el contexto del intelectualismo socrático, en la que se entiende que la razón posee en sí misma sus propios deseos racionales.

Que la «razón tiene deseos» significa, en este contexto, que la *psique* humana contiene un deseo permanente del bien y que, en último término, toda motivación respecto a las acciones proviene del mismo[148]. Desde un punto de vista psicológico se distinguen en el hombre creencias u opiniones–*beliefs*– y deseos. Existe, sin embargo, un deseo predominante hacia el bien real que es constitutivo del alma humana, adquiriendo un carácter invariable y que, como se ha indicado, es fuente de toda motivación. Tal deseo orienta el conocimiento práctico permitiendo el alcance de sus fines o bienes: ese bien real es el fin (de la acción), y el deseo señala o fomenta la aceptación de ese bien y lo induce a planear, argumentan quienes desarrollan esta posición, formando creencias, cuyos objetos son el modo en el que puede alcanzarse ese bien en las circunstancias específicas. La acción correcta se sigue, en este sentido, de las creencias verdaderas. Y esta es una posible explicación de cómo se despliega, a partir del intelectualismo socrático, la acción humana: en el origen de cada acción hay una creencia sobre el bien real. El conocimiento en la acción se explica aquí en base a creencias planificadoras, derivadas de un deseo del bien permanente en la *psique*. El deseo es considerado necesario para la motivación, paso previo, ésta última, a la acción. El agente debe resolver cuál es ese deseo del bien en sus circunstancias determinadas, que es donde se sitúa propiamente la transición hacia la acción, y donde se establece por lo tanto una individuación e instrumentalización del deseo del bien real del propio agente[149]. Así, T. Penner y C. Rowe, partidarios de esta línea interpretativa, explican la tesis socrática de que nadie realiza el mal a sabiendas –en el contexto del intelectualismo socrático– entendiendo, por una parte, que se refiere al deseo de realizar una acción determinada en un momento determinado, entendida ésta como el medio mejor para alcanzar el fin –el máximo bien o la felicidad–, y, por otra, que tal acción realizada es pensada por el agente como el medio mejor que puede alcanzar o del que es capaz. En este sentido, si el agente posee creencias falsas sobre el bien real no lleva a término la acción que su deseo establece[150]. El agente está en el error respecto al bien real en sus circunstancias determinadas y la acción que realiza no satisface o responde a deseo alguno. El error reside en la individuación de la acción o instrumentalización del deseo y, dado que la acción se realiza en base a una falsa creencia, el error moral no es querido, no es voluntario[151]. Se trata ésta, sin embargo, de una interpretación que aun

148 Se sitúan aquí T. Penner (1991); T. Penner y C. Rowe (1994); C. Rowe (2002); C. C. W. Taylor (2000, 62-64) y N. Reshotko (2006, 1-94). Se expone de modo genérico la posición de estos intérpretes. En T. A. Blackson (2015) puede encontrarse una valiosa y clarificadora exposición de esta interpretación, junto con otras, en la que también me he apoyado aquí.

149 Es decir, que la individuación es, por una parte, respecto a un bien concreto en unas circunstancias determinadas y, por otra, es individuación en tanto que es el bien de un agente. Cf. T. Penner y C. Rowe (2005, 216-230); cf. también T. Penner y C. Rowe (1994, 8 y ss.)

150 T. Penner y C. Rowe (2005, 221 y ss.)

151 Partiendo de una base psicológica similar, a saber, la consideración socrática de que en el alma residen estados y procesos que causan la acción, otras interpretaciones no establecen el deseo como

estableciendo el deseo del bien como desencadenante de la acción y, en este sentido, insertando cierta dimensión emocional en el análisis del intelectualismo socrático, tal dimensión es reinterpretada en términos de un juicio racional sobre lo que es bueno o malo: es decir, que en cierto modo esa dimensión afectiva o *no racional* es interna a la racionalidad misma –a pesar de indicarse, como se ha visto, su carácter previo–, no se desarrolla como un factor externo que intervenga en la acción sino que emana de la misma. Es intelectualista. Muestra, sin embargo, para la presente argumentación, la dificultad de fundamentarse en la *sola* razón para explicar el intelectualismo socrático y cómo, cuando se quiere relatar la estructura de la acción, resulta complejo omitir otras dimensiones del agente.

1.3. *Epistēmē*, virtud y posesión. Una aproximación

Se ha desarrollado hasta aquí la virtud socrática desde la perspectiva de su acción, es decir, respecto al plano de la virtud que hemos distinguido más propiamente como correspondiente al intelectualismo socrático. Y se ha mostrado cómo en las acciones virtuosas no solamente interviene el conocimiento estrictamente *intelectual*. En su desempeño participan también otros elementos, haciendo que ese conocimiento no sea único, o como mínimo, que otras formas también cognitivas intermedien. Este intelectualismo y su orientación, sin embargo, como se ha indicado, se halla en dependencia del sentido que se otorgue a la *epistēmē* del que deriva. La identidad de ésta, el segundo plano expositivo de la virtud que hemos señalado, es el que procedo a analizar aquí. Si bien las argumentaciones establecidas en la sección precedente pueden poseer un carácter más convencional, el análisis y las implicaciones resultantes del mismo que se establecerán ahora resultan, en este sentido, más novedosos y requieren, por otra parte, de más articulación. Si se afirma que la orientación del intelectualismo se constituye en gran medida a partir del sentido que se le otorgue a la *epistēmē* con la que Sócrates define la virtud, el análisis de esta *epistēmē* es, por eso, nuclear.

---

origen de la motivación. Ésta provendría directamente de las creencias, no existiendo un deseo para el bien preponderante anterior. El deseo es posterior y se forma a partir de bases puramente racionales. Son aquí las creencias las que poseen el carácter motivante. La producción de las acciones sigue un proceso similar a la interpretación intelectualista que se funda en el deseo: ambas interpertaciones son intelectualistas, fundándose el inicio causal de cada acción en un deseo o creencia del bien real, si bien cada una presenta una estructura cognitiva diversa; en ambas interpretaciones la tendencia al bien real –el deseo en una, la creencia en la otra– se configura como un rasgo constituivo, fijo e invariable de la psicología humana. La producción de la acción aquí nace de la formación de creencias sobre el bien real en las circunstancias dadas. La creencia puede ser falsa y, en este sentido, no alcanzaría el bien real, aunque, sin embargo, hay una creencia inicial que motiva la acción respecto al bien real. Hay aquí también un desencadenante hacia un curso de acción respecto al bien. Es motivante. Para esta interpretación puede verse M. Frede (2011, 21 y ss.); también T. A. Blackson (2015). En este último, además de la clarificadora exposición de ambas interpretaciones ya indicada (Cf. nota 148), se halla una propuesta construida a partir de ambas.

En la sección 1.1.3 se señaló, refiriéndose al lenguaje moral, que al decirse el saber de la virtud de diversos modos difícilmente el sentido de la *epistēmē* y el intelectualismo que se deriva serán unívocos o adquirirán un solo sentido. El intelectualismo no se explica solamente mediante un modo de saber. Ni la *epistēmē* socrática en la que la *aretē* consiste ni su intelectualismo pueden ser herméticos, sino que son un saber abierto, que puede albergar diversos tipos de conocimiento. Se ha sostenido allí que la pluralidad lingüística de términos para caracterizar la virtud significa una pluralidad filosófica de saberes que la designan.

En esta línea, en el mostrar la dificultad de concebir la *epistēmē* socrática y el intelectualismo solamente desde un exclusivo punto de vista cognoscitivo avanzaré en esta sección. Con este fin, expondré, con la fundamentación textual siempre de los diálogos socráticos, una determinada aproximación a la virtud, poco explorada en estos diálogos, que permite mostrar las insuficiencias que se derivan si la *epistēmē* –y el intelectualismo– se entiende solamente desde perspectivas exclusivas o unívocas, revelándose a su vez como un saber abierto respecto a otras caracterizaciones de la virtud, como la que se propone aquí. La aproximación que se realizará de las virtudes es su caracterización como ciertas potencialidades que se actúan y generan estados determinados que se poseen y que, creo, los textos permiten ilustrar. En este sentido, se distinguirán algunos niveles de operatividad de las virtudes. Y se indicarán, en cada nivel, las dificultades que esta aproximación a las virtudes positivamente revela si se establece un modo único de enfocar la *epistēmē* y el intelectualismo.

1.3.1. Operatividad de la virtud

1.3.1.1. Virtud y *praxis*

Veamos, para empezar, mediante algunos pasajes, cómo Sócrates concibe la virtud como una *epistēmē* que se ejerce, como un saber cuya naturaleza está vinculada al obrar. Si bien ya se ha indicado que la virtud es ejercicio, un cierto *knowing how*, con vistas a la argumentación que en esta sección se realizará, un examen más atento y pormenorizado de cómo –y con qué frecuencia– expresa Sócrates esa practicidad de la virtud puede resultar necesaria, también respecto a la identificación de las peculiaridades que la virtud presenta en tanto que actividad. En el *Protágoras*, en el contexto del debate sobre la unidad o multiplicidad de las virtudes, al tratar la justicia, la valentía, la templanza o la piedad (330b y ss.) se afirma que los seres humanos son templados cuando «obran con rectitud y debidamente» (332a 7-8) y, al contrario, cuando «no obran con rectitud obran insensatamente y son destemplados» (332b 3-4). La templanza se define aquí a partir de un modo de actuar. La virtud es aquí ejercicio, *praxis* (πράττωσιν, πράττουσιν, 332a 8; 332b 5). Y este modo de obrar –que es, en términos socráticos, la *epistēmē* en que

consiste la virtud– es ciertamente singular, pues define al agente, le hace de un modo determinado, aquí templado. Obrar templadamente hace al agente templado. Pero quedémonos, por ahora, en la constatación de que la virtud es ejercicio.

Son abundantes los pasajes en los diálogos socráticos que muestran esta vertiente operativa de la *epistēmē*, como saber que se ejerce. Así, por ejemplo, en el *Gorgias*, se dice que «el justo obra justamente» (πράττει, 460b 11). También Sócrates señala que el que «quiera ser feliz debe buscar y practicar la templanza» (ἀσκητέον, 507c 7–507d 1). En el final de este mismo diálogo también se insiste en que al hombre bueno no puede ocurrirle nada grave si verdaderamente es un «hombre bueno y honrado que practica la virtud» (ἀσκῶν ἀρετήν, 527d 2) y, refiriéndose a esta vida basada en la práctica de la virtud, Sócrates afirma que «cuando nos hayamos ejercitado así en común (κοινῇ ἀσκήσαντες), entonces ya, si nos parece que debemos hacerlo, nos aplicaremos a los asuntos públicos» (572d 2). En definitiva, para Sócrates parece claro que lo mejor es vivir «practicando la justicia (…) y las demás virtudes» (ἀρετὴν ἀσκοῦντας, 572e 3-4)[152]. Con esta misma orientación, el bien o lo correcto, que es frecuentemente en los diálogos socráticos identificado con la virtud[153], es tratado desde el punto de vista de su operatividad, de su realización. Así, en el *Eutifrón*, Sócrates considera que es probable que la multitud ignore lo que es «obrar bien» (ὀρθῶς πρᾶξαι, 4b 1)[154], y, en el mismo sentido, se le atribuye a la multitud en el *Protágoras* la consideración de que es posible no obrar el bien o lo mejor (βέλτιστα οὐκ ἐθέλειν πράττειν, 352d 5)[155], aun conociéndolo.

El conocimiento –*epistēmē*– que define las virtudes, por lo tanto, debe incluir esta vertiente o capacidad operativa, pues difícilmente éste podrá definirse si no contiene, en base a las propias afirmaciones de Sócrates, lo que parece que es lo que hace al agente virtuoso y que está vinculado con un modo de actuar. Conocer las virtudes implica practicarlas. Y cualquier explicación o aproximación a la misma, si mengua u obvia esta dimensión, difícilmente podrá acertar con una caracterización adecuada, o establecerá un intento explicativo más bien parcial. Puede intuirse aquí, en cuanto a las

---

[152] La operatividad de la virtud puede observarse también en *Laques* 190e 2, donde Sócrates habla de practicar o entrenar (ἐπιτηδευμάτων) la virtud, en concreto la valentía, refiriéndose a los jóvenes. En *Protágoras* 325d 2 se relaciona la virtud con un modo determinado de obrar o de actuar (ἔργον); también en 332a 5, el modo de actuar templado es, en este contexto, calificado de sabio (σοφία, 332a 5), lo que, en efecto, confirma que tal modo de actuar, en la lógica socrática –en tanto que la *sophia* se identifica con la virtud–, es virtuoso.

[153] Por ejemplo, en *Laques* 194d 4, donde se afirma que el valiente es bueno –y, por lo tanto, sabio–; también en *Hipias Menor*, 376a, donde se dice que es más justa el alma más sabia, que es, a su vez, un alma buena; de nuevo en *Laques* 190b, donde se reconoce que la presencia de la virtud hace mejor a las almas; en *Gorgias* 507a 1 se dice que el alma moderada es buena. En el mismo diálogo, en 507c 1-2, se indica que «el hombre moderado, (…), ya que es justo decidido y piadoso, sea completamente bueno». En la *Apología* se asimilan las acciones justas al hombre bueno. Cf. 28c 1-2

[154] Sócrates indica aquí que este «obrar bien» está solamente al alcance de quien «ya está adelante en la sabiduría» 4b 1

[155] Cf. también 355b 2, donde se habla de la «práctica del bien» (τἀγαθὰ πράττειν)

interpretaciones que suelen establecerse respecto a la *epistēmē* socrática, que su consideración como un *knowing that* –y, por extensión como un *knowing what*–, como un conocimiento fundamentalmente de carácter proposicional, puede hallar ciertas dificultades para integrar todo este lenguaje que indica operatividad.

Ser un saber que se actúa, como parece Sócrates considerar a la *epistēmē* en la que la virtud consiste, resulta más complejo que pueda explicarse a partir de un modelo de conocimiento cuya razón de ser se funde exclusivamente en una determinada intencionalidad entre objeto de conocimiento aprehendido y sujeto de conocimiento que aprehende, en términos de posesión estrictamente intelectual. El reconocimiento, y la consiguiente conceptualización, de una determinada realidad no implica necesariamente la emanación de una acción, más allá del mismo acto cognitivo. Y la *epistēmē* socrática posee en sí misma, como se ha visto, la *praxis* en su caracterización. El conocimiento de la virtud se despliega en la acción misma. Por eso, la *epistēmē* parece trascender una mera relación cognoscitiva entre objeto y sujeto de conocimiento. En el conocimiento abstracto o aprehensivo la acción no debe comparecer para identificarse como tal, mientras sí es así en un conocimiento que se ejerce.

El tipo de conocimiento que se exige para responder «¿Qué es eso?», es decir, un conocimiento identificativo o conceptual, no parece ser un conocimiento que se ejerza, tal y como parece entender Sócrates a la virtud. Si bien la etimología de las palabras, como se ha señalado, sugiere esta dimensión práctica[156], los textos expuestos la muestran explícitamente. Esta dimensión es de hecho, como es sabido, la caracterización de la virtud como un *saber hacer*, un *knowing how*, propuesta por algunos intérpretes y ya indicada[157] y que, en efecto, muestra lúcidamente cómo la virtud socrática responde a un tipo de inteligencia propia de la acción.

Pero esta *epistēmē*, caracterizada hasta aquí en su ejercicio o capacidad para la acción, convive, a su vez, con la consideración de la virtud tratada, en cierto modo, como una suerte de *objeto de conocimiento*, es decir, como propia o adecuada a una forma de conocimiento que no responde, aparentemente, a todo este léxico que se ha mostrado y que indica su operatividad. Ser virtuoso no es solamente ejercer la virtud sino también conocerla. Y, en este sentido, conviven el conocimiento de la virtud y su ejercicio, conviven conocimiento intelectual y acción. Se combina, por ejemplo, el conocer lo justo y el actuar justamente:

> «Sóc.–¿Y el que ha aprendido medicina es médico? ¿Y en la misma relación las demás artes, de modo, que el que aprende una de éstas adquiere la cualidad que le proporciona su conocimiento?»
> Gorg.–Sin duda
> Sóc.–Siguiendo el mismo razonamiento, el que conoce lo justo, ¿no es justo?
> Gorg.–Indudablemente
> Sóc.–Y el justo obra justamente

[156] Cf. notas 65 y 66
[157] Como se ha indicado, sobre todo, J. Gould (1955, 3-30). Cf. nota 92

Gorg.–Sí.» 460b 6-12

Parece que Sócrates considera que el justo es el que conoce lo que es la justicia y el que actúa justamente. Conocimiento y acción son requeridos para llamarse justo, para poseer la virtud, aquí la justicia. Y, en este sentido, dos formas de racionalidad, parecen implicarse en la virtud. Además, este pasaje del *Gorgias*, permite interpretar cierta transitividad entre ambos modos de saber: el que conoce lo justo es justo, y el justo obra justamente, es decir, el *knowing that* es requerido para el *knowing how*, el conocimiento proposicional o definicional es necesario –a lo mejor con un sentido temporal, de anterioridad– para actuar[158].

Podría objetarse que el pasaje seleccionado para apoyar la argumentación es circular, en el sentido de que el contexto en el que se trata aquí la virtud es la analogía de la *technē*, que es una suerte de *knowing how* o un saber hacer y que, por lo tanto, no deja de ser un saber propio de una acción. Sin embargo, esta unión de saberes trasciende a la ejemplificación de la *technē*. Así, esta necesidad de conocimiento respecto a la virtud se expresa en términos generales y no solamente en el contexto de una determinada *technē*: «Si conocemos algo, cualquier cosa que ello sea, cuya presencia hace mejor a aquello en lo que se presenta y, además, somos capaces de efectuar su presentación, es evidente que sabemos qué es tal cosa (…)» (*Laques*, 189e). Saber lo que la virtud es, su identidad y definición, es también la *epistēmē* de la virtud: «Y eso es lo que intentaremos en primer término, Laques: decir qué es el valor. A continuación examinaremos también (…) en la medida en que sea posible obtenerlo a partir de entrenamientos y enseñanzas» (190d 7-8–e 1-2). Con este mismo sentido, Sócrates le aconseja a Gorgias que es necesario, si quiere hacer orador a alguien, que «conozca lo justo y lo injusto» (460a 6)[159]. E, igualmente, como sucede con la virtud, también respecto al bien, cuya

[158] Puede resultar interesante aquí recordar, en este contexto, qué separa ambas formas de conocimiento, el *knowing that/knowing what* y el *knowing how*. Como se indicó (cf. nota 92 y sección 1.2.1), G. Ryle (2009, 18-19), señala, como rasgo definitorio del *knowing how*, el hecho de que éste responde a acciones inteligentes, cuyas reglas o criterios no se encuentran formulados, no están reguladas por el conocimiento previo de los principios que las rigen, no son la mera aplicación de las conclusiones de una reflexión anterior que se aplica al actuar, sino que sus principios se gestan en el momento de la acción misma. Siendo esto así, y si se interpreta a Sócrates en este pasaje indicando que el conocimiento proposicional o definicional es necesario y *previo* al actuar, el *knowing how* no sería tal, pues constituiría, precisamente, lo que G. Ryle quiere evitar, ya que se trataría de la aplicación de unos principios y aplicaciones previas a la acción misma.

[159] Se usa aquí el verbo οἶδα para indicar este conocimiento de lo que es justo y lo que no, y cuyo significado es «to know, to know well, to know how to do, to know that so and so is the case». Cf. H. G. Liddell y R. Scott (1968). Este verbo es usado por Sócrates, también en los diálogos socráticos, preponderantemente, para indicar el saber o no saber algo respecto a una determinada realidad, un hecho, en relación con el ser o no consciente de algo, el conocer o no conocer a alguien, o en referencia al mismo conocimiento. Indica, preponderantemente, el conocimiento ordinario de las cosas, las personas, o determinadas situaciones. Así, por ejemplo, en *Apología* 17a 2; 21d 5-6; al saber con certeza alguna cosa, también en la Apología, en 24a 5, y en el *Hipias Mayor* 292e 3; al saber la verdad sobre algo, en *Eutifrón* 7a 3 y, en relación con la ignorancia socrática que sabe que no sabe nada, 29b7; en esta misma línea de saber o no saber, de tener o no conocimiento de algo, de conocer a alguien *Critón*, 49d 1; *Eutifrón* 15d 7; *Cármides* 154b 3, *Gorgias* 503b; 509a; también con sentido ético, en relación con

operatividad se ha ya señalado, se requiere un reconocimiento intelectual: Sócrates insiste en que muchos que «conocen lo mejor no quieren ponerlo en práctica»[160]. Ambas formas de saber, un conocimiento diverso a la *praxis* y el conocimiento propio de las acciones se hallan conjuntamente, dándose una cierta transición entre ellos. La vertiente práctica de la virtud y, si se quiere, un conocimiento proposicional o conceptual se implican en la *epistēmē* en la que la virtud consiste. Y ambos saberes, como puede observarse, frecuentemente, se hallan seguidos o juntos en las mismas afirmaciones respecto a la virtud o al bien[161].

Las dos perspectivas explicativas de la virtud que estas consideraciones generan, a saber, la virtud como un *knowing how* o un *knowing that*, y que frecuentemente se señalan con cierto carácter excluyente respecto a la *epistēmē* socrática[162], no parecen poseer este sentido contrario que se les atribuye sobre evidencias textuales determinadas: siendo ambas formas de saber identificables en los diálogos socráticos, resulta complejo hallar pasajes que constituyan algún género de oposición entre ambos. El *knowing that*, como es conocido, en tanto que modo de saber propio de la virtud, parece coherente y acomodado respecto a la permanente preocupación socrática por la definición –a la búsqueda de respuestas sobre «¿Qué es F?»–, sea cuál sea su sentido más exacto o acertado[163]: la búsqueda de definiciones significa la búsqueda de identidad del objeto

---

el saber si algo es un bien o un mal, de modo similar a este fragmento del *Protágoras*, *Apología* 37b 6; en *Cármides* 176a 5 se dice del saber si se posee o no la sensatez; en *Laques* 192c 4 se refiere al conocimiento de la valentía, así como en 194b 2; en *Gorgias*, en 470d 8 y 470e 6 se halla en relación al conocimiento de la felicidad y del grado de virtud, respectivamente. Y en *República* 354c 1 se refiere al saber qué es la justicia. Posee, en cualquier caso, un sentido cognitivo claro –el de saber o no, el de ser o no consciente– que se refiere aquí al saber lo que es o no es virtuoso. En diálogos posteriores, se mantiene un uso similar. Cf. *Crátilo* 384c 1; *Eutidemo* 291a; 297d; 300d; 303d; *Teeteto* 144c; 148e; 157c o 177b.

[160] *Protágoras*, 352d 4-5. Cf. también 355b 2. El verbo empleado aquí para indicar conocimiento es γιγνώσκω, cuyos significados abarcan desde «to learn to know, to perceive, mark, learn». También «to know, to discern, distinguish, to observe, to form a judgment on a matter, to judge or think so and so (…)» Cf. H. G. Liddell y R. Scott (1968). Γιγνώσκω y sus afines se utilizan para indicar el conocimiento del ser o lo que es, de lo que siempre existe (Cf. *República*, 484c 7; 478c 3; 527b 5); indica el conocimiento como contrapuesto a la opinión (*República*, 478c 12); respecto al conocimiento de la Forma del Bien (*República* 508e 1-3); indicando la facultad cognoscitiva (*República*, 508e 2); para referirse al verdadero conocimiento (*Crátilo*, 440a–b; *República*, 527b 1); como conocimiento intelectual que conoce las esencias (*Sofista*, 248d; 248e 2); como contrapuesto a la ignorancia intelectual (ἀγνωσίας, *Sofista* 267b 7). Se trata, por lo tanto, de un verbo que expresa el conocimiento en su dimensión aprehensiva, que posee un sentido epistemológico radical, que refiere al verdadero conocimiento. Este mismo sentido epistemológico se aplica aquí a la virtud: al conocimiento intelectual de ésta.

[161] El pasaje anteriormente ejemplificado de *Gorgias* 460b 6-12 de hecho establece conjuntamente ese conocimiento proposicional y el conocimiento práctico.

[162] Cf., de nuevo, J. Gould (1955, 5-30)

[163] La cuestión de la pregunta socrática, como es conocido, puede adquirir una diversidad interpretativa notable, existiendo, sin embargo, un cierto acuerdo compartido en que la pregunta socrática sobre «¿Qué es F?» persigue: la determinación de la/s propiedad/es que pertenecen a toda F y solamente a F; la/s propiedades que explican porque F es F; identificar la/s propiedad/es que son predicadas de toda F o pertenecen a todas las realidades llamadas F. Sobre las preguntas socráticas y la «prioridad de la definición» puede verse H. H. Benson (2000, 99-141)

que se conoce[164], de determinación de todos los rasgos que lo configuran como tal y de su conceptualización y, por eso, de su explicación–su respuesta–. Como es sabido, la preocupación por la definición recae en gran medida sobre las virtudes, siendo constante este modo de abordarla, de iniciar la búsqueda de lo que éstas son[165].

Un cierto conocimiento, de carácter conceptual, no del todo ajeno al conocimiento proposicional, parece ser familiar aquí en este contexto[166]. Pero si bien la pregunta de la dialéctica socrática posee ese carácter de búsqueda de significado conceptual, su respuesta no adquiere solamente ese carácter, sino que, además de conceptos, reclama acciones. En la realización del examen para establecer dichas respuestas, éstas se acaban dirigiendo hacia la acción. Así, por ejemplo, en el *Critón*, se dice que hay que examinar si es justo o no (σκεπτέον, 48b 8-9) o examinar si se actúa justamente (σκεπτέον δίκαια ῥᾴξομεν,48c 6). En el *Cármides*, la pregunta sobre qué es la sensatez o templanza (159a) se define inicialmente como un modo de hacer las cosas (ῥᾴττειν, 159b 2), posteriormente como hacer el bien u ocuparse con cosas buenas (ἀγαθῶν ῥᾶξιν, 163e 9); cuando se la reconoce como autoconocimiento –como ciencia– (165a), Sócrates enseguida la vincula de nuevo con el obrar (166b); todas ellas son respuestas al qué es la virtud –aquí la sensatez o templanza– en términos de operatividad. Se trata de preguntas que requieren acciones en sus respuestas[167].

De este modo, parece que la necesidad de examen que precede a los intentos de definición conceptual[168], sobre todo cuando se dirige al agente, apunta con claridad a las acciones y no solamente a enunciados o *verdades* proposicionales: «Un hombre que sea de algún provecho ha de tener en cuenta (…) el examinar (σκοπεῖν), solamente, al obrar (ῥάττῃ), si hace cosas justas e injustas y actos propios de un hombre bueno o

---

[164] Así entiende Sócrates su búsqueda de la definición en el *Menón*: «Aunque sean muchas [las virtudes] y de todo tipo, todas tienen una única y misma forma, por obra de la cuál son virtudes y es hacia ella donde ha de dirigir con atención su mirada quien responda a la pregunta y muestre, efectivamente, en qué consiste la virtud (…)» 72c–d 1

[165] Respecto a la virtud, puede verse *Laques* 189e; 190d; *Eutifrón* 6d; *Menón* 72d; 75b; en muchos diálogos, las preguntas sobre «¿Qué es F?» se vierten sobre otras cuestiones, pero frecuentemente, se destinan a establecer pistas o facilitar la respuesta de «¿Qué es F?» respecto a la virtud. Véase, en este sentido, por ejemplo, en relación con la belleza, *Hipias Mayor* 287 b y ss. o, respecto a la rapidez, *Laques* 192a y ss.

[166] Es significativo, en este contexto, que Sócrates no dirija con claridad la pregunta de «¿Qué es F?» directamente respecto al conocimiento, o a la *technē*, en los diálogos socráticos. Sí se realiza explícitamente, por ejemplo, como es conocido, en un diálogo tardío como el *Teeteto*. Pero en los diálogos socráticos se dirige con claridad la pregunta, preponderantemente, sobre la virtud: es decir, el conocimiento definicional se destina a la virtud, lo que refuerza que esta perspectiva se halla también en la *epistēmē* con la que caracteriza la virtud. El *knowing that* está vinculado con la virtud. Este hecho conlleva también, por otra parte, la dificultad para identificar una cierta epistemología, más o menos sistematizada, en los diálogos socráticos. Sobre esta cuestión, puede verse H. Benson (2000, 3-10; 189-190)

[167] En la misma línea en el *Eutifrón*, ante la pregunta de qué es la piedad (14c 4), en la respuesta que se proporciona, queda caracterizada como una *technē* (14e 5), como una habilidad que se ejerce.

[168] Cf. también *Critón* 48b; *Laques* 189d; 190e

de un hombre malo» (*Apología*, 28b 6-7)[169]. Junto con esto, además, parece que la definición parte de cierta observación[170], o de la experiencia[171]. Las preguntas parten así de la realidad o de la acción y están destinadas a volver a ellas, se dirigen a las mismas[172]. Lo que se revela al observar cómo procede la dialéctica, de modo claro, es que resulta complejo considerar que Sócrates reduzca la acción moral a mera acción, y que presta atención a formas cognitivas que no son exclusivas o propias de la acción, y que intervienen también en la misma[173], resultando así difícil disociar la inteligencia

[169] Cf. también *Critón* 48b; 48c

[170] «A continuación examinaremos también de qué manera puede presentarse [la valentía] en los jóvenes, en la medida en que sea posible obtenerlo a partir de entrenamientos y enseñanzas» *Laques* 190d 7-8–e 1. Los ejemplos referidos en la nota 171 son ilustrativos aquí también. Un interesante y sólido desarrollo respecto a la observación que fomenta el examen para responder a las preguntas socráticas puede verse en A. Nehamas (1986). Como se ha indicado (cf. nota 99), A. Nehamas considera que no parece adecuado interpretar la «prioridad de la definición» respecto a la virtud en oposición a que Sócrates observe directamente las acciones virtuosas, a que conozca las virtudes en sí mismas, o, como mínimo, ciertas propiedades de algunas virtudes (cf. *Laques* 192c 5-6; *Hipias Mayor* 296c-d; 297c; *Menón* 77b6-7). La «prioridad de la definición» se destina, en este sentido, a determinados objetos restrictivamente, y sería aplicable solamente a algunos rasgos o propiedades de la virtud y no a todos. De este modo, podría considerarse que Sócrates ya conoce algunas propiedades no disputadas de las virtudes y a partir de aquí, siendo este conocimiento previo a la definición de qué es la virtud, también podría Sócrates ser capaz de conocer acciones virtuosas o no virtuosas. Y este es un conocimiento que se halla libre de disputa en los diálogos.

[171] En este sentido, el ejemplo que utiliza Sócrates en el *Laques* para indicar la conveniencia de conocer algo para que pueda explicarse o enseñarse mejor cómo adquirirlo –y que se destina a aplicarse a las virtudes– parece que parte de un conocimiento de experiencia claro: Sócrates explica que si sabemos que la presencia de la vista en los ojos hace mejores a quienes la poseen, y somos capaces de garantizarla, entonces sabemos lo que es la vista y podemos, por lo tanto, aconsejar cómo adquirirla o mejorarla (190a). El saber lo que es la vista, en este sentido, es posible porque sabemos que hace mejores a quienes gozan de ella, pero este conocimiento es fundamentalmente experiencial, del mismo modo que lo es el saber cómo mejorarla. Se trata de ejemplos de experiencia. Es decir, el conocimiento proposicional de saber lo que es la vista aquí parte de ese conocimiento experiencial de saber que la presencia de la vista hace mejores a quienes la poseen. En este pasaje, además, es significativo que para indicar el conocimiento de que poseer buena vista es bueno, Sócrates usa ἐπίσταμαι (189e 3, 190a 1) y no los otros verbos puramente intelectuales, mientras que en 190a 3, para indicar el «saber» lo que es la vista utiliza el verbo οἶδα, de carácter más aprehensivo (Cf. nota 159). *Epistēmē*, en este sentido, podría adquirir un sentido más experiencial. En la misma línea, ejemplos de experiencia o que son experimentables, se emplean en las primeras tentativas para responder qué es la virtud de la sensatez en el *Cármides* (159a): para indicar que está relacionada con el hacer las cosas ordenada y sosegadamente (159b 2), Sócrates emplea los ejemplos de escribir con rapidez o con lentitud, tocar la cítara o luchar, correr o saltar, el aprender o recordar, todo en ese mismo sentido (159c–d–e). Todos ellos son ejemplos que refieren a modos de hacer las cosas, ejemplos que parten de experiencias de realización.

[172] Se halla aquí, en último término, el sentido propio de la dialéctica socrática, que, del mismo modo que sucederá respecto a la Forma del Bien a partir de la *República*, posee una finalidad moral, destinada a garantizar la mejora moral del agente. Los partidarios del *knowing how*, en este sentido, focalizándose solamente en la vertiente práctica de la *epistēmē* socrática, interpretan la dialéctica y sus definiciones solamente desde un punto de vista persuasivo o *ad hominem*. En este sentido, rechazan su universalidad y la consideración de realidad de las definiciones socráticas, considerándola meramente procedimental. Sobre esta crítica véase R. E. Allen (1960, 259-260)

[173] Constituye, además, un cierto riesgo el ignorar esta vertiente cognoscitiva que parece reconocerle Sócrates a la virtud, desde que algunas de las cuestiones típicamente socráticas, además de la ya señalada

práctica con la teoría moral[174]. Por otra parte, en este sentido, no parece que Sócrates realice una propuesta del conocimiento moral que resulte totalmente extraña al hacer convivir ambas dimensiones, la vertiente proposicional y la vertiente de habilidad moral: al fin y al cabo, la ética contiene una cierta vertiente reflexiva, en tanto que reflexiona sobre el bien que debe realizarse y apunta a su realización. Y esto es de hecho lo que parece hacer Sócrates. Cabe la reflexión sobre la acción[175]. Sócrates parece consciente de que la virtud responde a un tipo de saber especial[176]. En cualquier caso, con lo dicho, puede intuirse que el ser bueno es para Sócrates aprehender intelectualmente lo que es bueno y también realizarlo.

Este primer nivel de operatividad, en el que se han establecido argumentaciones más convencionales, en cualquier caso, permite que emerjan las diferentes dificultades de interpretar la *epistēmē* socrática en una sola dirección, y las problemáticas que supone generar visiones, en cuanto a las formas de conocimiento implicadas, en términos de

---

respecto a la búsqueda de la definición y a la dialéctica, parecen mantener una estrecha relación con la misma: así, por ejemplo, respecto a la cuestión del autoconocimiento –en su relación con la *epistēmē*– y la consiguiente vida interior del agente desde la perspectiva moral. Véase aquí, R. E. Allen (1960, 263-265)

[174] Es complejo establecer una rotura limpia y clara para indicar qué es conocimiento abstracto en su relación con la acción y qué es conocimiento propio de una habilidad moral. Ambas formas de conocimiento, como se ha indicado, tal y como Sócrates las trata, frecuentemente se entremezclan. Por eso, considerar que la habilidad es suficiente para explicar el conocimiento moral o que no requiere la intervención de elementos cognitivos de carácter más abstracto es también una posición ciertamente arriesgada. La analogía de la *technē*, en este sentido, explicándose claramente desde la perspectiva del *knowing how*, muestra un fin moral claro, que no es propio solamente de las habilidades morales, la posibilidad de ser explicado. La posibilidad de explicación es, como es sabido, una suerte de requisito en los diálogos socráticos para considerar la presencia de verdadero conocimiento y, en sí mismo, no es un rasgo propio de una habilidad. Este principio, consecuencia o reflejo de la racionalidad propia de la *technē*, es la explicación de un conocimiento práctico y que, en este sentido, difumina las diferencias de los modelos cognitivos, pues es propiamente reflexión sobre la acción. Incluso si se considera que la insistencia de Sócrates en la analogía de la *technē* responde a que ésta muestra bien una serie de principios racionales que pueden dar razón aproximada del conocimiento moral o la virtud, esta misma consideración es de hecho más propia del conocimiento teórico que práctico y, probablemente, emana también de la reflexión sobre la acción. Sobre el principio de explicación puede verse T. Irwin (1977, 71-73). A nivel epistemológico, algunas consideraciones respecto a la dificultad de establecer una distinción neta entre las diversas formas de conocimiento y su retroalimentación, pueden encontrarse en T. Chapell (2014, 263-294). También P. Bloomfield (2000, 31), en este sentido, señala que, por ejemplo, en relación de nuevo con la *technē*, en ésta intervienen de hecho tanto el *knowing that* como el *knowing how*: en el ejercicio de una *technē*, también en la medida en que ésta se asimila con la virtud, se da un cierto análisis de la situación y las circunstancias determinadas y del agente en relación con éstas. Este *diagnóstico* correspondería al *knowing that*, mientras que el saber cómo actuar en base a lo anterior sería, propiamente, el *knowing how*.

[175] Así, M. Rhonheimer (2007, 33): «La ética reflexiona sobre la *praxis* y apunta a la *praxis*. (…). Queremos reflexionar sobre ese obrar, examinarlo, formular preguntas sobre él, fundamentarlo, mejorarlo. Mediante la reflexión sobre nuestro obrar queremos, por así decir, cerciorarnos de nosotros mismos y de la corrección de nuestra orientación en el sentido de la pregunta: ¿vivimos bien?»

[176] Cf. *Protágoras*, 359e 6-7. En este sentido, la vacilación y las aporías propias de los diálogos socráticos reflejan bien la complejidad del conocimiento en el que consiste la virtud y, por consiguiente, la dificultad para establecer si puede o no enseñarse.

oposición. Se ha observado también como esas aproximaciones de diversas formas de saber son, en ocasiones, difícilmente distinguibles entre ellas. En lo que se sigue, se sugiere otra dimensión, menos explorada, que parece poseer la *epistēmē* socrática y que parece gozar de cierta base textual en los diálogos socráticos. Y, si es plausible, puede mostrar la necesidad de ensanchar la comprensión de la virtud, en base a como el mismo Sócrates la entiende. Esta misma aproximación muestra también la insuficiencia de las demás –*knowing that*, *knowing how*, *knowing what*–, en la medida en que supone una perspectiva que ésas parecen no acoger.

1.3.1.2. Operatividad y autodeterminación

Se ha constatado hasta aquí cómo Sócrates distingue en los diálogos socráticos el conocimiento de la virtud y también su vertiente práctica. Resulta interesante observar, una vez señalado que la virtud es acción, las peculiaridades propias de la acción virtuosa. Sócrates parece señalar, con frecuencia, que una peculiaridad exclusiva de la acción virtuosa es su capacidad para conformar al agente, para autodeterminarlo enteramente. Este es el segundo nivel de operatividad que quiere indicarse. El pasaje señalado anteriormente del *Gorgias*[177], para mostrar el vínculo de la virtud con las acciones, en su contexto propio, muestra también bien cómo la actividad virtuosa constituye al agente de un modo determinado: Sócrates señala que el que ha aprendido la construcción es constructor (460b 2), el que ha aprendido la música es músico (460b 4), y que quien aprende o conoce algunas de las *technai*, y análogamente la virtud (460b 9), adquiere la cualidad que le proporciona ese conocimiento (460b 7), de tal modo que el que aprende medicina es médico (460b 6) y el que conoce lo justo es justo (460b 8) y obra justamente (460b 11). Ejercer la virtud genera el virtuoso: «el que obra justa y piadosamente por fuerza ha de ser justo y piadoso» (*Gorgias*, 507b 3-4). Y, de este modo, la virtud es similar al ser virtuoso[178].

La virtud parece responder a una *epistēmē* que hace al agente de un determinado modo. Y esta transformación, además, este ser virtuoso, desde que la virtud es propia del alma[179], es transformación del alma, o forja del carácter, y se trata, por lo tanto, ante todo, de una transformación interior. La interioridad de esta vertiente transformativa resulta relevante, pues es lo que podría separar, en sí mismas, como se verá seguidamente, la *tecnhē* y la virtud.

Esta peculiaridad me parece que adquiere o que otorga un aspecto radical a la virtud: la *epistēmē* de la virtud es un conocimiento que transforma al agente, que lo determina, que le modifica ontológicamente, es decir, lo constituye de un modo

[177] Cf. pp. 94-95
[178] Cf. *Protágoras*, 330c 8-9
[179] Cf. *Critón* 47e–48a; *Laques* 190b 4-5; *Hipias Menor* 375e 2

determinado. Este rasgo, poco frecuentemente señalado respecto a la virtud como *epistēmē*, creo que puede también mostrar la insuficiencia de abordar la naturaleza de la virtud solamente desde una de las perspectivas cognitivas establecidas[180], o con las que se suele abordar su explicación. Como se verá, es difícil atisbar cómo, si la virtud se entiende preponderantemente como un *knowing that* o un *knowing what*, puede desplegarse esta radicalidad transformativa de la virtud respecto al agente que la ejerce y que, como se ha mostrado, los textos señalan.

Por otra parte, si se entiende solamente como un *knowing how* sin establecer que esto no uniformiza a la virtud con el ejercicio de otras actividades o habilidades –jugar, por ejemplo, al ajedrez–[181], tampoco parece que se corresponda con la dimensión determinante del agente que se despliega en la virtud. La *technē*, en este sentido, o la consideración de un *knowing how* no conlleva la realidad de que la actividad virtuosa produce los efectos en el agente mismo, sino que conlleva la producción de un producto externo al agente[182]. El *knowing how*, en este sentido, no explica la virtud por sí sola o no logra exprimirla plenamente. Respecto al *knowing what*, la perspectiva autotransformativa, se sitúa en un plano diverso: la autotransformación del agente no es ni se genera necesariamente, como se ha visto, a partir de la identificación conceptual. Esta dimensión determinante del agente no parece que se acoge, por lo tanto, en estos tres modos de saber.

La virtud es *praxis* y es capaz de autodeterminar. Como consecuencia de este carácter autodeterminativo o autoconfigurante de la virtud, se deriva otro rasgo específico de las acciones virtuosas, su capacidad para establecer estados determinados y su posterior orientación global o total en la vida del agente. O, lo que es lo mismo, esta determinación de las virtudes del agente parece que se expresa en estados determinados que se poseen. Algunas evidencias textuales para establecer este punto. Veamos, primeramente, algunos pasajes que muestren esos determinados estados –que

---

[180] Es decir, como un *knowing that*, un *knowing what* o un *knowing how*. Vésase también la nota notas 91, 92 y 93

[181] Este es el problema que genera una interpretación absoluta de la virtud como un *knowing how*, como la que propone J. Gould (1955, 3-31). El *knowing how* y la virtud se reducen a capacidad o habilidad práctica y técnica, y se entiende que no requiere conocimiento teórico alguno. Es solamente habilidad inteligente, como lo puede ser realizar otro tipo de actividades prácticas (jugar al ajedrez, se mencionaba). Además de reducir la moral a mero comportamiento, Gould no señala tampoco toda la vertiente interior que conlleva la virtud, y, en este sentido, también se asimila la actividad virtuosa a cualquier género de habilidad o técnica, tales, por ejemplo, como la práctica del ajedrez.

[182] Este es uno de los puntos, el grado de identificación de la virtud con la *technē*, como se ha señalado ya (Cf. nota 45), además de la continuidad de su uso en diálogos posteriores, sobre los que existe cierto debate entre los intérpretes. Sí podemos señalar ahora que puede identificarse un pasaje de la *República* que muestra con claridad que, en cualquier caso, Platón entiende a la *technē* como algo interior y que no requiere la producción externa: «(…) en realidad la justicia parece ser algo así, pero no en lo que se refiere a la acción exterior del hombre, sino a la interior sobre sí mismo y las cosas que en él hay» 443d 1-2. Desde esta perspectiva, por lo tanto, la virtud no es igual a la *technē* y, por lo tanto, su tipo de saber no es plenamente el mismo.

son del alma, pues son fruto de las acciones virtuosas– o disposiciones. Empecemos con un breve pasaje del *Cármides*:

> σωφροσύνην μέγα τι ἀγαθὸν εἶναι, καὶ εἴπερ γε ἔχεις αὐτό, μακάριον εἶναί. ἀλλ᾽ ὅρα εἰ ἔχεις τε καὶ μηδὲν δέῃ τῆς ἐπῳδῆς
>
> «la sensatez (σωφροσύνην) es un gran bien (ἀγαθὸν) y, si la posees (ἔχεις), eres feliz (μακάριον): Mira, pues, si la tienes (ἔχεις) y no precisas del ensalmo» 175e 5-6–176a 1

El contexto de estas palabras de Sócrates, pronunciadas al final del diálogo, son las dudas respecto a si se ha mostrado útil toda la discusión llevada a cabo en el diálogo, a saber, las explicaciones referentes a la sensatez como un saber del saber, considerado como una *epistēmē*. Lo relevante aquí, respecto a la argumentación que nos ocupa, es detectar la posesión de una virtud –aquí la sensatez–, que se identifica como un bien[183], y cuya posesión genera un estado determinado, aquí la felicidad[184]. La posesión (ἔχεις[185]) es, en este sentido, un estado determinado. Pueden hallarse más pasajes también en el *Cármides* sobre la virtud desde esta perspectiva. Así, Sócrates también se refiere a la posesión de la sensatez, definida como un saber que se conoce a sí mismo (169e 1-2), en términos de posesión: «(…) cuando alguno esté en posesión (ἔχῃ) de lo que se conoce a sí mismo (…)» (169e 5-6). Y también se distingue, en más ocasiones, esa posesión de la virtud que engendra un estado determinado: los que poseen la sensatez o templanza (σωφροσύνην ἔχοντες, 171d 6) «tendrían que obrar bien (πράττειν ἀναγκαῖον) y honrosamente y, en consecuencia, ser felices» (εὐδαίμονας εἶναι, 172a 1-3).

De modo similar, en el *Gorgias*, parece que opera también la posesión de la virtud como generadora de un estado determinado. Afirma Sócrates:

> τὸν βουλόμενον, ὡς ἔοικεν, εὐδαίμονα εἶναι σωφροσύνην μὲν διωκτέον καὶ ἀσκητέον, ἀκολασίαν δὲ φευκτέον ὡς ἔχει ποδῶν ἕκαστος ἡμῶν
>
> «(…) el que quiera ser feliz (εὐδαίμονα) debe buscar y practicar, según parece, la templanza y huir de la intemperancia (ἀκολασίαν ἔχει) con toda la diligencia que pueda (…)» 507c 7–d 1-2

---

183 Cf. n. 153

184 Además, μακάριον, que significa bendecido o feliz, acoge bien esta interpretación: μακάριος se predica «of states, qualities». Cf. H. G. Liddell y R. Scott (1968)

185 El verbo ἔχω –y sus afines– expresa, entre otros significados, el poseer o el tener. El sentido de esta posesión refiere tanto a propiedades materiales como a hábitos, estados, condiciones o disposiciones, tanto mentales como corporales. Respecto a la virtud, es este último modo de posesión el que corresponde. Por otra parte, como se verá, ἔχω, refiere también, en cierto sentido, a la comprensión intelectual, al hecho de poseer mentalmente un conocimiento determinado. Además de significar posesión significa también mantenimiento o conservación, de una cierta dirección o de un determinado estado o condición. Finalmente, indica también cierta capacidad de realización. Son estos tres sentidos, sobre todo el primero, el que se destacará en relación con las virtudes. Cf. H. G. Liddell y R. Scott (1968)

La intemperancia (ἀκολασία) se califica aquí como vicio poseído (ἀκολασίαν ἕχει). El intemperante se halla así en un estado determinado. Y, se desprende que, su contrario, el moderado, se vincula con un determinado estado, la felicidad, lo que se establece, explícitamente, por otra parte, en el reciente pasaje comentado del *Cármides* (175e 5-6–176a 1). La posesión de la templanza posibilita el estado que la felicidad constituye. En este sentido, ἕχει indica la posesión tanto del templado como del intemperado.

Esta misma perspectiva parece estar presente en el *Protágoras* cuando se comenta el poema de Simónides, y sobre el cual Sócrates afirma haber dedicado mucha atención (339b 5-6). Sócrates comenta el poema y lo enlaza finalmente con su conocida consideración de que nadie realiza el mal voluntariamente (345e 1-2), interpretando los versos de Simónides en este sentido. Sócrates considera que el poema de Simónides es, en último término, un intento de disputar a Pítaco algunas consideraciones sobre cómo llegar a ser un hombre de bien (343d y ss.). En este contexto, hablando figurativamente en boca de Simónides, comenta Sócrates:

> λέγει γὰρ μετὰ τοῦτο ὀλίγα διελθών, ὡς ἂν εἰ λέγοι λόγον, ὅτι γενέσθαι μὲν ἄνδρα ἀγαθὸν χαλεπὸν ἀλαθέως, οἷόν τε μέντοι ἐπί γε χρόνον τινά: γενόμενον δὲ διαμένειν ἐν ταὐτῃ τῇ ἕξει καὶ εἶναι ἄνδρα ἀγαθόν, ὡς σὺ λέγεις, ὦ Πιττακέ, ἀδύνατον καὶ οὐκ ἀνθρώπειον, ἀλλὰ θεὸς ἂν μόνος τοῦτο ἔχοι τὸ γέρας
>
> «Después de esto, avanzando un poco, dice, como si expusiera un razonamiento, que "llegar a ser hombre de bien es, por cierto, difícil de verdad", pero posible por un cierto tiempo; pero una vez alcanzado esto, permanecer en esta disposición (ἕξει) y ser "ser hombre de bien", como tú dices, Pítaco, imposible e inhumano, ya que "sólo un dios puede tener dominio"» 344b 6-8–c 1-2

Sócrates, prosiguiendo su comentario, señala que el «hombre de bien» es en ocasiones malo y en ocasiones bueno (344d 5-6); que el ser malo es posible, respecto al «hombre bien dotado y sabio y bueno» (344e 2), del mismo modo que puede ser derribado el que está en pie (344c 8-9), al timonel puede sobrevenirle una tempestad (344d 2-3) o al «hombre hábil» lo puede vencer en alguna ocasión una desgracia irresistible (344d 1-2). Pero es el «timonel», el «hombre hábil» y el que «está en pie», en definitiva, el «hombre bien dotado y sabio y bueno», el que puede ceder y hacerse malo y ello conlleva el que sea posible llegar a ser bueno (354c 2)[186]. Más allá de cómo pueda articularse este seguir siendo bueno, ese permanecer en esa disposición o estado (ἕξει), para nuestro interés, parece claro que, en efecto, Sócrates asume la existencia de tal disposición o estado, aquí respecto al bien, si bien se considera la dificultad de su permanencia.

[186] Y, en contraste, «el hombre malo no puede hacerse malo, porque ya lo es de siempre; si quiere hacerse malo, le es necesario antes hacerse bueno» 345b 4-5. El malo, en este sentido, de antemano, no está «en pie», está ya «derribado». En esta misma línea, insiste Sócrates, ejemplificando mediante algunas *technai*: el mal médico es el que al principio resultó un buen médico (345a 3-5), así como el arquitecto (345a 7);

La discusión que parece plantear Sócrates, con Simónides, matizando las posiciones de Pítaco, parte de la existencia de tal estado, no es puesto en duda en ningún momento, y Sócrates procede en base a la misma en todo el pasaje. Y acaba concluyendo que lo relevante es saber cómo se alcanza el ser bueno, lo que reafirma la existencia de tal estado o disposición (354a y b). Lo que critica a Pítaco no es el afirmar la existencia de ese *hexein* sino el no explicar el cómo llegar a él. Y por eso, y este es el contexto propio de este pasaje[187], Sócrates indica que la ciencia es el modo de alcanzar el bien[188]. Y, por lo tanto, «esta es la única acción mala: carecer de ciencia» (ἐπιστήμης στερηθῆναι, 345b 4-5). Es, por consiguiente, la *epistēmē*, la acción buena, la virtud, en su más pleno sentido socrático[189], la que funda un estado. Comparece aquí, de nuevo, la posesión de la virtud como generadora de un determinado estado[190].

Además de estas evidencias directas, pueden hallarse también pasajes que muestran de modo indirecto como Sócrates aborda el tratamiento de la virtud en conexión con el logro de estados o disposiciones virtuosas. En el pasaje referido del *Protágoras* del poema de Simónides, además de esa referencia directa a la virtud como *hexei* aparece centralmente la cuestión de cómo llegar a ser virtuosos. Sócrates, en los diálogos socráticos, muestra cierta preocupación respecto al cómo se llega a la virtud. El «llegar a ser» implica la existencia de un estado determinado, el ser o estado hacia al que se tiende. Sócrates trata la virtud también desde esta perspectiva, lo que conlleva, aunque sea de modo implícito, pero forzosamente, el reconocimiento de ese estado de posesión de la virtud hacia el que se transita. Obsérvese el siguiente pasaje del *Protágoras*, localizado poco antes del señalado con anterioridad. Previamente, se ha asumido la

---

187 Además, al introducir Protágoras el canto de Simónides en el diálogo, lo vincula precisamente con el tema central del diálogo, la virtud: «Creo yo, Sócrates, que, para un hombre, parte importantísima de su educación es ser entendido en poesía. Es decir, ser capaz de comprender lo que dicen los poetas, lo que está bien y lo que no, y saber distinguirlo y dar explicación cuando se le pregunta. También ahora será la cuestión acerca del mismo tema del que tú y yo hace un momento hablábamos, sobre la virtud, pero trasladado a la poesía (…)» 399a

188 De nuevo mediante la analogía de la *technē*: «¿Cuál es entonces el buen actuar (ἀγαθὴ πρᾶξις) en las letras, y qué hace, a un hombre, bueno en las letras? Evidentemente, su estudio. ¿Qué saludable ejercicio (εὐπραγία ἀγαθὸν) forma a un buen médico? Evidentemente, el aprendizaje del cuidado de los enfermos» 345a 1-3. Nótese que se halla aquí también la buena acción como constitutiva del hombre bueno. Además, el aprendizaje –conocimiento adquirido– es referido como «buen actuar» o «saludable ejercicio», ambos como *praxis*, es decir, como un saber que se ejercita. En este contexto parece lógico considerar, reconociendo que puede suceder que el que fue un buen médico luego sea malo y, del mismo modo, el hombre de bien puede hacerse malo, que «los ajenos a la medicina, no seríamos nunca, pese a nuestros fracasos, ni médicos ni arquitectos ni nada de eso» (345b 1-2). Luego, por eso, lo realmente malo es no poseer la ciencia que nos hace médicos o arquitectos, u hombres de bien. Cf. 345b 4-5

189 La acción moralmente mala es la ignorancia, el carecer de ciencia y la acción moralmente buena o virtuosa es el conocimiento.

190 Explícitamente también la virtud se trata en términos de posesión de un determinado estado, de nuevo respecto al ser bueno, al comentar las palabras de Simónides que le atribuyen la conservación de la virtud a la divinidad. Afirma Sócrates: «Ciertamente no hubiera dicho [Simónides] eso ["solo un dios puede tener (ἔχοι) tal dominio"], de que es malo ser noble, para luego decir que sólo un dios podría tener eso, ni solo a la divinidad adjudicaría esa posesión (ἔχειν)» 341e 3-4

dificultad de ser un hombre virtuoso (339d 2 y 4) y Sócrates, reclamando la ayuda de Pródico, le pregunta:

> σὺ γάρ, ὦ Πρόδικε, προαπόφηναι τὴν σὴν γνώμην: ταὐτόν σοι δοκεῖ εἶναι τὸ γενέσθαι καὶ τὸ εἶναι, ἢ ἄλλο;
> ἄλλο νὴ Δί', ἔφη ὁ Πρόδικος.
>
> «Tú, Pródico, danos tu sentencia. ¿Te parece que es lo mismo el "ser" (εἶναι) y el "llegar a ser" (γενέσθαι), o es algo distinto?
> –Algo distinto, ¡por Zeus! –dijo Pródico» 340b 3-5

Con esto, se establece la distinción entre el «llegar a ser» (γενέσθαι) virtuoso y el «ser» (εἶναι) virtuoso, llegar a ser un hombre de bien y serlo, llegar a ser digno y serlo[191] (340c y d). Y este el sentido que le otorga Sócrates, pues interpreta los versos de Simónides en la misma dirección, al señalar la dificultad propia que entraña el llegar a ser un hombre de bien, virtuoso. En efecto, así parece entenderlo Sócrates después de asumir la distinción entre el «llegar a ser» y el «ser» junto con Pródico:

> οὐκοῦν, ἔφην ἐγώ, ἐν μὲν τοῖς πρώτοις αὐτὸς ὁ Σιμωνίδης τὴν ἑαυτοῦ γνώμην ἀπεφήνατο, ὅτι ἄνδρα
> ἀγαθὸν ἀληθείᾳ γενέσθαι χαλεπὸν εἴη;
>
> «–¿Luego, en los primeros versos –dije [Sócrates]– el mismo Simónides expresaba su propio parecer:
>
> Difícil es… llegar a ser (γενέσθαι) de verdad un hombre de bien?» 340b 6-7–c 1

Sócrates, en consecuencia, concluye que Simónides le reprocha a Pítaco el hecho de que señale la dificultad de «ser» digno y no del «llegar a serlo»[192] (340c). Aparece aquí en este pasaje la *génesis* referida a las virtudes[193], poco frecuente, por otra parte, en el *corpus platonicum*, cuyo sentido más común es su aplicación con un sentido cosmológico u ontológico[194], respecto al conocimiento[195] –en ambos casos, frecuentemente en

---

[191] El verso de Hesíodo que menciona Sócrates, poco después, para fundamentar su consideración de que lo verdaderamente difícil es «llegar a ser» y no «ser» muestra la sinonimia, en este contexto, de «hombre de bien», «digno» y «virtuoso» a lo largo del pasaje: «Porque delante de la virtud colocaron los dioses el sudor (…)» 340d 2-3

[192] El citado verso de Hesíodo (cf. n. 163) se cita precisamente con el fin de señalar también la dificultad que entraña el ser virtuoso. Cf. 340d 2-3

[193] En el contexto de la virtud, se aplica también respecto al «llegar a ser» bueno en 344a. En *República* 504c también aparece, en cierto sentido, en un contexto ético. Concretamente, indicando la plenitud de la virtud fundamentada en el conocimiento del Bien, y la explicación de la misma en base a tal conocimiento. Ésta, permite «llegar a ser» virtuoso completamente.

[194] Cf., por ejemplo, entre tantos pasajes posibles, *Parménides* 152a–e; *Timeo* 27d-28a; *Fedón* 78d–79a; *Banquete* 205b; 211; *Sofista* 248a–249d

[195] *Teeteto* 152d–e; *República* 458b; 478d–479b, 508d; 518c; 521d

relación con las Formas–, o a otras realidades como el placer[196]. *Genesis* y *eínai*, o *genesis* y *ousía*, expresan el llegar a ser y el ser[197]. La dicotomía que parece establecerse entre *eínai* y *genesis* expresa aquí el proceso de adquisición de la virtud y la virtud adquirida[198]. Es el proceso del llegar a ser virtuoso y el alcanzar la virtud, es decir, un determinado estado que se posee. Tanto *eínai* como *ousía* son estados alcanzados y, como tal, adquieren propiedades que antes no poseían. Los estados o posesiones se predican de las sustancias, se predican de lo que es (εἰμί). Así lo expone Sócrates en el *Cármides*, hablando de la *dunamis*: «(…) todo aquello que tiene poder en relación consigo mismo, que posee (ἕξει) también esa cualidad o estructura de la que ese poder es (οὐσίαν) poder (…)» (168d 1-2). Lo que es –aquí la potencialidad– posee. Y el estado que se alcanza y se posee adquiere, desde este punto de vista, cierta *perfección*, pues se ha alcanzado y está, en este sentido, *completo*. En el caso de la virtud esa perfección se expresa como bien. Se observa en el siguiente pasaje del final del *Gorgias*:

> ἐὰν δὲ τις κατά τι κακὸς γίγνηται, κολαστέος ἐστί, καὶ τοῦτο δεύτερον ἀγαθὸν μετὰ τὸ εἶναι δίκαιον, τὸ γίγνεσθαι καὶ κολαζόμενον διδόναι δίκην

---

196 Cf. *Filebo*, 53c

197 Platón no expresa la distinción entre «llegar a ser» y «ser» exclusivamente mediante *ousía* y *genesis*, sino que, como en este pasaje, se expresa, en ocasiones, también mediante *genesis* y *eínai*, del mismo modo, que, por ejemplo, el uso de *ousía* no se restringe solamente a las Formas. Véase, por ejemplo, en este sentido, *República* 478e 2, donde parece que se reconoce que las cosas sensibles participan del ser (εἶναι) y el no ser; o en 585b 12 y d 3, donde se dice que los procesos corporales poseen cierta participación en el ser (οὐσίας μετέχειν). Platón usa tanto οὐσία como εἶναι para indicar esa mayor o menor participación en el ser, haciéndose, por lo tanto, comprensible que no solamente utilice οὐσία para distinguirlo respecto a la γένεσις. Véase, en este sentido, E. Benítez (1996, 95-96): «What would be surprising is for Plato to have signified his distinction between the being of Forms and the being of sensibles solely through the use of the terms οὐσία and γένεσις and their cognates. Had he done that, we might be unable to distinguish technical uses of οὐσία and γένεσις from habitual or ontologically innocent uses. Fortunately, Plato is explicit when he draws a contrast between being and becoming. He characteristically uses certain phrases to describe the being of Forms and does not use those phrases to describe the being of sensibles anywhere in the middle dialogues or the *Philebus*». Además de usar tanto οὐσία como εἶναι, el significado de ambos binomios puede diversificarse. Así, por ejemplo, tal y como señala E. Benítez (99), el uso de οὐσία y γένεσις en algunos pasajes del *Filebo* adquiere un cierto sentido productivo (cf. 26d 8; 27b 8-9), así como en algunos pasajes del *Banquete* (cf. 205b–c) o el *Sofista* (219b). Este uso para indicar el «llegar a ser» y el «ser» de un producto, con Benítez, pretenden destacar su carácter emergente –*genesis*– y su persistencia –ser–, adquiriendo un sentido diverso al que otorga la οὐσία y la γένεσις al predicarse de las Formas. Es interesante que E. Benítez (100-101), precisamente, interprete el pasaje que hemos comentado del *Protágoras* en el que se distingue el «llegar a ser digno» y el «ser digno» bajo esta perspectiva, lo que vuelve más sólida la aproximación que he propuesto. Es clarificador, al respecto, que la virtud poseída o el estar en estado de posesión de la virtud, indique esa permanencia o conservación, el *hexein* (344c 1) o el ἐκτῆσθαι (340d 4). Y, asimismo, el uso de γενέσθαι, tiene un cierto sentido teleológico, de tender a un acabamiento determinado. Ambos tiempos verbales muestran estos rasgos de persistencia y emergencia. La persistencia acoge, por otra parte, uno de los sentidos señalados del verbo ἔχω (Cf. n. 185). Para reconocer la permanencia o persistencia hay que poseer previamente *aquello* en lo que se permanece o persiste.

198 Además, como se ha visto, bien y virtud se identifican en los diálogos socráticos. Cf. n. 153

> «Que si alguno se hace (γίγνηται) malo en alguna cosa, debe ser castigado, y éste es el segundo bien (ἀγαθὸν) después del de ser (εἶναι) justo, el de volver a serlo (γίγνεσθαι) y el de satisfacer la culpa por medio del castigo» 527b 5-7–c 1

Un estado determinado, el «ser justo» es un bien (ἀγαθὸν), del mismo modo que también lo es, como indica Sócrates, el recuperarlo. La transición de *genesis* y *eínai* se expresa, de este modo, como bien, como perfección adquirida, y que, por lo tanto, se posee[199].

Este pasaje, además, reafirma la perspectiva adoptada de la virtud como estado poseído, a través del reconocimiento de Sócrates de que la virtud puede perderse, de la necesidad de que si se deja de ser justo hay que volver a serlo. Dejando de lado la cuestión del castigo, tanto el «hacerse malo» como el «volver a ser justo» se tratan en términos *genéticos*, es decir, como un estado nuevo al que se llega –por otra parte, el significado más exacto de *genesis*[200]– porque se abandona otro –se hace malo porque antes era bueno–, y, finalmente, el de recuperar ese estado que se perdió –«volver a serlo»–. Se opera también indirectamente desde la perspectiva de la adquisición o posesión de la virtud como estados determinados.

Volviendo a la caracterización de la *epistēmē* socrática, el *knowing that* –y el *knowing what*–, en efecto, suponen también posesión[201]. Y una posesión de carácter interno, como la posesión que parece responder a la virtud, pues como Sócrates insiste, ésta es cuestión del alma. Lo pensado se posee en el acto mismo de pensar. Tanto lo que el agente posee del pensar como lo que posee de la virtud lo posee en sí mismo y se mantiene en él[202]. Pero la posesión del conocimiento, desde esta perspectiva, muestra diferencias respecto a la posesión de la virtud[203]. En el *knowing that* –conocimiento proposicional– el agente posee, se apropia –de modo inmaterial– de objetos cognoscibles; pero, en la virtud esa apropiación o posesión se muestra de otro modo. Esta diferencia creo que puede mostrarse, de algún modo, por una parte, en cuanto al impacto que el objeto de posesión genera en el agente y, por otra, en el modo en el que permanece. El alcance o el impacto del estado o posesión que se genera en la virtud, que se convierte, como Sócrates parece proponer y se ha visto, en un modo de ser

---

[199] En el *Filebo*, como es conocido, se expresa con claridad, en el contexto del placer, esa perfección asociada a la *ousía* y, al contrario, la imperfección asociada a la *genesis*. Cf. 53d–54d

[200] Cf. H. G. Liddell y R. Scott (1968)

[201] Esta posesión responde, de hecho, a uno de los sentidos de *hexis* señalados, como posesión mental. Cf. nota 185

[202] Un original desarrollo, de carácter general, desde un punto de vista ético y antropológico, que estudia el viviente humano desde su capacidad de posesión, distinguiendo distintos niveles, puede verse en L. Polo (2015, 193-224)

[203] Siendo conscientes de que, si hay dificultad en delimitar las diversas formas de conocimiento, pues a menudo es difícil distinguirlas en tanto que operan coordinadamente, se relacionan y confunden, como se ha señalado (Cf. n. 174), lo mismo sucederá respecto a la posesión de cada una de ellas. En este sentido, la diferencia de posesión asume también las relaciones de las formas de conocimiento, por ejemplo, respecto al *knowing how* y el *knowing that*, pues mediante la posesión de ideas se influye también en una orientación determinada de la conducta.

determinado, tiene una repercusión distinta, como tal, respecto al agente: y su diferencia radica o parte de ese alcance ontológico[204], que supone un cierto incremento del agente en esta misma dimensión.

En la virtud, la repercusión en el sujeto, el estado que le genera, le supone, en último término, un modo de *poseerse*, abriendo una dimensión de la posesión que no se alcanza en el *knowing that*: desde que la virtud me hace de un modo, me otorga un estado determinado, me *hago –soy–* así de un determinado modo y, por lo tanto, me poseo de ese modo. Me determino y, en este sentido, me *poseo*. La posesión de la virtud goza, en este sentido, de más radicalidad: el modo de apropiación de la virtud es tal que pasa a formar parte de quien soy, pasa a formar parte de la naturaleza del agente. La virtud alcanzada o poseída genera una nueva disposición, afecta a mi naturaleza, la redefine. Y, en este sentido, parece que la virtud determina más que una forma de conocimiento como el *knowing that*, siendo, ambas, interioridad poseída.

Por eso se decía que el objeto de posesión y su impacto en el agente determinan aquí la diferencia: mientras que en la posesión intelectual se posee esa idea o concepto, en la virtud no parece que pueda limitarse esa posesión a una determinada acción (virtuosa), sino que entraña que lo que se posea sea, en cierto sentido y en último término, por el estado que genera, el agente. Parece difícil que el conocimiento de un objeto –*knowing that* o *knowing what*– signifique tan destacadamente este poseerse. El de la virtud, como se ha visto, sí lo revela con más claridad. En la aprehensión o posesión estrictamente intelectual se posee la idea o concepto y la posesión, como tal, incrementando mi conocimiento, parece ralentizarse en este punto, parece estar más sujeta o limitada al objeto de conocimiento, al objeto poseído, no repercutiendo tanto en el sujeto; el conocimiento me hará más sabio pero ese estado ira siempre muy vinculado al objeto sin llegar a determinar mi ser con la misma plenitud que parece hacerlo la virtud y, por eso, el estado que generan ambos no afectan al agente del mismo modo.

Hay en la acción virtuosa una suerte de fusión o de identificación de especial magnitud entre el acto virtuoso y quien lo ejerce, mientras que la posesión mental de un objeto de conocimiento no alcanza ese grado de identificación y se circunscribe más al objeto aprehendido. El acto virtuoso se convierte, en cierto sentido, en el agente mismo y no así el objeto de conocimiento y aprehendido, que sigue conservando

[204] Así lo expresa –si bien no desarrolla este punto de vista como se hará aquí a continuación– J. Annas (2011b, 101): «(…) possession of virtues indicates something about what the person is like, whereas possession of traits such as tidiness or wittiness indicates only traits that the person has. Take someone who is characteristically tidy, who, noticing that his car has got messy, cleans it out. What does this tell us about his character? Very little. Let us suppose that the same person is characteristically brave, and that in the course of the subsequent drive he stops and courageously rescues passengers trapped in a crashed and burning car. This action, unlike the previous one, does indicate what kind of person he is. (We have to bear in mind, of course, that both actions are characteristic of the person; in real life we cannot draw conclusions so readily, since we frequently do not know whether an action is characteristic or not.)»

inmanentemente –e inmaterialmente– su estatuto. Esa conversión que se produce en la virtud es la que posibilita el *poseerse*. Y en cuanto a la identificación de ambos saberes, el alcance o impacto del acto virtuoso, la autodeterminación que conlleva, es definitoria respecto a su identidad, mientras que en el impacto o alcance de la posesión del conocimiento intelectual se limita, en gran medida, a la aprehensión, en sentido estricto, a la capacidad de identificar o conceptualizar, y su repercusión en el agente no es tan definitoria respecto a su identificación. Y si bien el conocimiento proposicional puede destinarse también a la *praxis*, no es o posee, en sí mismo, realización. El modo de poseer de la virtud no opera del mismo modo que la posesión en el *knowing that*.

Y si el impacto es diverso, también lo será, por otra parte, su permanencia en el agente. El modo en que impacta la acción virtuosa en el agente, al configurarlo, adquiere permanencia en el mismo, más allá de su ejercicio. Queda incorporada en el agente. En el conocimiento, lo conocido se incorpora también en el agente. Pero esa mayor estabilidad de la virtud se muestra comprensible teniendo en cuenta que si la virtud constituye modos de ser, las acciones (virtuosas) son a partir de esos modos de ser, adquiriendo así más estabilidad o permanencia, pues ésta se prolonga más allá del acto mismo de posesión, hacia las acciones[205]. Ejercer la virtud, desde este punto de vista, supone siempre volver más permanente lo que se tiene, que es, por tratarse de la virtud, lo que se es. La estabilidad o la permanencia son mayores porque la virtud constituye al agente y esto trasciende la permanencia del conocimiento, que no le constituye en la misma medida, siendo, por lo tanto, menor su capacidad de permanencia.

Como se ha visto, parece que la aproximación a las virtudes desde esta perspectiva de la posesión tiene cierta cabida en los diálogos socráticos y si el *knowing that* o el *knowing what* con el que pretende explicarse la *epistēmē* socrática no alcanzan plenamente a exprimir esta visión son, en este sentido, insuficientes para explicar la virtud socrática[206].

[205] Esto parece sugerir también L. Polo (2015, 223) al afirmar que en la virtud «naturaleza humana y actuación coinciden». Como veremos (cf. sección 1.3.1.3), esta permanencia se torna todavía más sólida por el hecho de que la virtud es proyectiva, es decir, es capaz de orientar enteramente al agente en su propia vida, y no solamente respecto a acciones aisladas.

[206] Esta perspectiva de la virtud como un cierto *poseerse* brevemente expuesta me parece que resulta plausible también desde la perspectiva del autoconocimiento socrático. En el debate más reciente sobre el sentido de la *epistēmē* socrática se ha señalado el autoconocimiento como su significado más acertado, y como vía de solución a las dicotomías que se establecen entre el *knowing how* y el *knowing that*. En este sentido, puede verse el reciente trabajo de F. Bravo (2003a, 11-23). Con esto, el autoconocimiento, desde la perspectiva de la posesión, no estaría lejano de este *poseerse* indicado y, en cierto modo, legitimaría esta aproximación expuesta para mostrar la insuficiencia de acercarse a la *epistēmē* solamente desde determinadas perspectivas y la necesidad de distinguir otras. Por otra parte, tampoco resulta lejano de la visión de Platón de la virtud como armonía expuesta en la *República* (443d), de la cual, además, pueden hallarse ciertos antecedentes en los diálogos socráticos (cf. *Gorgias* 506d–e)

1.3.1.3. Operatividad y proyección

La posesión de la virtud genera estados como la felicidad, o el llegar a ser un «hombre de bien», como hemos visto. Pero no se trata de estados aislados, sino que adquieren un carácter proyectivo, se predican de la vida entera del agente. De Sócrates, cuya virtud y sabiduría es frecuentemente señalada[207], se reconoce también su disposición feliz, es decir, una cierta permanencia en el carácter, al inicio del *Critón* cuando éste le confiesa: «muchas veces, ya antes durante toda tu vida, te consideré feliz por tu carácter (ηὐδαιμόνισα τοῦ τρόπου[208]), pero mucho más en la presente desgracia, al ver qué fácil y apaciblemente la llevas» (43b 5-7). Esa felicidad es entendida como una disposición del carácter que es estable, pues se refleja, como dice Critón, en una vida entera. La virtud genera estados y configura por completo al agente, le otorga una cierta orientación vital, una estabilidad que le configura por completo y no aisladamente, o solamente en un determinado sentido o ámbito de acción, sino de modo global. En el *Protágoras*, en el mismo sentido, Sócrates le indica a Hipócrates que el cuidado del alma es «de lo que depende el que seas feliz o desgraciado en tu vida»[209] (313a 6-7). La felicidad, de nuevo, se predica de la vida entera, la orienta y, son los virtuosos quienes son más felices[210], siendo la virtud, por lo tanto, responsable de tal orientación global del agente. La felicidad lo es por la virtud[211]. Y es la virtud, además, la que establece el adecuado cuidado del alma, pues su presencia la hace mejor[212]. Y, resulta claro que, de este modo, como considera Sócrates, la virtud, que posee ese sentido proyectivo, en fin, pueda generar géneros de vida[213].

El conocimiento en el que consiste la virtud es singular, en tanto que es capaz de establecer modos de vivir. Son frecuentes los debates respecto a los modos de vivir[214], a la identificación del mejor de ellos[215], también en los diálogos socráticos. En estas tesituras, la resolución siempre se alcanza mediante una discusión que necesariamente hace entrar en juego a las virtudes[216]. Para Sócrates, parece que dilucidar cuál es la mejor

---

[207] Cf. *Apología* 23a–b; 31b; 38c; *Critón* 45d–e

[208] Τρόπου, cuando se predica de las personas, indica un modo de vida, hábito o costumbre. Indica permanencia. Cf. H. G. Liddell y R. Scott (1968)

[209] Concretamente se afirma que σὰ ἢ εὖ ἢ κακῶς πράττειν, es decir, estar en un buen estado o condición.

[210] «(…) los moderados son más felices que los desenfrenados (…)» *Gorgias*, 493d 1-2

[211] «(…) los felices son felices por la adquisición de la justicia y la moderación» *Gorgias*, 508b 1-2; también 507d 1-2

[212] Cf. *Laques*, 190b 4-5

[213] «Examina, pues, si lo que dices acerca de cada uno de los géneros de vida, el del moderado y el del disoluto, (…)» *Gorgias*, 493d 7. Cf. también, en el mismo diálogo, 500d

[214] «(…) ya ves que nuestra conversación trata de lo que cualquier hombre, aun de poco sentido, tomaría más en serio, a saber, de qué modo hay que vivir (…)» *Gorgias*, 500c 1-3; se insiste también en 492d 3-4: «Por tanto, te suplico que no desfallezcas a fin de que en realidad quede completamente claro cómo hay que vivir»

[215] «(…) no hay que considerar lo más importante el vivir, sino el vivir bien» *Crátilo*, 48b 4

[216] Cf. *Gorgias*, 493d–e y ss.; 504d y ss.

vida significa tratar de las virtudes, y así se testimonia en los diálogos socráticos, lo que hace más sólida todavía la perspectiva de que éstas *per se* establecen estados determinados de vida. La resolución a tales conflictos de vida la señala Sócrates con claridad: «el mejor género de vida consiste en vivir y morir practicando la justicia y todas las demás virtudes» (527e 3-4). Es suficientemente conocida, en cualquier caso, en todos los diálogos posteriores a los socráticos, la progresiva caracterización de la virtud como aquello que debe elegirse para alcanzar un determinado modo de vida lograda[217]. Todo el proyecto de la *República*, en último término, responde a tal fin[218]. Antes, en el *Crátilo*, precisamente, esta conveniencia de elección de la virtud es expresada también en términos de estado: «Es correcto llamarla [a la virtud] *aeireítēn*, o a lo mejor también *hairetēn*, indicando que ese estado (ἕξεως) o condición debe elegirse especialmente» (415d 3-4).

Observar cómo las virtudes se ejercen nos ha permitido establecer hasta ahora un cierto bosquejo en el que hemos distinguido, en un primer momento, la constatación de que es un conocimiento operativo; en segundo lugar, que esa operatividad es autodeterminante y, en tercer lugar, que las acciones transformativas o autodeterminantes de la virtud no son acciones aisladas o inconexas, sino que repercuten entera o globalmente, vitalmente en el agente. Son éstas, tres peculiaridades que emanan de la *epistēmē* con la que Sócrates parece querer caracterizar a la virtud, y los textos, siempre en los diálogos socráticos, permiten señalar. Sin embargo, siguiendo con una observación atenta a esta vertiente práctica de la *epistēmē* propia de la virtud, se abre también una nueva perspectiva. El hablar de virtudes que se ejercen, con lógica, implica que puedan tratarse también desde la perspectiva de su capacidad para ser ejercitadas, es decir, desde su potencialidad. Este modo de aproximarse a la virtud está también presente en los diálogos socráticos, se halla también en la caracterización de la virtud como *epistēmē*. La potencialidad es para Sócrates un cierto principio de acción[219], y tiene, por consiguiente, también un sentido activo, lo que lógicamente implica, y se revela con intensidad, en las acciones virtuosas, situándose en la vertiente práctica de la *epistēmē* que es la virtud. El interés aquí de esta perspectiva de la potencialidad de las

---

[217] Esta aproximación que se está mostrando adquiere aquí interés respecto a la peculiaridad que posee la virtud de generar estados determinados, que orientan la vida ética del agente; y esta peculiaridad, a su vez, se señala aquí en relación con las consecuencias que puede adquirir respecto al modo de caracterizar el intelectualismo socrático. En cualquier caso, esta perspectiva, que revela irrefutablemente el carácter *eudaimónico* de la ética platónica, establece también la finalidad última de todo el proyecto filosófico de Platón, que no es otro que la vida feliz. Revela también, en fin, la aproximación de la ética clásica y la estructura que posee. En este sentido, puede consultarse el clásico de J. Annas (1993, 27-47). J. Annas, como es conocido, muestra con agudeza cómo la pregunta de la ética clásica es fundamentalmente una pregunta sobre el modo de vivir, adquiriendo así la ética o el conocimiento moral ese sentido respecto a la vida entera del agente.

[218] Así, en la caracterización de la virtud, tanto en el contexto de la tripartición del alma (libro IV), como también la virtud filosófica (libro VI), en el contexto del conocimiento del Bien (libros VI-VII). Así también en la propuesta de los géneros de vida en relación con el placer (libro IX).

[219] «Au sens philosophique, la *dunamis* platonicienne peut se définir: la propriété ou la qualité révélatrice de l'ètre. Cette propriété se manifeste sous quelqu'un de ces deux aspects: elle est soit une activité, ou un principe d'action, de mouvement, soit un état, (…)» J. Souilhé (1919, 149)

virtudes responde a que puede iluminar bien dos aspectos relevantes para la presente argumentación. Por una parte, la potencialidad de las virtudes muestra también bien cómo éstas generan estados determinados. Más en concreto, la *dunamis* revela o muestra cómo la virtud opera también a partir de estados virtuosos ya adquiridos. Por otra, y relacionado con esto último, ilustra bien la capacidad de incremento o intensificación de las acciones virtuosas.

Al final del *Hipias Menor*, Sócrates califica a la virtud de la justicia, a la vez, como fuerza (δύναμίς) y como ciencia (ἐπιστήμη, 375d 9-10)[220]. Este acercamiento a la virtud desde su poder propio, desde su potencialidad, parece coherente respecto a la distinción que, posteriormente, en el *Protágoras*, se establece entre la fuerza natural y la potencia y que Sócrates no contradice[221]: de la potencia se dice que procede del conocimiento (ἐπιστήμης, 351a 2). La virtud, que es propia del alma, y que es conocimiento –*epistēmē*–, resulta, por eso, aquí bien localizada. Si se predica la potencia como proveniente de la *epistēmē*, es predicable también de la virtud. Observar cómo las virtudes ejercen su potencia revela, en los diálogos socráticos, una estrecha relación entre virtud, conocimiento y potencialidad[222]. Sócrates establece unitariamente el poder de la virtud y el conocimiento. Por una parte, se vincula el ser más virtuoso y el ser más poderoso: «(…) el alma más fuerte (δυνατωτέρα) es más justa» (375e 3-4). Por otra, siendo la justicia una fuerza del alma (375e 3), y siendo también un conocimiento (375e 6-7), el alma que posee más conocimiento es también más fuerte[223]. A su vez, quien posee fuerza y conocimiento es así más virtuoso:

> τί δ᾽ εἰ ἀμφότερα; οὐχ ἡ ἀμφοτέρας ἔχουσα, ἐπιστήμην καὶ δύναμιν, δικαιοτέρα, ἡ δ᾽ ἀμαθεστέρα ἀδικωτέρα; οὐχ οὕτως ἀνάγκη ἔχειν;

[220] Una reconstrucción, de carácter general, sobre la *dunamis* en los diálogos socráticos puede verse en H. Benson (1997b, 79-93). De entre los distintos usos que Platón realiza de la *dunamis*, en el *corpus platonicum*, el sentido moral es el que goza de más amplitud. Cf. J. Souilhé (1919, 148)

[221] Cf. 350e–351a–b. La distinción entre fuerza y potencia la establece Protágoras, con el fin de distinguir entre la valentía y la intrepidez. Justo después de tal distinción, sin corregirla, Sócrates inicia la argumentación de la famosa premisa hedonista (351a–355b) y la posterior argumentación sobre la imposibilidad de la *akrasia* (355c y ss.).

[222] La *dunamis* en los diálogos socráticos es muy cercana al tratamiento del conocimiento, y, por consiguiente, a la virtud. Es significativo que, en ocasiones, parece que Platón –como sucede con *epistēmē*, *sophia* y *technē*, y se ha señalado inicialmente– utilice también la *dunamis* en esta intercambiabilidad de las palabras que indican conocimiento. Cf. *Hipias Menor* 365d 6–366a 4; *Hipias Mayor* 296a 4-6; *Gorgias* 509e 1; 510a 4. Por otra parte, lógicamente, la *dunamis* no se halla solamente en los diálogos socráticos en relación con el conocimiento o la virtud. Para algunas consideraciones respecto a esta intercambiabilidad puede verse H. H. Benson (2000, 195-196)

[223] Sobre la fortaleza del conocimiento y la estabilidad que confiere respecto a la conducta puede verse también *Protágoras* 352d; 356d–e; 357c

> «¿Y si es [la justicia] ambas cosas? ¿No es el alma que posee (ἔχουσα) ambas, poder (δύναμιν) y conocimiento (ἐπιστήμην), más justa, y la más ignorante menos justa? ¿No es este el caso?» 375e 9-10[224]

Quien posee conocimiento y capacidad (δύναμις) resulta ser más virtuoso. Dos aspectos resultan interesantes aquí. Por una parte, cabe señalar que ese conocimiento puede entenderse aquí como un estado de posesión (ἔχουσα) determinado –del alma– y que, al ser la virtud –la justicia– conocimiento (ἐπιστήμη) se identifican, mostrándose también, de nuevo, la virtud como la posesión de un estado determinado. Y, sugerentemente, también la potencia (δύναμις) se concibe aquí como un estado de posesión determinado: Sócrates caracteriza a la potencialidad también como un estado que se posee. Si la *dunamis* es un cierto estado de posesión se deriva que su realidad no se agota en la capacidad de realizar actividades determinadas, sino que su realidad es también este cierto estado de posesión de poder o capacidad, es la propiedad o facultad –aquí del alma– por la cual un agente hace lo que hace[225], una suerte de estado que posibilita las acciones[226]. Tiene, en este sentido, cierto sentido causal. Se trata de un estado que antecede a la realización, al ejercicio de una potencia y que la posibilita o causa. Ya aquí, siguiendo esta línea interpretativa, en base los pasajes señalados de los diálogos socráticos, podría augurarse que Sócrates parece intuir que la *dunamis* del conocimiento y de la virtud, tal y como parece entenderlas, permiten distinguir entre el conocimiento o la virtud como capacidad o como el estado ocasionado por esa capacidad[227].

Por otra parte, resulta interesante prestar atención a la conclusión que establece Sócrates cuando existe en el alma esa posesión de poder y conocimiento que indicaba. Sócrates, seguidamente, considera que de esta posesión de fuerza y saber se obtiene como consecuencia un incremento o una intensificación en las acciones virtuosas. Así parece entenderlo:

---

[224] No se ha seguido en este pasaje la traducción española del *Hipias Menor*, contenida en Platón, *Diálogos. I* (2011). Se ha usado la traducción de J. Burnet (1903). Esta traducción muestra mejor, de modo más explícito, que el poder y el conocimiento se «poseen».

[225] Los sentidos de la *dunamis* no rechazan una interpretación en este sentido. Así, y como puede también observarse en algunos pasajes del *corpus platonicum*, la *dunamis* no es solamente capacidad, poder, fuerza o posibilidad, sino que también significa facultad, propiedad o cualidad, función. Cf. H. G. Liddell y R. Scott (1968). La *dunamis* como propiedad o cualidad sugiere esta vertiente que trasciende el ejercicio, y la dibuja como algo estable o más permanente, siendo posible su consideración como un cierto estado.

[226] H. H. Benson (2000, 199) señala también este sentido de cierto estado que Sócrates parece conferir a la *dunamis*: «Thus, a dunamis, for Socrates, is something over and above the performance of the activity. It is the state of an entity in virtue of which the activity is performed». No lo señala, sin embargo, al distinguirlo, respecto a la virtud y, curiosamente, pasa por alto el pasaje que hemos indicado y que, me parece, evidencia bien como la *dunamis* es también objeto de posesión. Los fragmentos que H. H. Benson señala son *Ion* 533d 3–e 1; *Laches* 191 b–c y *República* 346b 3–6

[227] Lo que no parece estar lejos de la distinción entre «having» y «possessing» que se establece en diálogos posteriores, primero en *Eutidemo* 280d 7-9 respecto a la virtud y, posteriormente, en *Teeteto* 197b 7 respecto al conocimiento.

οὐκοῦν ἡ δυνατωτέρα καὶ σοφωτέρα αὕτη ἀμείνων οὖσα ἐφάνη καὶ ἀμφότερα μᾶλλον δυναμένη ποιεῖν, καὶ τὰ καλὰ καὶ τὰ αἰσχρά, περὶ πᾶσαν ἐργασίαν;

«¿No es cierto que la más fuerte y la más sabia ha resultado ser mejor y más capaz (δυνατωτέρα) de realizar (ποιεῖν) ambas cosas, lo bueno y lo malo, en cualquier actividad (ἐργασίαν)?» 375e 12-13

La potencialidad, por eso, muestra bien esa capacidad de incremento o intensificación en las acciones virtuosas, pues hace «más capaz de realizar (ποιεῖν) (…)» actividades buenas[228]. Y ese incremento en las acciones virtuosas está vinculado a la concepción de la virtud como un estado que se posee y que se acaba de señalar: se ensancha la capacidad de la acción virtuosa a partir de un estado virtuoso ya poseído. El justo, dice Sócrates, es el que posee el conocimiento y la fuerza, el que se halla en ese estado de posesión. Pero ese estado no es estático, sino que posee un dinamismo propio: el alma justa es más capaz de realizar. Ese estado virtuoso que se posee, en sí mismo, capacita para más acciones virtuosas que generaran ulteriores estados virtuosos[229] o intensifica el estado virtuoso ya poseído[230]. La posesión de la virtud, o sus estados, son así dinámicos, son capaces de determinaciones ulteriores, en forma de intensificación de los ya poseídos o de otros estados virtuosos que pueden potencialmente poseerse. Parece, de este modo, que Sócrates reconoce un cierto sentido irrestricto a las virtudes, en cuanto a su capacidad de crecimiento. Poseer estados virtuosos supone el poder poseer más estados virtuosos o poseer los ya poseídos con más plenitud o intensidad. Dicho de otro modo, hacer el bien supone más capacidad de hacer el bien, lo que

[228] Sócrates refiere aquí también a la realización de lo malo. El contexto del pasaje es la discusión respecto a si los que obran mal voluntariamente son mejores que los que obran mal contra su voluntad. Cf. 375d

[229] Y aquí sí se observa, por lo tanto, que se trata de una dinámica de posesión o adquisición de usos posteriores de esas posesiones. Esto, como puede reconocerse, es la distinción entre el «having» y el «possessing» referida de *Eutidemo* 280d 7-9. Cf. nota 227

[230] Creo que puede distinguirse aquí tanto un sentido cuantitativo, como cualitativo, de la acción virtuosa, ambos nacidos de esa concepción de la *dunamis* como cierto estado. Ser «más capaz de realizar [lo bueno]» puede interpretarse en ambas direcciones: como una intensificación de la acción virtuosa, volviéndose más virtuosa, mejorando, de este modo, ese estado virtuoso que ya se poseía; también como un estado desde el que pueden realizarse más acciones virtuosas. En cierto modo, la lógica propia de la virtud parece facilitar también una comprensión en ambos sentidos. En la medida en que la acción virtuosa revierte positivamente en el agente, mejora su naturaleza y le permite así realizar mejor el bien que ya hacía, pero, a su vez, le otorga, en esa misma medida en que su naturaleza mejora, más capacidad de actuar, la capacidad para enfrentar virtuosamente nuevas situaciones, y, por lo tanto, *más* situaciones, mayor número de posibilidades virtuosas. Otro modo de argumentar estos sentidos cuantitativos y cualitativos puede ser a partir de la unidad de las virtudes, tal y como parece entenderla Sócrates. Al vincular las virtudes con la felicidad éstas deben comprenderse unitariamente: desde que las acciones implican conocer su fin para que sean beneficiosas y este fin último solo se alcanza con todas las virtudes, la acción virtuosa implica poseer, en cierto sentido, todas las virtudes. De este modo, en este sentido, intensificar un estado virtuoso, es también realizar más acciones virtuosas, pues si una acción virtuosa implica poseer todas las virtudes, el incremento de ese estado es incremento en todas las virtudes y esto supone más capacidad para realizar más acciones virtuosas. El sentido cualitativo y cuantitativo irían aquí de la mano. Para la cuestión de la unidad de las virtudes puede verse T. Irwin (1995, 55-56)

significa, al ser la virtud transformativa del agente, que hacerse mejor capacita para hacerse mejor.

Esta capacidad de crecimiento de la virtud desde estados virtuosos ya adquiridos, que, como se ha expuesto, puede observarse bien cómo opera desde la perspectiva de la virtud como *dunamis*, parece que Sócrates la tiene también en cuenta en otros contextos. Así parece sugerirse en el *Cármides*, en el contexto del pasaje expuesto y comentado ya[231], respecto al que se ha mostrado que la posesión de la templanza o la sensatez genera la felicidad como estado. Seguidamente, sobre esta misma virtud, le dice Sócrates a Cármides: «En cuanto a ti [Cármides], cuánto más sensato seas, tanto más feliz considérate» (176a 3-4). Es decir, cuánto más se posea la virtud de la templanza o sensatez más plenitud adquiere el estado que genera[232]. Esta observación no es ni mucho menos lejana de la perspectiva de la virtud como *dunamis* que se acaba de referir y con la que se ha introducido la cuestión del incremento o intensificación de la acción virtuosa que revela: cuanto más se ejercite, porque es potencialmente posible, la virtud de la templanza o la sensatez, más se poseerá ésta y el estado que genera, aquí la felicidad. Se abre así la posibilidad de hablar de estados virtuosos poseídos *perfeccionables*[233], que se incrementan y se intensifican. Y para el agente que ejercita la virtud, que es autodeterminante, no solamente son *perfeccionables* tales estados, sino que son también *perfeccionantes*, en cuanto revierten hacia el propio agente. La virtud, de este modo, ensancha al agente en el bien. O, en términos de autodeterminación, le ensancha su bondad.

Probablemente también Sócrates quisiera expresar esta capacidad de crecimiento de la virtud respecto al agente al considerar, en la conclusión del *Gorgias*, que después de practicar la virtud –refiriéndose a la *polis*–, «nos aplicaremos a los asuntos públicos o deliberaremos qué otra cosa nos parece conveniente, puesto que seremos más capaces de deliberar que ahora» (527d 3-4). Se es más capaz de «deliberar» –que posee también el sentido de ser resolutivo respecto a uno mismo[234] y, por lo tanto, cierto alcance moral– a partir de que se poseen y se ejercen las virtudes. La virtud lleva a la virtud, ser virtuoso permite ser más virtuoso.

---

231 Cf. 168d 1-2. Cf. Sección 1.3.2.1

232 En la misma línea, también en el *Cármides*, se reconoce esa vertiente dinámica de la posesión de la virtud, del estado virtuoso: «¿Acaso –dije yo [Sócrates]– la sensatez que acabamos de descubrir y que es experta en el saber (…) no tiene de bueno que quien la posee (ἔχει) aprende más fácilmente (…)?» (172b 1-3)

233 En la realidad de que la *hexis* se puede perfeccionar no será tampoco extraña la dimensión afectiva del agente. Desde que las virtudes generan estados y éstos son perfeccionables y en la acción moral y virtuosa, como se ha visto, en ocasiones las emociones son aliadas positivas o reflejan la bondad de la acción moral (Cf. n. 122 y *Protágoras* 360a y ss.), estas emociones contribuyen, en algún sentido, a ese estado de perfección. Esta presencia de las pasiones, por otra parte, como se ha señalado (cf. sección 1.2.2), desde que tienen capacidad cognoscitiva por sí mismas, contribuyen cognoscitivamente también al conocimiento que es la virtud, lo que consolida la perspectiva de que la *epistēmē* acoge una variedad de formas de conocimiento.

234 «Βουλευσόμεθα» adquiere también el sentido, me parece que justificable aquí, de ser resolutivo o determinante respecto a uno mismo. Cf. H. G. Liddell y R. Scott (1968)

Respecto a la configuración del sentido de la *epistēmē* socrática, puede intuirse que, según cómo se conciba, el ahondar más en cómo las acciones virtuosas operan –como se ha hecho en este tercer nivel señalado de operatividad– puede suponer mostrar de modo más crítico sus límites. Se han distinguido en este apartado la vertiente proyectiva –consecuencia de la capacidad determinante del agente que posee la virtud– y su vertiente potencial, dinámica e intensificadora. Si ya se han indicado las dificultades para articular la capacidad autodeterminante de la *epistēmē* de la virtud si ésta se entiende como un *knowing that* y o en relación con algunos sentidos del *knowing how* –y si se consideran, además, solamente estos dos sentidos de la *epistēmē* socrática–, estas dificultades pueden ser aún mayores si se señala que esa autodeterminación es respecto al agente entero, a la orientación de su vida, y no solamente en relación con acciones aisladas. El conocimiento proposicional, en sentido estricto, si ya se mostraba problemático para acoger esa dimensión autodeterminativa de la virtud, parece poco probable que posea esa capacidad de orientar al agente por entero, de generar estados de vida. En cuanto a las potencialidades de ambos saberes, la *dunamis* de la virtud muestra un estado diverso al estado de posesión de conocimiento. Ambos son capaces de realizaciones posteriores, pero, de nuevo, el estatuto de ese estado en el agente es muy distinto, y esta diferencia que existe, como se ha señalado, es la que se genera en el impacto de la virtud y en la adquisición de un saber proposicional en el agente. Todas las realizaciones posteriores, el carácter proyectivo de la virtud o el incremento de conocimientos, adquirirán la misma naturaleza que esos estados desde los que tienen lugar tales realizaciones, con la diferencia de que en la virtud esa posterior realización seguirá operando a nivel ontológico o constitutivo del agente y, en este sentido, proyectará ese impacto y la posesión del estado que le es propia.

1.3.2. Más allá de los diálogos socráticos

Con todo lo dicho hasta aquí, puede intuirse que se sugiere que existe una cierta dinámica que opera en las acciones virtuosas y que se manifiesta hasta cierto punto en los diálogos socráticos: potencialidades que se ejercitan y que suponen estados o posesiones determinadas. Esta dinámica de potencialidad y realización, la consideración de las virtudes como posesión y ejercicio, como es conocido y se ha sugerido[235], se distinguirá explícitamente en un diálogo posterior y de transición como es el *Eutidemo*. Allí, Platón indica que «es necesario que el que quiera ser feliz no solo posea (κεκτῆσθαι) (..) bienes[236], sino que los use (χρῆσθαι), ya que ningún provecho se obtiene de la mera posesión (κτήσεως)» (280d 7-9). Esta posesión y uso del bien que es la virtud se realiza,

[235] Cf. notas 227 y 229

[236] Entre estos «bienes» se halla, lógicamente, la virtud: «¿Y qué otros bienes nos quedan aún? –pregunté–. ¿Qué son, en fin, el ser prudente, justo, valeroso?» 279b 6-7. El contexto de la discusión es, además, la felicidad. Cf. 280d

además, con pleno sentido de la *epistēmē* socrática, es decir, la virtud como conocimiento[237]. De modo semejante, en un diálogo tardío como el *Teeteto* se realizará la distinción entre la tenencia (κεκτῆσθαι) y la posesión (ἔχειν) del conocimiento (197b 7). Me parece, sin embargo, que se han expuesto suficientes evidencias textuales para mostrar que esta distinción opera, con algo de timidez y en ocasiones implícitamente, en los diálogos socráticos.

La exposición que he realizado aquí de este determinado tratamiento de las virtudes que puede observarse en los diálogos socráticos, me ha parecido que abre una perspectiva interesante para tratar algunas de las problemáticas más vinculadas con ese grupo de diálogos, como es la consideración de la virtud como *epistēmē*, sugiriendo que esta perspectiva es válida para mostrar que el intelectualismo socrático posee un carácter inclusivo y no es hermético, requiriendo, para su correcta comprensión, varias formas de conocimiento. Esta aproximación a la virtud socrática, permite, sobre todo, creo, observar las dificultades que surgen cuando ésta quiere comprenderse exclusivamente desde una sola perspectiva cognitiva. A su vez, este tratamiento de las virtudes como estados de posesión, que les textos permiten dibujar, en la medida en que, como se ha mostrado, presenta peculiaridades propias o no se adecúa plenamente al *knowing that*, al *knowing how* o al *knowing what*, puede sugerir que la *epistēmē* socrática requiere también de una pluralidad de modos de comprensión, reafirmando, indirectamente, de nuevo, que es difícil que se explique plenamente desde una sola vertiente de conocimiento. Parece que una perspectiva en la que tenga cabida o se acoja esta dimensión posesiva de las virtudes –que, fruto de su capacidad determinante del agente, es una suerte de *poseerse*– responde también a la realidad de la virtud como *epistēmē*, y, en este sentido, puede resultar conveniente señalar.

Más allá de las virtudes que pueda aportar esta visión respecto al intelectualismo socrático, en sí misma, me parece que permite intuir la existencia de una psicología moral, en un desarrollo inicial o todavía embrionaria, que opera también en los diálogos socráticos y que no ha sido, sobre todo en este grupo de diálogos, objeto de demasiada atención[238]. Por una parte, me parece que esta aproximación a la virtud, adquiere continuidad y se intensifica en diversos diálogos posteriores[239]. Por otra, se proyecta más allá de la piscología moral platónica. En este sentido, se hallarían aquí los ecos de una metafísica determinada del viviente, cuya sistematización, como es conocido, se establece poderosamente en Aristóteles, mediante la aplicación de la doctrina del acto y la potencia al viviente humano, tempranamente en el *Protrepticus* y, posteriormente, en el *De Anima* y en las *Éticas* y, evidentemente, en la *Metafísica*[240]. Se ha visto, precisamente,

[237] La virtud es *epistēmē* en los diálogos socráticos. Y Sócrates insiste en el *Eutidemo* en que es la *epistēmē* lo que supone el buen uso de toda posesión y actividad. El conocimiento dirige la acción –virtuosa–. Cf. 281a. El conocimiento, a su vez, es también distinguido como uno de los bienes. Cf. 279c 1.

[238] Y, por lo tanto, tampoco se ha explorado en exceso su aplicación a la cuestión del intelectualismo socrático.

[239] Especialmente en diálogos como la *República,* el *Filebo* y las *Leyes*.

[240] Cf. *Protrepticus* B79-80; *De Anima* 2.5; *Ética a Nicómaco* 1094a-b; 1097b–1098 a; 1144 a6; *Metafísica*, IX. 3 y ss.

respecto al señalado pasaje del *Eutidemo*, junto con el pasaje indicado del *Teeteto*, y también respecto al *Filebo*[241], si bien con poca frecuencia desarrollado, un cierto antecedente de la doctrina del acto y la potencia en el viviente humano[242]. Lo interesante aquí es que, en base a lo expuesto, podría considerarse que ya antes del *Eutidemo*, en los diálogos socráticos, se asoma esta orientación, esta determinada psicología moral. Desde un punto de vista antropológico, el tratamiento de las virtudes que puede desprenderse de los diálogos socráticos, permite una aproximación al ser humano en la que éste es capaz de tener y poseer y cuya base se funda en la psicología moral aristotélica[243]. Pero, como se ha sugerido, ésta no es ajena completamente a la perspectiva que Platón, o el Sócrates de Platón, establece respecto a la virtud en los diálogos socráticos.

****

En este primer capítulo, a partir de la relevancia que adquiere la intercambiabilidad de las palabras en el lenguaje moral (sección 1.1.3), se ha realizado una aproximación al intelectualismo (sección 1.2), si se quiere más convencional, y una propuesta más novedosa respecto al sentido de la *epistēmē* (sección 1.3).

Sobre el modo de proceder en esta exposición, como se indicó inicialmente[244] –si bien no se justificó en exceso, lo que hacemos ahora–, tanto por orden y claridad expositivas, como por sus contenidos, se distinguía, en base al tratamiento que Sócrates realiza de la virtud y, sobretodo, teniendo en cuenta los derroteros de la literatura académica interpretativa, un doble plano: uno respecto a la acción, el intelectualismo propiamente, y otro respecto a la virtud desde su identidad, es decir, el sentido de la *epistēmē*. Se ha indicado también que ambos planos poseen una cierta relación de dependencia, y que fácilmente pueden confundirse, sobre todo en un orden explicativo, lo que probablemente resulte más claro después de la exposición que se ha realizado de ambos, al observar la dificultad de separarlos. La posible *confusión*, que emana, probablemente, de su cierta identificación, resulta, por otra parte, ciertamente lógica y hasta cierto punto inevitable: se antoja difícil distinguir entre el sentido de la *epistēmē* y el intelectualismo como tal, ya que la *epistēmē* se constituye –aunque no solamente, como

---

241 Cf. 11d

242 Para los orígenes platónicos del acto y la potencia, con una perspectiva similar a la adoptada en este escrito, respecto a diálogos posteriores, puede verse la articulación que se establece en el sugerente artículo de J. A. Mercado (2013, 35-58); en esta misma línea destaca el trabajo de R. Yepes Stork (1993, 72; 153-171; 265-280; 347-357); otros intérpretes que señalan esta continuidad, con más o menos fuerza, son W. K. C. Guthrie (1980, 111; 1987, 274, 281; 1983, 126-127; 139); R. Polansky (2007, 149-161; 223-224; 233); M. F. Burnyeat (2002, 40; 55); E. Berti (1997, 9; 32-35); P. Rodrigo (2011, 10); S. Menn (1994, 87; 90, 112); H. A. S. Schankula (1971, 244-246)

243 Cf. L. Polo (2015, 193-224; 1997, 98-101

244 Cf. pág. 67

se ha visto– en una suerte de conocimiento que se actúa y, por lo tanto, en la identidad misma de este conocimiento –la *epistēmē*– la acción es constitutiva o definitoria. Separar, en este sentido, qué orientación puede adquirir la acción –el intelectualismo– de un conocimiento que es precisamente acción puede resultar hasta cierto punto, redundante. Sin embargo, además de los motivos expositivos indicados, desde que la virtud incluye otras vertientes de formas de conocimiento que no se vinculan con la acción, o no son exclusivas de la misma, esta distinción puede resultar interesante, o más o menos pertinente.

Pero, más allá de que esta distinción pueda confundirse y, no siendo un problema para la comprensión del intelectualismo, de modo general, sí resulta más relevante el mostrar la dependencia que posee la orientación que adquiere el intelectualismo respecto a cómo se comprende la *epistēmē*. Y, en este sentido, la distinción sí sirve para mostrar tal dependencia. De cómo sea la *epistēmē* se deriva el modo en que se actúa –el plano del intelectualismo–. Y esta continuidad entre el ser de la *epistēmē*, la caracterización de su saber, y la acción derivada se observa bien en las diversas propuestas interpretativas más tradicionales, expuestas y ampliamente explicadas en este capítulo (secciones 1.1.3 y notas 91, 92 y 93; 1.2.1; 1.3.1). Así, muchas de las interpretaciones que parten de la comprensión de la *epistēmē*, por ejemplo, como un *knowing that* argumentan favorablemente hacia una versión fuerte del intelectualismo[245], en la que el conocimiento proposicional resulta suficiente para la acción virtuosa, lo que, como puede intuirse, no está exento de relación, por ejemplo, con la consideración de que, en efecto, Sócrates niegue la posibilidad de la *akrasia*. Si la *epistēmē* en la que consiste la virtud es solamente saber lo que las cosas son y Sócrates indica, como en el *Protágoras* (351a–358d), que esa *epistēmē* «no puede ser vencida» ni por los placeres ni por nada más, es lógica la conclusión de que, a nivel de acción, el conocimiento sea suficiente, si se posee, para no ser vencido, y ser así capaz de la acción correcta desde un punto de vista moral. Y, del mismo modo, tiene sentido que cualquier forma de acción moralmente incorrecta de modo más o menos pleno, se justifique mediante el desconocimiento o la ignorancia.

Pero, por otra parte, si se entiende la *epistēmē* como cognoscitivamente capaz de otras formas de conocimiento –como he defendido en este capítulo–, los derroteros que pueden llevar a la conclusión de la suficiencia del conocimiento se modifican y, por lo tanto, pueden alcanzarse conclusiones diferentes. Si esa *epistēmē* es capaz de acoger formas de conocimiento constituidas, por ejemplo, por hábitos operativos, la transición hacia la acción –correcta– puede considerarse, sin duda, como mínimo, reforzada, tanto desde un punto de vista cognoscitivo –se apoya, en este sentido, en *más* formas de conocimiento–, como desde el punto de vista de la experiencia de la acción del propio agente, quien asume por experiencia que las acciones morales requieren en ocasiones

[245] Cf. Así se observa, por ejemplo, en P. Geach (1966) y R. Robinson (1953). Ambos entienden a la *epistēmē* como un *knowing that* y sostienen un intelectualismo fuerte. Se mencionan aquí estos dos intérpretes, pero podrían mencionarse otros, en los que se observa bien también cómo una concreta concepción de la *epistēmē* determina el intelectualismo que se deriva, aquí respecto a la consideración de la primera como *knowing that*. Véase, para más intérpretes, las notas 91y 97

cierto hábito adquirido para su consecución. Esta suficiencia ya no solo requeriría identificación intelectual, por lo tanto, sino también hábito adquirido. Y, en este sentido, el impacto o contraste de las paradojas socráticas respecto a la experiencia moral del agente ya no solamente sería menor, sino que haría a las mismas más comprensibles. O visto desde la perspectiva del «ser vencido», del error moral, éste no supondría sola o netamente desconocimiento, sino también errónea apreciación, falta de hábitos adquiridos o desconocimiento entendido como falta de experiencia en el actuar en determinadas circunstancias. Si la *epistēmē* no es unívoca tampoco lo es la suficiencia del conocimiento para la acción: su suficiencia implica o se respalda en muchos modos de conocimiento, lo que le otorga más credibilidad respecto al modo en cómo se concibe la realización de la acción acertada[246]. La caracterización adecuada de la *epistēmē*, en último término, en la medida en la que congrega diversas formas de conocimiento que implican a distintas dimensiones del agente, puede revelar que la acción se apoya en una cierta psicología implícita, también en los diálogos socráticos, si bien no se encuentra articulada.

Se han indicado diversas instancias o *elementos* que permiten afirmar el carácter de apertura que el intelectualismo puede poseer: las caracterizaciones más abundantes y directas de la virtud –su sentido proposicional, su carácter analógico con la *technē*, su asimilación con la *sophia*– (cf. sección 1.1); la necesidad del deseo (del bien) para la adecuada comprensión de la acción (sección 1.2.1 y 1.2.2); el rol de las emociones y su impacto positivo en la acción moral a través de las creencias, del conocimiento, asumiendo que el agente debe ejercitarse para tal fin (sección 1.2.2); el carácter cognoscitivo en el contexto de las acciones morales que las emociones parecen poseer por sí mismas (sección 1.2.2); la dificultad de establecer al conocimiento y su preponderancia en la virtud sin la recurrencia al deseo (sección 1.2.2); todos los elementos que se han indicado, se decía, y que permiten afirmar la apertura que el intelectualismo posee, se hallan necesariamente, desde que intervienen en la misma, en la comprensión de la acción moral, y, por consiguiente, resultan también necesarios para dilucidar qué quiere expresar Sócrates cuando parece sugerir que el conocimiento es suficiente para la acción virtuosa. Y algunos de estos elementos que se vinculan con la acción remiten de modo más o menos directo, ya no solamente a dimensiones no estrictamente intelectuales, sino a ese cierta psicología referida y poco elaborada en los diálogos socráticos. Las paradojas socráticas, así, hallan su contexto más adecuado en todo este dibujo que sugiere una determinada concepción del conocimiento que incluye

[246] Del mismo modo, si la *epistēmē* se concibe como un cierto sentido de *knowing how*, el intelectualismo que se deriva queda también orientado: el conocimiento de una técnica determinada sería aquí suficiente para la acción moralmente buena. El saber desarrollar esa técnica supondría el acierto. Pero el conocimiento de la habilidad moral tampoco puede garantizar necesariamente el alcance de la acción virtuosa. Como se ha visto, otros elementos deben intervenir: desde el deseo de actuar bien esa habilidad moral, cuestión que trasciende la habilidad en sí misma, u otros aspectos como la prudencia, la valoración de las circunstancias en las que esa habilidad debe ejercerse, entre otros, que tampoco pertenecen propiamente al ejercicio de una habilidad determinada. De la misma manera que sucede con el *knowing that* y el intelectualismo que orienta, una pluralidad de instancias se requiere para poder comprender mejor que el conocimieto puede garantizar la acción virtuosa.

otras, con una correspondiente psicología implícita. Hallan su contexto propio, en la medida de las diversas formas de conocimiento que pueden distinguirse en la *epistēmē*, en una visión del agente –en el fondo, del alma– que no reduce la acción moral a un solo modo de conocimiento y en la que se distinguen otras dimensiones en el agente mismo y, por lo tanto, en su actuar.

Después de todo el recorrido argumentativo que se ha realizado en este primer capítulo, puede observarse bien, precisamente, esa cierta dependencia: el sentido de la *epistēmē* orienta el intelectualismo, y esta cierta dependencia se percibe en cualquiera de los sentidos que la *epistēmē* pueda adquirir y, por consiguiente, al intelectualismo que se le relaciona. Desde un punto de vista interpretativo, si se adopta una aproximación más o menos genérica al intelectualismo, entendiendo a éste como la tesis que considera que la virtud es conocimiento, los sentidos que esta aproximación adquiere pueden ser objeto de determinaciones y denominaciones varias, y así se determina en la literatura académica. Tal intelectualismo puede adquirir, por ejemplo, un carácter más bien eliminativo, contrayendo cierta radicalidad, que implique una suerte de disminución de los modos en los que se refiere la virtud, designándola solamente como conocimiento o sabiduría. Puede interpretarse también el intelectualismo de modo reductivo, entendiendo que la virtud consiste solamente en un solo tipo de conocimiento[247]. El intelectualismo puede orientarse también de modo pluralista, donde cabría la comprensión de la virtud a partir de diversas formas de conocimiento, o bien de modo monista, identificando toda la virtud con un único y mismo tipo de conocimiento[248]. Teniendo en cuenta estas divisiones, la visión con la que se ha caracterizado aquí el intelectualismo se localizaría de modo más o menos acomodado en la consideración de un intelectualismo sobretodo pluralista, no siendo, por lo tanto, monista; y no podría, por otra parte, considerarse ni eliminativo y mucho menos reductivo. Dicho de otro modo, en la visión que he sugerido del intelectualismo, éste acoge diversas formas de conocimiento, no considerando que pueda reducirse a una sola. La virtud, precisamente, no responde a una sola forma de conocimiento, sino que requiere diversas. Y por eso lo he caracterizado como un conocimiento inclusivista.

[247] Implicando, por lo tanto, por una parte, que ninguna otra forma de conocimiento racional más allá del intelecto, intervenga en la acción virtuosa. Por otra parte, tampoco ninguna otra dimensión que no sea el intelecto –por ejemplo, los apetitos o la voluntad– intervendrá tampoco en la acción virtuosa.

[248] En G. Rudebusch (2011, 165) se establece una cierta división, entre otras, de algunas de las tipologías del intelectualismo, y que se mencionan aquí.

2. PSICOLOGÍA MORAL Y VIRTUD EN LA *REPÚBLICA*

2.1. Intelectualismo y continuidad

La relación de virtud y conocimiento y las aporías socráticas han establecido diversas líneas interpretativas respecto a su continuidad en el resto del *corpus platonicum*. Y, de hecho, como sucede también en relación con otras grandes cuestiones del pensamiento de Platón[249], ellas mismas parecen contradecir otros aspectos de la misma ética platónica. Si bien, como hemos visto, la virtud se considera fundamentalmente *epistēmē* (*Protágoras* 352bcd, 360d 4–5; *Laques* 199 a–e; *Teeteto* 176c), a su vez, en ocasiones, su naturaleza es también definida como fortaleza, templanza o justicia (*República* 441c–442d), no mostrando la vertiente cognoscitiva de las mismas. Y, coherentemente, el vicio es definido fundamentalmente como ignorancia (*Protágoras* 360c 6–7; *Menón* 77e–78a, *Teeteto* 176, *Timeo* 86b), mientras que también se le considera cobardía, intemperancia o injusticia (*Leyes* 863a), dejando también de lado su relación con el conocimiento. Sócrates considera que la virtud puede ser enseñada, si bien, en ocasiones, parece negar tal posibilidad (*Protágoras* 361 abc, *Menón* 89bc, 99e). Podrían señalarse otras aparentes contradicciones. En cualquier caso, con lógica, los textos generan diversas posiciones. En este sentido, el intelectualismo socrático –cuyas interpretaciones, como se ha indicado, advierten mayor o menor intensidad– se ha considerado que puede no representar el pensamiento ético de Platón a lo largo de todos los períodos de su vida. Aquí emergen discursos que abogan por la continuidad, la ruptura o la evolución[250]. A su vez, la concepción que se otorgue a la *epistēmē* y al intelectualismo de las virtudes, modificará también en un sentido u otro su significado en los diálogos posteriores. En el contexto de la literatura interpretativa más tradicional, algunos sostienen que en el Platón temprano hallamos un intelectualismo de carácter más bien hermético que se desvanece en los diálogos tardíos con la

[249] Así, por ejemplo, con la misma cuestión del placer. Para una visión de conjunto que muestra diversos pasajes que parecen contradecirse entre sí en el entero *corpus platonicum* puede verse J. C. Gosling and C. C. W. Taylor (1982, 45-166); también D. Wolfsdorf (2013, 40-101)

[250] Una exposición de las distintas interpretaciones más tradicionales respecto al intelectualismo en la ética de Platón puede verse en M. J. O'Brien (1958)

aceptación de que, además del conocimiento, otros impulsos orientan la vida moral humana[251]. Para estos intérpretes, como E. Zeller, Sócrates entendió enteramente la virtud como conocimiento, en su sentido más radical. Platón se adhiere, en su etapa socrática, a la ética de su maestro, mientras que, posteriormente, construye y propone sus propias doctrinas éticas[252]. Otros piensan que Platón no abandonó su intelectualismo, defendiendo que la virtud depende enteramente de la razón, entendiendo que el conocimiento en el que consiste la virtud radica en la comprensión del fin último de las acciones[253], y la comprensión del fin último de la propia existencia es lo que, en sí mismo, no puede ser «vencido». Existen también otras interpretaciones que consideran tal posición como una suerte de intelectualismo extremo y evitan también, por otra parte, señalar en los planteamientos éticos de Platón contradicciones o un carácter evolutivo que implique un abondono radical de posiciones anteriores, en los planteamientos éticos de Platón. En este sentido, intérpretes como P. Friëdlander, señalan que la virtud, en la ética de Platón, posee dos dimensiones, una racional determinada por la razón, y otra irracional –presente ya en algunos diálogos tempranos– que requiere práctica y entrenamiento para su desarrollo adecuado[254]. La vertiente racional de las virtudes es lo que unificaría ambas dimensiones. Y, por lo tanto, ambas vertientes de la virtud deben considerarse para comprender plenamente la ética de Platón. No siendo la virtud solamente conocimiento, por lo tanto, el desarrollo de ésta dependerá también de las capacidades naturales. Se han señalado ya, por otra parte, diversas interpretaciones más recientes en el capítulo anterior[255], que se nutren en gran medida de las más tradicionales aquí mencionadas.

Pero lo que persigo en esta sección es mostrar algunas evidencias textuales para sugerir que el sentido de la *epistēmē* socrática, y, por consiguiente, el intelectualismo de carácter abierto que se ha dibujado en toda la interpretación de los diálogos socráticos,

---

[251] Así E. Zeller (1921). Otros partidarios de una similar teoría evolutiva son T. Gomperz (2000), H. Raeder (1905) y H. Bonitz (1886). Para estos autores puede observarse, por lo tanto, una evolución en la ética de Platón respecto a la cuestión del intelectualismo moral. Y esta evolución no es entendida en términos de contradicción. Interpretaciones que entiendan que Platón caiga en diversas contradicciones en la exposición de su ética pueden verse en K. O. Apel (1912).

[252] E. Zeller (1921, 168-170) establece que en en esta evolución destacan dos momentos. Por una parte, la doble distinción de la virtud del *Menón*, por la cual se establece la virtud filosófica como propia del conocimiento y la virtud ordinaria, basada en la opinión correcta. El segundo momento se sitúa en la *República*, donde Platón establece la necesidad del ejercicio de la virtud ordinaria como antesala de la virtud filosófica.

[253] En esta línea interpretativa se hallan H. Von Arnim (1914), C. Ritter (1933) y A. E. Taylor (1955). En esta interpretación se considera que el conocimiento que sucumbe a alguna pasión no es verdadero conocimiento y se rechaza que la tripartición del alma propuesta en la *República* invalide el intelectualismo de Platón. Con algunos aspectos parecidos en cuanto a que Platón mantuvo su intelectualismo a lo largo de los *Diálogos*, pero estableciendo una crítica clara al mismo, puede situarse a G. Grote (1865). Fundamentalmente, G. Grote critica que Platón olvide los hábitos y las emociones en las acciones morales.

[254] P. Fridländer (2004, 393-505; 649-695; 781-845). La exposición realizada, por lo tanto, en el capítulo primero, no es lejana, en términos generales, respecto a esta tendencia. Aunque, ciertamente, la argumentación se articula de modo diverso.

[255] Cf. n. 146

no resulta ser del todo extraño en la *República*, y, por lo tanto, tampoco en el contexto de la psicología moral que en este diálogo se propone.

En este sentido, como en los diálogos socráticos, son diversos los textos que pueden exponerse para mostrar cómo en la *República* se halla también un diversificado léxico del conocimiento para designar a la virtud o la acción moral. Y existen, asimismo, también pasajes o fragmentos que establecen una aproximación a la virtud en términos de conocimiento, y parecen sugerir la posibilidad de cierto intelectualismo, y a partir de ellos confirmar su permanencia.

Bien pronto Sócrates muestra, por ejemplo, que la identificación entre *epistēmē* y *technē* sigue operando en la *República*. En el libro I, en el contexto de la discusión con Trasímaco sobre si la justicia es lo conveniente para el más fuerte (341a y ss.), es decir, en un contexto de carácter ético cuyo objeto es discernir entorno a la naturaleza de la virtud, se recurre al ejemplo de diversas artes para clarificar en qué consiste lo conveniente (341c y ss.). Se afirma que el piloto (κυβερνήτης) es jefe de los marinos y que precisamente por esto, por el arte (τέχνη) de ejercer el mando sobre los marinos, se le denomina como tal (341d). En este sentido, afirma Sócrates, cada arte tiene su propia conveniencia o es beneficioso (συμφέρον), siendo el procurar a cada uno lo conveniente el motivo de la existencia de cada una de las τέχναι[256]. Las diversas muestras de τέχναι que Sócrates propone tienen como finalidad mostrar que, en realidad, es erróneo entender la justicia como lo conveniente para el más fuerte en la *polis*: ésta no consiste en ordenar lo conveniente para sí mismo, sino en lo más conveniente para el gobernado (342e). Sócrates sostiene que las τέχναι, buscando lo más conveniente, no lo buscan para sí mismas:

> οὐκ ἄρα, ἦν δ᾽ ἐγώ, ἰατρικὴ ἰατρικῇ τὸ συμφέρον σκοπεῖ ἀλλὰ σώματι.
> ναί, ἔφη.
> οὐδὲ ἱππικὴ ἱππικῇ ἀλλ᾽ ἵπποις: οὐδὲ ἄλλη τέχνη οὐδεμία ἑαυτῇ—οὐδὲ γὰρ προσδεῖται—ἀλλ᾽ ἐκείνῳ οὗ τέχνη ἐστίν.
> φαίνεται, ἔφη, οὕτως.
> ἀλλὰ μήν, ὦ Θρασύμαχε, ἄρχουσί γε αἱ τέχναι καὶ κρατοῦσιν ἐκείνου οὗπέρ εἰσιν τέχναι.
> συνεχώρησεν ἐνταῦθα καὶ μάλα μόγις.
> οὐκ ἄρα ἐπιστήμη γε οὐδεμία τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον σκοπεῖ οὐδ᾽ ἐπιτάττει, ἀλλὰ τὸ τοῦ ἥττονός τε καὶ ἀρχομένου ὑπὸ ἑαυτῆς
>
> –La medicina (ἰατρικὴ), pues, no busca lo conveniente (συμφέρον) para sí misma, sino para el cuerpo– dije.
> –Así es, dijo
> –Ni la equitación (ἱππικὴ) lo conveniente para la equitación, sino lo conveniente para los caballos; ni ninguna otra arte (τέχνη) lo más conveniente para sí misma, pues de nada necesita, sino para el ser a que se aplica.
> –Eso parece, dijo.
> Y las artes (τέχναι), ¡oh Trasímaco!, gobiernan y dominan aquello que constituye su objeto.

[256] οὐ καὶ ἡ τέχνη, ἦν δ᾽ ἐγώ, ἐπὶ τούτῳ πέφυκεν, ἐπὶ τῷ τὸ συμφέρον ἑκάστῳ ζητεῖν τε καὶ ἐκπορίζειν;

> Aunque a duras penas convino también en esto.
> –Por tanto, no hay disciplina (ἐπιστήμη) alguna que examine y ordene la conveniencia del más fuerte, sino la del ser inferior y gobernado por ella. 342c–d 1

La medicina y la equitación, que son τέχναι –y así las menciona Sócrates–, son las artes que ejemplifica Sócrates para mostrar que no se destinan a lo más conveniente para sí mismas, haciendo luego extensible este rasgo a todas las τέχναι (342c 6-7). Es en la conclusión donde Sócrates denomina a esas τέχναι como ἐπιστήμη. Se identifican o asimilan las artes y las ciencias o disciplinas, estando, de este modo, ambas caracterizadas como ἐπιστήμη en las que prevalece la conveniencia de lo que gobiernan. Desde que las τέχναι son llamadas ἐπιστήμη, éstas indican o abarcan también el sentido práctico y de ejercicio de las primeras: ἐπιστήμη designa de nuevo un saber que se ejerce.

Diversas τέχναι son también llamadas ἐπιστῆμαι o equiparadas a la *σοφία*, alternativamente, en el pasaje del libro IV, que se comentará poco después, en el que Sócrates analiza la primera de las virtudes que hacen que la ciudad pueda llamarse buena (cf. 428b y ss.), la prudencia. La sabiduría o prudencia – *σοφία*– es entendida como un cierto modo de ἐπιστήμη, en virtud de la vertiente asertiva que la acompaña (428b 3-6). Y definida la *σοφία* como ἐπιστήμη, se la pretende diferenciar de otros saberes, pues posee sus propias peculiaridades y debe, por eso, discriminarse de la existencia de un πολλαὶ δέ γε καὶ παντοδαπαὶ ἐπιστῆμαι (428b 8). Como ejemplo de este gran número y variedad de ἐπιστῆμαι que hay en la ciudad Sócrates menciona, para hacer notar que son de naturaleza diversa del saber propio del *σοφος* o el εὔβουλος (428b 3), la τεκτόνων ἐπιστήμην (428b 10), el saber de los constructores. También habla de la ξυλίνων σκευῶν ἐπιστήμη, la ciencia de hacer muebles o aparatos (428c 2). Ambos saberes, que es evidente que son τέχναι, son llamados ἐπιστήμη. El tercer ejemplo es el de los broncistas, no llamado, sin embargo, ἐπιστήμη, pero sí entendido sin duda como tal por ser el último de una sucesión de ejemplos: éste es referido como χαλκοῦ, la τέχνη propia del χαλκός o los χαλκέας (428c 5). Después de esta enumeración de ejemplos, Sócrates, indicando que esos saberes que ha mencionado se destinan a resolver aspectos particulares de la ciudad, se pregunta si existe alguna otra ἐπιστήμη cuyo objeto sea la ciudad entera (428d). Ambos saberes, los de lo particular y el de la entera ciudad –que será la *σοφία* o εὐβουλία– son llamados ἐπιστῆμαι. La designación de saberes, de nuevo, supone una identidad común entre lo que se considera *σοφία*, ἐπιστήμη o τέχνη.

Al cerrarse el libro I también la virtud es asimilada a la *sophia*: «(…) sin averiguar lo que primeramente considerábamos, qué cosa sea lo justo, me desprendí del asunto y me lancé a investigar acerca de ello, si era vicio e ignorancia (*κακία ἐστὶν καὶ ἀμαθία*) o sabiduría[257] o virtud (*σοφία καὶ ἀρετή*)» (354b, 3-5). Además de la familiar y socrática

[257] Se ha modificado aquí la traducción de J. M. Pabón y M. Fernández-Galiano (2006). Donde estos traductores emplean «discreción» para traducir *σοφία*, he preferido «sabiduría». Me parece más acorde,

ecuación de conocimiento con virtud e ignorancia con vicio, ese conocimiento es aquí referido como σοφία. Y, poco antes de tal ecuación, también σοφία se asimila a *epistēmē*. El que conoce es llamado sabio (ὁ δὲ ἐπιστήμων σοφός; 350b 3) y, seguidamente, el sabio es también llamado bueno[258] (ὁ δὲ σοφὸς ἀγαθός; 350b 5). Poco después, como se acaba de referir, la sabiduría se asimila en dicha secuencia a la virtud (354b, 3-5), con lo cual se halla aquí la asimilación, tanto de la *epistēmē* como de la *sophia* con la virtud. Todo el pasaje entero, de hecho, desde sus inicios, disputa sobre si el justo o el injusto, es decir, el virtuoso o el no virtuoso, tratarán de sacar ventaja a sus semejantes o desemejantes (349d).

Pero tanto la intercambiabilidad léxica, como, sobretodo, la explicación de la virtud en términos preponderantemente cognoscitivos, no se hallan en el libro I solamente[259]. En el libro IV, en el tratamiento de las ciencias y sus objetos, en el contexto de la explicación de las tres partes del alma y el argumento de los contrarios, Sócrates se refiere también a la ciencia o a las ciencias con una nomenclatura múltiple. Antes, Sócrates, se pregunta, dado que parece que realizamos cosas muy distintas y pueden distinguirse tres partes o especies en el alma, si las acciones se llevan a cabo mediante el alma entera o si cada acción es realizada por una parte distinta del alma (cf. 436a–b). Para emprender una argumentación al respecto se parte del argumento de los

---

teniendo en cuenta la caracterización de la virtud en todo el *corpus platonicum*, la traducción propuesta. Además de que, como se ha visto, es una de las tres palabras empleadas por Sócrates para caracterizar la *epistēmē* de la virtud, sobre todo en los diálogos socráticos, y suele traducirse precisamente como «sabiduría», el hecho de estar ante un pasaje del libro I tiene, en este sentido, según la interpretación que se asuma, también su relevancia: como es conocido, a menudo se interpreta que el libro I de la *República*, a diferencia del resto de libros, posee un carácter más socrático e indica la continuidad con los diálogos socráticos y algunos intermedios que le preceden. Por eso, en este sentido, una traducción «más socrática» que, sin duda se muestra bien en emplear «sabiduría», sería más coherente desde este punto de vista. Véase, para una síntesis reciente de la problemática de la datación y estilos de los libros que conforman la *República*, D. Sedley (2013, 70-75).

[258] Efectivamente aquí bueno (ἀγαθός) tiene el sentido de virtuoso. Se confirma porque poco después Sócrates, como se ha indicado, llama malo al ignorante en esta misma secuencia (κακός τε καὶ ἀμαθής, 350b 10), y el pasaje anteriormente citado (354b, 3-5) establece esa ecuación indicada de conocimento con virtud, y vicio con ignorancia, lo que supone una orientación interpretativa clara. Además, como se indica también, la intención del pasaje es tratar de las acciones del justo o el injusto, es decir del virtuoso y del no virtuoso (349d). En fin, como ya se ha señalado abundantemente, tanto en los diálogos socráticos (Cf. n. 153) como en diálogos posteriores (cf. pág. 239, nota 529), el bien se identifica frecuentemente con la virtud.

[259] Es importante insisitir y señalar de nuevo esta cuestión: si, como se ha indicado (cf. n. 257), se considera que el libro I de la *República* manifiesta la herencia socrática, mientras que no así el resto de libros, se derivaría que el intelectualismo solo podría adquirir continuidad en este primer libro de la *República*. Este rasgo del libro I lo señalan, entre otros, G. Vlastos (1991, 248-250) y G. Rudebusch (2011, 166-167). El primero de éstos defiende una clara y evidente discontinuidad del libro I respecto al resto de libros de la *República*. C. D. C. Reeve (2006, 20 y ss.), de modo más suave, observa que el libro I es una suerte de introducción al resto de la psicología moral que Platón propone en la *República*. Lo que aquí defiendo, sin embargo, mostrando pasajes, por lo tanto, que no solamente son del libro I sino también de los demás libros, es que ese intelectualismo está en todo el diálogo.

contrarios[260]. A lo largo de la argumentación, se establece que el objeto de los apetitos es la apetencia de lo bueno (438a). Sócrates pretende señalar que todo lo que por su modo de ser tiene un objeto, lo tiene por el hecho de ser de un modo determinado u otro (438a 10–b 1-2). Y, de la misma manera, sucede con las ciencias:

> ἐπιστήμη μὲν αὐτὴ μαθήματος αὐτοῦ ἐπιστήμη ἐστὶν ἢ ὅτου δὴ δεῖ θεῖναι τὴν ἐπιστήμην, ἐπιστήμη δέ τις καὶ ποιά τις ποιοῦ τινος καὶ τινός. λέγω δὲ τὸ τοιόνδε: οὐκ ἐπειδὴ οἰκίας ἐργασίας ἐπιστήμη ἐγένετο, διήνεγκε τῶν ἄλλων ἐπιστημῶν, ὥστε οἰκοδομικὴ κληθῆναι;
>
> «La ciencia (ἐπιστήμη) en sí es ciencia (ἐπιστήμη) del conocimiento (μαθήματος) en sí o de aquello, sea lo que quiera, a que deba asignarse ésta como a su objeto; una ciencia (ἐπιστήμην) o tal o cual ciencia (ἐπιστήμη) lo es de uno y determinado conocimiento. Pongo, por ejemplo: ¿no es cierto que, una vez se creó la ciencia (ἐπιστήμη) de hacer edificios (οἰκίας ἐργασίας), quedó separada de las demás ciencias (ἐπιστημῶν) y recibió con ello el nombre de arquitectura (οἰκοδομικὴ)?» 438c 7-10–d 1-3

Si bien parece establecerse aquí que la naturaleza del objeto de una ciencia es lo que califica a ésta, se observa como Sócrates se refiere al final del fragmento a οἰκίας ἐργασία como una ἐπιστήμη siendo ésta más propia del campo de las τέχναι[261]. Además, el hecho de que se utilice la οἰκοδομικὴ, es decir, una τέχνη, para ejemplificar la identificación de un tipo específico de ciencia, diferenciándose de las demás, hace plausible que otras τέχναι serían válidas también para mostrar tal distinción. Dicho de otro modo, otras τέχναι no se hallarían fuera de lugar al ser llamadas ἐπιστῆμαι. Es, sin embargo, en último término, el mismo texto el que muestra de modo explícito que se equiparan τέχνη y ἐπιστήμη: cuatro veces en el texto se indica la ciencia como ἐπιστήμη antes de ejemplificar la ἐπιστήμη οἰκίας ἐργασίας, siendo ésta una τέχνη, mostrándose así que la transición en el modo de referirse a la ciencia, tanto si es ἐπιστήμη como si es τέχνη, no solamente se asume, sino que se realiza con cierta naturalidad. Finalmente, esta identificación puede resultar más relevante por hallarse en un fragmento que trata exclusivamente de las ciencias y sus objetos y donde, por lo tanto, dar a entender que esa identificación de τέχνη y ἐπιστήμη es posible, o que se asume, es más indicativo. En cualquier caso, la asimilación de ambas es confirmada poco después por Sócrates al extender la calificación de una ciencia por su objeto a todas las artes y ciencias[262]. Y

---

[260] «(…) un mismo ser no admitirá el hacer o sufrir cosas contrarias al mismo tiempo, en la misma parte de sí mismo y con relación al mismo objeto; de modo que, si hallamos que en dichos elementos ocurre eso, vendremos a saber que no son uno solo, sino varios» 436b 7-10–436c 1

[261] La arquitectura se trata de una *technē* a la que Sócrates recurre con frecuencia. Así en *Ion* 537a y ss; *Cármides* 170c y ss.; también, como tipo de saber, más relevante respecto a otras *technai*, aparece en diálogos tardíos como el *Sofista* (266c) o el *Filebo* (56c). Además, arquitecto es οἰκοδομικός, quien tiene destreza en la construcción de edificios, el técnico (-κός) en tal tipo de construcciones.

[262] «–(…) ¿Y no ocurre lo mismo con las otras artes y ciencias?

–Así es» (καὶ αἱ ἄλλαι οὕτω τέχναι τε καὶ ἐπιστῆμαι;) 438d 7-8

Sócrates menciona también, posteriormente, la ciencia de la salud y la enfermedad (ὑγιεινῶν καὶ νοσωδῶν ἡ ἐπιστήμη, 438e 2), y se insiste, de nuevo, en llamarla ἐπιστήμη en 438e 3. Posteriormente la llama ya ἰατρικήν. Se trata de un ejemplo, en el mismo contexto de argumentación para mostrar que

si bien en otros pasajes posteriores se distinguen ambas[263], se acaban tratando de nuevo de modo más o menos identificado. Así, Platón, al señalar la conveniencia de volver siempre a la «contemplación del ser» (ὄντος θεωμένη, 518c 8), que es el bien (εἶναί φαμεν τἀγαθόν 518c 9–d 1), y que, por lo tanto, se trata del ámbito propio de la ciencia dialéctica, designada, en ocasiones, como *epistēmē*[264], refiere que debe haber un arte (αὐτοῦ τέχνη ἂν εἴη, 518d 3) para corregir al alma que no se halle en situación de tal contemplación.

---

las ciencias se especilizan por sus objetos, muy similar al de la arquitectura. Más intercambiabilidad de términos de conocimiento puede observarse en 488c y ss. Sócrates habla aquí de «conocimientos náuticos» (γιγνώσκοντα περὶ ναυτικῶν, 488b 2), con el verbo γιγνώσκω, de carácter preponderantemente cognoscitivo, y lo emplea hablando de una *technē*. Seguidamente sí se refiere al «arte del timonel» (τέχνην, 488b 4) y, de nuevo, lo trata como un objeto de conocimiento más bien aprehensivo al catalogarlo como objeto de «estudio» o «aprendizaje» (ἐμάνθανεν, 488b 5). Posteriormente Sócrates habla del «entendido en la náutica» (ἐπιστάμενον τὰ κατὰ ναῦν, 488d 1-2), usando *epistemai*. El saber que responde a la *technē* se trata, como se observa, mediante diferentes verbos de conocimiento, aún siendo un saber ciertamente particular. Poco después, refiriéndose tanto al arte de navegar (τέχνῃ, 488d 6; κυβερνητικήν, 488e 2), como al de gobernar la nave (συλλαμβάνειν δεινὸς,488d 2), Sócrates afirma que hay quien piensa que no es precisamente «arte» (τέχνην, 488e 1) ni práctica (μελέτην, 488e 1). La intercambiabilidad de verbos del conocimiento resulta aquí interesante: el hecho de que use *epistemai*, y coherentemente distinga la posibilidad de que pueda ser aprendida, para una *technē*, junto con la referencia de que es un saber para μελετᾶν, cuyo significado es precisamente la puesta en práctica de un conocimiento –cf. H. G. Liddell y R. Scott (1968)–, muestra bien cómo en un saber que se practica hay una dimensión proposicional también. La intercambiabilidad del léxico del conocimiento, es, por otra parte, destacable en la *República*. Para otros pasajes, además de los ya señalados, en los que pueda observarse cierta intercambiabilidad, véase también, por ejemplo, 493a y ss., donde alterna el uso de *sophia* y *technē* con referencia a, o para explicar, la enseñanza de los sofistas. Véase también, en el contexto del conocimiento del Bien, 505a-b: aparece aquí μάθημα, οἶδα, ἐπίσταμαι y φρονεῖν. En 505c, referido al bien, οἶδα y seguidamente, de nuevo, también respecto al bien, φρονέω. En 506c aparece también, en el mismo contexto, ἐπιστήμη. Y en 508e y 509a se hace muy presente también esta intercambiabilidad: para objetos de conocimiento se usa, γιγνωσκομένοις. Para la facultad de conocer, γιγνώσκοντι, del mismo verbo. Luego se usa ἐπιστήμης para ciencia. Y luego, de nuevo, conocimiento con γιγνωσκομένης y γνώσεώς. Y para referir conocimiento, en relación con la verdad, se usa *epistēmē*. En 518e 2, en un contexto de distinción entre virtudes del alma y virtudes del cuerpo, Platón refiere al conocimiento de las primeras mediante φρονῆσαι. Respecto a este último pasaje y señalando también esa tendencia a la intercambiabilidad de los términos de conocimiento que existe en la *República*, señala J. Adam (1902, n. 2): «Plato uses such synonyms as φρόνησις, σοφία, νοῦς, διάνοια, etc., as suits his purpose and context. He makes no attempt to define and discriminate them with impracticable Aristotelian meticulousness». Aunque ya se ha indicado algún ejemplo, porque adquirirá relevancia posteriormente (cf. capítulo 3), en esta intercambiabilidad de términos del conocimiento, μάθημα, significa también, en ocasiones, no solamente estudio, en el sentido de aprendizaje del verbo del que proviene, sino que a menudo parece poseer una clara sinonimia con «ciencia» o «conocimiento». Entre otros muchos pasajes véase, por ejemplo, 525d 1, donde se refiere el estudio (μαθήματος) relativo a los números, pero que adopta con claridad el significado de ciencia. No es necesario abundar en que, en otros pasajes, también la matemática aparece como *technē* (Cf. 511c; 522c).

[263] Cf. 511c–d, donde Para referirse a geometría y ciencias afines se habla de τέχναις y poco después, se refiere a la «ciencia dialéctica» como *epistēmē*.

[264] Cf. n. 262

La explicación de la vida moral mediante la analogía de la τέχνη no parece tampoco olvidada en la *República*. Sócrates, al explicar la virtud de la valentía en el libro IV, definida como la preservación de la opinión sobre lo que hay que temer (cf. 429c y ss.), decide recurrir a la tarea de los tinteros para clarificar su explicación, pues considera que ambas realidades son semejantes[265]. El proceso educativo por el cual la opinión se hace indeleble e inalterable en los soldados –para siempre temer lo que hay que temer y lo que no– es comparado con el proceso por el cual los tinteros proporcionan brillo a las lanas, logrando que lo que quede teñido por su técnica sea difícilmente desteñible (cf. 429d–e–430a). De este modo, «tal teñido no se lo pueden llevar esas otras lejías tan fuertemente disolventes que son el placer, más terrible en ello que cualquier sosa o lejía»[266]. Pero tal vez uno de los pasajes de la *República* más signficativos –y explícito– en el que se muestra la recurrencia socrática a la τέχνη para explicar la virtud, se encuentra en la asimilación de la justicia con cierta forma de arte realizada a finales del libro IV:

> τὸ δέ γε ἦν ἄρα, ὦ Γλαύκων—δι᾽ ὃ καὶ ὠφελεῖ—εἴδωλόν τι τῆς δικαιοσύνης, τὸ τὸν μὲν σκυτοτομικὸν φύσει ὀρθῶς ἔχειν σκυτοτομεῖν καὶ ἄλλο μηδὲν πράττειν, τὸν δὲ τεκτονικὸν τεκταίνεσθαι, καὶ τἆλλα δὴ οὕτως.
> φαίνεται.
> τὸ δέ γε ἀληθές, τοιοῦτόν τι ἦν, ὡς ἔοικεν, ἡ δικαιοσύνη ἀλλ᾽ οὐ περὶ τὴν ἔξω πρᾶξιν τῶν αὐτοῦ, ἀλλὰ περὶ τὴν ἐντός, ὡς ἀληθῶς περὶ ἑαυτὸν καὶ τὰ ἑαυτοῦ
>
> «–Teníamos, efectivamente, Glaucón, una cierta semblanza de la justicia, que, por ello, nos ha sido de provecho: aquello de que quien por naturaleza es zapatero debe hacer zapatos y no otra cosa, y el que constructor, construcciones, y así los demás.
> –Tal parece.
> –Y en realidad la justicia parece ser algo así, pero no en lo que se refiere a la acción exterior del hombre, sino a la interior sobre sí mismo y las cosas que en él hay» 443c 4-9–d 1

La comparación de la justicia con las τέχναι de la zapatería y de la construcción es consecuencia de la comprensión de la justicia y del hombre justo como aquél en el que cada una de las partes del alma realiza la función que le es propia, no adquiriendo cada una de ellas un rol que no le corresponde y que Sócrates defiende a lo largo del libro IV. La virtud de la justicia es, en virtud de esta analogía con estas τέχναι, la τέχνη de conciliar cada parte del alma haciendo que cada una desarrolle las responsabilidades que le son propias. El justo debe hacer que cada parte de su alma realice lo que le es propio por naturaleza. La virtud de la justicia es, en este sentido, una acción *técnica* en la que hay que *producir* lo propio, del mismo modo que el técnico produce lo que es propio de su técnica. Sócrates indica que la justicia «parece ser algo así» (τοιοῦτόν τι ἦν, ὡς ἔοικεν, 443c 8). La asimilación es clara, si bien no parece plena: como señala

[265] ᾧ δέ μοι δοκεῖ ὅμοιον εἶναι ἐθέλω ἀπεικάσαι, εἰ βούλει. 488d 1-2.

[266] καὶ μὴ αὐτῶν ἐκπλύναι τὴν βαφὴν τὰ ῥύμματα ταῦτα, δεινὰ ὄντα ἐκκλύζειν, ἥ τε ἡδονή, παντὸς χαλεστραίου δεινοτέρα οὖσα τοῦτο δρᾶν καὶ κονίας, λύπη τε καὶ φόβος καὶ ἐπιθυμία, παντὸς ἄλλου ῥύμματος. 430a 4-6–430b 1

Sócrates, la justicia se asemeja a la τέχνη, pero no en cuanto a su acción exterior, pues la acción de la justicia se realiza sobre sí mismo[267].

La aproximación a la virtud en términos de conocimiento –y sus implicaciones–, que es frecuente en los diálogos socráticos, como se decía, hace acto de presencia también en la *República*. De nuevo, tempranamente, en el libro I se encuentra la reconocida identidad de falta de virtud o vicio e ignorancia:

> τοῦτο τοίνυν ἐρωτῶ, ὅπερ ἄρτι, ἵνα καὶ ἐξῆς διασκεψώμεθα τὸν λόγον, ὁποῖόν τι τυγχάνει ὂν δικαιοσύνη πρὸς ἀδικίαν. ἐλέχθη γάρ που ὅτι καὶ δυνατώτερον καὶ ἰσχυρότερον εἴη ἀδικία δικαιοσύνης: νῦν δέ γ', ἔφην, εἴπερ σοφία τε καὶ ἀρετὴ ἐστιν δικαιοσύνη, ῥᾳδίως οἶμαι φανήσεται καὶ ἰσχυρότερον ἀδικίας, ἐπειδήπερ ἐστὶν ἀμαθία ἡ ἀδικία— οὐδεὶς ἂν ἔτι τοῦτο ἀγνοήσειεν
>
> «Y he de preguntar ahora lo mismo que hace un instante a fin de que sigamos sin interrupción el argumento: ¿qué es la justicia (δικαιοσύνη) en relación con la injusticia (ἀδικίαν)? Creo que dijimos, en efecto, que la injusticia (ἀδικία) era algo más poderoso que la justicia (δικαιοσύνης), y ahora –agregué–, si es que la justicia (δικαιοσύνη) es *sabiduría*[268] (σοφία) y virtud (ἀρετή), pienso que fácilmente se nos va a aparecer como cosa más fuerte que la injusticia (ἀδικίας), siendo ésta última ignorancia (ἀμαθία); nadie podrá desconocer (ἀγνοήσειεν) esto» (350e 8–351a 5)

Este fragmento posee más fuerza de la que puede sugerir en una primera lectura, y en función de la lectura que del mismo se realice. En efecto, de nuevo se define a la δικαιοσύνη y a la ἀδικίας en términos de conocimiento, siendo σοφία y ἀμαθία

[267] La salvedad introducida por Sócrates es significativa. Como se ha señalado (cf. n. 45), una τέχνη, como tal, implica un producto externo. La técnica de la construcción, por ejemplo, tiene su producto externo en la casa construida. La producción de la τέχνη, si se entiende que Sócrates defiende una indentificación plena entre la acción moral o la virtud y la *technē*, es la *eudaimonia*, producto de la acción moral, y la virtud mantiene una relación instrumental hacia ella. Esta es, como se ha señalado, la posición de intérpretes como T. Irwin (1977, 75-76; cf. n. 45). Otros autores, sin embargo, también en el contexto de los diálogos socráticos, no postulando una interpretación plena de τέχνη y acto moral, entienden que la acción moral no supone un producto externo. Parece, en este sentido, que Sócrates aclara aquí que la virtud, análoga a la τέχνη, no refiere a la acción exterior del hombre, sino a una acción interior, sobre sí mismo. En este sentido, la analogía de la *technē* no se identificaría plenamente con la acción moral. Por otra parte, este pasaje parece ser un antecedente claro de la distinción aristotélica entre *poiesis* y *praxis*, siendo esta última actividad que permanece en el sujeto y no implica un producto exterior. Para Aristóteles, como es conocido, la virtud es *praxis*. Cr. *Metafísica*, IX, 1048b 28-35; *Ética a Nicómaco*, I, 1097 a 21-25

[268] Se ha modificado aquí la traducción de la *República* de J. M. Pabón y M. Fernández-Galiano (2006), que es la que se sigue en este capítulo, mientras no se indique lo contrario. En esta traducción se traduce σοφία como «discreción» en este fragmento. Nos parece que, teniendo en cuenta la comprensión socrático-platónica preponderantemente intelectual de la virtud y, sobre todo, contraponiendo seguidamente en el texto la ignorancia a la falta de virtud, optar por «sabiduría» es más acorde con las posiciones socrático-platónicas. «Discreción» podría mostrar menguadamente esta perspectiva. Por otra parte, por ser un concepto central respecto a nuestra investigación es comprensible optar por una traducción que facilite nuestra línea interpretativa y que es, además, la más frecuente y aceptada para indicar σοφία, conservando todo el sentido que contiene y que se ha especificado ya abundantemente.

respectivamente. Pero, al afirmar εἴπερ σοφία τε καὶ ἀρετή ἐστιν δικαιοσύνη, además de indicar cierta identidad entre «conocimiento» y «virtud», pues σοφία y ἀρετή están coordinadas gramaticalmente –lo que supone que su relación no es de dominio o jerarquía, sino que adquieren el mismo valor y significado global, siendo intercambiables–, se establece como cierta condición necesaria el ser «sabiduría» para ser «virtud» o lo que es lo mismo, el ser «sabiduría» es, en este contexto, ser «virtud». Esta condición de necesidad de que la virtud sea conocimiento viene indicada por su contrario, la ignorancia, ausencia de conocimiento. Su opuesto reafirma, al no desglosarse en «vicio» e «ignorancia» y hablar solamente de la última para definir la injusticia, que la virtud es conocimiento. Y, por eso, puede concluirse que la justicia no es virtud si no es sabiduría, o no es virtud si ésta no es entendida como conocimiento. Es decir, que la identificación de virtud y conocimiento aquí es plena y, por lo tanto, la definición de la justicia la designa como conocimiento. Otra lectura de este pasaje supondría la necesidad de objetar una redundancia, hasta cierto punto absurda: si no se asumiera esa identificación plena entre *sophia* y virtud, la referencia explícita a la *aretē* adquiriría este cierto carácter redundante, en la medida en que se definiría la justicia, que es virtud, indicando que es virtud también en su definición. Y una tercera lectura puede tener también cabida: Sócrates puede afirmar que εἴπερ σοφία τε καὶ ἀρετή ἐστιν δικαιοσύνη en sentido demostrativo, es decir, que se plantee también si la justicia es de hecho una virtud, más allá de que se considere o deba entenderse a ésta como conocimiento. Esta última lectura, que cobra también sentido, al estar acompañado el análisis de la justicia del de la injusticia, en cualquier caso, conserva plenamente la concepción de virtud y conocimiento. Sócrates podría plantearse ambas cosas: demostrar si es virtud y si es conocimiento. El hecho de que se planteara ambas reforzaría la concepción de la virtud como conocimiento, lo que queda demostrado, como se ha dicho, por la consideración posterior de la injusticia como ignorancia.

Por otra parte, a partir del contexto en el que aparece aquí la virtud como conocimiento y la falta de ésta como ignorancia, se desprende que es el conocimiento como tal en donde pivota todo el argumento para mostrar que la justicia es más poderosa o fuerte que la injusticia. El criterio sólido sobre el que se establece el poder de ambas es el conocimiento o su ausencia. Al ser el criterio para establecer la mayor conveniencia de la justicia o la injusticia, en último término, realza esta concepción de la virtud en términos de conocimiento[269]. Se abre aquí también la posibilidad de perfilar el estatuto que posee esa ignorancia contraria al conocimiento que es la virtud y que constituye el vicio, que es la misma, por otra parte, que se observaba en los diálogos socráticos. Esta ignorancia, ἀμαθία, en tanto que se identifica con la falta de virtud, adquirirá presumiblemente también un carácter moral, del mismo modo que lo adquieren *epistēmē*, *sophia* o *technē* indicando intercambiablemente la virtud. Si bien a este aspecto se hará alguna referencia posteriormente[270], intentando mostrar su alcance, por lo pronto, en este mismo fragmento, se habla también de nuevo de desconocimiento

[269] Poco después Sócrates establece, con el acuerdo de Trasímaco, que la ciudad se hace más fuerte con la justicia. Cf. 351c 1-2

[270] Cf. pp. 221-223; 230-232

o ignorancia, pero con una terminología diversa: para indicar que «nadie podrá desconocer» (οὐδεὶς ἂν ἔτι τοῦτο ἀγνοήσειεν, 351a 4-5) su propia explicación –que la injusticia al ser ignorancia es menos que la justicia– Sócrates utiliza ἀγνοήσειεν[271]. Finalmente, el uso de *σοφία* como sabiduría –como en los diálogos scoráticos– posee su propia inclinación hacia las acciones y Sócrates lo hace explícito pocos instantes después de este pasaje cuando afirma con claridad:

> ὅτι μὲν γὰρ καὶ σοφώτεροι καὶ ἀμείνους καὶ δυνατώτεροι πράττειν οἱ δίκαιοι φαίνονται, οἱ δὲ ἄδικοι οὐδὲ πράττειν μετ᾽ ἀλλήλων οἷοί τε—ἀλλὰ δὴ καὶ οὕς φαμεν ἐρρωμένως πώποτέ τι μετ᾽ ἀλλήλων κοινῇ πρᾶξαι ἀδίκους ὄντας, τοῦτο οὐ παντάπασιν ἀληθὲς λέγομεν
>
> «porque los justos (δίκαιοι) se nos muestran como más sabios (σοφώτεροι), mejores (ἀμείνους) y más dotados para obrar (πράττειν), y los injustos (ἀδίκους), como incapaces para toda acción (πρᾶξαι) en común» (352b 5-7–352c 1-2)

Los justos son los *σοφώτεροι* para obrar: son los que poseen el saber para la acción. La sabiduría en que consiste la virtud es explícitamente reconocida por Sócrates como un saber actuar. Y, en contra, si los justos son los que poseen ese saber, los injustos lo desconocen y, por lo tanto, no saben obrar. La ignorancia, el desconocimiento, desemboca así en la inoperancia, en el no saber hacer. Y así lo señala Sócrates:

> παμπόνηροι καὶ τελέως ἄδικοι τελέως εἰσὶ καὶ πράττειν ἀδύνατοι
>
> «los totalmente malvados (παμπόνηροι) y completamente injustos (ἄδικοι) son también completamente impotentes para obrar (πράττειν)» (352d 6-7).

Si la *σοφία* es requisito para actuar bien, es decir, como Sócrates indica, para ser mejor (ἀμείνους), la no existencia de esa *σοφία*, la ignorancia, implica no estar en condiciones de actuar bien, y esto es actuar mal, ser malvado (παμπόνηρος)[272]. Se

---

[271] Respecto a si ἀμαθία y ἀγνοήσειεν son una misma ignorancia, o se relacionan con un mismo género de objetos que se ignoran (del mismo modo, en contrapartida, que *epistēmē*, *sophia* o *tehcnē* indican un tipo específico de saber para definir la virtud), o, por el contrario, refieren a diversos tipos de ignorancia, siendo ausencia de saber de realidades diversas, como se ha indicado, se realizará alguna referencia posterior (cf. nota 270). Si bien no puedo dedicarle, por su extensión y los límites propios de este trabajo, un desarrollo específico es una cuestión que puede generar líneas de trabajo más o menos fecundas. Una aproximación interesante al respecto puede ser la siguiente: el plantearse si, del mismo modo que la intercambiabilidad de *epistēmē*, *sophia* y *technē* muestran bien que la virtud es plural e inclusiva cognoscitivamente, poseyendo, por ejemplo, una vertiente de habilidad moral y otra proposicional, esta pluralidad está presente también en la ignorancia moral, en la ἀμαθία. La posibilidad de que Sócrates o Platón utilice ἀγνοήσειεν para referirse a la virtud –a la ausencia de su conocimiento propio– podría legitimar esta aproximación. Sería consistente, por otra parte, pues Sócrates o Platón utilizan en ocasiones verbos de conocimiento diferentes, además de *epistemai*, para hablar de las acciones virtuosas o la acción buena. Cf. notas 159 y 160

[272] Insiste Sócrates en la idea de que la injusticia, siendo ignorancia, imposibilita el obrar: «[la injusticia] cuando se asienta en una sola persona, produce todo aquello que por su naturaleza ha de producir: lo

establece así la transición entre virtud/conocimiento y acción: la virtud es conocimiento que se practica y que produce efectos en quien lo ejerce[273].

Son abundantes las referencias a la virtud como ciencia en la *República*. Algunos de los pasajes que la muestran como tal serán analizados con más detalle en la siguiente sección (2.2, especialmente 2.2.3), pues permiten dibujar, y con este fin argumentaré, un modo de aproximarse a la virtud en sí misma, distinto de otros que también comparecen en la *República*. En este sentido, a nivel distintivo y explicativo, debido también a que su presencia no es aislada, he considerado que tales pasajes que muestran la virtud como ciencia o conocimiento pueden conformar un cierto relato de la virtud, junto con otros. Es este relato determinado, como se verá, el que permite sostener, hasta cierto punto, que esa aproximación intelectualista de la virtud permanece en la *República*. Baste aquí señalar, sucintamente, algunos de estos pasajes, reservando, como se ha dicho, su desarrollo posterior.

En el libro IV la ciudad es llamada prudente por ser «acertada en sus determinaciones» (428b 3). Y el acierto es «un modo de ciencia» (εὐβουλία, δῆλον ὅτι ἐπιστήμη τίς ἐστιν, 428b 5). Platón considera que tal ciudad se llama prudente por un saber determinado (ἐπιστῆμαι, 428b 8) y tal saber se concreta en la ἐπιστήμη φυλακική, la «ciencia de la preservación» (428d 5-7), del gobierno o de los guardianes. La prudencia es, por lo tanto, una determinada ἐπιστήμη[274]. La virtud es conocimiento. Y también es así definida la prudencia, de nuevo, en un contexto donde se refieren las partes del alma, al ser llamada ἐπιστήμη ἐν αὐτῷ τὴν τοῦ συμφέροντος, «la ciencia de lo que es conveniente» (442c 5). Y, siguiendo con la prudencia, ésta es considerada de modo definitivo como conocimiento al ser designada como el conocimiento que preside la acción virtuosa (σοφίαν δὲ τὴν ἐπιστατοῦσαν ταύτῃ τῇ πράξει ἐπιστήμην, 443e 5-6)[275] y el estado que ésta genera. La valentía es también tratada en términos cognoscitivos, indicando que la verdadera valentía es aquella que es capaz de preservar en toda circunstancia la «opinión recta» (δόξηα ὀρθή, 430b 2) –una forma de conocimiento– acerca de lo que debe o no ser temido. Y, también, en términos generales, Platón señala que en el alma las «normas de lo hermoso, lo justo y lo bueno» (νόμιμα καλῶν τε πέρι καὶ δικαίων καὶ ἀγαθῶν, 484d 1-2) y su conservación, no son

deja impotente para obrar, en reyerta y discordia consigo mismo, y lo hace luego tan enemigo de sí mismo como de los justos» 352a 5-7

[273] Afirmará Sócrates en el libro II: «No te limites, por tanto, a demostrar [Adimanto] con tu argumentación que la justicia es mejor que la injusticia, sino muéstranos cuáles son los efectos que ambas producen por sí mismas sobre quien las practica, efectos en virtud de los cuales la una es un mal y la otra un bien» 367b 2-4

[274] Además, no poseer esta ciencia es ἀμαθία (428b 6), la ignorancia moral propia de la falta de virtud o el vicio, tan referida por Sócrates en los diálogos socráticos. Cf., por ejemplo, *Protágoras* 375e 1

[275] Y, de nuevo, coherentemente, se llama ἀμαθία a la opinión que rija la acción injusta (ἀμαθίαν δὲ τὴν ταύτῃ αὖ ἐπιστατοῦσαν δόξαν, 444a 1-2). Es recurrente esa presencia de la ignorancia como error moral, como falta de virtud: véase también, en el libro X, la asimilación entre falta de virtud e ignorancia moral reconocidos como males el alma, en 609b 12-c 1.

posibles para quienes estén «privados del conocimiento de todo ser» (ἐστερημένοι τῆς γνώσεως, 484c 6-7)[276].

En la misma línea Platón explica que «quien corre hacia el aprendizaje y todo lo semejante» (ᾧι δὴ πρὸς τὰ μαθήματα καὶ πᾶν τὸ τοιοῦτον ἐρρυήκασιν, 485d 9), cuyos placeres propios son los placeres del alma (485d 10), será virtuoso, concretamente templado (σώφρων, 485e 3). Aprender el saber, la adquisición de conocimiento, es constitutivo, en este sentido, de la virtud. El contexto de esta afirmación refuerza esta idea del conocimiento como forjador de la virtud, pues se especifica cuál es este conocimiento: el virtuoso del que se habla aquí es el filósofo (485a 9) y el conocimiento que le hace virtuoso corresponde a aquél que implica «aprender aquello que puede mostrarles algo de la esencia siempre existente y no sometida a los extravíos de generación y corrupción» (μαθήματός γε ἀεὶ ἐρῶσιν ὃ ἂν αὐτοῖς δηλοῖ ἐκείνης τῆς οὐσίας τῆς ἀεὶ οὔσης καὶ μὴ πλανωμένης ὑπὸ γενέσεως καὶ φθορᾶς, 485b 1-2). En este mismo contexto también, por lo tanto, de este hombre virtuoso, se dice que es amante de la verdad (485c), pues ésta es lo propio del saber, referido aquí como *sophia* (485c 12)[277]. El sentido cognitivo que rodea a aquí a la virtud queda establecido también en las referencias a la mentira y la falsedad (485c), que se predican claramente del conocimiento en este contexto.

La verdad es vinculada con la moderación en 486d. Se dice, de hecho, que es «connatural» (486d 7). Que se trata de la atribución de una cualidad cognoscitiva atribuida a la virtud lo sugiere el contexto: se dice también del alma moderada que se dedica al «conocimiento del ser» (486e) y que para alcanzarlo se debe estar «bien dispuesto», ser «amigo y allegado de la verdad, de la justicia, del valor y la templanza» (487a). Es decir, se requiere aquí la virtud para el conocimiento y ésta, a su vez, tiene que ser guiada fácilmente por el mismo (486d 10).

La virtud en la *República* se implica desde el conocimiento y ello se atestigua con frecuencia. Es el conocimiento lo que hace al hombre de bien (cf. 490a). Es el conocimiento lo que le hace virtuoso: desde que el filósofo anda en la «persecución del ser» (490b 1), desde que el conocimiento y la verdad dirigen su vida (490c 2), afirma Sócrates, «no diremos, creo yo, que vaya seguido de un coro de vicios (…) sino de un carácter sano y justo, al cual acompañe también la templanza» (490 2-5). La virtud se funda o nace en el conocimiento. Y, a menudo, este modo de aproximarse a su sentido se encuentra precisamente en pasajes relevantes en la *República*, o en pasajes

[276] Nótese aquí el uso de γνώσεως para designar el conocimiento del ser, que es lo que posibilita las «normas de lo justo y lo bueno». No solamente, por lo tanto, se utiliza *epistemai* para referirise al bien que se actúa y a la virtud, tal y como sucede, como se ha visto, en los diálogos socráticos. Cf. n. 160. Esto sugiere, aproximativamente y, de nuevo, también aquí en la *República*, la existencia, no solamente de la vertiente de habilidad de la virtud, expresada mediante *epistēmē*, sino también su vertiente más proposicional. Más ejemplos en este sentido, se irán indicando a lo largo de este capítulo.

[277] Esta ciencia del ser, presumiblemente la dialéctica, que es ciencia (*epistēmē*) y así se refiere, en tantos contextos (cf. 486c), se denomina aquí *sophia*. De nuevo, se dan los términos intercambiables en la designación del conocimiento también, más frecuentes, por otra parte, en la *República*.

precisamente que son explícitos en su voluntad identificativa respecto a la virtud o a su naturaleza. Por ejemplo, la virtud, comprendida desde el punto de vista de «dominio o aprendizaje de un conocimiento» (προσήκοντος μαθήματος, 504d 2) aparece como antesala de la exposición de la Forma del Bien. Como es conocido –y veremos con amplitud en la siguiente sección– Sócrates, entorno al conocimiento de la Idea de Bien, articula lo que él llama el «largo rodeo» para comprender la virtud (504c 8). Y este conocimento del Bien es el conocimiento que hace útiles a las virtudes (505a)[278]. Y todo este pasaje está vinculado con una cuestión relevante –la Forma del Bien–, y se explicita, como se decía, que lo que se pretende es comprender la naturaleza de la virtud (504a y 504b). Es el conocimiento lo que garantiza el correcto uso de la virtud en todo este contexto. Y esto, es, ciertamente, una cierta caracterización intelectualista. Es observable, en definitiva, cómo Platón explica la virtud a partir del conocimiento del Bien[279]: es significativo, en este sentido, el reconocido pasaje con el que se cierra el Mito de la Caverna, en 517b–c, donde es el conocimiento de la Forma del Bien lo necesario para actuar prudentemente (ἐμφρόνως πράξειν)[280]. Esta misma explicación es la que subyace en la conclusión del libro VII, después de establecer todo el proceso educativo de los filósofos, destinados a gobernar: de éstos, dice Platón que «elevando el ojo de su alma, miren de frente a lo que proporciona luz a todos; y cuando hayan visto el bien en sí se servirán de él como modelo durante el resto de su vida, en que gobernarán, cada cual en su día, tanto a la ciudad y a los particulares como a sí mismos» (540a 6-8–b 1). Es el conocimiento –del Bien– lo que permite gobernar y gobernarse.

Toda esta exposición textual que estoy aquí llevando a cabo, en esta sección a nivel constatativo, quiere exhibir una determinada relación de la virtud con el conocimiento en la *República*, en la medida en que puede resultar más o menos cercana y familiar al modo en que la virtud se cerca y se intenta explicar en los diálogos socráticos. Esto conlleva mostrar la existencia de cierta intercambiabilidad terminológica en la designación de la virtud y el conocimiento, el reconocimiento explícito y la equiparación del error moral como ignorancia y el conocimiento como virtud, y, de modo más general, un modo de explicar o de aproximarse a la virtud siempre otorgando al conocimiento la preponderancia. Y me parece que se han aportado suficientes evidencias textuales y referencias a pasajes que permiten observar la existencia de similitud –con cierta gradación y respecto a estos últimos puntos enumerados– y, por lo tanto, de un cierto carácter unitario –hasta aquí– respecto al modo en que Sócrates concebía la virtud en los diálogos socráticos y Platón lo hace en la *República*. La abundancia de pasajes –y su selección previa–, además, permiten

[278] El conocimiento del Bien aquí es asociado también, insistiendo en su sentido moral, con lo hermoso y lo bueno (καλὸν δὲ καὶ ἀγαθὸν, 505b 2-3)

[279] Así, en 506a, además del ya referido 505a. De fondo está el razonamiento de que si no hay conocimiento del Bien no hay conocimiento de la virtud, porque la virtud consiste en el conocimeinto del bien.

[280] En la misma línea, puede verse 518b, donde se afirma que alma se conduce y vive en función de ese conocimiento del Bien. También, en este contexto, en el que se habla de cómo transforma el conocimiento del Bien, se habla de ignorancia moral (ἀμαθίας, 518a 6). En 534b y c se explica que quien no posee conocimiento de la Forma del Bien, su paso por la vida se ve dificultado.

también observar cómo todo este dibujo de la virtud en la *República* no es un fenómeno aislado perteneciente al libro I, cuyo carácter socrático[281], como se ha indicado, es con frecuencia sostenido, sino que se extiende a lo largo de todos los libros que conforman este diálogo.

Establecido esto de modo constatativo, como se decía, en la sección siguiente, se procederá a un análisis más pormenorizado y contextual de algunos de los pasajes referidos aquí, mostrando que, hasta cierto punto, estos aspectos de continuidad o este modo de aproximarse a la virtud, tiene una cierta capacidad para constituir un relato propio y que, en la *República*, coexiste con otros.

2.2. Los relatos de la virtud

Se identifican, desarrollan y argumentan, en esta sección, tres relatos diferentes de la virtud en la *República*. La finalidad de esta distinción de relatos, que los textos permiten distinguir y sobre los que argumentar, creo, en el sentido en el que se hará, es doble: por una parte, el primero y, en mayor medida, el tercero de ellos, acceden, hasta cierto punto, a sostener que el intelectualismo, tal y como se ha interpretado y caracterizado en los diálogos socráticos en el primer capítulo, posee cierta continuidad y que, por lo tanto, no se abandona. El modo en el que este intelectualismo se aproxima a la virtud y cómo la explica, y, en cierto sentido, la naturaleza de la *epistēmē* de la que emana, opera también en la *República*. Por otra parte, sobretodo en el segundo relato de las virtudes, que es el que se configura a partir de la concepción tripartita del alma tal y como Platón parece entenderla, se intenta realizar una lectura en la que la psicología que se propone para explicar la virtud no deriva en un rechazo de la aproximación y explicación de la virtud socrática, tal y como se sostiene frecuentemente desde un punto de vista interpretativo.

El análisis de estos relatos puede derivar en la consideración de que son varias las explicaciones que Platón realiza de las virtudes, conviviendo diversos modelos, fundamentalmente dos, que no mantienen una relación de oposición entre ellos. Esta convivencia de modelos explicativos de la virtud permite percibir que en esta continuidad del intelectualismo existe latente cierta psicología implícita, que es, en cierta medida, distinguible sutilmente en los diálogos socráticos, y que se desarrolla explicita y plenamente en la psicología de la tripartición. Desde esta perspectiva, el relato intelectualista de las virtudes, tal y como se ha expuesto y del que se indica su permanencia aquí en la *República*, asume la explicación de las virtudes fundamentada en la tripartición del alma.

[281] Cf. n. 257 y 259. La mayoría de pasajes indicados en esta sección no pertenecen al libro I de la *República*, dando solidez, de este modo, a la consideración, aquí defendida, de que el intelectualismo no se restringe a este libro.

2.2.1. Las virtudes de la ciudad: 427e–434c

En esa búsqueda de la naturaleza de la justicia que se propone en la *República*, Sócrates, en el libro IV, expone que la ciudad debe ser completamente buena (427e 9-10). Y esto significa, enumerando las cuatro virtudes cardinales[282], que deberá ser prudente, valiente, moderada y justa (σοφή τ᾽ ἐστὶ καὶ ἀνδρεία καὶ σώφρων καὶ δικαία, 427e 8). Seguidamente, Sócrates analiza tales virtudes. Esta es propiamente la primera explicación o relato de la virtud que quiere distinguirse. Y tal relato se extiende desde 427e hasta 434c. Este primer relato se construye a partir de los distintos linajes que se establecen en la ciudad y que posibilitan, cuando cada uno de ellos realiza lo que le es propio, que esa ciudad pueda llamarse justa (433b; 433d; 433e 11–434a 1; 434c 6-9)[283]. Pero este hecho, el que se tratan aquí las virtudes de la *polis*, vinculadas a las diversas clases sociales que la forman, no imposibilita ni desligitima una aproximación a las virtudes que este relato refiere desde la perspectiva del agente moral singular. En este sentido, por una parte, el procedimiento y metodología que tanto Platón como Glaucón acuerdan establecer para analizar las virtudes de las *polis* permite o conduce también a un cierto análisis de virtudes individuales. Así lo refleja el acuerdo entre ambos, respecto al modo de procedimiento de su investigación: ambos convienen en trasladar «en el individuo lo que allí [en la ciudad] se nos mostró» (434e 2-3), de tal modo que «si hay conformidad, será ello bien; y si en el individuo aparece como algo distinto, volveremos a la ciudad a hacer la prueba (…)» (434e 3-4)[284]. Pero esta presencia de tratamiento de la virtud del agente moral individual en el contexto de las virtudes de la *polis*, no es meramente procedimental, sino que comparece en el relato mismo de esas virtudes, en sus definiciones. Como es conocido, para Platón, «el hombre justo no diferirá en nada de la ciudad justa, en lo que refiere a la idea de justicia, sino que será semejante a ella» (435b 1-3). Además, esta afirmación, que se produce al final del que hemos llamado este primer relato de las virtudes, encuentra antecedentes a lo largo del relato: así, no solamente se produce esa traslación al individuo al final del relato, previamente a emprender la explicación de las virtudes en base a la psicología tripartita –propiamente el segundo relato que distinguiremos–, sino que antes se revela

---

[282] Afirma D. Carr (1988, 187): «Plato's dialogues offer the earliest systematic and coherent treatment of the nature of virtue and morality in western thought and that treatment is almost exclusively focused (unlike Aristotle's) upon an attempt to understand the four cardinal virtues»

[283] «la posesión y práctica de lo que a cada uno es propio será reconocida como justicia» 433e 11–434a 1. Esta explicación de la justicia entendida como la realización de lo propio se define también a través de la injusticia, es decir, mediante la caracterización de la no realización de lo propio. Cf. 434a–c

[284] Sócrates quiere trasladar la «idea formada [de la ciudad y su justicia] a cada uno de los hombres» y ver si, de esta manera, la justicia y la definición que de ésta se ha dado –que cada uno en la ciudad haga lo que les propio (cf. 433d; 434c 6-9)– puede reconocerse en éstos. Cf. 434d. Sócrates recuerda al final de este primer relato que he distinguido el procedimiento que se decidió seguir: «Y ahora terminemos nuestro examen en el pensamiento de que, si tomando algo de mayor extensión entre los seres que poseen la justicia, nos esforzáramos por intuirla allí, será luego más fácil observarla en un hombre solo. Y de cierto nos pareció que ese algo más extenso es la ciudad, y así la fundamos con la mayor excelencia posible, bien persuadidos de que en la ciudad buena era donde precisamente podría hallarse la justicia» 434d 5-7–e 1-2. Es, por lo tanto, insistente, el reconocimiento de esta metodología o propósito.

en referencias concretas que muestran que la aproximación de las virtudes que se emprende se refiere tanto a la *polis* como al individuo[285]. Asimismo, si bien este relato se inicia con motivo de la búsqueda de la justicia en la ciudad, una vez ésta se considera ya fundada (427d), la caracterización de las virtudes que le son propias no deja de explicarse en agentes concretos –presentes en cada una de las distintas clases que conforman la ciudad– que son, por supuesto, agentes morales[286]. En este sentido, este relato de las virtudes, como tal, puede adquirir validez para ser analizado también como

[285] Así, por ejemplo, al tratar de la templanza en este mismo relato, dice Platón: «(…) con razón podríamos afirmar que es templanza esta concordia, esta armonía entre lo que es inferior y lo que es superior por naturaleza, sobre cuál de esos dos elementos debe gobernar ya en la ciudad, ya en cada individuo» 432a 5-7

[286] En realidad, todas las explicaciones de la virtud en la *República* tienen siempre como telón de fondo, de modo más o menos explícito, la naturaleza de la ciudad. Así, por ejemplo, como veremos, todo el relato de la virtud filosófica es la explicación propia de la virtud de los filósofos, es decir, los que están destinados a gobernar. Se observan en todos los relatos de las virtudes transiciones abundantes de la ciudad al agente moral individual –aunque sea desde el punto de vista de su pertenencia de una clase determinada– y, en este sentido, a menudo, separar ambos campos explicativos resulta difícil. Por ejemplo, poco antes de iniciarse este primer relato que aquí exponemos ahora, se observa ya como, en este caso, tratar de la felicidad de la ciudad es tratar de la felicidad de agentes concretos –aunque pertenezcan a una clase determinada–: «tenemos, pues, que examinar si hemos de establecer los guardianes mirando a que ellos mismos consigan la mayor felicidad posible, o si, con la vista puesta en la ciudad entera, se ha de considerar el modo de que ésta la alcance, y obligar y persuadir a los auxiliares y guardianes a que sean perfectos operarios de su propio trabajo, y ni más ni menos a los demás; de suerte que, prosperando con ello la ciudad en su conjunto y viviéndose bien en ella, se deje a cada clase de gentes que tome la parte de felicidad que la naturaleza les procure» (421b 3-6–c 1-5). Lo colectivo, por así decirlo, no deja de ser individual. Y lo mismo respecto a la explicación de las virtudes. De este modo puede verse, por ejemplo, en la explicación concreta de cada virtud en este relato. La explicación de la prudencia nace y se desarrolla desde la perspectiva de la ciudad (cf. 427e; 428b–c), pero ésta se reconduce también hacia agentes o sujetos morales concretos: «(…) la ciudad fundada conforme a naturaleza podrá ser toda entera prudente por la clase de gente más reducida que en ella hay, que es aquella que la preside y gobierna; y éste, según parece, que por fuerza natural resulta más corto, y al cual corresponde el participar de este saber, único que entre todos recibe el nombre de prudencia» 428e 6-8–429a 1-2. La ciudad es prudente por gente concreta, por los que participan de «este saber», por las virtudes individuales de sujetos concretos. Igualmente respecto a la valentía: se analiza a partir de y en la ciudad (429a–b), pero son los individuos concretos los que hacen valiente la ciudad: «la ciudad es valerosa por causa de ella en la que posee tal virtud que mantiene en toda circunstancia la opinión acerca de las cosas que se han de temer» (429b 7-8–429c 1-2) y, con el mismo sentido, cuando explica Platón en qué consiste esa conservación propia de esa clase de la ciudad valiente: es conservación de «la opinión formada por la educación bajo la ley acerca de cuáles y cómo son las cosas que se han de temer. Y dije que era conservación en toda circunstancia porque la lleva adelante, sin desecharla jamás, el que se halla entre dolores, y el que en placeres y entre deseos y el que en espantos» (429c 6-8–d 1). La explica en términos individuales, de agentes morales específicos y no solamente como clase determinada de la ciudad. Lo mismo sucede con la templanza: tratada en el contexto de la ciudad (430d), se estudia también en términos individuales (430e–431a), aún siendo la templanza la única virtud que no se circunscribe a una clase determinada de las que conforman la ciudad sino estando en todas ellas (cf. 432a). Todo esto es posible, en último término, porque las partes de la ciudad son individuos o colectivos de individuos concretos, es decir, agentes morales. Por eso, esta explicación de las virtudes de la ciudad es legítima también como explicación de virtudes de agentes morales individuales.

una cierta caracterización de lo que las virtudes son, como las entiende Platón, en el agente concreto.

De la primera de estas virtudes, σοφία, sabiduría o prudencia, de la ciudad que la posee, se dice que se caracteriza por «ser acertada en sus determinaciones» (εὔβουλος, 428b 3). Y esta capacidad de ser atinado respecto a cómo hay que actuar, a las determinaciones que se refieren a la acción, es llamada ἐπιστήμη (428b 5). La prudencia o sabiduría, de este modo, es definida en términos de acierto, de atino, de correcta deliberación o toma de decisiones para las acciones y esta capacidad de correcta deliberación es doblemente calificada aquí como ciencia[287]. Es por el hecho de que εὐβουλία es una ciencia por lo que tiene esta capacidad de acertar y, como deduce Sócrates, su contrario, la ἀμαθία –la ignorancia–, imposibilita el acierto[288]. La ignorancia es aquí error deliberativo, error que impide el correcto discernimiento o toma de decisiones en el contexto de la ciudad, tratándose de un conocimiento, de nuevo, dirigido hacia el actuar. Es por eso ignorancia de un saber de carácter práctico: la misma a la que, por ejemplo, responsabilizaba Sócrates en el *Protágoras* como causante de las malas acciones[289]. La prudencia o sabiduría es definida por Platón como una ἐπιστήμη cuyo objeto es la ciudad entera (428d 1-2), se indica que es poseída por pocos –los guardianes (428d 5-6)–, y que es en virtud de esta ἐπιστήμ, que se llama σοφή a la ciudad. Es abundante y reiterativa la designación de la σοφία como ἐπιστήμη, cuyo saber se revela en el ser εὔβουλος, en el ser acertado en las determinaciones en el gobierno de la ciudad. Sócrates parece querer dejar claro que esta *epistēmē* que poseen solamente los guardianes es, por una parte, la única apta para gobernar y, por otra, puede llamársele solamente a ella prudencia o sabiduría (τῶν ἄλλων ἐπιστημῶν σοφίαν καλεῖσθαι, 429a 2). De este modo, prolongando la continuidad del bosquejo que parece establecer Sócrates, en los diálogos socráticos, del saber moral que estamos recorriendo, la virtud aquí –en este caso, la prudencia– es ciencia – ἐπιστήμη– y ciencia práctica, pues es un saber para gobernar (428e 10–429a 1) o, como el mismo Sócrates indica, es una ἐπιστήμη para βουλεύεται, para resolver respecto a la ciudad entera (428d 1-2)[290]. Este relato de la virtud resulta, con lo dicho, francamente familiar.

---

[287] Además de definir a la εὔβουλος como un modo de ciencia, seguidamente, Sócrates reconoce también en 428b 8 que hay gran número y variedad de ἐπιστῆμαι en la ciudad. Esto implica que, además de la ἐπιστήμη que es la εὔβουλος, existen otras ἐπιστῆμαι, reafirmando, por lo tanto, que la primera sí lo es.

[288] «(…) el acierto está claro que es un modo de ciencia, pues por esta es por la que se acierta y no por la ignorancia» (ἡ εὐβουλία, δῆλον ὅτι ἐπιστήμη τίς ἐστιν: οὐ γάρ που ἀμαθία γε ἀλλ᾽ ἐπιστήμῃ εὖ βουλεύονται, 428b 5-6)

[289] Cf. 357d 5-10–e 1

[290] J. Annas (1981, 113) señala que el afán de Sócrates por distinguir la *sophia* de los demás saberes, indica que pretende centrarse en un tipo de saber específico, relacionado con el buen criterio y la planificación en la ciudad, un saber práctico que es diverso a otros usos de la *sophia*: «It is worth noticing that Plato is throughout concerned with wisdom as practical overall planning ; it is because of this that he insists, rather artificially, that other sorts of wisdom and knowledge, which have only limited and definite ends, will not count as making the city wise. This would perhaps have been found rather counter-intuitive by his contemporaries, who thought of wisdom (*sophia*) as intellectual excellence that

La caracterización de la valentía es abordada también en términos cognitivos. Sócrates establece que la valentía (ἀνδρεία) busca mantener en «toda circunstancia la opinión (δόξαν) acerca de las cosas que se han de temer» (429c 1). La preponderancia del conocimiento se establece con claridad: la valentía es mantener la opinión, forma de conocimiento, ante los sucesos que deben resistirse. Es el conocimiento lo que permite ese saber temer lo que hay que temer; la valentía radica y consiste, en fin, en saber conservar ese estado cognitivo que nos permite temer lo que hay que temer: por eso la virtud es fundamentalemente epistemológica, una forma de conocimiento. Sócrates sigue explicando en qué consiste el mantenimiento de esa opinión añadiendo que la valentía es una «especie de conservación» (σωτηρίαν ἔγωγ', εἶπον, λέγω τινὰ εἶναι τὴν ἀνδρείαν, 429c 4), cuyo objeto es la «opinión formada por la educación bajo la ley acerca de cuáles y cómo son las cosas que se han de temer» (τὴν τῆς δόξης τῆς ὑπὸ νόμου διὰ τῆς παιδείας γεγονυίας περὶ τῶν δεινῶν ἅ τέ ἐστι καὶ οἷα, 429c 6-7). La valentía se define como conservación de conocimiento. Y es siempre actuar bajo tal forma de conocimiento, «sin desecharla jamás» (διασῴζεσθαι, 429c 8). La vida virtuosa nace de la vida cognitiva. De nuevo es definida la valentía como preservación de la opinión en 430b, estableciendo que esa opinión debe ser recta, insistiendo en que debe estar formada a partir de la παιδεία, no pudiendo llamarse valor si ésta no existe[291]. Y esta insistencia en la *paideia* indica, a su vez, que ese saber hacerse con el jucio u opinión correcta ante lo que hay que temer es algo desarrollado, madurado y adquirido, entrenado. Ese perseverar en el juicio correcto es consecuencia, por lo tanto, de un desarrollo y crecimiento del carácter, y la virtud se construye sobre la base de esta educación adquirida y se encarna en las acciones que emanan de tal educación y la plasman en el actuar, siendo así verdadera virtud[292]. Esta insistencia de Sócrates en la παιδεία como necesaria para la acción virtuosa, y en este caso respecto a la valentía, no solamente radica en poseer la opinión o juicio correcto sobre lo que hay que temer, sino en ser capaz de adherirse a esas opiniones ante tales situaciones, es decir, en último término, en actuarlas. Y esto apunta de nuevo a la virtud como conocimiento práctico.

---

could be shown in many different spheres. Plato restricts it, for his purposes, to practical wisdom, and in particular to the fair judgement shown in planning for a whole without favouring any of the parts. (There is no indication here that such practical reasoning might demand a great deal of very theoretical study)»

[291] «–Esta fuerza y preservación en toda circunstancia de la opinión recta y legítima acerca de las cosas que han de ser temidas y de las que no, es lo que yo llamo valor y considero como tal si tú no dices otra cosa.

–No, por cierto –dijo–; y, en efecto, me parece que a esta misma recta opinión acerca de tales cosas que nace sin educación, o sea, a la animal y servil, ni la consideras enteramente legítima, ni le das el nombre de valor, sino otro distinto.

–Verdad pura es lo que dices –observé» (430b 2–c1)

[292] J. Annas (1981, 114) señala, de este modo, cómo Platón delimita lo esencial en las virtudes, aquí respecto a la valentía: «Once again we are being pushed away from looking for what is essential to a virtue in behaviour. Plato thinks that the same kind of behaviour (fighting off an attack, say) might be an example of courage or not, depending on whether it does or does not result from a habitual attitude and way of thinking and feeling, such as requires education to produce it. It is motivation that determines whether people are or are not courageous, not merely what they do».

La tercera virtud, la templanza, como es sabido, se trata en el contexto incipiente de la exposición de las tres partes del alma en *República* IV[293], cuya inclusión viene dada por el tratamiento de la virtud de la justicia, la última de las virtudes, en este primer relato que he distinguido. La templanza (σωφροσύνη)[294] se predica de aquél que es «dueño de sí mismo»[295] (κρείττω αὐτοῦ, 431a 5), que es aquél en el que la parte mejor del alma domina la peor (431a 2), siendo así también respecto a la ciudad. Ser dueña de sí misma –tanto para el individuo como para la ciudad– es ser «dueña de sus concupiscencias y apetitos» (κρείττω ἡδονῶν τε καὶ ἐπιθυμιῶν, 431d 4). Sócrates parece establecer que ese dominio de la parte mejor sobre la peor del alma se establece en base a la superioridad de la razón sobre la concupiscencia y el apetito[296]. Específicamente, Sócrates indica que ese dominio consiste en una λογισμῷ ἄγονται, una «conducción de la razón» (431c 4-5) sobre los afectos. Se trata, por consiguiente, de un dominio de una parte racional del alma, que Sócrates parece reconocer aquí, sobre las demás. Es la preponderancia del conocimiento en el alma. Y en esto consiste el ser «dueño de sí mismo». Si bien, la aproximación a la virtud, aquí respecto a la templanza, no se emprende directamente como un intento de definir la virtud como una suerte de ciencia, y se realiza a partir de la distinción de partes mejores y peores en el alma y en la ciudad, sí se establece que esa cierta dimensión racional es la que permite la adquisición de la templanza: en este sentido, es en la λογισμός, con la ὀρθὴ δόξα –recto juicio u opinión–, en lo que se funda la virtud. Si bien esta explicación de la templanza no parece identificarse con las definiciones de la virtud como conocimiento, presentes en este primer relato de la virtud que he distinguido, expuestas hasta ahora, y nace a partir de un cierto modelo psicológico, la preponderancia de la racionalidad resulta determinante. Sí se podría, sin embargo, sugerir que, aunque la definición de la templanza como ciencia no es explícita aquí, tampoco implica necesariamente un

---

[293] Aparece en este tratamiento de la templanza, como se verá a continuación, una primera referencia sobre cierta división en el alma, distinguiendo en la misma la existencia de una parte mejor y otra peor y la posibilidad de dominio entre una y otra. No se hace referencia, sin embargo, todavía aquí, a la existencia, como tal, de tres partes del alma. Cf. 431a–b

[294] J. Annas (1981, 115) hace notar la dificultad que conlleva el intento de caracterizar la templanza, tanto desde el punto de vista de su traducción como de comprender atinadamente su sentido: el hecho de que Sócrates, en el *Cármides*, por ejemplo, reflejando varios intentos, parezca definirla de muchas maneras, es buen testimonio de esa complejidad. En efecto, en el *Cármides*, como se ha visto (cf. sección 1.1.1), la σωφροσύνη –que se tradujo al tratar ese diálogo como «sensatez»–, se intenta definir de muchos modos: «hacer todas las cosas ordenada y sosegadamente» (159b 3); «ocuparse con buenas obras» (163e 9); «conocerse a sí mismo» (164d 4-5); «saber de lo que se sabe y no se sabe» (167a), entre algunas otras definiciones. Aquí, en *República* IV, refiere al dominio de la racionalidad sobre los apetitos y la concupiscencia (Cf. IV, 431d 4). La σωφροσύνη posee por lo tanto este sentido de autodominio y también un fuerte sentido cognitivo al considerarse también como autoconocimiento. J. Annas considera que ambas dimensiones de σωφροσύνη se hallan presentes en la explicación del libro IV de la *República*: «(…) in the *Republic* he tries to deal with both these elements, that of deferential and self-controlled behaviour and that of selfknowledge» (118).

[295] Sobre las dificultades de esta caracterización del autodominio y la templanza puede verse J. Annas (1981, 118).

[296] «Y, en cambio, los afectos más sencillos y moderados, los que son conducidos por la razón con sensatez y recto juicio, los hallarás en unos pocos, los de mejor índole y educación» 431c 4-6

discurso frontal contra el tratamiento de la templanza tal y como se dibujaba en algunos diálogos socráticos, como el *Cármides* o el *Gorgias*, dedicado enteramente el primero a la σωφροσύνη[297], y de la que aparecen abundantes consideraciones en el segundo. Y, en este sentido, tampoco supondrá una dificultad para seguir considerando que este primer relato de la virtud posee cierto dibujo intelectualista.

Quiero avanzar, en esta línea, empezando por algunas de las consideraciones que pueden encontrarse en el *Cármides*. Sócrates, al inicio del diálogo, hablando de la explicación que quiere emprender, sostiene que el ensalmo puede llegar a tener cierta capacidad curativa, tanto del alma como del cuerpo (156c–e). Y, desarrolla su explicación en este sentido, considerando que es «del alma de donde arrancan todos los males y los bienes para el cuerpo y para todo el hombre» (156e 5-6), para deducir que es el «alma lo primero que hay que cuidar al máximo, si es que se quiere tener bien la cabeza y todo el cuerpo» (157a 1-2). Esto supone que en el alma hay «males» y «bienes», de allí nace «lo bueno y lo malo». En este punto, por lo tanto, no puede argumentarse demasiada diferencia respecto a lo que acabamos de exponer sobre la templanza en este relato que aquí nos ocupa. En efecto, Platón, como se ha visto, en este relato en la *República*, para intentar caracterizar la σωφροσύνη en términos de autodominio, afirma la existencia en el alma del hombre de algo que es mejor y algo que es peor (431a 1-2). En el *Cármides*, después de afirmar que en el alma hay lo bueno y lo malo, y qué es lo que hay que cuidar, sigue diciendo Sócrates que ésta debe ser tratada con «ciertos ensalmos y estos ensalmos son los buenos discursos, y de tales buenos discursos, nace en ella la templanza» (σωφροσύνη, 157a 3-5). Más allá de cómo deba comprenderse el nacimiento de la templanza o sensatez mediante los discursos, sí puede observarse que los puntos de partida con los que se introduce la templanza en este pasaje del *Cármides* y el pasaje de este relato en cuestión de la *República* son similares y difícilmente pueden considerarse opuestos. Ambos parten de la coexistencia de bien y mal en el alma. La cierta división del alma –que, respecto al pasaje de la *República*, se insiste, no es la tripartición posterior que propone Sócrates (cf. 435c; 436a–b; 439d; 440e)–, se establece en los mismos términos. Y la templanza, en ambos pasajes, se encarna en o supone la preeminencia, de un modo u otro, de lo bueno respecto a lo malo en el alma: en la *República* tal preeminencia se expresa como dominio de la parte mejor del alma sobre la peor (431a–b), en el *Cármides* mediante el recobramiento de la salud cuando la templanza permanece en el alma (157a 5-6). Y, concretando más, en este sentido, ya no solo se coincide aquí en esa preeminencia de lo bueno del alma respecto a lo malo, sino que la caracterización de lo bueno puede ser también fácilmente identificable en ambos pasajes: lo bueno en la *República* se identifica con lo racional (431c 4-6) y, en el *Cármides*, si bien no se explícita la racionalidad como lo bueno, sí parece que está implícita. Si son los discursos los que permiten que nazca la templanza –que es el mantenimiento de lo bueno y genera la salud–, esa racionalidad comparece necesariamente y se presupone para la comprensión de los mismos. El bien del alma, cuyo predominio sobre lo malo responde propiamente a la templanza, es en ambos casos racionalidad. El desarrollo de esta capacidad racional respecto a la

[297] Cf. pp. 41-42

templanza en el *Cármides* es, por otra parte, obvia, en tanto que la templanza se define progresivamente como ciencia a lo largo del diálogo, concretamente como autoconocimiento[298].

En ambos pasajes existe también cierto reclamo a la unidad. En este pasaje de la *República* se indica que la racionalidad debe dominar lo apetitivo (431c), debe ser «dueña de sus concupiscencias y apetitos» (κρείττω ἡδονῶν τε καὶ ἐπιθυμιῶν, 431d 4). En esto consiste el autodominio (431d). Así expresa Sócrates ese dominio de la razón sobre lo corporal y apetitivo: «(…) los afectos más sencillos y moderados, los que son conducidos (ἄγονται) por la razón con sensatez y recto juicio, los hallarás en unos pocos, los de mejor índole y educación» (431c 4-6). La razón o lo racional es lo que conduce y, por lo tanto, lo que es seguido por lo concupiscible o apetitivo, por lo corporal. Lo racional es lo que indica el curso a seguir, y al ser conductor de lo no racional y establecer el mismo curso, ambas progresan conjuntamente, de modo unitario. En el *Cármides* está también presente esta cierta visión unitaria en el contexto de la referida analogía médica, que, por otra parte, mostrando su sentido moral, se comprende a la luz de la acción correcta[299]: se dice que es la templanza lo que procura salud del alma y cuerpo (157a)[300], es decir, de todo el agente, y resultaba equivocado, considera Sócrates, en la antigüedad, el no considerarlo de esta manera (156e). Y Sócrates también reconoce que, en sus días, «cometen los hombres la misma equivocación, al intentar, por separado, ser médicos del alma y del cuerpo» (157b 4-5). Considerando que la templanza afecta a la salud de alma y cuerpo (157a 5-6), y que supone, si se posee, el actuar templadamente (158b 4-5), se deriva de aquí que en este comportamiento o en las acciones se actúa unitariamente. Y al ser una acción templada significa que se actúa con el predominio de lo racional o lo bueno: lo racional «conduce». Hay también aquí, desde este punto de vista, sentido de unidad. Ambos pasajes, por lo tanto, se articulan de modo más o menos similar, en esa tendencia a aúnar en sí, a dirigir, de la parte racional.

Dejando de lado la posibilidad de que puedan identificarse más elementos en común entre esta explicación de la templanza en este relato que he distinguido y el pasaje del *Cármides*[301], y que pueden sugerir que, si bien la explicación de la templanza

---

[298] Cf. 164d 4–5; 165a 1–3; 165 e 1; 166c; cf. también pp. 41-42

[299] Que esta analogía médica tiene un sentido moral, y así lo entiende él mismo, queda evidenciado cuando Sócrates, poco después de todo este pasaje que se está comentando, la reconduce al terreno del comportamiento y la acción, afirmando: «Pero vayamos al asunto: si tal como Critias dice, hay en ti sensatez y, en consecuencia, como sensato te comportas» 158b 4-5

[300] Que la templanza se refiere a lo corporal también se asume en 159d

[301] Por ejemplo, en el *Cármides*, una de las tempranas caracterizaciones que se sugieren sobre la templanza es el «hacer las cosas ordenadamente» (159b). Podría explorarse aquí la posible cercanía de esta caracterización con la concepción de «armonía» y «orquestra» que en este relato de la *República* (cf. 432a) señala platón que posee la templanza. La templanza, en esta última referencia, es «armonía entre lo superior y lo inferior», y ello se predica sobre el gobierno, tanto de la ciudad como del individuo (432a 7), es decir, del sujeto que es quien es capaz de actuar según la orientación de ese gobierno sobre sí mismo, de actuar templada o destempladamente. En el *Cármides*, en el contexto de esta definición de la templanza como el hacer las cosas ordenadamente, se habla también de «armonía» (159d 1-2).

del relato en cuestión no ofrece su caracterización como ciencia tal y como aparece en algunos diálogos socráticos, como en el *Cármides* mismo, lo que sí puede observarse es que, en efecto, por una parte, hay proximidades y, por otra, que no hay elementos que procuren contradicción entre unas explicaciones y otras. Esto permite una cierta rearticulación de las relaciones que pueden establecerse entre ambos pasajes. Así, con el reconocimiento de esta cierta división en el alma, que se plantea, además, del mismo modo y respecto a la misma virtud, presente tanto en el *Cármides* como en el relato distinguido de la *República*, de hecho, puede resultar más cercana, en este sentido, esta explicación de la *República* con el pasaje del *Cármides* que, propiamente, con el relato de la tripartición del alma. Y, a su vez, si estos dos pasajes muestran similitud entre ellos, y el pasaje de aquí de la *República* puede mostrar también cierta similitud –como se verá– con el de la tripartición, puede interpretarse que el pasaje del *Cármides* tampoco puede ser tan lejano del de la tripartición o, como mínimo, reconociendo cierta división en el alma –y pudiéndose fácilmente argumentar, además, la existencia o posibilidad de conflictos interiores– es difícil que se le oponga.

Más elementos pueden señalarse en esta misma línea de búsqueda de si existen dificultades, y éstas pueden salvarse, para no considerar más o menos intelectualista la virtud de la templanza, en este primer relato de las virtudes de la *República* que he señalado. En nuestro relato de la *República* se habla de ἐγκρατία (431a 5 y 6) y de "κρείττω αὐτοῦ" (431a 5; 431b 6 y 7; 431d 4) para indicar ese dominio de una parte sobre otra, y cuyo significado literal es poseer de hecho el control o el poder sobre algo o uno mismo[302]. Y este autodominio precisamente aparece antes en el *Gorgias*. Sócrates señala en este diálogo a Calícles la necesidad de que los gobernantes de la ciudad no solamente dominen a los demás, sino que también se dominen a sí mismos. Le pregunta Sócrates:

> Σω. τί δέ; αὐτῶν, ὦ ἑταῖρε, τί; ἦ τι ἄρχοντας ἢ ἀρχομένους;
> Καλ. πῶς λέγεις;
> Σω. ἕνα ἕκαστον λέγω αὐτὸν ἑαυτοῦ ἄρχοντα: ἢ τοῦτο μὲν οὐδὲν δεῖ, αὐτὸν ἑαυτοῦ ἄρχειν, τῶν δὲ ἄλλων;
> Καλ. πῶς ἑαυτοῦ ἄρχοντα λέγεις;
> Σω. οὐδὲν ποικίλον ἀλλ᾽ ὥσπερ οἱ πολλοί, σώφρονα ὄντα καὶ ἐγκρατῆ αὐτὸν ἑαυτοῦ, τῶν ἡδονῶν καὶ ἐπιθυμιῶν
>
> «Sóc. –Pero, ¿y respecto a sí mismos, amigo? ¿Se dominan (ἄρχοντας) [los gobernantes] o son dominados (ἀρχομένους)?
> Cal. –¿Qué quieres decir?
> Sóc. –Hablo de que cada uno se domine a sí mismo (αὐτὸν ἑαυτοῦ ἄρχοντα); ¿o no es preciso dominarse a sí mismo (αὐτὸν ἑαυτοῦ ἄρχειν), sino sólo dominar a los demás?
> Cal. –¿Qué entiendes por dominarse a sí mismo (ἑαυτοῦ ἄρχοντα)?

Otro paralelismo, si bien en la *República*, por la misma temática del diálogo, se encuentra mucho más desarrollado, es la consideración de que la templanza supone una ciudad bien gobernada (*Cármides*, 1171e), y es, en este sentido, necesaria para el bien de la ciudad.

[302] Cf. H. G. Liddell y R. Scott (1968)

> Sóc. –Bien sencillo, lo que entiende la mayoría: ser moderado (σώφρονα) y dueño de sí mismo (ἐγκρατῆ) y dominar los *placeres*[303] y deseos (ἡδονῶν καὶ ἐπιθυμιῶν) que le surjan» 491d 3-9

Las coincidencias con la inclusión de la templanza en el relato señalado de la *República* son claras. La perspectiva desde la que se incluye es también parecida. La templanza en ambos pasajes consiste en el ἐγκρατέω, en el ser «dueño de sí mismo» o tener control sobre uno mismo. Ese ser dueño de sí mismo implica, como refiere repetidamente este pasaje, αὐτὸν ἑαυτοῦ ἄρχοντα, dominarse. Y la dominación está también presente, como se ha señalado, en la explicación de la templanza en el relato de la *República*: «se ha de llamar bien templado y dueño de sí mismo a todo aquello cuya parte mejor domina la inferior» (οὗ τὸ ἄμεινον τοῦ χείρονος ἄρχει σῶφρον κλητέον καὶ κρεῖττον αὐτοῦ, 431b 6)[304]. Junto con esto, lo que debe ser dominado se identifica también: el pasaje del *Gorgias* habla de ἡδονῶν καὶ ἐπιθυμιῶν (491d 3-9) y poco después, en el desarrollo de esta misma discusión, son referidos de nuevo los deseos (ἐπιθυμίας, 491e 7; 492a 2; 492d 4; 493a 3) y, asimismo, los placeres (492a 7) y, en la *República*, en este relato, los objetos de dominio son igualmente los deseos o apetitos, los placeres y dolores (ἐπιθυμίας καὶ ἡδονάς τε καὶ λύπας, 431b 10–431c 1; 431c 9; 431d 1; 431d 4).

Podría objetarse, al comparar ambos pasajes, que el «dominio» en el texto del *Gorgias* no se refiere a partes del alma como tal, sino que se establece más bien a partir de un autodominio sin más determinación y el dominio de los demás. Ante esto puede contestarse que es precisamente cuando Sócrates define lo que es «dominarse a sí mismo» (491d 7-9), que es ser templado, cuando ya el dominio se refiere solamente respecto a uno mismo, reconociendo que en uno mismo sí hay algo que debe ser dominado, lo que implica cierta dualidad: algo que ser dominado y algo que lo domine. Y aquí, en este pasaje del *Gorgias*, se explicita que lo que debe ser dominado son los «placeres y deseos» (491d 9). En el agente mismo hay, por lo tanto, una realidad que dominar por él mismo. Además, ratificando que hay aquí la existencia de un cierto conflicto en el agente –la necesidad de dominar algo–, precisamente en el *Gorgias*, parece que Sócrates habla de cierta partición en el alma y, de modo significativo, lo hace seguidamente a la inclusión de la templanza que hemos visto en este pasaje: Sócrates asume las palabras de un sabio (493a) según las cuales

> τῆς δὲ ψυχῆς τοῦτο ἐν ᾧ ἐπιθυμίαι εἰσὶ τυγχάνει ὂν οἷον ἀναπείθεσθαι καὶ μεταπίπτειν ἄνω κάτω, καὶ τοῦτο ἄρα τις μυθολογῶν κομψὸς ἀνήρ, ἴσως Σικελός τις ἢ Ἰταλικός, παράγων τῷ ὀνόματι διὰ τὸ πιθανόν τε καὶ πειστικὸν ὠνόμασε πίθον, τοὺς δὲ ἀνοήτους ἀμυήτους, τῶν δ' ἀνοήτων τοῦτο τῆς ψυχῆς

[303] Se ha modificado aquí la traducción que se sigue de J. Calonge (2011). Mientras el griego, como puede verse, refiere a ἡδονῶν, el traductor lo traduce por «deseos». He corregido, por lo tanto, esta traducción. No hace falta tampoco indicar porqué es más conveniente modificar aquí la traducción: más allá de una cuestión de fidelidad al texto griego, respecto a la cual aquí cabe poco equívoco, la cuestión de «dominar los placeres», tan ilustre en el *Protágoras* (cf. 352d–e) es relevante y de larga interpretación, lo que muestra su conveniencia de mantenerla de este modo.

[304] Cf. también 432a 7

οὗ αἱ ἐπιθυμίαι εἰσί, τὸ ἀκόλαστον αὐτοῦ καὶ οὐ στεγανόν, ὡς τετρημένος εἴη πίθος, διὰ τὴν ἀπληστίαν ἀπεικάσας.

> «la parte del alma (ψυχῆς) en la que se encuentran las pasiones (ἐπιθυμίαι) es de tal naturaleza que se deja *persuadir*[305] y cambiar de arriba a abajo. A esa parte del alma, hablando en alegoría y haciendo un juego de palabras, cierto hombre ingenioso, quizá de Sicilia o de Italia, la llamó tonel, a causa de su docilidad y obediencia, y a los insensatos los llamó no iniciados; decía que aquella parte del alma de los insensatos (ἀκόλαστον) en la que se hallan las pasiones (ἐπιθυμίαι), fijando la atención en lo irreprimido y descubierto de ella, era como un tonel agujereado, aludiendo a su carácter insaciable» 493a 2-6–493b 1-3

Sócrates parece sugerir que hay en el alma un lugar propio de los deseos (τῆς δὲ ψυχῆς τοῦτο ἐν ᾧ ἐπιθυμίαι)[306], implicando que en ella no solamente se encuentran éstos en su lugar indicado, sino que hay otras realidades que se sitúan también en *más* lugares del alma. Lo que resulta todavía más interesante para el análisis comparativo que estamos aquí llevando a cabo respecto a cómo se caracteriza la templanza en este primer relato de la virtud, es la constatación de que cuando Sócrates trata la virtud de la templanza lo hace recurriendo a una explicación más explícitamente psicológica, en la que el alma y alguna suerte de división en ella intervienen: hemos visto que esto sucede en el *Cármides* y ahora de nuevo en el *Gorgias*, y propiamente, como se ha indicado, en el pasaje de la *República* que estamos comparando de este primer relato de

[305] He modificado aquí la traducción de J. Calonge (2011). Donde este traductor emplea «seducir» he traducido «persuadir». Tres motivos me llevan a introducir este cambio: por una parte, porque es la traducción más frecuente en las traducciones más reconocidas y, por otra, porque entorno a la «persuasión», como tal, en el *Gorgias*, si bien sobre todo entorno a las consideraciones respecto a la retórica, existe de hecho toda una temática de investigación en sí misma. Además, como tercer motivo, estando en un contexto donde Sócrates reconoce cierta división en el alma, y considerando las posteriores divisiones que establece Platón, más claras todavía, en diálogos más tardíos, tales como la *República*, se habla de la posibilidad de que una parte del alma «persuada» a otra, cf. *República* 554c–d.

[306] En diversas traducciones de este pasaje esta distinción en el alma que Sócrates parece sugerir aquí se indica, y así en la traducción que he empleado (cf. AA. VV. (2011), mediante «parte» del alma. Así también, por ejemplo, en J. Burnet (1903): «(…) and the part of the soul in which we have desires» en 493a 2-3, y «he named this part» en 493a 5; B. Jowett (1892): «(…) and that the part of the soul which is the seat of the desires» 493a 2-3, y «(…) and the place in the souls of the uninitiated in which the desires are seated, being the intemperate and incontinent part (…)» 493a 5-6. También en W. Hamilton y C. Emlyn-Jones (2004): «(…) and the part of the soul containing our appetites» para 493a 2-3 y «this same part» para 493a 5. Igualmente R. E. Allen (1984): «(…) but this part of the soul in which desires exist (…)» 493a 2-3, y en 493a 5: «compared this part of the soul to a jug». Y D. S. Hutchinson y J.M. Cooper (1997) lo traducen: «(…) and that the part of our souls in which our appetites reside (…)» 493a 2-3 y «(…) named this part a jar» 493a 5. Parece, por lo tanto, una traducción ampliamente aceptada. Otros traductores como, por ejemplo, T. Irwin (1979) prefieren expresarlo indicando «and that of our soul with appetites». Así dicho, en cualquier caso, al decir «eso de nuestra alma con apetitos» implica que además de eso hay otro/-s «eso» que alberga otras, por así decirlo, realidades. La distinción en el alma, en la cual hay distintas «cosas», se sigue manteniendo. Cuando Platón indica las partes del alma en la *República* las designa como εἴδη, γένη y μέρη, siendo la última la más recurrida y, a veces la distingue directamente mediante sus funciones (436a–b). Sobre esto, cf. n. 560. Si bien no aperece ninguna de estas palabras en este fragmento, es τοῦτο ἐν ᾧ lo que indica de hecho la distinción en el seno del alma misma. El uso del pronombre referencial τοῦτο implica que hay otras partes más.

la virtud. Este fragmento del *Gorgias* que se acaba de exponer sugiere también esto, pues, como se ha indicado, se localiza justo después del pasaje en el que Sócrates le plantea la cuestión, que él mismo identifica con la templanza, de la necesidad del autodominio del gobernante. Y resulta todavía más evidente al constatar que en este pasaje Sócrates se refiere explícitamente al lugar en el alma de los deseos como ἀκόλαστος (493b 1), es decir, destemplada o licenciosa, lo contrario a la templanza. Pero, la constatación es, además, directa. Metafóricamente simboliza el lugar de los deseos en el alma con la imagen del tonel agujereado (τετρημένος εἴη πίθος, 493b 2), por su insaciabilidad (ἀπληστία, 493b 2). Y, poco después, siguiendo esta alegoría de los toneles, Sócrates identifica este tonel agujerado con una determinada forma de vida, «vida de insaciedad y desenfreno» (ἀπλήστως καὶ ἀκολάστως ἔχοντος βίου, 493c 5), que contrapone a lo que llama la «vida ordenada» (κοσμίως[307], 493c 5). Y Sócrates, de nuevo, finalmente, identifica explícitamente la primera con el destemplado o licensioso (ἀκολάστος, 493d 7) y la segunda con el «moderado» (σώφρονος, 493d 6). Que la templanza requiere resorte psicológico para explicarse parece, por lo tanto, constatable, y significativamente esta constatación se realiza en los diálogos socráticos.

En este sentido, más adelante, siguiendo en el *Gorgias*, Platón vincula explícitamente la templanza con el buen orden y concierto del alma:

> ταῖς δέ γε τῆς ψυχῆς τάξεσι καὶ κοσμήσεσιν νόμιμόν τε καὶ νόμος, ὅθεν καὶ νόμιμοι γίγνονται καὶ κόσμιοι: ταῦτα δ᾽ ἔστιν δικαιοσύνη τε καὶ σωφροσύνη. φῂς ἢ οὔ;
>
> «Y al buen orden (τάξεσι) y concierto (κοσμήσεσιν) del alma (ψυχῆς) se le da el nombre de norma y ley, por las que los hombres se hacen justos y ordenados (κόσμιοι); en esto consiste la justicia y la moderación (σωφροσύνη)» 504d 1-3

La moderación es aquí «buen orden y concierto» del alma que, por consiguiente, hace a los hombres ordenados. Ese buen orden es el mismo que el del género de «vida ordenada» (κοσμίως, 493c 5), que se acaba de indicar en el pasaje anterior, y que Sócrates otorga al σώφρονος. Aquí, coherentemente, se reconoce exactamente lo mismo: si el moderado era allí ordenado, el orden (del alma) es aquí moderación. Lo sugerente en este fragmento, además de constituirse en una explícita referencia psicológica para referirse a la templanza –lo que reafirma toda la aproximación anterior– es que, si bien antes se recurría al alma en relación a cierta división en la misma –es decir, a partes del alma–, aquí se hable de un orden (τάξις) o concierto (κοσμήσεσιν), que necesariamente son consecuencia de la existencia previa de unas partes. Tanto τάξεσι como κοσμήσεσιν exprimen bien esta relación de un todo capaz de ordenarse bien o armonizarse: τάξεσι remite el orden de las partes de una realidad compuesta, y κοσμήσεσιν, semánticamente, sugiere como algo conformado de partes

[307] Κόσμιος significa también, precisamente, moderado o templado. Cf. H. G. Liddell y R. Scott (1968)

actúa conjuntamente, va al unísono[308]. Antes se hablaba de orden de vida, pero aquí se habla directamente del orden del alma, con lo cual se afirma implícitamente la existencia de las partes. Éstas emergen a partir del orden y el concierto, de un cierto todo que puede ser ordenado correctamente y estar armonizado, es decir, que presupone la existencia de partes, y ordenables. De este modo, la templanza, de nuevo, se vincula con la división del alma y aquí más explícitamente se dice del orden y armonía de estas partes. Y, en este aspecto, de nuevo, el paralelismo con el relato de la templanza de la *República* se manifiesta: en este relato concreto, de la templanza, se dice que se parece, en relación con las demás virtudes examinadas, a una especie de «concordia y armonía» (συμφωνίᾳ τινὶ καὶ ἁρμονίᾳ, 430e 3). Y se amplia, poco después, esta misma idea, al señalar que la templanza es virtud propia de todas las partes de la ciudad (431e 7-8):

> ὅτι οὐχ ὥσπερ ἡ ἀνδρεία καὶ ἡ σοφία ἐν μέρει τινὶ ἑκατέρα ἐνοῦσα ἡ μὲν σοφήν, ἡ δὲ ἀνδρείαν τὴν πόλιν παρείχετο, οὐχ οὕτω ποιεῖ αὕτη, ἀλλὰ δι᾽ ὅλης ἀτεχνῶς τέταται διὰ πασῶν παρεχομένη συνᾴδοντας τούς τε ἀσθενεστάτους ταὐτὸν καὶ τοὺς ἰσχυροτάτους καὶ τοὺς μέσους, εἰ μὲν βούλει, φρονήσει, εἰ δὲ βούλει, ἰσχύι, εἰ δέ, καὶ πλήθει ἢ χρήμασιν ἢ ἄλλῳ ὁτῳοῦν τῶν τοιούτων: ὥστε ὀρθότατ᾽ ἂν φαῖμεν ταύτην τὴν ὁμόνοιαν σωφροσύνην εἶναι, χείρονός τε καὶ ἀμείνονος κατὰ φύσιν συμφωνίαν ὁπότερον δεῖ ἄρχειν καὶ ἐν πόλει καὶ ἐν ἑνὶ ἑκάστῳ. πάνυ μοι, ἔφη, συνδοκεῖ.
>
> «porque, así como el valor y la prudencia, residiendo en una parte de la ciudad, la hacen a toda ella el uno valerosa y la otra prudente, la templanza no obra igual, sino que se extiende por la ciudad entera, logrando que canten lo mismo y en perfecto unísono los más débiles, los más fuertes y los de en medio, ya les clasifiques por su inteligencia, ya por su fuerza, ya por su número o riqueza o por cualquier otro semejante respecto; de suerte que podríamos con razón afirmar que es templanza esta concordia (ὁμόνοιαν), esta armonía (συμφωνίαν) entre lo que es inferior y lo que es superior por naturaleza, sobre cuál de esos dos elementos debe gobernar ya en la ciudad, ya en cada individuo» 431e 10–432a–b 1

La templanza es armonía de las partes de la ciudad y del individuo. Lo que se dice de la templanza en el *Gorgias* se dice, si bien más desarrollado, en este relato de la virtud en la *República*, revelando una aproximación común a la templanza, mediante un cierto lenguaje compartido que la explica a través de la existencia de divisiones o partes del alma y de la armonía de las mismas[309].

Podemos estar ahora en mejores condiciones para aventurar que el parecido del pasaje de la *República* sobre la templanza, donde ésta no se explica como ciencia, con

---

[308] Así, κοσμήσεσιν indica orden de funcionamento y τάξεσι, orden de composición. Cf. H. G. Liddell y R. Scott (1968). Esta distincióNn estaba ya apuntada en la teoría atomista de Demócrito. Agradezco esta observación al Prof. Dr. José Luís de Miguel Jover

[309] A partir de este cierto sustrato psicológico del *Gorgias*, que permite disntinguir cierta división en el alma, y teniendo en cuenta lo afirmado, como se ha expuesto, en 504d 1-3, donde se reconoce justo al que posee «buen orden» y «concierto en el alma», puede señalarse cierto antecedente a la concepción de la justicia como armonía psíquica de las tres partes del alma tan propia de la *República*. Cf. 443d–e

los pasajes seleccionados del *Cármides* y, sobre todo, del *Gorgias*, parece claro. Y estos últimos diálogos son diálogos socráticos, en los que, en efecto, sí hay exposiciones claras de la virtud como *epistēmē*, e incluso algunas de las formulaciones más manifiestas de las paradojas socráticas[310]. En cuanto a este primer relato de las virtudes, he mostrado que poseen una identificable familiaridad respecto al dibujo de las virtudes que se realiza en los diálogos socráticos: prudencia o sabiduría se presenta como *epistēmē*, la valentía como conocimiento de lo que hay que temer y lo que no. La templanza no se identifica como suerte de conocimiento alguno: sin embargo, se ha visto que el modo en el que se presenta, como autodominio, suponiendo cierta división psicológica, es propio también de los diálogos socráticos, tales como el *Cármides* y el *Gorgias*, donde la virtud es también definida en términos intelectualistas y de conocimiento. Esto, en este sentido, no supone, por lo tanto, dificultad suficiente para poder caracterizar este primer relato de la virtud resaltando su carácter intelectualista, revelándose, por lo tanto, cierta familiaridad con el intelectualismo que se ha caracterizado en los diálogos socráticos (cf. capítulo 1)[311]. Y, a su vez, los pasajes mostrados del *Cármides* y el *Gorgias*, en los que se intuye más o menos explícitamente la existencia de distinciones en el alma, refuerzan la consideración de que el intelectualismo que Sócrates propone para explicar la virtud en los diálogos socráticos se apoya en un cierto sustrato psicológico, lo que supondrá que la tripartición del alma que establece Platón en este mismo libro IV de la *República* no sea un elemento plenamente nuevo y, por lo tanto, pueda erigirse indiscutiblemente en motivo de rotura respecto a los diálogos socráticos. Precisamente a esta propuesta de tripatrición del alma, y la explicación de la virtud que se le asocia, que constituirán el segundo relato que distingo, se dedica la sección siguiente. Las semejanzas establecidas abren un abanico interpretativo en el que puede destacarse la proximidad de modos explicativos de la virtud que los textos muestran, estableciendo una sugerente unidad tanto respecto al tratamiento de la virtud en los diálogos socráticos como en relación con posteriores relatos de la virtud en la misma *República*.

La última virtud cardinal es la virtud de la justicia, a la que dedicaremos más atención en la sección siguiente. Se ha indicado ya que en la *República* es abordada en términos intelectualistas, en el Libro I, a menudo vinculada con la sabiduría o la

---

[310] Cf. *Gorgias* 509d–e. Y en el *Cármides* el tratamiento de la templanza se realiza en términos de conocimiento, más en concreto, de autoconocimiento.

[311] Y el modo en el que determina la relación es también inversa: es decir, si a partir de este análisis desde la *República* se revelan parecidos respecto a la visión del intelectualismo y de la *epistēmē* que se ha propuesto de los diálogos socráticos, partiendo de éste puede intuirse también que, asumiendo algunos de los puntos de vista e interpretaciones que se han elaborado en el primer capítulo sobre su sentido, la explicación que de la templanza se ofrece en este primer relato de la virtud, que no parece mostrar de la misma manera una visión de la virtud como *epistēmē*, es difícil sostener la existencia de incongruencias o rechazos respecto a cómo se entendía en los diálogos socráticos. En este sentido, por ejemplo, si el intelectualismo acoje formas de conocimiento que impliquen o requieran la generación de hábitos, tal y como se ha sostenido, es probable, por ejemplo, que respecto al «orden» que carateriza a la templanza tal y como se menciona en este relato, este conocimiento ayude a su configuración.

ignorancia (cf. 351a)[312]. Antes de este relato de la virtud al que hemos dedicado esta sección, su caracterización, fundamentamente, se erige sobre una concepción funcional: Platón recuerda aquí, en este sentido, que esta concepción de la justicia, según la cual cada uno en la ciudad debe realizar aquello para lo que esté mejor dotado según su naturaleza, ha sido indicada como la virtud que hay que observar en toda circunstancia (433a). La justicia es hacer cada uno lo suyo, lo que le es propio (433b; 433e; 434c; 435b). En este relato, se presenta ya como la síntesis de las demás virtudes (433d) y surge con cierto sentido transitivo respecto al tratamiento de la virtud en relación con la tripartición del alma, el relato que se analizará, como se decía, seguidamente.

2.2.2. Virtud y tripartición

2.2.2.1. Virtudes y parte del alma

Se analiza aquí el segundo relato de las virtudes que distingo en la *República*. Este es el relato que Sócrates vincula con la tripartición del alma, y señalo su extensión, siempre en este mismo libro IV, en dos momentos diversos, dada su exposición en dependencia de la distinción de tres partes en el alma. De modo extenso se dilata desde 435c hasta 444a. Es en 435c donde se inicia este relato de la virtud, a partir de la caracterización de la justicia, la última virtud del primer relato, y donde se incoa ya la tripartición del alma[313], en seguimiento del método que Glaucón y Sócrates habían convenido respecto a la relación correspondiente de las virtudes de la ciudad y el individuo (434d–435b): en efecto, la tripartición, propiamente, se localiza desde 436a–441c[314], y después de su exposición Sócrates afirma que se ha reconocido «en debida forma que en el alma de cada uno hay las mismas clases que en la ciudad y en el mismo número» (441c 4-6)[315]. A partir de esta conclusión y de modo más específico, el núcleo de este relato de la virtud lo distingo en 441e–444a, donde Sócrates retoma las cuatro virtudes cardinales ya distinguidas en el primer relato. Observar cómo procede este segundo relato y compararlo con el ya expuesto, además de las relaciones que se puede establecer con los diálogos socráticos –como se ha procedido en el primer relato–, puede resultar iluminador, como veremos, para establecer una visión de conjunto sobre la naturaleza de la virtud tal y como Platón parece entenderla.

---

[312] Cf. sección 2.1

[313] En base a que Glaucón y Sócrates entienden que la ciudad es justa cuando las tres clases que hay en ella hacen cada uno lo suyo –y esto es, como se ha visto, propiamente, la justicia– (435b) y, en coherencia con el método decidido (434d–435b), acuerdan juzgar que «el individuo que tenga en su propia alma las mismas especies merecerá, con razón, los mismos calificativos [justa] que la ciudad cuando tales especies tengan las mismas condiciones que las de aquélla» 435c 1-5

[314] O, si se quiere, desde 439a hasta 441c

[315] Cf. también 441d–e

Después de la exposición de la tripartición del alma (IV, 439a y ss.) y del reconocimiento de que la parte espiritual o irascible (IV, 439e–441c) es aliada de la parte racional, Sócrates, como se decía, retoma la cuestión de la virtud, no sin antes afirmar que en lo que respecta a la relación entre las partes del alma y de la ciudad, se ha llegado a una conclusión final. Sócrates considera que se ha «llegado a buen puerto, aunque con trabajo» (μόγις διανενεύκαμεν, 441c 4). Las virtudes de la prudencia, la valentía, la templanza y, finalmente, la justicia, han quedado dibujadas –el primer relato–. Y ahora, con cierta sorpresa, pues se había considerado que la tarea estaba ya realizada –este «llegar a buen puerto»–, se retorna a la virtud, con la anunciada asunción de que son las mismas las partes del alma y la ciudad (441c 5-6) y sobre la cual Sócrates insiste: de esta manera, el individuo será prudente del mismo modo y por la misma razón que lo es la ciudad (441c 8-9) y así también respecto a las demás virtudes (441d). Sócrates destaca aquí de nuevo que la justicia se origina cuando las tres partes del alma –y de la ciudad– realizan aquello que les es propio (441d 7-10–e 1-2), surgiendo así la armonía del alma (443d–e). La tripartición del alma fundamenta, ya aquí explícitamente, la justicia. La tripartición se mostraría, en este sentido, *necesaria* para explicar la justicia, aunque sea en un sentido evolutivo[316]. Pero también las demás virtudes son ahora rescatadas y reinterpretadas bajo la tripartición del alma. Así, respecto a la valentía:

> καὶ ἀνδρεῖον δὴ οἶμαι τούτῳ τῷ μέρει καλοῦμεν ἕνα ἕκαστον, ὅταν αὐτοῦ τὸ θυμοειδὲς διασῴζῃ διά τε λυπῶν καὶ ἡδονῶν τὸ ὑπὸ τῶν λόγων παραγγελθὲν δεινόν τε καὶ μή

> «Y, según pienso, llamaremos a cada cual valeroso (ἀνδρεῖον) por razón de este segundo elemento [la parte irascible del alma], cuando, a través de dolores (λυπῶν) y placeres (ἡδονῶν), lo irascible (θυμοειδὲς) conserve (διασῴζῃ) el juicio de la razón (λόγων) sobre lo que es temible (δεινὸν) y sobre lo que no lo es». (IV, 442 b 9-10–c 1-2)

La valentía es dependiente de la parte irascible del alma, pues es ésta la que parece adquirir la función de conservar el juicio de la razón. Mientras que es explícito el reconocimiento de que este juicio es propio de la razón (λόγων, 442c 2), su conservación o perdurabilidad es propia de la parte irascible[317]. Así, del mismo modo que en 429c y 430b, en el relato primero, como se ha expuesto, a la valentía le compete la conservación[318]: allí Sócrates hablaba de σώζω –conservar o mantener ante un peligro[319]– (429b 8), o de la valentía, con el mismo sentido, como un tipo de σωτηρία (429c4 y 5; 429c 6; 430b 2). Aquí habla Sócrates, igualmente, de διασῴζω. También en

316 Y, como se ha ido mostrando, ya anteriormente, de hecho, figuran intentos que parecen explicarla prescindiendo de las tres partes del alma, en términos que pueden sugerir un familiar intelectualismo (cf. 350e 8–351a 5; véase también pp. 130-131), o mediante la realización de la función propia en la ciudad. Cf. pp. 150-151

317 G. Vlastos (1991, 90) afirma que la valentía, en su dependencia de la parte irascible, es «an emotional achievement, an excellence of the passionate soul»

318 Cf. pág. 141

319 Cf. H. G. Liddell y R. Scott (1968)

ambos tratamientos se realiza una aproximación a la valentía en términos de resistencia al placer y al dolor: parecen ser estas las realidades que pueden dificultar la conservación del juicio de la razón[320]. Y en los dos relatos también se señala que para la conservación propia de la valentía se requiere educación[321]. Pero, sin embargo, a modo diferencial, en este pasaje el tratamiento de la valentía parte de la realidad de la parte irascible del alma, mientras que en el primer relato no aparece como tal. En el primero no hay tripartición, mientras que en el segundo sí. Sobre la valentía en el primer relato se ha establecido que puede observarse cómo es explicable en términos de conocimiento y que no mostraba diferencias sustanciales, de modo general, con la caracterización que se hacía de esta virtud en los diálogos socráticos. Con esto, tanto la valentía en el primer relato, como su tratamiento en los diálogos socráticos se diferenciarán, respecto al segundo relato, en la no recurrencia al alma tripartita para ser explicada. Pero, por otra parte, podrían establecerse algunas sugerencias, en el caso de que así se sostenga, para dudar de que, por lo tanto, la exposición de la valentía en este segundo relato contradiga la explicación de las otras dos aproximaciones. Tres posibles contrargumentos quiero establecer.

En el primer relato de las virtudes se ha considerado, respecto a la templanza, que el modo en el que Sócrates, en el *Cármides* y el *Gorgias*, caracterizaba esta virtud, si se observaba con atención, no presentaba incompatibilidades respecto a los diálogos socráticos, sino que podían constatarse planteamientos psicológicos comunes que operaban más o menos. Siguiendo un procedimiento similar respecto a la valentía, es en el *Laques*, como se ha explicado[322], donde Sócrates se dedica especialmente a esta virtud. Se ha indicado que allí Sócrates establece una corrección a la definición que de esta virtud proporcionaba Laques. Éste afirmaba que la valentía es «cierto coraje del alma» (καρτερία τις εἶναι τῆς ψυχῆς, 192b 8) y Sócrates, corrigiéndole, sostiene que es «coraje sabio» (φρόνιμος ἄρα καρτερία, 192d 8). La καρτερία, que es perseverancia o constancia, aguante o resistencia, no puede ser una realidad lejana de la conservación que en estos relatos de la *República* se refiere[323]: σώζω, como se acaba de indicar, es mantenerse firme ante un peligro, aquí el placer y el dolor explicitados. La perseverancia o resistencia es o implica conservación, además de que de la καρτερία se señala también que debe resistir a placeres y dolores[324].

---

[320] Respecto al relato primero de la valentía, en 429c 10–d 1 afirma Sócrates: «Y dije que [el valor] era conservación en toda circunstancia porque la lleva adelante, sin desecharla jamás, el que se halla entre dolores y el que en placeres y el que en deseos y el que en espantos» Cf. también 430a 6. En este segundo relato se refiere al placer también en 442a

[321] En el primer relato, en 430b: «(…) me parece que a esta misma recta opinión acerca de tales cosas que nace sin educación, o sea, a la animal y servil, ni la consideras enteramente legítima, ni le das el nombre de valor, sino otro legítimo»; también en 429c 2 y 430a 1. En cuanto al segundo relato que se está comentando en 442a.

[322] Cf. pp. 42-44; 81-85

[323] De la parte irascible del alma se señala que su función es «luchar en seguimiento del que manda» 442b 7. Este lenguaje de lucha no está difícilmente puede ser ajeno a la «resistencia» que expresa la καρτερία.

[324] Cf. *Gorgias* 507b 8-9

La corrección de Socrates que acabamos de recuperar, además, supone un reconocimiento paralelo a lo que se indica sobre la valentía en este segundo relato de las virtudes: en efecto, tanto en este relato como en la definición del *Laques* se produce una corrección determinada que se encarna en una virtud en el *Laques*, la prudencia: es ésta, como se ha indicado, la que torna al coraje o a la resistencia virtuosa (192d). Y en una parte del alma en este segundo relato, la parte racional, cuya virtud propia es precisamente la prudencia[325], que es también correctora[326]. Es, por lo tanto, en este sentido, la misma corrección indicada, en un caso, desde un punto de vista ético, desde la virtud, y, en otro, desde un punto de vista psicológico, y cuya unión viene indicada por ser la prudencia la virtud propia de la parte racional. La prudencia corrige en la acción –acción de coraje necesario para la valentía–, la parte racional corrige en lo psicológico. En cualquier caso, el giro que se hace es el mismo. Y lo que muestra este doble modo de corrección desde puntos de vista diversos es que ambos lo son, uno sin tripartición y otro con tripartición. En este sentido, puede intuirse aquí que esta caracterización de la *República* no puede ser tan lejana, y difícilmente incompatible, respecto a la καρτερία tal y como parece tratarse en el *Laques*, cuya introducción allí ya se ha argumentado también respecto a su no necesaria implicación como renuncia al intelectualismo[327]. Es la racionalidad volcada en las acciones, es decir, la virtud de la prudencia, lo que garantiza la acción acertada, esto es, valiente. Si se sigue argumentando, además, en este sentido, puede más o menos fácilmente derivarse que, si en el *Laques* la prudencia es la que es capaz de volver a la καρτερία virtuosa, ésta última se presupone también capaz de llegar a serlo, de poder ser convertida como tal: y esto es acorde, en clave de lectura de la valentía en este segundo relato de la *República*, con la capacidad de la parte irascible del alma de ser aliada de la parte racional[328]. No sería tampoco descabellado considerar que cierta psicología implícita puede ocultarse detrás de la caracterización del *Laques* de la καρτερία como coraje prudente o sabio. Y esta consideración puede ganar credibilidad si se tiene en cuenta, como se ha expuesto, que en diálogos como el *Cármides* –y posteriormente en el *Gorgias*– hay pistas explícitas de cierta base psicológica, división en el alma, que opera con más o menos timidez. El *Laques* es posterior o coetáneo con el *Cármides*[329], con lo que Sócrates ya habría indicado esa cierta psicología.

En segundo lugar, de modo más general, con este dibujo que asemeja la καρτερία con la conservación, los diversos argumentos, con su fundamentación textual, que se

---

[325] «(…) le llamaremos prudente por aquella su pequeña porción que mandaba en él y daba aquellos preceptos, ya que ella misma tiene entonces en sí la ciencia de lo conveniente para cada cual y para la comunidad entera, con sus tres partes» 442c 4-6. Cf. también 441e

[326] Cf. 441e, donde se reconoce la función de gobierno y previsión de la parte racional. Cf. también 442b, donde se indica que la parte racional es la que toma determinaciones en el alma.

[327] Cf. pp. 81-85

[328] «¿Y no es a lo racional a quien compete el gobierno, por razón de su prudencia y la previsión que ejerce sobre el alma toda, así como a lo irascible al ser su súbdito y aliado?» 441e 4-6. Parece deducible que la καρτερία se vincula precisamente con esa capacidad que se le atribuye a la parte irsacible del alma, y, por lo tanto, también con su «ser súbdito» (441e 5-6) de la parte racional, o su «luchar en seguimiento del que manda» (442b 7).

[329] Cf. G. Vlastos (1991, 46 y ss.)

mostraron para no considerar que la inclusión de la primera en el *Laques* suponía romper con el intelectualismo, pueden aquí también ser válidos[330]: si se considera que la valentía, tal y como se presenta en este segundo relato de las virtudes de la *República*, al ser explicada a partir de la parte irascible del alma y no como *epistēmē*, supone un giro respecto a la concepción socrática de la virtud, esta posición puede relativizarse con el reconocimiento de que en los diálogos socráticos, en los mismos donde la virtud es explicada como *epistēmē*, se incluyen también elementos no pertenecientes a lo estrictamente intelectual. Puede recordarse aquí la ya señalada necesidad que Sócrates hace notar respecto a la conveniencia de ejercitarse en la resistencia o privación de los deseos para recuperar la salud del alma y la virtud[331], o la necesidad de mantenerse firme ante algunos placeres o dolores[332]; también el rol de las emociones en la configuración de las creencias y la opinión (cf. sección 1.2.1), o la capacidad cognoscitiva que parecen poseer en sí mismas (cf. sección 1.2.2). Si estos elementos estaban ya en los diálogos socráticos y aquí se expresan de modo más desarrollado, resulta difícil, en cualquier caso, poder establecer sin matices un discurso centrado en el rechazo de la explicación socrática en base a estos mismos elementos, pues estaban ya presentes, si bien en menor medida. Esta ruptura no será tal, o, como mínimo, no será tan intensa.

Como tercer argumento, y para ilustrar en esta misma dirección, puede ser útil también recordar todo el discurso que puede detectarse respecto a las virtudes en tanto que son poseídas y sobre el que se ha argumentado ya en el contexto de los diálogos socráticos (cf. sección 1.3.1.2. y 1.3.1.3). Algunos de los pasajes allí indicados, sobretodo los correspondientes al *Protágoras*, en referencia al poema de Simónides, trataban de la dificultad de adquirir y mantener las virtudes. El tener las virtudes se expresaba en términos de posesión por parte del agente de un determinado estado, un estado virtuoso. Y estos estados de posesión de la virtud son entendibles en términos de conservación. Hablar de posesión o de estar en un determinado estado implica estabilidad, continuidad en lo que se tiene, que lo que se tiene se *conserva*. Sócrates hace notar esta permanencia o conservación: señalando la dificultad de ser hombre de bien reconoce que «una vez alcanzado esto [el ser hombre de bien], permanecer (διαμένειν) en esta disposición (ἕξει) y ser "hombre de bien", como tú dices, Pítaco, imposible e inhumano (…)» (344b 7-8–c 1). Διαμένω indica aquí persistencia, continuidad, perseverancia o permanencia[333]. La recurrencia aquí a esta permanencia es explícita y repetidamente reconocida, y no se explica tampoco en términos de conocimiento[334]. Y, sugerentemente, en la misma *República* Platón reconoce que estos estados se conservan: dice del virtuoso que «denomina justa y buena a la acción que conserve (σῴζῃ) y corrobore ese estado [virtuoso]» (443e 5). En la *República* hay también más

[330] Cf. pp. 81-85
[331] Cf. *Gorgias*, 504d
[332] Cf. *Gorgias*, 507b 8-9
[333] Cf. H. G. Liddell y R. Scott (1968)
[334] La señala también Sócrates en 340d 4 con κτάομαι. Se indica aquí, además, que se conserva o se guarda la virtud con dificultad (χαλεπήν, 340d 4). Con el mismo sentido se señala en 340e 6: ἀρετὴν ἐκτῆσθαι

referencias respecto a la conservación de la virtud: el agente que conoce el Bien y lo contempla tiene que poner en el alma las «normas de lo hermoso, lo justo y lo bueno, y conservarlas con su vigilancia» (νόμιμα καλῶν τε πέρι καὶ δικαίων καὶ ἀγαθῶν τίθεσθαί τε, ἐὰν δέῃ τίθεσθαι, καὶ τὰ κείμενα φυλάττοντες σῴζειν 484d 1-3). Se habla aquí, por lo tanto, de conservar las virtudes –la justicia– sin referirse tampoco a la parte irascible del alma.

Σῶσαι, por otra parte, aparece vinculado con la virtud, o a realidades cercanas, en algunos pasajes de los diálogos socráticos, sin recurrir tampoco a alguna división psicológica. Así con la valentía en el *Alcibíades* I, en el contexto del reconocimiento de que salvar a un amigo es propio de la valentía (115b 5-6). En el mismo diálogo también aparece respecto a la conservación de los Estados (126a 3). En *Gorgias* se refiere una *technē*, la culinaria, de la que solamente se «guarda por rutina y práctica el recuerdo» (501a 7) y, poco después, Sócrates afirma que un hombre debe buscar, sobretodo, el medio de vivir el mayor tiempo posible y «ejercitar esas artes que nos van salvando sucesivamente de los peligros» (σῴζουσιν, 511c 1). Y en el *Protágoras*, en el contexto del arte de la medida, se afirma que éste es el que haría que «el alma se mantuviera serena, permaneciendo en la verdad, y pondría a salvo nuestra existencia» (ψυχὴν μένουσαν ἐπὶ τῷ ἀληθεῖ καὶ ἔσωσεν ἂν τὸν βίον, 356e 1-2). Y, seguidamente, se reconoce que sería el conocimiento, ante la elección de lo par y lo impar, el que «salvaría nuestras vidas» (356e 7-8).

Desde un punto de vista estrictamente epistemológico, si bien en este pasaje no aparece la δόξα o la ὀρθή δόξα (430b 4) que figura en el primero, como elemento que debe conservarse, se menciona al λόγος, mostrando aquí su pertenencia a la parte racional del alma. Desde esta perspectiva, el contenido de la virtud como conocimiento no queda mermado: *in nuce*, la valentía es conocimiento, es ὀρθή δόξα o λόγος y es definida en términos preponderantemente cognoscitivos. Si no hubiera aquello respecto a lo que hay que temer, la preservación que procura la valentía, como tal, esta virtud no existiría, reduciéndose a mero aguante o resistencia, dificultándose su calificación de virtud. Su razón de ser y su objeto propio es la conservación de la recta opinión o el recto juicio. Es el cómo esa perdurabilidad se lleva a cabo lo que parece introducir elementos no pertenecientes a la parte racional –lo irascible– y que, por otra parte, parece que están en consonancia en este pasaje con su propio rol, de alianza y ejecución respecto a la parte racional, ya ha indicado por Sócrates[335]. No se halla lejana, por lo tanto, la parte irascible de la parte racional.

Podría diferenciarse, en todo este contexto, una cierta división artificial entre lo que es propiamente el objeto de la valentía y el cómo se mantiene o protege. A este *cómo* Platón lo llama, por ejemplo, «fuerza» (δύναμιν καὶ σωτηρίαν, 430b 3). Se define,

[335] Respecto a la parte racional y la parte irascible o espiritual Sócrates se pregunta: «¿Y no serán también estos dos –dije yo– los que mejor velen por el alma toda y por el cuerpo contra los enemigos de fuera, el uno tomando determinaciones, el otro luchando en seguimiento del que manda y ejecutando con su valor lo determinado por él?» 442b 5-8

por lo tanto, en términos de capacidad. Pero aún en ese conservarse, en el uso de esa capacidad, la racionalidad no puede ausentarse: la preservación refiere a cómo se protege el objeto, y la actualización de tal protección no puede tampoco comprenderse sin racionalidad. La valentía es considerada, como se acaba de indicar, como «fuerza», y es, en cualquier caso, en tanto que virtud, una fuerza mental, pues no solamente se refiere, como tal, a una valentía física[336]. Lo cognitivo la define esencialmente también, no pudiéndose llamar valiente quien no juzge desde el juicio de lo que es mejor para ser valiente, implicando que, sin sus componentes cognoscitivos, simplemente, no se da tal virtud: la relevancia de estas disposiciones cognoscitivas es además directiva e informa todas las disposiciones que intervienen en la valentía, haciéndolo también respecto a la «preservación» como tal[337]. Junto con esto, en la valentía, su posibilidad de ser virtud se halla, probablemente más que otras virtudes, en dependencia del fin con el que se actúa y también de otras virtudes, en el sentido de que la determinación de su objeto propio, aquello que debe o no temerse, no viene indicado por sí misma con plenitud. Pero es precisamente esta dependencia la que permite comprenderla también como una virtud que no tiene porqué oponerse a un intelectualismo que emane del carácter entero del agente: incluso en el *cómo*, en la preservación, hay racionalidad. La preservación exige una forma de inteligencia que se refiere a la ejecución, al *cómo* llevarse a cabo, una forma de racionalidad propia que es adaptativa y que establece el conocimiento de la *realización*. La resistencia o la «conservación» responden también a una racionalidad muy específica y que, en efecto, no parece ser la misma de la que identifica el objeto propio de la valentía. Como puede intuirse esta forma de racionalidad se entronca con un modo de saber más propio del *knowing how*, mientras que el objeto de la valentía, entendido independientemente de esta «preservación», se acomoda bien al *knowing that*. En cualquier caso, en tanto que *knowing how*, es en sí misma una forma de racionalidad distinguible. Y el intelectualismo es comprensible también, como se ha argumentado, desde esta perspectiva del *knowing how* y, por lo tanto, si se puede acomodar la valentía en este sentido, no supone una problemática para encuadrarla en ese intelectualismo.

Situándonos ya en la siguiente virtud, en cuanto a la prudencia se afirmará:

---

[336] En esta línea trabaja la progresiva caracterización de esta virtud en el *Laques*, que inicialmente es tratada como valentía más bien física, con connotaciones de resistencia militar, para ser gradualmente definida como *epistēmē*. Cf. 191a y ss.

[337] Cf. A. O. Rorty (1986, 157). Otros elementos cognitivos de la valentía que indica A. O. Rorty, además del juicio indentificativo sobre lo que es mejor para ser valiente (155) ya señalado, son, por ejemplo, la vertiente de virtud intelectual, en la medida en que requiere cierto nivel de prudencia (156), o la identificación del fin para el que se es valiente (157). De modo general, el pensamiento es el que interpreta las situaciones en las que se ejercen las virtudes, es a partir de éste su actuación, también la valentía. Así lo expresa A. O. Rorty (153): «When a virtue is central to a person's character, the thoughts that are central to that virtue form her interpretations of situations: they focus her attention, define what is salient. It is not enough that the virtuous person acts and reacts in specific ways when the occasions arises; she must also have a certain cast of mind»

σοφὸν δέ γε ἐκείνῳ τῷ σμικρῷ μέρει, τῷ ὃ ἦρχέν τ᾽ ἐν αὐτῷ καὶ ταῦτα παρήγγελλεν, ἔχον αὖ κἀκεῖνο ἐπιστήμην ἐν αὐτῷ τὴν τοῦ συμφέροντος ἑκάστῳ τε καὶ ὅλῳ τῷ κοινῷ σφῶν αὐτῶν τριῶν ὄντων.

«Y le llamaremos prudente (σοφὸν) por aquella su pequeña porción que mandaba (ἦρχέν) en él y daba aquellos preceptos (παρήγγελλεν), ya que ella misma tiene entonces en sí la ciencia (ἐπιστήμην) de lo conveniente (συμφέροντος) para cada cual y para la comunidad entera, con sus tres partes» (IV, 442c 4-6)

La prudencia o sabiduría está vinculada con la parte racional del alma, que es la que posee la ἐπιστήμη συμφέροντος. La virtud de la prudencia ha sido previamente descrita en 428b, como se ha expuesto, como una *epistēmē*, por «ser acertada en sus determinaciones» (εὔβουλος, 428b 3). Por otra parte, la dimensión racional del alma es reconocida como la que toma «determinaciones» o delibera. (τὸ μὲν βουλευόμενον, 442b 6-7). Presumiblemente acertar en las determinaciones o deliberar correctamente es acertar lo conveniente, con lo que la continuidad en ambos relatos es firme. En cualquier caso, la definición de la virtud en términos intelectualistas no nos parece que presente contradicciones con esta aproximación a partir del alma tripartita ya que la prudencia es virtud de la parte racional del alma. El conocimiento es preponderante en la virtud[338] del mismo modo que lo es la parte racional del alma respecto a las demás. Esta parte gobierna las demás, del mismo modo que la prudencia es dicha también de los que gobiernan (cf. 441e 4-5). Por otra parte, Sócrates refiere también a la «conveniencia» en algunas de las tempranas tentativas de definición de la justicia en el libro I. Concretamente, Sócrates refuta a Trasímaco la tesis de que la justicia sea lo conveniente para el más fuerte, considerando que, al contrario, es la conveniencia para el inferior y el gobernado (cf. 342e; 346e; 347e). Si «la ciencia de lo conveniente» se refiere en este pasaje a la justicia y habiéndose mostrado además como la síntesis de todas las virtudes (441e; 443d–e), siendo aquí explícitamente calificada como ἐπιστήμη, se desprende que es el conocimiento lo que prevalece en la virtud, que ésta es conocimiento. Y, desde esta perpectiva, el justo es el prudente, el valiente y el templado. Y si la justicia es ciencia, la prudencia, la valentía y la templanza, por armonizarse en la justicia, además de por sí mismas, son ciencia también. Del mismo modo que la racionalidad debe gobernar las demás partes del alma, la justicia es ciencia que gobierna las virtudes.

En cuanto a la templanza, a partir de la tripartición,

τί δέ; σώφρονα οὐ τῇ φιλίᾳ καὶ συμφωνίᾳ τῇ αὐτῶν τούτων, ὅταν τό τε ἄρχον καὶ τὼ ἀρχομένω τὸ λογιστικὸν ὁμοδοξῶσι δεῖν ἄρχειν καὶ μὴ στασιάζωσιν αὐτῷ;
σωφροσύνη γοῦν, ἦ δ᾽ ὅς, οὐκ ἄλλο τί ἐστιν ἢ τοῦτο, πόλεώς τε καὶ ἰδιώτου.

[338] T. Irwin (1995, 230) llega a concluir también –respecto a la prudencia en este pasaje– que Platón «seems to maintain the Socratic view. For he speaks of wisdom (*sophia*) and knowledge (*epistēmē*, 442c6) as the virtue of the rational part and assumes that this is the virtue that produces the right instructions for the other parts of the soul»

> «–¿Y qué más? ¿No lo llamaremos temperante (σώφρονα) por el amor (φιλίᾳ) y armonía (συμφωνίᾳ) de éstas, cuando lo que gobierna (ἄρχον) y lo que es gobernado (ἀρχομένω) convienen en que lo racional (τὸ λογιστικὸν) debe mandar y no se sublevan contra ello?» –Eso y no otra cosa es la templanza (σωφροσύνη) –dijo–, lo mismo en la ciudad que en el particular» (442c 9-10–d 1-2)

En la descripción de la templanza previa a la tripartición Sócrates destaca su parecido con la música o la armonía (συμφωνίᾳ τινὶ καὶ ἁρμονίᾳ, 430e 3). Es a través de la consideración de que la templanza consiste en ser «dueño de sí mismo» (430e y ss.) cuando Sócrates parece reconocer la existencia de ciertas partes del alma (431a), todavía no desarrolladas en ese momento del texto. El tratamiento de la templanza tal y como Sócrates lo sugiere, por lo tanto, ya antes de la exposición de las tres partes del alma, depende en gran medida de la existencia de las mismas, si bien parece distinguir todavía dos partes del alma en este contexto. Así, como se ha expuesto[339], Sócrates explica que el sentido del ser «dueño de sí mismo» consiste en que la parte mejor del alma domine la peor (431a 2-4). La parte peor del alma en el relato previo parece indentificarse con variados apetitos y concupiscencias y se hallan en la mayoría de los hombres (431c), mientras que la parte mejor del alma se identifica con los afectos moderados, «conducidos por la razón con sensatez y recto juicio» (καὶ δόξης ὀρθῆς λογισμῷ ἄγονται, 431c 4-5), hallándose en pocos hombres[340]. En este fragmento, posterior a la tripartición del alma, se le atribuye también armonía (συμφωνία) a la templanza. Y se reconoce también ese ser «conducidos por la razón» del relato previo a la tripartición al señalar que lo «racional debe mandar». Se trata, por lo tanto, respecto a la descripción anterior y posterior a la explicación de la tripartición de las virtudes, la que parece que menos diferencias muestra, junto con la prudencia. Podría estar relacionado con esta igualdad de los relatos el hecho de que la templanza sea virtud para todos los que habitan la ciudad. Sócrates en el relato previo a la tripartición señala que la templanza es propia de gobernantes y gobernados (cf. 431e 4-6), que «se extiende por la ciudad entera» (432a 2)[341]. Y, de hecho, se justifica el entender a la templanza

---

[339] Cf. pág. 142

[340] Sócrates refiere también que, en la ciudad, los apetitos de la mayoría son vencidos por los apetitos y la inteligencia de los menos numerosos, pero más aptos. Cf. 431c 9-10–d 1-2

[341] J. Annas (1981, 115-116) señala que el hecho de que la templanza esté presente en las tres clases de ciudadanos implica que las tres clases están de acuerdo en que están gobernando los ciudadanos adecuados –432a– y, por eso, puede hacerse extensible la moderación como virtud, que debe estar presente en todos los ciudadanos. Para J. Annas este sería el elemento de autoconocimiento, propio de la templanza, tal y como Sócrates muestra en otros diálogos (cf. notas 294-295), y su modo de expresarse en *República* IV: «the rulers know that they are the right people for the job, and the ruled know that they are not the right people for the job». En cuanto a la vertiente de autocontrol de la templanza, el hecho de que sea común para todos los ciudadanos, señala esta intérprete, puede suponer cierta contradicción: el comportamiento de ambos es diverso, en unos dominan la inteligencia sobre la parte inferior del alma, en otros, domina lo inferior, y se requiere que los primeros impongan sus deseos a los segundos para que la ciudad entera sea templada. En este sentido, entiende J. Annas, puede matizarse la afirmación de que en todas las clases se halla la templanza: «For only the ruled are called upon to show deference and self-control in restraining the urge for what they want. Moderation is in both rulers and ruled only in the sense that the behaviour of both is based on a shared view of what is

como armonía a partir de esta consideración: el ser una virtud para toda la ciudad es lo que logra que «canten lo mismo y en perfecto unísono los más débiles, los más fuertes y los de en medio» (432a 3-4)[342]. Sócrates señala que es templanza esta concordia o armonía que se da entre lo que es superior y lo que es inferior por naturaleza (432a 7-10). Este rasgo que califica a la templanza de virtud común, si bien con menos exposición, aparece también en este fragmento posterior a la tripartición[343], además de que la referencia a la armonía propia de la templanza –y además el «amor» (442c 10)–, implica o nace precisamente del hecho de que esté destinada a todo habitante de la ciudad. Y aunque la armonía aquí refiere a las partes del alma mismas[344], por identificarse cada una de ellas con un distinto tipo de ciudadanos de la ciudad, remiten también a la uniformidad con la que Sócrates parece revestir a la templanza, en su ser para todos los que conforman la *polis*.

Se deprende de todo esto la posibilidad de considerar que la templanza es la más psicológica, por así decirlo, de todas las virtudes: y a partir de este relato, es la que parece que muestra más dependencia de la tripartición. Así lo reflejan los textos que fundamentan el primer relato que he distinguido de las virtudes, así como este presente relato. En el primero, como se ha indicado, la división del alma se reconoce a partir de la consideración de que la templanza refiere al «ser dueño de sí mismo» (430e), explicando Sócrates que esto parte de la distinción de que en el alma hay algo mejor y peor (431a) y que lo primero debe dominar a lo segundo (431a) ,y en este relato que se trata ahora, es también explícita la referencia a las tres partes del alma, como se acaba de ver: su caracterización es directamente edificada y dependiente de las tres partes del alma. En ambos, además, se indica que es toda la ciudad la que está llamada a poseer esta virtud, lo que refuerza el cariz psicológico que parece requerir, mediante la correspondencia entre las partes de la ciudad y las partes del alma. Sobre este especial fundamento psicológico de la templanza quiero señalar dos aspectos.

---

appropriate to all classes. There is, then, a way in which moderation is displayed by all the citizens, but also a way in which it can be thought of as peculiarly the virtue of the productive class, because it is only from them that this common agreement demands restraint in the way they behave» (116)

[342] Reproducimos la consideración de Sócrates completa, al ser de importancia para nuestra argumentación: «Porque, así como el valor y la prudencia, residiendo en una parte de la ciudad, la hacen a toda ella el uno valerosa y la otra prudente, la templanza no obra igual, sino que se extiende por la ciudad entera, logrando que canten lo mismo y en perfecto unísono los más débiles, los más fuertes y los de en medio, ya los clasifiques por su inteligencia, ya por su fuerza, ya por su número o riqueza o por cualquier otro semejante respecto; de suerte que podríamos con razón afirmar que es templanza esta concordia, esta armonía entre lo que es inferior y lo que es superior por naturaleza, sobre cuál de esos dos elementos debe gobernar ya en la ciudad, ya en cada individuo» 431e 10–432a–b 1

[343] Afirma Glaucón, sin rechazarlo Sócrates, después de indicar que la templanza es «amor y armonía» (442c 8) entre las partes: «Eso y no otra cosa es la templanza –dijo–, lo mismo en la ciudad que en el particular» 442d 2

[344] Lo que parece quedar claro con la referencia, en este mismo pasaje, a «lo que gobierna» y lo que es «gobernado» Cf. 442d 1. Lo atestigua también el final del pasaje que precede, donde se refiera a la prudencia, donde Sócrates la define como «ciencia de lo conveniente» para «cada cual y para la comunidad entera, con sus tres partes» 442c 4-6

Esta consideración de que la templanza es la virtud que Platón expone con más soporte psicológico resulta más plausible, aunque sea anticipar, en cierto sentido, el último y tercer relato de la virtud al que nos referiremos, a la luz de las determinaciones sobre la virtud que se realizan después de la tripartición. Puede distinguirse, como veremos[345], un tercer relato de la virtud, en el que parece que Platón intenta caracterizar la virtud propia de los filósofos. La aproximación a esta virtud se construye sin recurrir a la tripartición del alma y Platón reconoce, por fundarse en el conocimiento del Bien, que para tal virtud debe realizarse un «largo rodeo» (504b 1-2), mientras que el relato tripartito queda, en este sentido, considerado que posee menos «exactitud» (504b 4), y sobre el mismo se recuerda también que no es el mejor modo para explicar las virtudes (504c y e). De esta forma de virtud no se predica el que sean todos los habitantes de la ciudad los que deban poseerla y, presumiblemente, se destina a los filósofos, a aquellos a quienes corresponde el conocimiento del Bien y el gobierno de la ciudad. Teniendo esto en cuenta, en una visión general, se podría establecer una cierta articulación interpretativa de la explicación global de la virtud: si la templanza, respecto a lo cual Platón es insistente y se ha visto, es para todos, parece consistente que las demás virtudes no lo sean. Es decir, la templanza es la que más depende de la tripartición del alma y esto significaría, con lo avanzado respecto al tercer relato de la virtud, que es la que depende más de la explicación sencilla, la que se aleja más del «largo rodeo» de la virtud, que es la que es, en este sentido, para todos, en la medida en que la virtud del «largo rodeo» es para los filósofos, pues son cognoscitivamente capaces de alcanzarla. La virtud propia de estos últimos es la prudencia, precisamente la que menos depende de la explicación tripartita. La templanza es, por lo tanto, para todos por ser más dependiente de la tripartición, lo que supone a su vez que sea la virtud menos propia del «largo rodeo». Podría considerarse que está en consonancia con esto, por ejemplo, el cómo se introduce la cuestión del placer en la *República*, previamente a su tratamiento extensivo del libro IX, tanto en el modo en el que se introduce como en el contexto en el que se hace. El contexto es precisamente el de la introducción de la virtud filosófica, la del «largo rodeo» (504a y ss.), justo después de explicar que ésta se funda en el conocimiento del Bien (505a). En cuanto al modo, afirma Platón, justo después de reconocer que la Forma del Bien es «la que, asociada a la justicia y a las demás virtudes, las hace útiles y beneficiosas» (505a 3): «Ahora bien, también sabes que para las más de las gentes el bien es el placer; y para los más ilustres la prudencia[346]» (505b 5-6). El placer se introduce, por lo tanto, mediante una dicotomía con la prudencia. Y la templanza es, precisamente, «dominio de placeres y concupiscencias» (430e). Y ésta es predicada, en cuanto a su necesidad aquí, de «las más de las gentes». La templanza se asocia, por lo tanto, con la multitud, con todos, y solo unos pocos se decantan por la prudencia, la virtud de los filósofos. Que esto se indique justo después de revelar la naturaleza de la virtud filosófica, corrobora que la templanza es lejana a esa caracterización, siendo, además, la virtud de la mayoría.

---

[345] Cf. sección 2.2.3

[346] Se ha modificado aquí la traducción de J. M. Pabón y M. Fernández-Galiano (2006). Se ha preferido, para φρόνησις (505b 6), «prudencia» y no «conocimiento». Es, por otra parte, la traducción más frecuente cuando Platón expresa también esta dicotomía con el placer. Cf. *Filebo* 11b–c

En segundo lugar, cabe señalar, retomando en gran medida todas las consideraciones pertinentes que se realizaron en el primer relato en cuanto a esta virtud, que no resulta determinante en este segundo relato esta mayor dependencia psicológica de la tripartición para sembrar dudas de suficiente entidad, ya no solamente respecto al primer relato –cuya semjanza, por otra parte, es elevada– sino tampoco respecto a cómo se trataba la templanza en los diálogos socráticos y, por extensión, a cierta comprensión del intelectualismo. Acabo de afirmar que se pueden traer aquí a colación los diversos argumentos establecidos allí para ilustrar ahora en este sentido. En efecto, como se ha mostrado, asumiendo las consideraciones hechas respecto a los pasajes del *Cármides* y, sobretodo, del *Gorgias*[347] en los que se puede observar con claridad cierta base psicológica en la que se contempla cierta partición del alma, y que permitían sostener que, respecto al primer relato, aún no exponiéndose la templanza como ciencia, compartiendo esa base psicológica con esos diálogos socráticos indicados, no tienen porque suponerse posiciones contrapuestas, esta misma argumentación puede ser válida para este segundo relato. Aquí se desarrolla con más detalle el «dominio» de la mejor parte del alma respecto a la peor del primer relato, se articula en mayor grado psicológicamente. Pero no deja de poder considerarse que ese dominio para la virtud puede ser dominio del conocimiento, pues, al fin y al cabo, se produce cuando la parte irascible es efectivamente aliada o amiga de la parte racional, cuando el dominio es dominio prudente.

El final de este libro IV, en el que se establece ese doble tratamiento de la virtud que hemos dibujado, finaliza de nuevo con algunas consideraciones sobre la virtud de la justicia, de cierta familiaridad algunas de ellas, que *a priori*, hasta cierto punto, parecen realizarse sin la base psicológica de la tripartición. En 440d–e, sin embargo, se la fundamenta de nuevo explícitamente en la concordia de las partes del alma. Entre las últimas consideraciones sobre la justicia, después del estudio de las virtudes, Sócrates intenta mostrar la conveniencia de que la ciudad justa sea gobernada por el hombre más justo, cuya razón de ser, recuerda Sócrates, radica en que cada una de las partes del alma realiza la función que le es propia (cf. 442d 3; 443b 1-2) y así también cada una de las clases de ciudadanos[348]. En este punto, Sócrates y Glaucón coinciden en que «cumplido está» (τέλεον ἀποτετέλεσται, 443b 7) su búsqueda sobre un cierto principio de la justicia, dándose por satisfechos (cf. 444a 3-5). En este contexto conclusivo,

[347] Cf. pp. 143-150

[348] Entender la justicia como hacer lo que cada uno debe hacer por naturaleza puede sorprender inicialmente. Sin embargo, la justicia, del mismo modo que en el individuo significa que cada una de las partes del alma realice su función propia, es también que cada ciudadano haga lo mismo. En este sentido, y en base a la analogía constante del ciudadano y la ciudad, la justicia no es autoreferencial sino que se construye también sobre las relaciones entre cada una de las clases de ciudadanos. Así lo expresa J. Annas (1981, 119): «Why, however, should doing one's own have anything to do with justice? It has little to do with what would normally be expected of an account of justice. For justice is normally taken to be concerned with one's relation with others. But now we find that the city is just, not because of its relations to other cities, but because of the relations of its own three parts. Plato has discussed relations with other cities (422b–e) and will do so again at 469e–471c, but does not regard them as central to the city's justice». Véase esta relación justa también respecto a los demás en 433e.

significativamente, señala a la justicia como un estado o disposición a cuya conservación contribuye toda acción justa (δικαίαν μὲν καὶ καλὴν πρᾶξιν ἣ ἂν ταύτην τὴν ἕξιν σῴζῃ τε καὶ συναπεργάζηται, 443e 4-6). Y, seguidamente, añade: σοφίαν δὲ τὴν ἐπιστατοῦσαν ταύτῃ τῇ πράξει ἐπιστήμην (443e 5-6). El conocimiento de la acción justa es llamado prudencia[349]. La prudencia es, por lo tanto, conocimiento. Esta identificación se intensifica también al referirse a su contrario: la acción injusta es la que «destruya esa disposición de cosas, e ignorancia, a la opinión que la rija» (ἄδικον δὲ πρᾶξιν ἣ ἂν ἀεὶ ταύτην λύῃ, ἀμαθίαν δὲ τὴν ταύτῃ αὖ ἐπιστατοῦσαν δόξαν, 443e6–444a 1-2). Es clara aquí, de este modo, la identificación socrática entre conocimiento y acción moral[350].

Lo que parece que le resta a Sócrates, como él mismo indica, es tratar sobre la injusticia (444a–b). Pero si en 443e–444a, como acabamos de exponer, ésta parecía insertarse en una aproximación familiarmente socrática, definiéndola en base a su correspondencia a la acción no virtuosa –y, al contrario, asimilando el conocimiento a la acción virtuosa– ahora la perspectiva desde la que se trata es de nuevo la del modelo tripartito del alma. Sócrates se pregunta primero y concluye luego que la injusticia:

> οὐκοῦν στάσιν τινὰ αὖ τριῶν ὄντων τούτων δεῖ αὐτὴν εἶναι καὶ πολυπραγμοσύνην καὶ ἀλλοτριοπραγμοσύνην καὶ ἐπανάστασιν μέρους τινὸς τῷ ὅλῳ τῆς ψυχῆς, ἵν᾽ ἄρχῃ ἐν αὐτῇ οὐ προσῆκον, ἀλλὰ τοιούτου ὄντος φύσει οἵου πρέπειν αὐτῷ δουλεύειν, τῷ δ᾽ οὐ δουλεύειν ἀρχικοῦ γένους ὄντι; τοιαῦτ᾽ ἄττα οἶμαι φήσομεν καὶ τὴν τούτων ταραχὴν καὶ πλάνην εἶναι τήν τε ἀδικίαν καὶ ἀκολασίαν καὶ δειλίαν καὶ ἀμαθίαν καὶ συλλήβδην πᾶσαν κακίαν.
>
> «¿No será necesariamente una sedición de aquellos tres elementos, su empleo en actividades diversas y ajenas y la sublevación de una parte contra el alma toda para gobernar en ella sin pertenecerle el mando, antes bien, siendo esas partes tales por su naturaleza que la una le convenga estar sometida y la otra no, por ser especie regidora? Algo así diríamos, creo yo, y añadiríamos que la perturbación y extravío de estas especies es injusticia (ἀδικίαν) e indisciplina (ἀκολασίαν) y *cobardía*[351] (δειλίαν) e ignorancia (ἀμαθίαν) y, en suma, total perversidad (κακίαν)» 444b 1-6

---

[349] La vivencia de la prudencia, la valentía y la templanza, en el individuo y en la ciudad, y en las tres partes del alma, conforman la justicia. Parece aquí, sin embargo, que Sócrates indica que el conocimiento de la acción justa es la prudencia. Esto mostraría que, en el fondo, la sabiduría o la prudencia, está presente en cada una de las tres restantes virtudes, si bien no pueden reducirse entre ellas. Sobre esta cuestión puede verse D. Carr (1988, 186)

[350] Este análisis, el de las virtudes antes de la tripartición y después de la misma, lo que persigue en el fondo es observar la permanencia de elementos socráticos, en cuanto a la piscología moral, en la *República*. Como se ha visto, no se trata de relatos absolutamente lejanos. Al respecto T. Irwin (1995, 240) señala que «we must admit that the solution in *Republic* IV corresponds closely to the problems set in the early dialogues»

[351] Se ha modificado aquí la traducción de J. M. Pabón y M. Fernández-Galiano (2006). Donde se traducía por «vileza» se ha optado por traducir por «cobardía». Nos parece la traducción más inmediata y que se adecúa perfectamente a la palabra y al texto: así, δειλίαν, cobardía, es lo contrario a ἀνδρείαν, valentía. Se integra, además, perfectamente en el contexto del pasaje, en el que se trata también, como se ha expuesto, de la virtud de la valentía.

Resulta coherente por parte de Sócrates abordar la injusticia desde el conflicto entre las partes del alma, del mismo modo que ha definido la justicia en base a las partes del alma y a su correspondiente positiva convivencia, al «acuerdo entre las partes» (συναρμόσαντα τρία, 443d 4), haciéndose así «amigo de sí mismo» (φίλον γενόμενον ἑαυτῷ, 443d 4). Se asocia aquí, sin embargo, por vez primera, la injusticia al desconocimiento o ignorancia partiendo de las partes del alma. Este hecho permite vislumbrar, en una visión más profunda, que también en el modelo triparito subyace el conocimiento como elemento preponderante: Sócrates afirma que el desorden en las partes del alma, el que cada una de ellas no lleve a cabo su función propia, es la injusticia, del mismo modo que lo contrario es la justicia (444d). Pero se explicita que, además de ser «injusticia», «indisciplina» o «cobardía», es ignorancia, ἀμαθία (444b 6). Esto es: la falta de conocimiento está presente en ese estado del alma. Ese estado del alma es también desconocimiento y no es mero conflicto entre las partes, no se trata solamente que gobierna en el alma alguna de las partes a las que no le corresponde esta función. Sigue rigiendo, por lo tanto, el conocimiento o el desconocimiento para los estados morales virtuosos o no virtuosos, familiarmente socrático, que se encarna en el sentido moral de la ἀμαθίαν. Al ser tratados a modo de sinónimos, decir ignorancia es decir también injusticia, vileza o, en último término, «total perversidad». Sigue, en este sentido, subyaciendo una concecpión del error moral fundada en la ignorancia o la ausencia del conocimiento. Sigue reconociéndose la existencia de la ignorancia como referente de la acción moral. Ese desorden interior se halla atado también al desconocimiento, el conflicto interior de las partes del alma se asocia a la ignorancia, a la falta de conocimiento. No entender como perspectivas totalmente opuestas el modelo tripartito del alma y el intelectualismo para explicar la acción moral parece plausible[352]. Sócrates, de hecho, parece hacer convivir en este pasaje ambas visiones de la acción moral. El desequilibrio interior es injusticia –conflicto entre las partes–, pero también la injusticia es ignorancia. Hay desequilibrio y hay desconocimiento. Pervive la identificación, típica del intelectualismo socrático, de ignorancia con mal moral. El elemento cognitivo viene otorgado, además, por la mención de la «cobardía», que es, como se ha visto, la pérdida o no conservación de la opinión sobre lo que hay que temer, además de la capacidad cognoscitiva que parece poseer cada una de las partes del alma[353]. Ambas explicaciones o perspectivas de la virtud parecen convivir en este pasaje.

Dos son los relatos de las virtudes que se han presentado y uno de los cuales, el más recientemente expuesto, se construye sobre la psicología tripartita del alma. Uno de ellos aborda la virtud sin referencias a la psicología tripartita, o como mínimo, no

[352] Afrima T. Irwin (1995, 399): «Plato might argue, then, that he is really defending Socrates, insofar as he defends Socratic doctrines from more plausible premisses than those that Socrates used. He accepts the Socratic demands for flexible response and rational understanding in the virtuous person. (…) *Republic* IV shows, despite first appearances, that Plato still imposes these demanding intellectual conditions on virtue»

[353] Cf. notas 594 y 568

desarrolladas del mismo modo ni en la misma medida; el otro se construye sobre la misma. Si bien, en estos relatos de las virtudes del libro IV, en el primero de ellos la dimensión cognoscitiva es más o menos preponderante y clara, pues no hay referencias explícitas a otros elementos que intervengan en la acción virtuosa, en el segundo, aún desplegándose el modelo tripartito, no se halla una necesaria anulación del primer relato. Parece que se hallan aún latentes algunos de los modos de aproximación a las virtudes sin tripartición e *intelectualistas*. Los textos empleados de la *República* hasta ahora han pretendido mostrar, por una parte, como el uso de la terminología para designar la acción moral con su carácter identificativo tal y como comparecía en los diálogos socráticos, si bien en menor medida, no está ausente; la recurrencia a la *technē* para clarificar la naturaleza de la vida moral, sin duda menor también, sigue operando; la identificación de la virtud como conocimiento, con la orientación determinada que se ha establecido en la exposición de los diálogos socráticos, en ocasiones, parece que tampoco se abandona del todo; y, de modo más cercano, el análisis y comparación de los dos tratamientos de la virtud en *República* IV, en esta línea, pueden sugerir que si bien las virtudes se explican desde la tripartición del alma, se siguen simultáneamente tratando desde una epistemología cercana a la de los diálogos socráticos. Este análisis, como se ha señalado, sí parece que permite establecer que el hecho de que el conocimento es necesario para la virtud es una realidad que no se oculta en el tratamiento de las virtudes en base al alma tripartita y, por lo tanto, se mantiene, en este sentido, este punto de vista socrático[354]. Por otra parte, si se compara la explicación de algunas de las virtudes presentes en el primer y segundo relato expuesto que se trataban también en algunos de los diálogos socráticos, esa sugerida continuidad no resulta alterada, sino que, hasta cierto punto, puede volverse más sólida, pues hay elementos, como se ha visto, que permiten afirmarla. De hecho, parece que Platón, además de no renunciar a esta perspectiva socrática de la virtud que establece al conocimiento como necesario para la misma, intenta, en cierto modo, establecer su necesidad con más fundamentación, sugiriendo motivos para acogerse a este punto de vista[355]. Esto podrá verse con más claridad en el tercer relato de las virtudes (cf. sección 2.2.3) que se distinguirá, si bien antes, en lo que sigue, me quiero detener en algunas consideraciones respecto a la posibilidad de que la exposición de la tripartición del alma pueda suponer o no, en sí misma, un rechazo respecto a la aproximación socrática a la virtud.

---

354 Eso parece concluir también T. Irwin (1995, 231): «It is reasonable to infer that in *Republic* IV Plato maintains the Socratic view that knowledge is necessary for virtue». Sobre la distinción –necesaria–, en este contexto, entre conocimiento y opinión verdadera, véase las pp. 385-387 de la citada obra de T. Irwin.

355 T. Irwin (1995, 235-236) señala al respecto que Platón intenta explicar, a diferencia de Sócrates, quien no fundamentó en exceso tal exigencia, por qué el conocimiento es necesario para la virtud. La argumentación que esgrime Platón se dirige a mostrar que las virtudes deben escogerse por sí mismas, por lo que son. Se hace necesario, por lo tanto, conocer qué son esencialmente. Sócrates, interpreta Irwin, no proporcionó explicación suficiente respecto a esa exigencia del conocimiento para con la virtud, mientras que Platón sí la establece: la virtud debe elegirse por sí misma, en base a la comprensión autónoma que el agente adquiere de la misma y de su valor, y no solamente por indicación de una autoridad externa –tal y como parecía establecer Sócrates–.

2.2.2.2. Psicología tripartita

La inclusión de un modelo psicológico más desarrollado, ha sido considerado a menudo como garantía de una más correcta explicación de la conducta moral: el análisis del alma que Sócrates propone en la *República* trascendería la exclusividad que el conocimiento poseía, en los diálogos socráticos, en la explicación de la virtud. En los diálogos socráticos la virtud como conocimiento se fundaba en un análisis de la naturaleza humana en el que se distinguían, a grandes rasgos, solamente dos elementos, el cuerpo y el alma, siendo el primero la sede de las pasiones y de todo aquello que no es conocimiento, y el segundo la fuente del conocimiento de lo bueno y de lo malo, de los valores y que debía establecer –y solamente él– orden racional sobre la corporalidad. Y por eso el conocimiento es el único medio para hacerse buenos, el conocimiento es necesario y suficiente para la acción virtuosa. Las dificultades de ese modelo[356] desembocarían en la *República*, en el intento de explicar la conducta moral mediante la tripartición del alma. Esta transición, como se ha indicado ya, puede interpretarse en términos de rotura o en términos más evolutivos. A modo de ejemplo, D. Carr (1988, 188) expone así cierto sentido evolutivo:

> «In due course, however, Plato's own difficulties about this simple Socratic account of moral psychology led to the development or elaboration of it that is to be found in the *Republic*. It is there that we encounter the more mature Platonic analysis of the soul as consisting of three parts whose relations to each other determine the course of human moral conduct. The earlier Socratic treatment of human nature as a conflict or partnership between mind and body continues to be acknowledged or reflected in the Republican distinction between the rational and appetitive aspects of human experience, but so that the moral agent does not nevertheless act incontinently or irresolutely when faced with temptation or hardship, the additional element of spirit or will is introduced to perform an executive function in the service of reason with respect to the discipline of the appetites and passions. It is precisely in the interests of developing or reinforcing the will that Plato insists in the *Republic* that education should be physical as well as academic»

También G. Vlastos (1991, 86 y ss.), indicando más bien que se produce una cierta rotura respecto a la psicología socrática considera que

> «In Book IV of the *Republic*, at the height of his middle period, Plato projects a new analysis of the internal structure of the psyche which transforms his conception of the motivational dynamics of virtuous conduct and of the nature of virtue itself. Over against the rational part of the soul he sets two distinct non-rational components, as different from one another as from reason itself. One of them is passionate, typically anger, but also fear and no doubt other emotions as well. The other is the "appetitive": hunger, thirst, sexual desire and other bodily cravings. The desire for the good remains what it had been for Socrates in the earlier dialogues: a powerful, ever present drive, associated with reason. But whereas Socrates had thought reason all powerful this new tripartite

[356] En esa evolución suelen señalarse como dificultades –entre otras–, además de la problemática para emprender una explicación de porque a veces se actúa de modo incorrecto con conocimiento, respecto a las cuatro virtudes que Sócrates analiza, el hecho de que todas las virtudes quedan reducidas, en último término, a la prudencia o sabiduría. Cf. D. Carr (1988, 188)

> model endows each of the three parts with independent dynamism: each is in principle autonomously motivating and may, therefore, successfully resist each of the other two. Thus, each of the appetites is described as an urge for its own peculiar, highly determinate, objective»

Vlastos, de este modo, entiende que la obligatoriedad con la que el conocimiento determinaba la acción correcta en el modelo socrático desaparece con el modelo tripartito del alma. El conocimiento se muestra ahora insuficiente para garantizar la acción correcta si es impedido por las demás partes del alma. La explicación de la virtud, por consiguiente, requiere de éstas, que, a su vez, como indica insistentemente Platón en la *República*, deben ser educadas. La virtud moral se definirá ahora como «excelencia del alma tripartita»[357]. Otro intérprete que parece querer expresar que se produce un fractura clara, detectable y definitiva respecto a los diálogos socráticos es C. C. D. Reeve (2006, 135), quien lo afirma diciendo que: «On this reconstruction of its origins, the theory of the divided psyche was developed in response to Socrates' paradoxical views on *akrasia*, and completely undermines them. If I am right, Plato not only abandons the craft analogy and the Socratic elenchus, he also abandons that most Socratic of all doctrines, that *akrasia* is impossible».

Desde que se considera que el conocimiento, con la introducción de la tripartición, es insuficiente para explicar la acción moral, se entiende que la psicología tripartita del alma permite o tiene como fin precisamente un tratamiento más satisfactorio de las virtudes. Así parece entenderlo T. Irwin (1995, 223):

> «Book IV [of the *Republic*] presents a sharp and radical criticism of the moral psychology that is assumed and defended by Socrates in the early dialogues. Socrates' identification of virtue with knowledge depends on his belief that knowledge of what is better is sufficient for choice of what is better; it therefore depends on his rejection of incontinence. The *Protagoras* shows that Socrates recognizes this connexion between his views on incontinence and his conception of virtue. (…). Since the *Republic* rejects the Socratic account of motivation, it is reasonable to expect that it will also reject the Socratic account of the virtues»[358]

Es el abandono de una determinada psicología y la asunción de otra, por lo tanto, lo que aquí se considera como causante de un relato diverso para explicar las virtudes, en conexión con la consideración de que la imposibilidad de la *akrasia* que parecía caracterizar a los diálogos socráticos se convierte en un reconocimiento de su

---

[357] Cf. G. Vlastos (1991, 89). La posición de Vlastos se establece también fundándose en que la psicología más propia de Sócrates, se indica como perteneciente al mismo, en diversos pasajes de Aristóteles.

[358] T. Irwin insiste posteriormente con más claridad respecto a los beneficios de la asunción de la tripartición del alma para explicar las virtudes, en el contexto argumentativo de la posibilidad de si Platón acepta o rechaza la unidad de las virtudes: «Since Socrates believes that there is nothing to virtue besides the right sort of knowledge, he lacks the basis for distinctions among the virtues that rests on the tripartition of the soul. The tripartition allows Plato to display the complexity of each of the virtues in ways that are not available to Socrates» (239). Así también en D. Carr (2016); y en I. Vasiliou (2012, 9-10)

posibilidad. Sin embargo, el mismo T. Irwin, aún asumiendo lo dicho, parece mostrar también cierta prudencia. Si bien se reconoce esa suficiencia del conocimiento para la virtud y la inexistencia de la incontinencia orientativa de los diálogos socráticos,

> «The *Gorgias* sometimes expresses the same Socratic assumptions about knowledge and action [knowledge of what is better is sufficient for choice of what is better], but sometimes recognizes a distinction between rational and nonrational desires; it is difficult to decide how far it agrees with the shorter Socratic dialogues and how far Plato is conscious of disagreeing with the Socratic position (…)» (1995, 223)

El núcleo expositivo de la psicología de la *República* se encuentra en los libros IV y X. En ambos lugares existen elementos que aconsejan, sin embargo, una atenta mirada a la evolución psicológica en la que Platón está inmerso. Desde algunas sutiles evidencias textuales, pasando por la relación del relato de la tripartición respecto a la estructura global de la *República*, la omisión de las tres partes del alma en la psicología contenida en el libro X o el fin mismo de la teoría tripartita del alma, pueden facilitar que nos esforcemos para una observación más cercana, y poder así mirar con más detalle, sobre todo en cuanto a si esa asunción de un modelo psicológico nuevo implica necesariamente el abandono del anterior. Y esa evolución psicológica y, por supuesto, la referencia a una «ruptura», deben ser consideradas también con atención. Son diversos, por lo tanto, los elementos que deben enjuizarse al respecto. Por ejemplo, la dificultad que T. Irwin ha señalado para determinar hasta qué punto permanecen, en cuanto a la psicología moral, puntos en común respecto a los diálogos socráticos y el grado de conciencia que Platón posee de los mismos, él la establece, entre otros aspectos, en cómo se aborda en este momento la unidad y separabilidad de las virtudes[359].

Como es conocido, la psicología de la tripartición del alma tal y como Sócrates propone en la *República* es una de las cuestiones más controvertidas del pensamiento de Platón, llegándose a considerar a menudo como una empresa hasta cierto punto irresoluble. Y, en este sentido, para aproximarse a ella, se aconsejan ciertas

[359] T. Irwin hace notar la dificultad que existe para determinar hasta qué punto Platón rechaza las posturas socráticas respecto a la posibilidad de que Platón, al reconocer y reestablecer, mediante el tratamiento de las virtudes desde la tripartición, que las virtudes tienen rasgos no cognitivos. En este punto Platón coincidiría con la mayoría y contra Sócrates. Y esta mayoría también parece sostener la separabilidad de las virtudes y la insuficiencia del conocimiento para la virtud. Irwin se pregunta, en esete sentido, si el asumir los elementos no congoscitivos de las virtudes implica la asunción de las posiciones de la mayoría. Respecto a la separabilidad argumenta que en el caso de la valentía y su estabilidad no solamente le afecta la parte irascible del alma, sino también la parte apetitiva, es decir, que la valentía requiere de la templanza, implicando, por lo tanto, que no sean virtudes separables. En el caso de la templenza, en tanto que acuerdo entre las partes del alma, requiere a la parte irascible. La templanza pues, requiere de la valentía pues ese orden que la caracteriza supone la constancia o conservación de lo que debe ser temible, que es la valentía. Si ésta no es sólida no puede generarse el orden que es la templanza y así, de nuevo, resulta difícil la posibilidad de que sea separable. Respecto al conocimiento, Sócrates y Platón compartirían la necesidad del conocimiento para la virtud, pero no su exclusividad.

consideraciones previas, que se extienden desde la noción misma de «parte»[360] del alma, hasta la distinción de que éstas tengan que ser tres[361]. Son amplias y complejas las preguntas que suscita: así, se exige entender el sentido del argumento de los contrarios con el que se introduce la tripartición del alma en *República* IV; clarificar si cada una de las partes del alma es inteligente o posee racionalidad propia y por lo tanto hasta cierto punto sea autónoma (*agents-like*); la posibilidad de que existan también partes dentro de cada una de las partes del alma; o previamente a la tripartición misma, la posibilidad de que existan dos deseos opuestos que no rompan el principio de no contradicción a partir del cual Sócrates argumenta la existencia de las partes del alma, y entre otras cuestiones.

El modelo psicológico de la tripartición se considera que articula de modo limpio la argumentación para mostrar que los estados cognitivos no son suficientes ni exclusivos para definir la virtud y no se hallan, por lo tanto, con la razón suficiente para explicar las acciones morales. De modo general tal argumentación se construye a partir de la existencia de las partes irascible o espiritual y apetitiva del alma, que pueden no concurrir con la parte racional o desear lo contrario que ésta, implicando, por consiguiente, la posibilidad de la *akrasia*. Ambas partes del alma deben ser, por lo tanto, objeto de educación y, por consiguiente, el conocimiento no resulta suficiente tampoco. La falta de educación de las mismas implica un conflicto con la parte racional y la creciente dificutad para que ésta rija a las demás. La tripartición, de este modo, mina las paradojas socráticas, tanto la universalidad del deseo del bien como la consideración de la virtud como conocimiento. La deformación de las partes del alma no racionales, o lo que es lo mismo, los objetos que les son propios y las virtudes que les correponden, en efecto, afectan al conocimiento. La falta de valentía, es decir, como hemos visto, el no temer a lo que hay que temer incide sobre el conocimiento y puede desembocar en opiniones erróneas, lo que se traduce en acciones equívocas. El no ser templados respecto a los placeres también puede irrumpir en la consecución de acciones virtuosas evitando su realización. Pero como puede intuirse, y una vez más, la consideración de que el modelo tripartito del alma suponga la no aceptación respecto del intelectualismo de las virtudes que Sócrates parecía proponer dependerá en gran medida de cómo se entienda tal intelectualismo. Se han expuesto algunas lecturas del intelectualismo que no suponen la visión de que la virtud se reduzca a meros estados cognoscitivos (cf. sección 1.2.1; 1.2.2), o bien que no supongan una colisión con la experiencia de que a veces no se realiza lo correcto aún conociéndolo (cf. sección 1.2.1); también se ha mostrado alguna interpretación que sugiere la posibilidad de mostrar que Sócrates puede no rechazar elementos no racionales o emocionales en la

[360] Cf. n. 560

[361] Véase, por ejemplo, la consideración de C.D.C Reeve (2006, 118, n. 1): «there is little reason to doubt Plato's commitment to the view that they are parts of the psyche. It would be a mistake, however, to become obsessed with a word, especially a syncategorematic word like 'part'. One must look instead to the doctrine it is intended to express. (…) the doctrine that the psyche has parts makes impecable psychological sense. It would also be a mistake to become obsessed with the number three. It is quite clear from 443d7 that the psyche may have more than three parts. But for Plato's principle purposes it is usually necessary to distinguish only three»

realización de la acción virtuosa (cf. sección 1.2.2) y se ha mostrado como ese intelectualismo parece no ajustarse a un conocimiento meramente proposicional y ni a una sola forma cognitiva determinada (cf. especialmente, 1.3.1.1; 1.3.1.2). Posiciones, todas ellas, que entienden que el intelectualismo socrático no puede adquirir un carácter destacadamente restrictivo (cf. también sección 1.3.1.2; 1.3.1.3). Si estas interpretaciones son plausibles, la introducción de la tripartición no se dirigiría tanto a establecer una psicología moral nueva por invalidez de otra anterior, como a evolucionar una ya existente, o a establecer una renovada psicología, pero no tan fundamentada en la incompatibilidad de la anterior[362], o incluso, en la convivencia de dos modelos explicativos de la virtud, el intelectualista y el fundado en la tripartición del alma[363]. Algo de esto parece reconocer o aconsejar T. Irwin (1995, 239-240), aun siendo partidario de una perspectiva en la que rige el desacuerdo entre Sócrates y Platón[364], si bien considerando abiertas otras posibilidades:

> «Reflection on Plato's discussion of the virtues should warn us against exaggerating the extent of his rejection of Socratic doctrines. Sometimes he appears to disagree with Socrates (on the necessity and sufficiency of knowledge for virtue, and the unity of the virtues), but further reflexion suggests that he might well still accept the Socratic doctrine, suitably interpreted. Still, if he accepts the Socratic doctrine, he does so for different reasons; for his deeper disagreements with Socrates (on moral psychology and on the role of knowledge in virtue) prevent him from relying on Socrates' reasons»[365]

La introducción de la tripartición, con sus peculiaridades, creo, no conlleva un rechazo frontal y total de la explicación socrática de la virtud, y no solamente en cuanto a la necesidad del conocimiento, sino también, hasta cierto punto, respecto a su suficiencia, si bien es necesario partir de algunas determinadas lecturas del intelectualismo socrático, como se decía, para poder emprender una explicación que permita cierta comunión entre ambas propuestas. La visión intelectualista de las virtudes, el intento de definición de las mismas, no aparece de modo aislado y ocasionalmente en los diálogos socráticos, como los textos expuestos en la sección 1.1

---

[362] Algunas de las propuestas, en este sentido, consideran que Platón puede sostener la caracterización socrática de la virtud como conocimiento asumiendo también la tripartición. Un ejemplo, en este sentido, puede ser la vieja propuesta de H. W. B. Joseph (1935, 12 y ss.) que sostiene que Platón podría considerar que si se ha adquirido una educación sólida de las partes del alma el conocimiento explica la virtud en su totalidad. Interpreta también que una vez se ha adquirido el conocimiento de la virtud –y la educación de las partes del alma no racionales– el conocimiento de las demás virtudes es sobre todo cognitivo. Esta lectura me parece que es plausible y se puede fundamentar textualmente y es acorde con el dibujo que Platón propone de la virtud filosófica.

[363] Esto se defenderá en 2.2.3

[364] «In the light of this tripartition, it would be most surprising if he did not reject the Socratic account of the virtues. Both internal and external arguments, therefore, suggest that *Republic* IV marks a genuine difference from the Socratic dialogues. We have noticed that Plato still maintains the characteristically Socratic claim: that knowledge is necessary for virtue. Moreover, we have noticed that he does not explicitly reject other Socratic claims: that knowledge is sufficient for virtue, and that all the virtues are really one virtue. We have seen, however, that Plato's defence of these Socratic claims relies on quite non-Socratic and anti-Socratic premisses. For these reasons, we ought to conclude that *Republic* IV marks a partial rejection and thorough revision of the Socratic theory of the virtues» (1995, 243)

[365] Y así, Platón, en este sentido, estaría defendiendo a Sócrates, si bien con motivos diferentes.

muestran –pudiéndose seleccionar muchos otros también–, sino que se trata de una aproximación insistente y constante: y, al fin y al cabo, una cuestión tan recurrente y que Sócrates intenta argumentar tanto, puede suscitar cierta sorpresa que se abandone, en apariencia, completamente sin más explicaciones[366]. Podría parecer lógico que Sócrates en la *República* indicara alguna pista para mostrar, de un modo u otro, porque la psicología moral en base a la cual había intentado explicar las virtudes contiene limitaciones y que, por eso, un nuevo modelo psicológico será útil para seguir intentando mostrar la naturaleza de la virtud. No parece que Sócrates explicite, en la *República* o en otros diálogos posteriores, la existencia de un conflicto entre la explicación intelectualista de las virtudes y la psicología tripartita del alma.

Conciliar ambas posiciones parece conducir, con lógica, a la ya advertida necesidad de establecer un determinado sentido del intelectualismo socrático. Con determinadas interpretaciones de éste, la posibilidad de tal conciliación se halle quizá más posibilitada. Con otras, resultará casi imposible; y también, igualmente, respecto a un determinado sentido de la tripartición del alma. Así, como posibilidad, si se entiende que la tripartición del alma posee un sentido metafórico quizá la conflictividad de deseos sea más fácilmente solucionable desde una visión unitaria del agente. En esta línea, por ejemplo, si la tripartición es reconducida a la existencia de la parte racional, el fenómeno de la *akrasia* puede explicarse y establecerse de modo cercano a cómo Sócrates la expone en el *Protágoras*, y revisar si Sócrates duda o no de su existencia, o bien, reinterpretarla allí en otros términos. La negación de la incontinencia, por ejemplo, podría entenderse como la imposibilidad de que el agente nunca realizará nada que crea contrario a su interés propio en sentido amplio, en la medida en que crea que lo es[367]. Es decir, no se argumenta que nunca se pueda actuar en contra de lo que ahora cree ser lo mejor para él en general: se reconoce la posibilidad de cambiar esa creencia o juicio sobre qué es lo mejor para el agente en sentido global. Si el agente actúa en contra de lo que cree, forzosamente habrá modificado su creencia o juicio y es precisamente esa creencia o juicio la que es «vencida por los placeres»[368], una opinión que será falsa, que ha sustituido a otra. Se trata de modo irreductible de un error cognitivo, pues lo que siempre comparece es la modificación de la opinión o el juicio. El deseo que contraría la racionalidad se asume racionalmente. Y, por eso, en esta explicación se reconduce a la parte racional y se pretende explicar la conflictividad exclusivamente desde la misma.

---

366 Cf. H. P. Thyssen (1998, 64)

367 Esta interpretación puede verse en H. P. Thyssen (1998, 59-72). Como puede observarse, la exigencia, en esta interpretación, de que no puede actuarse incorrectamente respecto al «interés propio» se basa en la ya mencionada y sugerente lectura de las «paradojas socráticas» llevada a cabo por G. Santas (1964). Cf. sección 1.2.1. En ésta se entendía que el conocimiento de la virtud es conocimiento de lo bueno para el agente, o beneficioso. Esta interpretación de G. Santas la complementa con la distinción del *Menón* entre *doxa* y *epistēmē* (Cf. 96e-98c), y por la cual la opinión es inestable y sujeta a cambio. El agente que posea una opinión sobre la acción correcta en tanto que beneficiosa para sí mismo podría cambiarla en función de las circunstancias.

368 Cf. *Protágoras* 357d

En esta interpretación, por consiguiente, las partes del alma se difuminan y por eso son metafóricas: no operan como partes del alma, ni cada una se establece autónomamente, etc[369]. En este relato no se quiere anular las pasiones o emociones, que son en sí mismas, ni se las reduce tampoco a creencias, sino que lo que se afirma es que incluso cuando el placer vence en un determinado conflicto es por la asunción de una –otra– creencia o convicción: el intelectualismo socrático es esa creencia que se asume y emerge en el momento, es convicción actual. Y, por eso, se puede considerar aquí que se mantiene.

El conflicto entre lo que el agente cree mejor para él en cada momento de acuerdo a la parte racional y la existencia de deseos y pasiones que se experimentan como opuestos a tal creencia, pueden ser comprendidos más allá de la circunscripción a la incontinencia. Los deseos o emociones se experimentan contraveniendo a la parte racional porque la posibilidad de satisfacerlos afecta sobre si lo mejor para el agente debe o no mantenerse[370]. Para observar la posibilidad del conflicto evitando que la parte racional no alcance a asegurar su liderazgo, puede considerarse no en términos de pugna entre la parte racional y los apetitos, sino entre éstos y el contenido actual o del momento de la parte racional, el bien que desea o persigue, su concreción en un determinado momento y que se halla en plena deliberación sobre otras opciones mejores[371]. En este contexto, la tarea de los apetitos es el ser experimentados en contra de esos bienes, el oponerse a los mismos, el resistirse a ellos. Teniendo en cuenta lo expuesto, que es la variación del juicio la que se cambia y no que lo apetitivo impide, la incontinencia como tal no tiene lugar: lo que hay es un conflicto existente entre un deseo no-racional experimentado y la parte racional que delibera sobre un bien en el contexto de la conveniencia de lo mejor y la felicidad del agente. La «supuesta» victoria del apetito solamente se da cuando se produce un cambio de ese bien sobre el que se estaba deliberando y se asume la propuesta del apetito como nueva convicción que se quiere racionalmente, como nuevo bien. No hay incontinencia, sino modificación del conocimiento de ese bien.

Esa supuesta rotura del intelectualismo de los diálogos socráticos en los diálogos intermedios, además de focalizarse en gran medida en la negación de la incontinencia en el *Protágoras* y su reconocimiento en la *República*, previamente se sostiene, de modo

---

369 En este sentido, se considera suficiente recurrir, por ejemplo, a la oposición activa de cuerpo y alma que se propone en *Fedón* 94d y ss. identificándolo con el de *República* IV. Si el gobierno de la parte racional sobre las demás se asemeja al gobierno del alma sobre el cuerpo del *Fedón* y tienen el mismo sentido, en ese caso, las demás partes del alma de la *República* no pueden ser partes al mismo nivel que la parte racional, tornándose dudoso que puedan poseer opiniones. El relato de la tripartición adquiere, de este modo, un sentido fundamentalmente metafórico para explicar la desiderabilidad. Cf. H. P. Thyssen (1998, 65-66).

370 H. P. Thyseen (1998, 68) considera al respecto el ejemplo que se propone en *Protágoras* 354a, donde se refiere el caso del dolor que acompaña a una determinada cura médica, que puede influir, quizá generando dudas, en el juicio de la parte racional respecto al seguimiento de cura en cuestión. Esta resistencia tiene lugar incluso sabiendo de la conveniencia y bondad de esa cura para el agente.

371 Son abundantes los pasajes en los que se plasma esta deliberación, esa búsqueda continua de las mejores opciones entre las posibles. Cf. *Protágoras* 358b; *Gorgias* 468b

más genérico, respecto al supuesto hecho de que Platón reconoce la existencia de deseos no racionales en el alma, mientras que en los diálogos socráticos solo se contemplaba la existencia de elementos racionales. Se ha visto, sin embargo, que los textos permiten reconocer que Sócrates es consciente, hasta cierto punto, de la existencia de esos deseos irracionales, permitiendo sugerir, a su vez, diversas propuestas de cómo tales deseos incidían en la acción, y pudiendo incluso integrarlos cognoscitivamente en algunas ocasiones (cf. 1.2.1 y 1.2.2). En cualquier caso, respecto a la *República*, es sobre todo el pasaje de 439a 4-7 a partir de donde se defiende que esos deseos irracionales en el alma existen y por lo tanto suponen el distanciamento respecto al intelectualismo socrático. El contexto del pasaje es la demostración de la existencia de partes en el alma, concretamente la distinción entre la parte racional y la parte concupiscible:

> «Y así, según sea la sed de una u otra bebida será también ella de una u otra clase; pero la sed en sí no es de mucha ni poca, ni de buena ni mala bebida, ni, en una palabra, de una bebida especial, sino que por su naturaleza lo es sólo de la bebida en sí»

En base a la argumentación de los contrarios, si ese deseo de beber es retenido debe de haber algo distinto en el alma que procure esa retención (439b). Tal retención se identifica con la parte racional del alma (λογισμοῦ[372], 439d 1), mientras que el deseo de beber se atribuye a la parte irracional y concupiscible (ἀλόγιστόν, ἐπιθυμητικόν, 439d 7). El fragmento, por lo tanto, asocia el beber con lo ἀλόγιστόν o lo ἐπιθυμητικόν y el no beber, la resistencia a beber, con λογισμόν, con lo racional, es decir con el razonamiento de que beber puede ser bueno o malo, presuntamente malo aquí, pues la racionalidad es a la que se le atribuye la resistencia a beber. Lo ἀλόγιστόν es ese deseo irracional que Sócrates distingue en el alma, y el que parece justificar el giro respecto a los diálogos socráticos. Pero, sin embargo, ἀλόγιστόν, que sugiere irracionalidad o ausencia de pensamiento, falta de previsión o de cálculo en la acción, en realidad, presume la racionalidad. Ésta es, en cierto modo, previamente irrenunciable. En efecto, algo es irracional en la medida en que lo identifico desde la racionalidad. Así, un apetito irracional no lo es plenamente sino en función de dónde se establezca un sentido

[372] Literalmente λογισμοῦ significa «counting, reckoning, calculation, computation»; también «reasoning power, reason». Posteriormente, en 439d 1, aparece λογίζεται y λογιστικὸν, cuyo sentido es «lo que calcula» para la primera y el «habilidoso para calcular» o «racional» para la segunda. Cf. H. G. Liddell y R. Scott (1968); es decir, λογίζεται refiere a la parte del alma que calcula y también a «concluir mediante razonamiento». Y λογιστικὸν a «lo racional» o «relacionado con la razón». En cuanto a ἀλόγιστόν, tiende a sugerir lo desprovisto de pensamiento; también lo no calculado o estimado; también aquello no racional. Suele traducirse como «lo irracional» esta última y «racional» la primera. Nos parece interesante aquí hacer notar que el sentido del «cálculo», que, evidentemente, implica racionalidad, resulta conveniente conservarlo. Son diversos los pasajes en los que Platón establece que es la racionalidad, entendida en este sentido, en términos más a menos cercanos al calcular, como requisito o solución para la vida virtuosa. Este término tiene, como es sabido, un fuerte sentido ético en el *corpus platonicum*.

evaluativo o normativo[373]. Que la identificación de lo «irracional» se realiza desde lo racional supone que tal identificación, además, se lleva a cabo en base a los rasgos de la racionalidad, es decir, se realiza, por ejemplo, en un contexto o capacidad de valorar en términos de fines o de bienes. Lo irracional irrenunciablemente se valora o identifica en este contexto. O, lo que es lo mismo, desde que el agente es racional no puede evaluar irracionalmente en plenitud. Esta irracionalidad sugerida en la *República*, desde esta perspectiva, no parece tal, pues es más racional de lo que podría parecer. Se acerca así, poco a poco, esa supuesta distancia entre el Socrates de los diálogos socráticos y el Sócrates de la *República*.

Esta clarificación de lo irracional permite a su vez, clarificar la naturaleza de las partes del alma, mostrando, como sugiere LL. P. Gerson (2014, 41 y ss.), que las partes tienen sentido en función de la unidad, es decir en función de que se hallan en un agente racional. Los apetitos o la parte apetitiva no son racionales en sí mismos, sino que es el alma –entera– la que lo es; los apetitos en sí mismos no emiten un juicio sobre si son buenos o malos, como estableciendo un segundo orden de conocimiento respecto al primer orden de la parte racional. Los deseos de la parte apetitiva son irracionales, pero también racionales porque son deseos o apetitos de un alma racional. En este sentido, como indica LL. P. Gerson, se genera confusión en los sentidos de la racionalidad o la irracionalidad en el contexto de un intelectualismo socrático no-platónico:

> «The "nonrational" part of the soul is a function of the embodiment of a person who is, for Plato, a rational being—one who, owing to this embodiment, has appetites that can be called "nonrational" only in the sense that they can be characterized nonnormatively, that is, as goods or ends or goals independent of a judgment that they are or are not truly goods. The possibility of nonnormative rationality is entirely a function of the embodiment of beings whose natural home is a disembodied state and whose embodiment is related to this as image to model, roughly analogous, by the way, to the relation of practical knowledge to theoretical knowledge»[374]

Y esta distinción de racionalidad normativa o no normativa no se trata de una distinción exclusivamente propia de la psicología tripartita. Tanto en la *República* (579a y ss.) como en el *Gorgias* (467c5–468e5) se dice que los tiranos hacen lo que les parece mejor pero no lo que quieren. Se trata de un parecer que se funda en bienes aparentes. Y, esto, entiende LL. G. Gerson, es un deseo no normativo. Este deseo no normativo, como se decía, tiene por objeto un bien aparente y, de este modo, en los fenómenos acráticos, lo que se quiere es un bien real, a pesar de que se persigue un bien aparente.

---

[373] Cf. LL. P. Gerson (2014, 39-40). De hecho, Gerson afirma, razonablemente, que «the appetite itself is never rational; it is the soul that is so» (39, n. 3). Para mostrar este sentido de la irracionalidad se fundamenta también en *República* 604d 9.

[374] LL. P. Gerson (2014, 41-42). La irracionalidad de los deseos o apetitos –y de la parte apetitiva del alma– lo es, precisamente, porque no posee lo que algo racional posee, esos rasgos evaluadores que caracterizan a lo racional: «The so-called part of the soul from which this desire springs is noncalculative because it does not itself have the power to reflect on the means for attaining the object of desire and for determining whether or not the satisfaction of the desire is a means to happiness»

Ante las diversas propuestas que se proponen para explicar este fenómeno, el conflicto entre un bien real y un bien aparente[375], puede explorarse la posibilidad de enfocarlo desde el alma racional como un todo, entendida ésta, al estar corporizada, que se manifiesta diversamente, como sujeto capaz de conocimiento teórico y práctico y también como sujeto de emociones y apetitos y cuya identidad es compleja, tal y como muestra el caso de Leoncio en la *República* (cf. 439e–440a), precisamente porque experimenta a la vez deseos contrarios, y por eso es un agente que se halla dividido. Es esta incerteza de la propia identidad lo que genera el conficto. Las virtudes, en este sentido, pretenden otorgar cierta estabilidad a la identidad conflictiva configurada en torno a sus constantes deseos contrapuestos de bienes aparentes, pero siendo fundamentalmente la virtud real y no la común la que se requiere –sigue LL. P. Gerson–, y como Sócrates señala[376], para que los apetitos o emociones no impidan el conocimiento. En este sentido, esta transformación a la que conduce la virtud real pretende garantizar el dominio de lo racional y normativo pudiendo así elegir los bienes reales y no aparentes. Esto, en último término, es el conocimiento de la Forma del Bien. Esta es la virtud del filósofo, quien logra armonía en su vida incluso, si bien no plenamente, con el cuerpo.

La vida virtuosa, tal y como la caracteriza LL. P. Gerson, se funda sobre su insistencia en que es el sujeto por entero el que es virtuoso. Las virtudes de cada una de las partes del alma son, en último término, virtudes del agente corporalizado: la virtud de la parte apetitiva, la templanza, es la virtud del individuo templado; la valentía es la virtud del individuo valiente. Y la justicia es la virtud del hombre justo. Y, en este sentido, las virtudes de las partes del alma son las del filósofo o el hombre aristocrático, que es virtuoso integralmente en su vida por entero, y, por este motivo, y teniendo en cuenta que las virtudes se encarnan en formas de vida diversas, se predican de vidas concretas –el tirano, el hombre democrático, etc.– en los libros VIII y IX de la *República*, puede ser preferible hablar de *personae* más que de partes del alma[377]. Son las *personae* las que son sujetos de deseos. Es, por ejemplo, el amante del dinero (553c 5), el hombre oligárquico, y no su apetito, el que es esa clase de persona. Puede expresarse con incisividad que es el sujeto por entero quien posee las virtudes y no las partes del alma. La caracterización de los caracteres, resulta, además, de utilidad para mostrar que al apetito no supone siempre irracionalidad. En *República* IX, 580d y ss., como es conocido, Sócrates establece que, respecto a cada tipo de carácter o persona, en cada una, gobierna un apetito diverso (581c). En este dibujo de distintas personalidades resulta interesante sobretodo el hecho de que cada tipología se designa en función de

[375] LL. P. Gerson prefiere hablar de «apparent goods» y no de «good-independent» o «good-dependent», terminología que se usa entre los intérpretes respecto a los deseos de las partes del alma, para conservar un sentido más socrático.

[376] *Fedón*, 82a 11; *República* 365c 3-4; 500d 8; 518d 3–519a 6

[377] Cf. LL. P. Gerson (2014, 52-53). Así, «The human beings in the state are not analogous to parts of a soul but rather to the *personae* in the embodied individual human being. That is why justice and the other virtues can be univocally predicated of each» (53). *Personae* permite dar a entender con precisión que «this virtuous man becomes a unified or harmonious person or self, having overcome his own psychic dispersion» (53)

qué parte del alma gobierna. Al respecto, por ejemplo, se indica que el amante del dinero se rige por la parte apetitiva del alma (586e 4–587a 2). Esta persona, en base a la interpretación que se está exponiendo aquí, aún siendo regida por la parte irracional, lo es solamente en el sentido establecido normativo de racionalidad. Es racional en el sentido de que su deseo de ganancias es un deseo de un yo racional. Y podría decirse lo mismo del apetito del filósofo, que es el deseo por la verdad, y que no será irracional del mismo modo que no lo es el apetito del amante del dinero. Será racional y no racional en el sentido indicado. Será un medio hacia un fin, y, por lo tanto, será racionalidad, por emanar de una persona racional. Será no racional por ser apetito[378].

La perspectiva establecida de que el agente como tal se halla dividido, de que su identidad se configura en deseos contradictorios se torna más sólida a partir de esta clasificación de las personas tomando como criterio qué parte del alma gobierna. Esto las identifica como personas de un cierto tipo. En el caso del filósofo se identifica a partir de la parte racional o calculadora, que es la parte menos corporal, lo que hace más inmortal al alma. El resto de personas o caracteres, por no definirse a partir de la parte racional, se las identifica a partir de las partes más corporales. En el caso del incontinente, éste se guía por deseos de bienes propios de apetitos corporales, que son bienes aparentes. Y esta ambivalencia, el contraste entre un bien real y los bienes aparentes, es lo que hace crítica su propia identidad. Como en el caso del filósofo, si su identidad se configurara entorno al alma racional, es decir, entorno a la conciencia de que su destino es el abandono de lo corporal –el alma racional e inmortal– se seguiría la identificación de ese bien real. Por eso, la afirmación, propia del intelectualismo socrático, de que no se hace el mal voluntariamente, trasciende, en cierto modo la consideración de si es o no posible la incontinencia. Nadie hace el mal voluntariamente porque todos deseamos el bien real, pero éste solo se muestra bajo nuestra condición corporal, lo que hace que se muestre como aparente. Así, como afirma, LL. P. Gerson, «because we are ideally or really something other than the subject of embodied states, our taking on the role of such a subject inevitably brings confusion about where our real good is to be found» (2014, 56). Y, la vida del filósofo, la que se rige por la parte racional, la más despegada del cuerpo, se muestra como solución al estado en el que nos parece que es bueno satisfacer a un apetito corporal, y a la vez nos parece que se puede alcanzar el bien resistiendo al apetito. Y este es el núcleo del problema. Los conflictos mencionados que presenta el tirano en el *Gorgias*, o el mismo Sócrates en el *Fedón* en su propia alma en el momento de su muerte, y, por supuesto el conflicto paradigmático de Leoncio en la *República*, a los que se acaba de referir, todos ellos conflictos de incontinencia o de deseos en lucha, son, en último término, conflictos cuya fuente es el contraste entre el deseo racional (βούλησις) del Bien y la corporalidad, que los torna menos visibles o los obstruye. Tal obstrucción se constituye a partir de

[378] «The appetite for sex or money, along with the appetite for politics or for philosophy are not nonrational; they are or can be termed "irrational" in the sense they do not conform to the normative deliverances of τὸ λογιστικόν, or more exactly, the deliverances of a faculty operating virtuously or well». LL. P. Gerson (2014, 57). Además, LL. P. Gerson señala también que, en el caso del apetito del filósofo, tal irracionalidad en sentido absoluto sería de difícil comprensión, pues la parte que rige en el filósofo es la parte racional. (55)

la corporalidad misma y sus necesidades, y las condiciones que tal corporalidad supone para el conocimiento del Bien, que no se muestra de otro modo que no sea como Bien, incluso cuando lo deseamos. La filosofía es así necesaria para discernir entre lo aparente de lo real o verdadero y permite alcanzar el conocimiento del Bien[379].

Es, por consiguiente, el conocimiento del Bien lo que, al fin y al cabo, supone la resolución del conflicto interior. Y he aquí, ese elemento de continuidad respecto al intelectualismo socrático: es el conocimiento el que alcanza la verdadera virtud. La virtud es conocimiento del Bien. En la ética platónica, como en la socrática, el conocimiento es garantía del bien y, por lo tanto, el intelectualismo no tiene porqué concebirse como un rasgo de oposición entre la ética socrática y la platónica. En ambas es la racionalidad la que supone el acceso al bien y a la virtud. Por eso, puede entenderse, como se mostrará en la sección siguiente, que, en realidad, el intelectualismo en la *República*, sobretodo en la articulación de la virtud entorno al conocimiento del Bien, se mantiene, e incluso, se intensifica, en la medida en que es un tipo de conocimiento, más desarrollado también desde un punto de vista epistemológico, el que supone y desde el que se definen las virtudes, y desde el que se ejercen. Desde este punto de vista, puede argumentarse con bastante solidez que es posible distinguir la convivencia de dos modelos de la virtud en la *República*: el que se circunscribe a la psicología de la tripartición y el que se erige sobre el conocimiento del Bien, siendo éste último –que no se sustenta en la tripartición del alma– una aproximación intelectualista, más desarrollada, a las virtudes. A cómo se articula este intelectualismo y si es capaz de acoger también diversas formas cognoscitivas, del mismo modo que en los diálogos socráticos, se dedican las siguientes secciones (cf. 2.2.3 y 2.3). Veremos que la articulación que Platón propone goza no solamente de continuidad respecto a los diálogos socráticos, sino que se expresa también con más solidez y capacidad de integración y, desde este punto de vista, se constituye en un relato de la virtud de gran riqueza.

En esta sección he indicado diversas perspectivas explicativas con las que se justifica la propuesta de la psicología de la tripartición del alma en relación o contraste respecto a los diálogos socráticos. He sostenido que, en cualquier caso, ese contraste o esa «ruptura» que defienden algunos intérpretes, se halla determinada inevitablemente tanto por la interpretación que se asuma del pasaje en el que se expone la tripartición del alma –lo que genera la ruptura– como del sentido que se adopte del intelectualismo en los diálogos socráticos –el objeto de la ruptura–. Y a nivel más específico, son algunos elementos que conforman este intelectualismo respecto a los cuales se indica la ruptura. Así, por ejemplo, la cuestión de la *akrasia* o los deseos irracionales, o el reconocimiento de que otros elementos no solamente *racionales* intervienen en las virtudes[380]. Toda la argumentación que he establecido hasta aquí en los relatos de las

[379] «Internal conflict is only, finally, resolvable by recognition of an external or objective criterion which must be again internalized if it is to be of any use» LL. P. Gerson (2014, 58)

[380] Y se puede añadir aquí, como se verá en la sección siguiente, la suficiencia del conocimiento respecto a la acción virtuosa. Cf. 2.2.3

virtudes, como puede notarse, han ido puntualmente relativizando precisamente algunos de estos elementos del intelectualismo sobre los que se predica tal ruptura, en la medida en que son detectables en mayor o menor grado en los diálogos socráticos, sobre los cuales he argumentado este intelectualismo en el primer capítulo de este trabajo. En efecto, allí se defendió un intelectualismo de carácter inclusivista respecto a otras formas de conocimiento y que en la medida en que han aparecido en los relatos de la virtud de la *República* no suponen un obstáculo para seguir sosteniendo el mismo intelectualismo.

Con la orientación que se deriva de lo que he expuesto hasta aquí sobre la *República* puede deducirse que entiendo que no solamente hay que hablar de continuidad y evolución –para ésta última se requiere la primera– sino que, además, es posible hablar de coexistencia o convivencia de ese modelo evolucionado con otro que formalmente se orienta de modo muy similar al intelectualismo socrático más tradicional, que es esta virtud fundamentada en el conocimiento del Bien a la que nos acabamos de referir y a cuya caracterización dedicamos, como he dicho, las siguientes secciones (cf. 2.2.3 y 2.3). En este sentido, este tercer relato de la virtud, cuya aproximación sorprende por la familiaridad con los diálogos socráticos, resulta iluminador incluso respecto a cómo se expone el intelectualismo en los diálogos socráticos, posibilitiando una mayor comprensión del mismo. He expuesto también en esta última sección dos posibles líneas argumentativas para mostrar que esa ruptura puede templarse, desde una visión más estrictamente intelectualista (H. P. Thyseen [1998]); la otra, de otro intérprete distinto (cf. G. LL. Person [2014]), argumenta que la comprensión de lo que se considera racional e irracional respecto a las partes del alma desde su unidad, es decir, en cuanto partes de un agente racional, concretamente de una persona, permite que la consideración de rutpura respecto al intelectualismo pueda ser revisada. Aún asumiendo positivamente algunos de los argumentos que en esta última interpretación entran en juego[381], creo que para iluminar o adquirir una correcta comprensión de esa supuesta ruptura se requiere una comprensión dilatada, completa y profunda, y necesita de una ardua articulación de los diálogos socráticos, que es la que he intentado hasta aquí. La conjunción de todos los elementos que configuran ese intelectualismo son los que marcan adecuadamente el progreso que se muestra en la *República*, donde la virtud socrática permanece en la virtud filosófica del conocimiento del Bien, y los supuestos psicológicos de la virtud ordinaria se hacen explícitos, estando ya presentes, implícitamente, en los diálogos socráticos, y adquieren un mayor desarrollo.

2.2.3. La plenitud de la virtud

Desde un punto de vista formal, resulta interesante observar el modo en que Sócrates introduce la tripartición del alma, tanto en el contexto del libro IV como

[381] A las partes del alma y su unidad, en un contexto amplio sobre la virtud y la acción moral, se dedica la sección 2.5.2

respecto a la entera *República*. Se ha indicado ya algo al respecto[382], pero ahora lo expondré con más detalle. Es al final del libro IV (436a–441c) cuando ésta es introducida. En el libro VIII y IX, Sócrates retoma el análisis de las formas de gobierno, y dibuja cada uno de los caracteres y sus respectivas vidas de placer y felicidad. Y en el X se halla la crítica a la poesía. En los inicios del libro VIII Sócrates señala explícitamente que en ese momento se retoman cuestiones que se habían aparcado[383]. Glaucón, seguidamente, recuerda cuáles eran esas cuestiones que, por su contenido, remiten justo al comienzo del libro V. Es decir, que estas cuestiones que se estaban tratando en el libro V no se desarrollan y se retoman aquí. Se abandonaron entonces, después de anunciar Sócrates que los modos de gobierno son paralelos a los modos del alma al final del libro IV (445c 9-10), dejando a parte la aristocracia, las formas de gobierno que no son calificadas de «buenas y rectas» (449a 1). Sócrates se dispone a enumerar cuáles son esas formas de gobierno, pero es interrumpido por Polemarco y Adimanto (449b), reclamándole que aclare antes otras cuestiones[384]. Así, en los libros V-VII parece que no se trata lo que Sócrates preveía tratar y se acaba discutiendo sobre ellas solamente a partir del libro VIII: allí se recuerda lo que estaba pendiente (543d–e–544a 1) y se reconoce explíctamente que se trata de una «digresión» (544b 2).

En relación con la psicología de la tripartición, por lo tanto, que comparece por vez primera en el libro IV, los caracteres descritos en los libros VIII y IX se sustentan en esa psicología de modo bastante claro. Detrás de ambos libros opera la psicología de la tripartición que Sócrates ha establecido en el libro IV y en base a la cual ha emprendido el análisis de las virtudes cardinales, el segundo relato de las virtudes que he distinguido. Pero no aparece en los libros V-VII, y su estatuto en *República* X no posee ni la claridad ni el estilo, como veremos, con la que se expone en *República* IV, mostrando más bien una división entre parte racional e irracional del alma. El hecho de que en los libros V-VII no aparezca la psicología propuesta en *República* IV, para algunos intérpretes una desaparición no accidental[385], establece diversos interrogantes cuya solución resulta relevante para la cuestión que nos ocupa. La digresión que se establece en los libros V-VII, contiene, a su vez, un extenso pasaje que presenta una misma unidad temática. Concretamente, ésta se construye finalizando también al final del libro VII –como la digresión–, y se inicia, sin embargo, no a comienzos del libro V sino un poco después. Temáticamente, como se ha señalado, el libro V se dispone –después del cambio de planes– a tratar, sobretodo, de la educación de los niños y la vida de las mujeres en comunidad (449d; 450e). El libro V se desarrolla siguiendo este curso de temas hasta que, después de considerar Sócrates la necesidad de la guerra con los bárbaros y la conveniencia de evitar una guerra fratricida entre griegos (470e–471b), Glaucón parece de nuevo proponer un giro en la discusión, requiriendo a Sócrates que

[382] Cf. pp. 151-152

[383] «–Dices bien –respondí–. Pero, ¡ea!, ya que hemos terminado con esto, acordémonos de dónde estábamos cuando nos desviamos hacia acá, para que podamos seguir de nuevo por el mismo camino» 543c 4-5

[384] Así, le piden que explique qué rol tendrán las mujeres, los niños y que educación debe otorgarse en la ciudad ideal.

[385] Cf. D. Sedley (2013, 70-89)

argumente sobre la posibilidad de existencia de la ciudad ideal[386] establecida en el libro IV. Se trataría de otra digresión dentro de la digresión[387]. Sócrates, de este modo, inicia su discurso sobre la posibilidad prática de que la ciudad ideal exista, estableciendo, primeramente, la necesidad de que los filósofos gobiernen (473d) y que se extiende, como se decía, hasta el final del libro VII. En el libro VIII su vuelve de nuevo a las formas de gobierno que restan por analizar.

A lo largo de la digresión se ignora, como se indicaba, la tripartición del alma. Desde el momento en el que se inicia la digresión sobre la digresión, como es conocido, Sócrates trata sobre la necesidad del gobierno de los filósofos para que la ciudad ideal sea real (473d); se carateriza al filósofo verdadero (475e–480a) y su educación (485a–487b), señalando que son amantes de la sabiduría y que la desean por entero (475b 7-8), que son los que «gustan de toda enseñanza» (ἀσμένως ἐπὶ τὸ μανθάνειν, 475c 5-6), y los que «gustan de contemplar la verdad» (ἀληθείας φιλοθεάμονας, 475e 4); al filósofo se le considera como capaz de «ver y gustar lo bello en sí mismo» (476b 6-7), y su saber es «saber de quien conoce y no parecer de quien opina» (διάνοιαν ὡς γιγνώσκοντος γνώμην ἂν ὀρθῶς φαῖμεν εἶναι, τοῦ δὲ δόξαν ὡς δοξάζοντος, 476d 5-6); posteriormente, en el libro VI, se prosigue respecto a la educación de los filósofos hasta la introducción de la Forma del Bien (502d–506e); ya en el libro VII se expone la alegoría de la Caverna (514a-517a). En el despliegue de todas estas temáticas, de trascendental importancia en la filosofía de Platón, como se decía, no comparece la tripartición del alma. Solamente hay una excepción en el momento de la introducción de la Forma de Bien en la que se sugiere cierta referencia a la misma, pero que, en cualquier caso, no es parte de la argumentación que se emprende sino que recuerda al relato de las virtudes que se expuso en base a la tripartición[388].

La Forma del Bien es introducida en el contexto de la tripartición y las virtudes (502c–506b). En este contexto Sócrates recuerda que, en efecto, las virtudes de la justicia, la templanza, la valentía y la sabiduría habían sido tratadas anteriormente en la *República*, concretamente en el libro IV, distinguiendo antes tres partes del alma (504a 3-5). Y, dicho esto invita a sus interlocutores a recordar también que antes de analizar dichas virtudes había advertido que

---

[386] «Pero me parece, ¡oh Sócrates!, que, si se te dejara hablar de tales cosas, no te vas a acordar de aquello otro a que diste de lado para tratar de ellas: la cuestión de si es posible que exista un tal régimen político y hasta donde lo es» 471c 3-6

[387] De nuevo aquí se reconoce explícitamente que se trata de una digresión. Con cierto tono de queja le dice Sócrates a Glaucón: «Has hecho –dije– como una repentina incursión en mi razonamiento, sin indulgencia alguna para mis divagaciones, y quizá no te das cuenta de que, cuando apenas he escapado de tus dos primeras oleadas, echas sobre mí la tercera, la más grande y difícil de vencer; pero después que lo veas y oigas comprenderás la razón con que me retraía y temía aprender y tratar de decidir problema tan desconcertante» 472a 1-6. Es, en efecto, la tercera vez –«oleadas»– que Sócrates es interrumpido y se le pide que trata de otras cuestiones.

[388] «–Tú recordarás, supongo yo –dije–, que colegimos, con respecto a la justicia, templanza, valor y sabiduría, cuál era la naturaleza de cada uno de ellos, pero no sin distinguir antes tres especies en el alma» 504a 3-5

ἐλέγομέν που ὅτι ὡς μὲν δυνατὸν ἦν κάλλιστα αὐτὰ κατιδεῖν ἄλλη μακροτέρα εἴη περίοδος, ἣν περιελθόντι καταφανῆ γίγνοιτο, τῶν μέντοι ἔμπροσθεν προειρημένων ἑπομένας ἀποδείξεις οἷόν τ᾽ εἴη προσάψαι

«para conocer con la mayor exactitud posible estas cualidades [la justicia, la templanza, la valentía y la sabuduría] había que dar un largo rodeo, al término del cual serían vistas con toda claridad; pero que existía una demostración, afín a lo que se había dicho anteriormente, que podía ser enlazada con ello» 504b 1-3

Sócrates parece que reconoce, por lo tanto, la existencia de dos modos que pueden explicar las virtudes. Uno, ya establecido, se articula a partir de la tripartición del alma, tal y como se expone en el libro IV, nuestro segundo relato. Esta vía explicativa, sin embargo, queda calificada por Sócrates, inmediatamente, como carente de «exactitud» (ἀκριβείας, 504b 4), como un «bosquejo» (ὑπογραφὴν, 504d 6), ante el cual Glaucón y Adimanto parecieron quedar satisfechos (504b 5). La cierta debilidad de este modo de explicar las virtudes al que remite Sócrates, lógicamente como él mismo indica, ya había sido anunciada al emprender la exposición de la tripartición del alma y las virtudes en base a ésta[389]. El otro modo, en cambio, sí goza de esa exactitud, pero se muestra como una tarea compleja, pues exije un «largo rodeo» (μακροτέρα εἴη περίοδος, 504b 1-2)[390]. Éste permite «ver con toda claridad» (καταφανῆ, 504b 2), permite «ver a la obra con toda perfección» (τελεωτάτην ἀπεργασίαν μὴ παριέναι, 504d 7). Ambos modelos son aceptados por Sócrates. No hay evidencia explícita de rechazo de alguno, proporcionando, uno de ellos, sin embargo, una mejor explicación que otro. Con todo, es explícito Sócrates en preferir este otro método alternativo al que se expuso (504c y e). Para conocer las virtudes de modo correcto Sócrates establece que es necesario el conocimiento de la Forma del Bien (ἀγαθοῦ ἰδέα, 505a 2), que es la concreción de ese «largo rodeo». Los filósofos, guardianes de la ciudad, deben poseer ese conocimiento, y deben, en consecuencia, emprender el «largo rodeo» (504d 1). Las virtudes serán vistas con claridad por ese nuevo camino, el cual, no hace uso del modelo tripartito del alma.

Este «largo rodeo», que se extiende, como se decía en los libros V-VII, como veremos seguidamente que los textos parecen mostrar, se desarrolla en términos preponderantemente intelectualistas. Sócrates abogará aquí por una explicación en la que las partes del alma no intervienen y que se desarrolla exclusivamente en términos

[389] Así, Sócrates, al enfrentarse al tema de la tripartición afirma: «Y henos aquí –dije–, ¡oh varón admirable!, que hemos dado en un ligero problema acerca del alma, el de si tiene en sí misma esas tres especies o no» 435c 4-5. Y, seguidamente, después de que Glaucón indique que esta cuestión no le parece fácil (435c 6-7), añade Sócrates: «Tal se nos muestra –dije–. Y has de saber, Glaucón, que, a mi parecer, con métodos tales como los que ahora venimos empleando en nuestra discusión no vamos a alcanzar nunca lo que nos proponemos, pues el camino que a ello lleva es otro más largo y complicado; aunque éste quizá no desmerezca de nuestras pláticas e investigaciones anteriores» 435c 8–d 1-4

[390] Que este método para entener la virtud exige esfuerzo y es complejo lo había anunciado ya Sócrates en 435c 8–d 1-4. Cf. nota 387

de racionalidad. Éstas no se niegan[391], pero, a diferencia, evidentemente, del relato de *República* IV, no operan y es el intelecto razón suficiente de la vida virtuosa. Una observación atenta permite caer en la cuenta de que la psicología moral que aquí se presenta se acerca con naturalidad a la psicología propia, implícita y en gran medida ausente, con su estilo determinado, centrada fundamentamente en la racionalidad o el intelecto, de los diálogos socráticos. D. Sedley (2013, 77), partidario de esta interpretación, señala, por ejemplo, que este relato se asemeja al *Protágoras*, en cuanto al modo en como aquí se empieza a tratar la Forma del Bien partiendo de la dicotomía entre placer y sabiduría o prudencia, y la identificación del bien con el primero por parte de la mayoría (352a y ss.). Así, en efecto, Sócrates reconoce que «para las más de las gentes el bien es el placer; y para los más ilustrados, el conocimiento» (505b 5-6). En el *Protágoras* esta tesis es también atribuida a la mayoría (cf. 352b–c; 354c). Sócrates también señala aquí, en este contexto en la *República*, que los que sostienen que el placer es el bien son víctimas de una contradicción al tener que reconocer la existencia de placeres malos (505c 5-6). Se señala también esta contradicción en el *Gorgias*[392]. En este sentido, la *República* ofrece continuidad respecto a estos diálogos socráticos. Y son diversos los pasajes que pueden señalarse y que muestran tal continuidad. Para enumerar aquí algunos más, también respecto a esta dicotomía entre placer y conocimiento, y más concretamente respecto a la consideración de este último, puede establecerse un claro paralelismo entre *República* 505b–d y *Eutidemo* 292a–293a[393]; también puede señalarse que la explicación aquí de las virtudes, prescindiendo de la tripartición, se acerca más a la psicología del *Fedón*, en la que hay una distinción de alma y cuerpo, cada una con sus deseos propios (485d 6–e5).

Pero, además de estos textos paralelos de otros diálogos que, en efecto, muestran afinidad de contenido y estilos, lo que permite deducir que están presentes y son familiares los contenidos y las temáticas socráticas, puede resultar provechoso observar en los mismos textos de la *República* de este tercer relato de la virtud si, como tal, este intelectualismo se reconoce y, en caso afirmativo, prestar atención en cómo se articula. Y es respecto a estos pasajes en los que me quiero centrar ahora. Creo que la articulación de cierto intelectualismo es, como veremos seguidamente, explícita y, por lo tanto, reconocible. Desde los incios de la misma aproximación, donde, como se ha explicado, Sócrates aconseja el recorrer el «largo rodeo» (504b) para conocer con mayor profundidad las virtudes, el camino hacia éstas se establece en términos de

[391] De hecho, se observa cómo implícitamente Platón no niega la tripartición del alma. En este sentido, en ocasiones, habla de alguna parte singular, lo que probablemente implique la existencia de otras. Cf. 490b 3; 518c 4–d 1; 527d 8; 532c 6; 533d 1-2

[392] Cf. 449b 6–500a 6

[393] En cuanto a la prudencia, resulta también difícil de negar su parecido aquí respecto al *Eutidemo*. Tanto aquí en la *República* como en el *Eutidemo* (292a–293a) se muestra también la misma contradicción en la que incurren los que consideran que el bien es la prudencia o el conocimiento. Éstos identifican el bien como el conocimiento o la prudencia, pero no se muestran capaces ni de decir qué es el conocimiento ni el bien, y acaban afirmando que el bien es la sabiduría sobre el bien. De nuevo, por lo tanto, se rescatan cuestiones y temáticas socráticas, que significan continuidad. Sobre este paralelismo en el contexto de esta argumentación puede verse D. Sedley (2013, 77-78)

conocimiento: «una persona así debe rodear por lo más largo (…) y no afanarse menos en su instrucción que en los demás ejercicios. En caso contrario ocurrirá lo que ha poco decíamos: que no llegará a dominar jamás aquel conocimiento que, siendo el más sublime, es el que mejor le cuadra» (504c 8–504d 1-3). Este conocimiento es precisamente el que compete a los guardianes de la ciudad y el propio de ese «largo rodeo» (504c), el que procura que, respecto a las virtudes, no se permanezca en un «simple bosquejo» (οὐχ ὑπογραφὴν, 504d 6)[394]. De este modo, resulta claro que la explicación de la virtud aquí se realiza, tempranamente, en términos de conocimiento.

Y avanzando en la especificación de este conocimiento que garantiza la comprensión de la virtud, se indica, con cierta solemnidad, que es conocimiento del Bien (505a):

> οἶμαι δὲ τοῦτο μᾶλλον: ἐπεὶ ὅτι γε ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα μέγιστον μάθημα, πολλάκις ἀκήκοας, ᾗ δὴ καὶ δίκαια καὶ τἆλλα προσχρησάμενα χρήσιμα καὶ ὠφέλιμα γίγνεται
>
> «Más bien creo esto último, pues me has oído decir muchas veces que el más sublime objeto de conocimiento es la idea de Bien, que es la que, asociada a la justicia y a las demás virtudes, las hace útiles y beneficiosas» 505a 1-3

Sócrates considera que este es el conocimiento que se asocia «a las cosas justas» (δίκαια, 505a 3) o a la «justicia». En otras traducciones, probablemente mejores, se expresa como el conocimiento «en relación con el cual las cosas justas y las demás se vuelven útiles y beneficiosas» (δίκαια καὶ τἆλλα προσχρησάμενα χρήσιμα καὶ ὠφέλιμα γίγνεται, 505a 3)[395]. El conocimiento del Bien aquí es μέγιστον μάθημα, el mayor objeto de conocimiento. Decir que el conocimiento del Bien es el conocimiento que torna a una realidad –las «cosas justas»– justa, lo que incluye la virtud, es decir que es el conocimiento por el cual una mera acción se torna virtuosa, se torna «útil y beneficiosa», calificaciones, por otra parte, frecuentes en las exposiciones de la virtud en los Diálogos[396]. Y el mismo sentido adquiere lo dicho si se entiende que esas «cosas justas» se asumen de antemano, es decir, si se considera que el conocimiento de la Forma del Bien lo que hace es tornar a las «cosas justas» «útiles y beneficiosas» y no como tal «justas», pues las «cosas» poseían ya tal justicia. En cualquier caso, estando ambas lecturas estableciendo sin ambigüedades una relación fuerte entre el conocimiento de la Forma del Bien y la virtud, la segunda lectura puede resultar, hasta

---

[394] «–Pero, ¿no son aquellas virtudes las más sublimes (…) sino que existe algo más grande todavía que la justicia y las demás que hemos enumerado?
–No solo lo hay –dije yo–, sino que, en cuanto a estas mismas virtudes no basta con contemplar, como ahora, un simple bosquejo de ellas; antes bien, no se debe renunciar a ver la obra en su mayor perfección (…)» 504d 4-8

[395] He seguido aquí la traducción de C. D. C. Reeve (2004): «(…) by their relation to it that just things and the others become useful and beneficial» 505a 3

[396] Cf., por ejemplo, *Menón* 87e 1; 88a 4–7; 88b 8–10; 88c–d–e; *Cármides* 172d 2; poco después de este pasaje de la *República*, en 519a 1, Platón señala que pueden usarse las capacidades para la virtud de modo «inútil y nocivo» (ἄχρηστον αὖ καὶ βλαβερὸν).

cierto punto, redundante: la virtud, *per se*, y, como se indicaba, Platón lo considera explícitamente, es «útil y beneficiosa», pues sino difícilmente puede hablarse de virtudes. Por eso, sí parece que puede desprenderse, sin demasiada agitación textual, una lectura general sólida y más o menos clara. El conocimiento del Bien se implica profundamente y establece una relación necesaria respecto al hecho de que una acción o cosa se vuelva virtuosa. El conocimiento del Bien otorga los modos de la virtud en la acción, pues hace que ésta sea «útil y beneficiosa». El conocimiento del Bien es lo que, en este sentido, procura la acción virtuosa, la posibilita, es condición a partir de la cual la acción que se ejerce, y si se realiza en base a tal conocimiento, resulta, en efecto, virtuosa. Si no hay este conocimiento las cosas justas no pueden ser útiles ni beneficiosas. Así, hay aquí un sentido transitivo claro desde el conocimiento a la virtud, indicando una dependencia de la segunda respecto al primero, que difícilmente puede ser lejano de toda la consideración de la virtud como *epistēmē* de los diálogos socráticos. En ambos, de modo casi irrefutable, es el conocimiento el que proporciona razón de ser a la virtud.

Lo interesante aquí es dilucidar el sentido de esta «asociación» o de ese «en relación con el cual», mostrando su alcance identificativo o causal. El grado en el que se exprese esta «asociación» o «relación» resultaría determinante para establecer qué supone este conocimiento de la virtud. Quiero solamente señalar –pues, como se ha indicado, lo que quiero mostrar aquí es un modo de aproximarse a la virtud, una tendencia a identificarla y definirla con el conocimiento, que existe en la *República*, así como en los diálogos socráticos–, que esta «relación» de virtud y conocimiento supone que haya realidades que adquieran un nuevo estado. En efecto, Platón afirma que χρήσιμα καὶ ὠφέλιμα γίγνεται: se produce una *genesis*. Y de aquí se desprende con facilidad que existe aquí cierta causalidad. El conocimiento del Bien causa, en la medida que hace que las cosas o las acciones se tornen, lleguen a ser, de un modo en el que antes no eran. Este sentido genético se predica aquí de las virtudes o de sus rasgos –«útiles o beneficiosas»– y lo que la causa o los causa es el conocimiento del Bien. Con esto, se observa cada vez más que hay aquí una complicidad respecto a la consideración socrática de la virtud en la que ésta es observada insistentemente como causada por el conocimiento, por su necesidad o su suficiencia. El conocimiento del Bien es, de este modo fundante, como lo era el conocimiento que explica la virtud en los diálogos socráticos.

El conocimiento del Bien, que parece poseer esta cierta capacidad causal, además, en tanto que procura una *genesis* se sitúa en un contexto de más o menos intensidad ontológica: se alcanza un llegar a ser, una modificación ontológica, unos rasgos ontológicos que no se poseían y ahora sí, pudiéndose hablar de posesión de un nuevo estado. Al estar en un plano ontológico, por lo tanto, el conocimiento del Bien, además de causal, es identificativo o se mueve en el plano de la identidad, lo que, en último término, asimila la virtud con el conocimiento que la causa. Sostengo que, desde la perspectiva que este tercer relato de la virtud parece poseer, resulta complejo afirmar que la concepción de la virtud de la *República* se conciba opuestamente a cómo se hacía en los diálogos socráticos, lo que podrá reforzarse más en las secciones venideras del trabajo. Obsérvese también que los verbos del conocimiento son aquí variados –lo

propio de su uso en Platón[397]–. De la Forma del Bien se dice en este pasaje que es ἀκήκοας, es decir, que se aprende. También se dice, seguidamante a este último pasaje, que de ella no poseemos ἱκανῶς ἴσμεν (505a 4-5), indicando conocimiento con οἶδα, y también se afirma este conocimiento del Bien, justo después, con ἐπίσταμαι (ἄνευ δὲ ταύτης εἰ ὅτι μάλιστα τἆλλα ἐπισταίμεθα, 505a 5). Con esto, es más bien directa la consideración de que la virtud es una cierta *epistēmē* aquí también, o que es una *epistēmē* lo que posibilita la acción virtuosa. Puede objetarse que aquí esta forma de conocimiento está en realidad mediada por la Forma del Bien. Pero, como veremos en las siguientes secciones (cf. sección 2.3 y 2.5.1), en la *República* este bien es operativo y, del mismo modo, como veremos también, lo es la virtud: esta *epistēmē*, por lo tanto, se establece en términos de consideración de las acciones, con lo que es posible caracterizarla y articularla mediante peculiaridades muy parecidas a las que presentaba la *epistēmē* en los diálogos socráticos, tales como su vertiente de posesión o proyección, o su capacidad por acoger diversas formas de conocimiento. Así, por ejemplo, el conocimiento del Bien, en tanto que conocimiento de una Forma, es también conocimiento afectivo[398].

Respecto a los diálogos socráticos, donde la virtud se explica fundamentalmente como ciencia o conocimiento, se observa aquí ahora que lo que comparece es un conocimiento objetivado, cuyo objeto propio es indicado, el Bien. Si la virtud era conocimiento ahora se asocia al conocimiento del Bien. Es decir, desde esta perspectiva, lo que propone Sócrates, no solamente sigue manteniendo que la virtud es una surte de conocimiento, sino que concreta ahora de qué conocimiento se trata, indicando su objeto. Así, lo virtuoso se significa o define en términos exclusivamente de conocimiento, si bien éste se halla calificado o especificado. Es el conocimiento del Bien, de hecho, como estamos viendo, lo que torna útil y beneficiosa a la virtud, como el mismo Sócrates ha señalado: es decir, la hace como tal, acción virtuosa, le establece su uso correcto para llamarse virtud. Sócrates defiende aquí que es necesario ese «largo rodeo» para el filósofo (505e). Habiendo establecido que el relato tripartito de las virtudes es insuficiente, indica ahora que esa deficiencia se resuelve mediante el conocimiento del Bien, para «conocer con la mayor exactitud posible esas cualidades [la justicia, la templanza, el valor y la sabiduría]» (που ὅτι ὡς μὲν δυνατὸν ἦν κάλλιστα αὐτὰ κατιδεῖν, 504b 1), para que puedan ser «vistas con toda claridad» (καταφανῆ, 504b 2). Saber lo que la virtud es, hasta las últimas consecuencias, responde a un tipo de conocimiento, un conocimiento volcado hacia un determinado objeto y que es el necesario para orientar las acciones en un sentido determinado, el de la virtud. Con todo esto, que la virtud es conocimiento –la caracterización socrática–, y que la virtud es, se asocia o se explica mediante el conocimiento del Bien, dificilmente puede suponer oposición. Se puede delinear así esa continuidad respecto a los diálogos socráticos. El hecho de que Sócrates especifique aquí el objeto de ese conocimiento que era la virtud muestra, en efecto, una evolución, en este caso, respecto a los diálogos socráticos, pero es una evolución que se mantiene en el ámbito del conocimiento, que

[397] Cf. notas 159, 160 y 262
[398] Cf. pp. 194; 210-211

no sale de él, que no reclama otras entidades. Además, toda evolución asume necesariamente cierta continuidad, con lo que ésta es, por lo tanto, predicable también. Sócrates de hecho sostiene, de modo más explícito, que conocer el Bien es conocer lo bueno, es decir, las virtudes

> εἰ δὲ μὴ ἴσμεν, ἄνευ δὲ ταύτης εἰ ὅτι μάλιστα τἆλλα ἐπισταίμεθα, οἶσθ᾽ ὅτι οὐδὲν ἡμῖν ὄφελος, ὥσπερ οὐδ᾽ εἰ κεκτήμεθά τι ἄνευ τοῦ ἀγαθοῦ. ἢ οἴει τι πλέον εἶναι πᾶσαν κτῆσιν ἐκτῆσθαι, μὴ μέντοι ἀγαθήν; ἢ πάντα τἆλλα φρονεῖν ἄνευ τοῦ ἀγαθοῦ, καλὸν δὲ καὶ ἀγαθὸν μηδὲν φρονεῖν;
>
> «Y si no lo conocemos [el Bien], sabes también que, aunque conociéramos con toda la perfección posible todo lo demás, excepto esto, no nos serviría para nada, como tampoco todo aquello que poseemos sin poseer a un tiempo el bien. ¿O crees que sirve de algo el poseer todas las cosas, salvo las buenas? ¿O el conocerlo todo, excepto el bien, y no conocer nada hermoso ni bueno?» (505a 5-6 –b 1-3)

Si conocer el bien es conocer lo bueno, el conocimiento del Bien es el conocimiento de las virtudes. Sin el conocimiento del Bien resultaría difícil entender lo que la virtud es y el sentido de la misma permanecería oculto, ignorando lo que las hace «útiles y beneficiosas» (505a 3), es decir, porqué son buenas. No hay identificación de la bondad sin conocimiento del Bien. Hay una transición desde lo cognitivo a lo moral, desde la identidad del bien al valor. Y, así, mientras no se sepa qué es el Bien se ignora lo que es la virtud:

> οἶμαι γοῦν, εἶπον, δίκαιά τε καὶ καλὰ ἀγνοούμενα ὅπῃ ποτὲ ἀγαθά ἐστιν, οὐ πολλοῦ τινος ἄξιον φύλακα κεκτῆσθαι ἂν ἑαυτῶν τὸν τοῦτο ἀγνοοῦντα: μαντεύομαι δὲ μηδένα αὐτὰ πρότερον γνώσεσθαι ἱκανῶς.
>
> «(…) las cosas justas y hermosas de las que no se sabe (ἀγνοούμενα) en qué respecto son buenas (ἀγαθά) no tendrán un guardián que valga gran cosa en aquel que ignore (ἀγνοοῦντα) este extremo [el conocimiento del Bien]; y auguro que nadie las conocerá suficientemente (ἱκανῶς) mientras no lo sepa (γνώσεσθαι)» (506a 4-6)

Sócrates indica que no se conocerá «suficientemente» (ἱκανῶς) la virtud hasta que no se sepa qué es el Bien[399], ya que el conocimiento de la bondad última de las virtudes no se alcanza en plenitud sin el conocimiento del Bien. Y esta ignorancia, del mismo modo que en el intelectualismo de los diálogos socráticos, alcanza las acciones. Sócrates reconoce que ese desconocimiento del bien –y de lo bueno– genera dificultades al actuar:

[399] Parece que Sócrates no niega aquí, al señalar cierta «insuficiencia», que pueda darse cierto conocimiento de la virtud aún sin conocer el Bien. Puede ser plausible interpretar este pasaje en relación a la explicación de las virtudes que no sigue el «largo rodeo», es decir, el relato de las virtudes en base a la tripartición. La «insuficiencia» aquí referida puede identificarse con la «carencia de exactitud» y la falta de «claridad» (504b) que señala Sócrates respecto al «modo tripartito» de conocer la virtud.

ὃ δὴ διώκει μὲν ἅπασα ψυχὴ καὶ τούτου ἕνεκα πάντα πράττει, ἀπομαντευομένη τι εἶναι, ἀποροῦσα δὲ καὶ οὐκ ἔχουσα λαβεῖν ἱκανῶς τί ποτ᾽ ἐστὶν οὐδὲ πίστει χρήσασθαι μονίμῳ οἵᾳ καὶ περὶ τἆλλα, διὰ τοῦτο δὲ ἀποτυγχάνει καὶ τῶν ἄλλων εἴ τι ὄφελος ἦν, περὶ δὴ τὸ τοιοῦτον καὶ τοσοῦτον οὕτω φῶμεν δεῖν ἐσκοτῶσθαι καὶ ἐκείνους τοὺς βελτίστους ἐν τῇ πόλει, οἷς πάντα ἐγχειριοῦμεν;

«Pues bien, esto que persigue y con miras a lo cual obra siempre toda alma, que, aun presintiendo que ello es algo, no puede, en su perplejidad, darse suficiente cuenta de lo que es ni guiarse por un criterio tan seguro como en lo relativo a otras cosas, por lo cual pierde también las ventajas que pudiera haber obtenido de ellas… ¿Consideraremos, pues, necesario que los más excelentes ciudadanos, a quiene vamos a confiar todas las cosas, permanezcan en semejante oscuridad con respecto a un bien tan preciado y grande?» 505d 10–506a 1-2

La acción moral es más plena en virtud del conocimiento del Bien. O, lo que es lo mismo, lo es menos si éste se desconoce. El modo de razonar que opera detrás de esto es que el conocimiento genera la acción, típico del intelectualismo. Más en concreto, que el conocimiento del Bien es la acción correcta. Su ignorancia, en tanto que menos conocimiento, supone menos criterio de acción, o más posibilidad de error. Opera aquí el intelectualismo.

Esta unión de conocimiento del Bien y acción moral correcta encuentra su reconocimiento definitivo en la conclusión del Mito de la Caverna, cuando afirma Sócrates que

ἀγαθοῦ ἰδέα καὶ μόγις ὁρᾶσθαι, (...) εἶναι (...) ὀρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία, ἔν τε ὁρατῷ φῶς καὶ τὸν τούτου κύριον τεκοῦσα, (...) ἔν ἀλήθειαν καὶ νοῦν παρασχομένη, καὶ ὅτι δεῖ ταύτην ἰδεῖν τὸν μέλλοντα ἐμφρόνως πράξειν ἢ ἰδίᾳ ἢ δημοσίᾳ.

«la idea del Bien (ἀγαθοῦ ἰδέα) (…) es la causa (αἰτία) de todo lo recto (ὀρθῶν) y lo bello que hay en todas las cosas; que (…) es ella la soberana y productora (παρασχομένη) de verdad y conocimiento (νοῦν), y que tiene por fuerza que verla (ἰδεῖν) quien quiera proceder (πράξειν) sabiamente (ἐμφρόνως) en su vida privada o pública». 517c 1–5

Conocer (el Bien) es obrar sabiamente. La idea de Bien es la que produce el conocimiento para la acción correcta, para el obrar prudentemente, para la virtud. La virtud se define en términos de conocimiento. No queda lejano el «la virtud es conocimiento». Además, «tiene por fuerza que verla» –ἰδεῖν[400]– implica que no hay otro modo para actuar virtuosamente. Precisamente porque la virtud es conocimiento del Bien si no conozco el Bien no puede obrarse en este sentido, es condición *sine qua non*. Parece que es exigencia para obrar bien, pero también la única exigencia. No se añade nada más. En este contexto, el conocimiento es necesario para la virtud, pero también es suficiente. En este mismo pasaje, si se considera o se objeta, como se ha señalado

[400] Ἰδεῖν posee posee aquí sentido cognitivo. Cf. H. G. Liddell y R. Scott (1968)

respecto al pasaje anterior, que la identificación de conocimiento y virtud no es directa, sino que requiere de la mediación del Bien, puede también resolverse, en cualquier caso, en el hecho de que, como tal, el conocimiento fundante es el Bien y lo sería también respecto al conocimiento o racionalidad propia de la virtud. La virtud es conocimiento porque es conocimiento del Bien, lo que permite afirmar, que la virtud es conocimiento del Bien. No observo que posea suficente entidad esta objeción como para negar esta similitud con la *epistēmē* socrática de la virtud: si la Forma del Bien se dice que es «productora» de conocimiento o de racionalidad se implica que produce también el conocimiento en el que consistiría la virtud. El que tenga que «verla» para actuar virtuosamente –«sabiamente»– lo hará, en cualquier caso, en base al conocimiento, sea del Bien, o del conocimiento producido por éste en el que la virtud consista. No altera, esta consideración, la relación del conocimiento con las acciones. Lo interesante aquí, como se está insistiendo, es detectar que este modo de concebir la virtud opera de modo similar a como lo hace la virtud socrática y su intelectualismo. Conocer el Bien es necesario para ἐμφρόνως πράξειν y, la prudencia, anteriormente, ya había sido definida como conocimiento (σοφίαν δὲ τὴν ἐπιστατοῦσαν, 443e 5)[401].

Puede observarse también esta relación de continuidad entre el conocimiento del Bien y la virtud no solamente mediante consideraciones genéricas. Parece que Platón lo ejemplifica también mediante virtudes concretas. Así, en el libro VI, puede distinguirse un pasaje en el que este cierto intelecualismo fundado en el conocimiento del Bien, el del filósofo, se despliega específicamente respecto a la templanza. Platón está explicando cómo es el carácter filosófico. Platón indica que lo propio del amante del saber es amar el saber, su objeto amado (485c). Ello le lleva a amar también la verdad, que es lo propio de la ciencia, y no la falsedad (485c–d). Y, aquí, afirma Platón, distinguiendo previamente que cuánto más fuertes son los deseos (ἐπιθυμίαι) hacia una cosa, lo son más débiles para otras (485d 6-7):

> ὧι δὴ πρὸς τὰ μαθήματα καὶ πᾶν τὸ τοιοῦτον ἐρρυήκασιν, περὶ τὴν τῆς ψυχῆς οἶμαι ἡδονὴν αὐτῆς καθ᾽ αὐτὴν εἶεν ἄν, τὰς δὲ διὰ τοῦ σώματος ἐκλείποιεν, εἰ μὴ πεπλασμένως ἀλλ᾽ ἀληθῶς φιλόσοφός τις εἴη. (...) σώφρων μὴν ὅ γε τοιοῦτος καὶ οὐδαμῇ φιλοχρήματος: ὧν γὰρ ἕνεκα χρήματα μετὰ πολλῆς δαπάνης σπουδάζεται, ἄλλῳ τινὶ μᾶλλον ἢ τούτῳ προσήκει σπουδάζειν.
>
> «–Y aquél para quien corren hacia el saber (μαθήματα) [los deseos] y todo lo semejante, ése creo que se entregará enteramente al placer (ἡδονὴν) del alma (ψυχῆς) en sí misma y

[401] En una línea similar, en 534c se reconoce que el que no conozca la Forma del Bien, su paso «por esta vida» se verá dificultado. Se observa aquí también, en cierto sentido, la necesidad del conocimiento del Bien para las acciones virtuosas o una vida feliz. También en 484d–e se vincula de algún modo el conocimiento del ser con la posibilidad que éste permite de poseer en el alma lo hermoso, lo justo y lo bueno, es decir, las virtudes. En 490a 1 Platón refiere al filósofo como «hombre de bien», y seguidamente, recordándose que lo propio del filósofo es «luchar en la perscución del ser» (490b), es decir, alacanzar el conocimiento del ser, y la verdad que le es parejo, se afirma a continuación que su vida no ira seguida «de un coro de vicios» (χορὸν κακῶν, 490c 2). Todas estas referencias ilustran, de modo más o menos claro, esta tendencia que parece observarse a unir el conocimiento con una vida virtuosa.

> dará de lado a los del cuerpo, si es filósofo verdadero y no fingido. (…) Así, pues, será temperante (σώφρων) y en ningún modo avaro de riquezas, pues menos que a nadie se acomodan a él los motivos por los que se buscan esas riquezas con su cortejo de dispendios» 485d 9-10–e 5

Lo que puede testimoniarse aquí es, de hecho, cómo el conocimiento lleva a una virtud, la templanza. El contexto inmediato es el de la educación del carácter filosófico (485a–b), las ciencias que debe poseer. Es claro aquí Platón afirmando que «las naturalezas filosóficas (…) se apasionan siempre por aprender aquello que puede mostrarles algo de la esencia siempre existente (…)» (485b 1-2). Y, seguidamente, se indica que es rasgo propio de este saber del filósofo la veracidad (485c). El filósofo debe tender desde su juventud a esta verdad del conocimiento (485d), que es la propia de la sabiduría (485c). Y luego Sócrates ya afirma ese incremento y disminución del deseo referido (485d 6-7). El contexto es, por lo tanto, el conocimiento y el saber del filósofo. Y es propiamente este conocimiento, al que se atribuyen deseos y placeres el que acaba permitiendo que el filósofo sea temperante. Hay aquí, por lo tanto, una cierta transición de un conocimiento del que emana una virtud. Una transición del conocimiento a la acción virtuosa. Cierta identificación entre conocimiento y virtud podría ser también posible, aunque sea mediante los deseos o los placeres de ese conocimiento: son dos los momentos que pueden distinguirse propiamente en el pasaje, a) al que persiga los deseos del saber le es propio el placer del alma y b) quien actúe de este modo será templado. A partir de la distinción de estos dos momentos puede distinguirse que i) el saber –en último término– causa la virtud: es el conocimiento el que hace que se sea templado, luego la templanza se identifica con el conocimiento. Y, en este sentido, y respecto a esto específicamente, la presencia de los deseos y placeres es *irrelevante*: los deseos son deseos del saber y los placeres son placeres del saber, y sin éste último ni uno ni otro comparecen y, por eso, es el conocimiento el que posibilita la templanza. Es el conocimiento el objeto del deseo y el que genera el placer y, por lo tanto, el que templa. El conocimiento es aquí el desencadenante. Al fin y al cabo, la templanza se predica aquí del filósofo y del conocer (486a). La perspectiva aquí con la que se trata la templenza es innegablemente, como se decía, el conocimiento, el saber, en concreto el saber propio del filósofo. No hay aquí presencia de partes que deben armonizarse, como en el primero y sobretodo en el segundo relato. No hay tripartición. Lo que hay es el saber y el conocimiento y sus deseos propios. Y a partir de aquí señalar que este saber y sus deseos son los que hacen al filósofo templado. Por eso la templanza se define aquí en términos cognoscitivos, de racionalidad. Y ii) es el conocimiento también el que establece una determinada relación del filósofo con el cuerpo: en concreto, el no vivir en base a los placeres y deseos que le son propios.

Dos cuestiones más sobre este pasaje. La primera de ellas respecto al conocimiento con el que aquí se explican las virtudes. El hecho de que medie en él el deseo y se reconozca que posee unos placeres propios es significativo en relación a la entidad o naturaleza propia de este conocimiento. Es una racionalidad afectiva –incluye el placer– y es también desiderativa –posee deseos propios–. Desde este punto de vista,

esto ilustra bien cómo este intelectualismo o conocimiento que explica las virtudes es capaz de acoger otras dimensiones más allá de las correspondientes a un conocimiento proposicional. Está, por lo tanto, en la línea del intelectualismo inclusivo, desde un punto de vista cognoscitivo, que se ha dibujado en los diálogos socráticos. En segundo lugar, respecto a la ausencia aquí de la tripartición para abordar la templanza, virtud, como se decía, que parece estar en más dependencia que otras de las divisiones del alma[402]. Se ha dicho ya que aquí se explica no mediante el contraste de las tres partes del alma, sino en contraste con el cuerpo. Sin embargo, el razonamiento que parece realizar Sócrates podría realizarse también en base a la tripartición y la distinción de deseos y placeres propios en cada una de las partes del alma[403]. Los deseos aquí son los de la parte racional. En la medida en que son satisfechos estos deseos de saber y, por lo tanto, se supone la adquisición de conocimientos, el agente es templado. Y del mismo modo, en la medida en que se experimentan los placeres propios de la parte racional, que suponen también experiencia de saber, el agente es templado. En ambos casos, es el saber el que hace al agente templado, es el conocimiento, cuya adquisición viene motivada por el deseo o la experiencia de placer que supone este mismo conocimiento. Sócrates realiza el razonamiento a partir de la asunción de que, si existe el placer del conocimiento, en base a esa intensidad de unos deseos y reducción de otros, los placeres del cuerpo son los que vienen reducidos y, por lo tanto, el agente se halla en condiciones para ser templado. Pero lo que se percibe también, tanto sí se argumenta explícitamente a partir de la tripartición como sí no –y aquí no es explícita– es que el resultado final es el mismo: la virtud de la templanza, y ésta se adquiere a partir del conocimiento. Es, por lo tanto, el conocimiento el que lleva a la virtud. Sin embargo, la plena distinción de estos deseos y placeres racionales del alma, como tal, no tendrá lugar hasta el libro IX, por lo se puede sostener, que, en realidad, el contraste es más entre lo racional y lo corporal[404].

Sorprendentemente este pasaje en el que puede delinearse la transición del conocimiento a la templanza no está solo. Pueden señalarse dos pasajes más en los que, de nuevo, respecto a la misma virtud, la templanza, ésta se aborda en términos de conocimiento. Y ambos pasajes guardan bastante semejanza. Esta reiteración parece, por lo tanto, que otorga solidez a esta perspectiva. El primero de ellos se encuentra en 490b–c. El contexto es, de nuevo, el conocimiento del ser al que está llamado el carácter filosófico. A éste se le reconoce que está dotado para tal conocimiento y lo obtiene, consiguiendo también «verdadera vida» (ἀληθῶς ζῴη, 490b). Seguidamente, como en el pasaje anterior, se invoca el amor a la verdad del filósofo (490c 1-2), y luego

[402] Cf. pp. 160-161

[403] Cf. 580d–581b

[404] De hecho, D. Sedley (2013) comentando este pasaje, además de constatar que no se menciona ni se explicita la tripartición, compara esta psicología unificada con *Gorgias* 467c5–468c8 y *Menón* 77b6–78b6; también otros pasajes que muestran esta psicología los compara con pasajes de otros diálogos, como *Fedón* 68b8–69d3; 82a11–b3; *Timeo* 46e7-47c4 o con la ilustre digresión del *Teeteto* (cf. 172a–177c; y pp. 219-223). En gran medida, por lo tanto, la interpretación de D. Sedley, sugerente y bien articulada, respecto a este relato de las virtudes que he distinguido, parte de interpretaciones intertextuales. Por mi parte, me he querido mantener aquí en los textos de la *República*.

se afirma, en primer lugar, que si la «verdad es quien dirige, no diremos (…) que vaya seguida de un coro de vicios» (490c 2-3). Y, seguidamente, concluye Sócrates que, por lo tanto, siendo la «verdad quien dirige» (490c 2) el filósofo tendrá:

> ὑγιές τε καὶ δίκαιον ἦθος, ᾧ καὶ σωφροσύνην ἕπεσθαι.
>
> «un carácter sano y justo, al cual acompañe también la templanza» 490c 5

De nuevo la consecuencia del conocimiento y la verdad es la templanza, además de la justicia. Las virtudes del carácter emanan así del conocimiento. De la verdad del conocimento del ser es de donde surge la templanza[405]. El tercer pasaje, más breve, se encuentra en 486d–e. Aquí se inicia el pasaje con la consideración de que a la «naturaleza inarmónica e informe (…)» (ἀμούσου τε καὶ ἀσχήμονος φύσεως, 486d 4) conduce a la «desmesura» (ἀμετρίαν, 486d 5). Y seguidamente Platón añade que la «verdad es connatural con la moderación» (ἀλήθειαν δ᾽ ἀμετρίᾳ ἡγῇ συγγενῆ εἶναι ἢ ἐμμετρίᾳ, 486d 7). Se asocia, por lo tanto, la verdad con la moderación: se vincula o se atribuye la virtud a un estado epistemológico –la verdad–. Y, asentado esto, aconseja Platón: «busquemos, pues, una mente que, a más de las otras cualidades sea por naturaleza mesurada y bien dispuesta y que por sí misma se deje llevar a la contemplación del ser en cada cosa» (ἔμμετρον ἄρα καὶ εὔχαριν ζητῶμεν πρὸς τοῖς ἄλλοις διάνοιαν φύσει, ἣν ἐπὶ τὴν τοῦ ὄντος ἰδέαν ἑκάστου τὸ αὐτοφυὲς εὐάγωγον παρέξει., 486d 9-10). Seguidamente y en el mismo sentido, añade: «¿No creerás acaso que estas cualidades, que hemos expuesto como propias del alma que ha de alcanzar recta y totalmente el conocimiento del ser, no son necesarias ni vienen traídas las unas por las otras?» En estas dos consideraciones del final del pasaje, se sitúa que es el conocimiento del ser, y del filósofo en tanto que es capaz del mismo, de donde es connatural la moderación o la templanza, habiéndola vincuado antes con la verdad, que es lo propio de este conocimiento del ser. De nuevo, aquí en sentido inverso, se transita desde el conocimiento a la templanza. Y, en este sentido, se acomodan ambos pasajes mutuamente.

Nótese, además, que la estructura de los tres pasajes es muy similar, si bien en este último el orden se halla parcialmente invertido, pero no suponiendo alteración respecto al contenido: en los tres el proceder es indicar el conocimiento del ser propio del filósofo, seguidamente acudir a la verdad del conocimiento y, finalmente, situar la virtud de la templanza. Y, de nuevo, en estos dos últimos pasajes no hay referencia tampoco a la tripartición. La repetición en estos tres pasajes de este proceder permite deducir que existe una perspectiva o enfoque de conocimiento y verdad para con la templanza, y sin tripartición. Con todo, la explicación del conocimiento queda desde el inicio determinada mediante la afirmación de que es la «verdad quien dirige» (ἡγουμένης δὴ ἀληθείας, 490c 2).

[405] El hecho de se reconozca, como se ha indicado, que si «la verdad es quien dirige, no diremos (…) que vaya seguida de un coro de vicios» (490c 2-3), es también propio del intelectualismo socrático, pues se implicita la equiparación de ignorancia y vicio, contrapuesto a verdad o conocimiento y virtud.

Todo este tratamiento de la templanza, en la que se aborda sin tripartición, lo que sí revela, en tanto que es intelectualista, es que se realiza sobre el sustrato de una cierta psicología unificada. Esta peculiaridad resulta relevante, como tendremos ocasión de ver más adelante[406], pues la virtud parece adquirir una naturaleza diversa en función de si se ejerce en base o no a esta psicología unificada. Concretamente esta versión plena de la virtud que se está aquí analizando, la virtud propia del «largo rodeo», es la que se ejerce con el alma unificada. Así puede observarse en pasajes en los que Platón explicitamente señala que es el alma entera la que actúa y no solamente algunas de sus partes. Platón señala que, para el conocimiento del ser, cuya «parte más brillante (…) es aquello a lo que llamamos bien» (518c 10–d 1), es necesario «volverse (…) con el alma entera» (ὅλῃ τῇ ψυχῇ, 518c 7)[407]. Las cualidades del filósofo, entre las que se hallan, lógicamente, las virtudes (500d), requieren de un «carácter cuyas distintas partes» (503b 7-8) no aparezcan como «desmembradas» (διεσπασμένη, 503b 9). Y seguidamente en 518e se muestra que este giro del alma entera se realiza en el contexto de las virtudes. El Bien, fundamento de las acciones virtuosas en este relato, requiere el alma entera. Esta psicología unificada, tal y como Platón parece entenderla, supone fundamentalmente actuar por la parte racional del alma, pues es ésta la que está capacitada para reunir a las demás. (440b; 440e; 441e; 442a–b). Y, consistentemente, a la prudencia, que es la virtud que se predica de esta parte del alma, se le reconoce ser conocimiento que mantiene o conserva los estados virtuosos. (443d–e).

La definición de la vida virtuosa en términos de conocimiento se manifiesta también cuando Sócrates describe las causas por las que se «ofuscan los ojos» (ἐπιταράξεις ὄμμασιν, 518a 2): «al pasar de la luz a la tiniebla y al pasar de la tiniebla a la luz» (ἔκ τε φωτὸς εἰς σκότος μεθισταμένων καὶ ἐκ σκότους εἰς φῶς, 518a 2-3). La primera, siguiendo la descripción que contiene la alegoría de la Caverna, designa la «ofuscación de los ojos» propia del que, habiendo conocido las ideas, regresa al mundo sensible. Se le «llenan los ojos de tinieblas, como a quien deja súbitamente la luz del sol» (516e 3) y se «muestra torpe y sumamente ridículo» (517d 2-3). Sócrates indica que esta alma no es «capaz de discernir los objetos» (ἀδυνατοῦσάν καθορᾶν 518a 4). Esta situación comporta no poder «discernir», es decir, una situación en la que se debilita el conocimiento, en la que le resulta costoso poder identificar las cosas, en la que existe falta de claridad intelectual. La persona que se encuentra en esta tesitura, añade Sócrates, se «conduce y vive» (πάθους τε καὶ βίου, 518b 1-2) de un modo que, a pesar de todo, debe considerarse feliz (εὐδαιμονίσειεν, 518b 1-2). Lo significativo aquí –para nuestro interés– radica en que es un estado de conocimiento, es decir, la situación de falta de discernimiento, el que genera un modo de vivir o un modo de actuar o

[406] Cf. sección 2.5.2, especialmente (e)

[407] Este actuar la virtud del alma entera, se indica ya a finales del libro IV, 443d–e. Toda la explicación de la virtud de estos libros V-VII, se realiza desde esta unidad. Este pasaje de finales del libro IV, que es una suerte de exhortación a unificar el alma, de hecho, indica la presidencia del conocimiento, de la prudencia, en esas acciones virtuosas. El mismo sentido de alma entera, sin bien no es explícita, puede verse en 521c 5; también en 525c 4

conducirse, tal y como refiere Sócrates. En este sentido, puede deducirse que, al contrario, quien se halla en la «luz» y no en la «ofuscación» en cuanto al conocimiento, genera también un modo de vida y un modo de conducirla. La vida de éste será con seguridad también feliz o dichosa, pues permanece en la contemplación de las Formas y, probablemente, más dichosa que la de aquél. Teniendo en cuenta que la vida feliz o dichosa implica las virtudes, y ésta se aborda aquí en términos cognoscitivos, de capacidad de «discernir los objetos», puede inferirse que la virtud responde también aquí al conocimiento: si el modo de vida feliz se establece en base al conocimiento, y la felicidad incluye –o es– la vida virtuosa, la virtud se emparenta también con el conocimiento. Además, en la expresión πάθους τε καὶ βίου, sugiriéndose, por una parte, la vertiente de sufrimiento –πάθους[408]– de las experiencias vividas, βίου posee también un sentido activo o práctico, de curso de vida o modo de vida, de vida orientada, de relación con las acciones, y si esta vida es calificada aquí de feliz, esas acciones son acciones virtuosas. La vida que se conduce y es llamada feliz, no puede ser ajena a las acciones virtuosas. En último término, como se ha expuesto, es el conocimiento de la Forma del Bien el que posibilita la virtud, el que se actúe virtuosamente. Por otra parte, que el criterio que opera aquí, al hablar de capacidad de discernimiento, es cognitivo, parece confirmarlo Sócrates cuando afirma, respecto al segundo caso, el de quien pasa de la «tiniebla a la luz», al equipararlo con quien pasa de una «mayor ignorancia a una mayor luz» (ἢ ἐξ ἀμαθίας πλείονος εἰς φανότερον ἰοῦσα, 518a 6), es decir, el de quien pasa de menos conocimiento –con rigor, en términos platónicos, la opinión– a más conocimiento, el de quien abandona el mundo sensible y accede al mundo de las Formas. Asímismo, la naturaleza de la ignorancia –ἀμαθία– mencionada aquí designa, no solamente ausencia de conocimiento, sino específicamente desconocimiento moral, que es, por otra parte, la ignorancia referida en los diálogos socráticos para significar el vicio como falta de conocimiento. En esta explicación tampoco comparecen partes del alma, desarrollándose a partir del conocimiento solamente.

Se ha indicado aquí ya que este intelectualismo que parece predominar en este relato de la virtud, que se asemeja al socrático, lo hace también en el hecho de que se extiende o exige la integración de otras o cualquier forma de conocimiento. Si bien en la sección siguiente se mostrarán más ejemplos que pueden ilustrar esta realidad[409], son diversos los fragmentos, por indicar algunos, que otorgan a este intelectualismo la capacidad asimilativa de conocimientos diversos, como el afectivo. Del filósofo, es decir, de quien conoce el Bien, se afirma que se «complacen en el saber» (καταμανθάνειν χαίροντες, 475d 2). O que «gusta de toda enseñanza» (εὐχερῶς ἐθέλοντα παντὸς μαθήματος, 475c 6). O que es capaz de «ver y gustar la naturaleza de lo bello» (476b 9-

[408] La traducción aquí empleada traduce πάθους como «conducirse», referido a la orientación de las acciones. Πάθους, sin embargo, posee también el sentido de experiencia vital, y más concretamente de experiencia de sufrimiento vivida o de calamidad y que, a lo mejor, no queda plenamente expresado en esta traducción, y es el que menciono en esta argumentación. Generalmente, como es sabido, signfica pasión. En cualquier caso, tiene este sentido pasivo, de realidades que se sufren. Cf. H. G. Liddell y R. Scott (1968)

[409] Cf. Sección sección 2.3, pp. 210-211

10). Se enamora del conocimiento de las Formas (μαθήματός γε ἀεὶ ἐρῶσιν, 485b 1). El conocimiento del ser es un conocimiento amoroso, en el que el filósofo «sigue adelante, sin flaquear ni renunciar a su amor hasta que alcanza la naturaleza misma de las cosas que existen (…)» (ἀπολήγοι τοῦ ἔρωτος, πρὶν αὐτοῦ ὃ ἔστιν ἑκάστου τῆς φύσεως ἅψασθαι ᾧ προσήκει, 490b 2-3). En el conocimiento del Bien, presumiblemente, se localizaría esta vertiente afectiva del conocimiento. Y como se ha mostrado, no hay rotura respecto a los diálogos socráticos, que mostraban también la distinción de dimensiones no racionales en el alma, la necesidad de la generación de hábitos, la vertiente cognitiva de las emociones, etc. Esta intervención de lo afectivo o emotivo en el conocimiento quedará articulada, como se verá posteriormente mediante el reconocimiento de que existe un deseo de la parte racional del alma, así como sus placeres propios, que son los placeres intelectuales[410]. Y, del mismo modo que en los diálogos socráticos[411], esta emotividad puede acompañar o ser propia del conocimiento o también erigirse como una dificultad o impedimento para el mismo[412].

Todas estas consideraciones, y sus bases textuales, como puede intuirse, permiten establecer otra visión respecto al intelectualismo socrático, en relación con su posible o no integración, teniendo en cuenta la tripartición del alma, y los posibles conflictos entre sus partes –y, por lo tanto, respecto a la imposibilidad de la *akrasia*– con el relato de *República* IV. Toda la exposición del «largo rodeo», en el que la virtud, como se ha visto, se expone en términos netamente cognoscitivos[413], y las dudas o imprecisiones que el propio Sócrates señala respecto a la explicación de las virtudes mediante la psicología del alma tripartita[414] no parecen sugerir que este intento de definir las virtudes sea definitivo ni exclusivo[415]. En este sentido, si bien puede fomentar un

[410] Cf. Sección 3.1

[411] Cf. pp.78-81

[412] Así, en 519b se dice que la gula, el placer y otros apetitos semejantes perturban la visión del alma, dificultando que contemple la verdad.

[413] Además de la interpretación de D. Sedley (2013), que ya se ha mencionado, otros intérpretes que adoptan una línea interpretativa similar a la que he expuesto, con distintos enfoques y argumentos, son C. Rowe (2007, 164-185; 239-254), en la que se inspira en gran medida D. Sedley (2013). R. Parry (2002) propone también una interesante interpretación, sosteniendo que las definiciones de la virtud son solamente formales hasta que Platón no las funda epistemológicamente con el conocimiento del Bien. Todos estos intérpretes sostienen continuidad entre las explicaciones de la virtud socrática y la platónica.

[414] Como se ha señalado la insuficiencia de este método respecto al «largo rodeo» lo muestra Sócrates con la introducción de éste último (504b); también se ha indicado respecto a 435d, después de exponer las virtudes en base a la tripatrición del alma; y podemos añadir también aquí la afirmación, fundamentalmente por el tono en que Sócrates parece expresarse, anterior al tratamiento de la injusticia al final del libro IV. Sócrates, después de definir la justicia, última de las virtudes tratadas en relación con la tripartición del alma en el libro IV, extrae así sus conclusiones: «–Bien –repliqué–: creo que no se diría que mentíamos si afirmáramos que habíamos descubierto al hombre justo y a la ciudad justa y la justicia que en ellos hay» (444a 4-6). No parece esta una conclusión que manifieste demasiado entusiasmo.

[415] Una vez mostrado que parece no haber solamente un relato de las virtudes en la *República*, vinculado con la tripartición, afirmaciones como la siguiente, pueden ser objeto de revisión o, como mínimo, de matiz: «In the early dialogues σοφία, ἀνδρεία, σωφροσύνη, etc., are treated as individual and separates

distanciamiento del intelectualismo socrático el hecho de que los diálogos que lo presentan son aporéticos y por tanto poco sólidos explicativamente o filosóficamente –pues no alcanzan a solucionar con claridad los problemas que se plantean–, cierta incerteza también rodea, como se ha visto, a la explicación de la virtud a partir de la psicología tripartita, lo que otorgaría a este argumento cierta debilidad o grado de invalidez para rechazar el intelectualismo. Esto, como se ha dicho, abre la posibilidad de no establecer una relación de oposición entre el intelectualismo socrático y la psciología moral de la *República*. Las discrepancias surgirían solamente si se interpreta este libro IV como una explicación definitiva de las virtudes, lo que no parecen indicar los textos.

No nos hemos centrado directamente en esta exposición de la *República*, así como en los diálogos sócraticos, en la naturaleza de la ἀκρασία, cuestión compleja que sobrepasaría el propósito de la exposición realizada hasta ahora, a saber, una propuesta interpretativa de caracterización del conocimiento moral. Sin embargo, por ser uno de los pilares sobre los que se edifica el intelectualismo moral en los diálogos socráticos y la posibilidad de su rechazo a partir de la *República*, sí se han realizado inevitables referencias. La aproximación a la *República* que se ha emprendido y la lectura que se ha propuesto ha intentado mostrar cómo la explicación de las virtudes y la perspectiva del conocimiento desde la que se realiza no suponen un conflicto con los diálogos socráticos. Las referencias a la *akrasia* resultan, por otra parte, necesarias desde que a partir de la tripartición del alma se suele asumir que Platón en la *República* sí reconoce su existencia, erigiéndose, de este modo, como elemento de ruptura respecto a los diálogos socráticos –y por extensión con el intelectualismo–, donde Sócrates parecía reconocer su imposibilidad[416]. Con todo, la línea de lectura propuesta establece las coordenadas suficientes para poder establecer una respuesta orientativa que permita reformular la problemática de la ἀκρασία en el contexto concreto de la *República*, y que permite, a su vez, que no se eriga en factor de distanciamiento respecto a los diálogos socráticos. La posibilidad de reformular esta aparente contradicción, en base a lo expuesto en este capítulo, debe tener en cuenta cada uno de los diversos contenidos sobre los que hemos tratado en esta exposición de la *República*. Concretamente, una posible articulación de la cuestión de la *akrasia* en la *República* que no se oponga a su tratamiento tal y como se presenta en los diálogos socráticos, por ejemplo, respecto al *Protágoras* (352b3–c2), debe considerar el carácter no definitivo que Sócrates parece mostrar respecto a la explicación de la virtud en base a la tripartición, el «largo rodeo» para entender con profundidad la naturaleza de la virtud; el conocimeinto del Bien –libros V-VII– sobre los que éste se funda; una determinada interpretación de la tripartición del alma, que contrasta también con el tratamiento de la misma en el libro X de la *República*; y, podría añadirse, el aproximarse a tal cuestión sin perder de vista, a

virtues, and the content of the separate notions are examined without reference to a system, whereas in the *Republic* they are treated in reference to a systematic división of the faculties of the soul» W. A. Hammond (1892 ,135)

[416] Cf. *Protágoras* 352b3–c2

pesar de la tripartición, la realidad de una cierta concepción unitaria del alma, de la cual Platón, por otra parte, proporciona también evidencias en la *República*[417].

La ἀκρασία exige, en efecto, tal y como Platón avanza, una concepción partitiva del alma, en la que haya una parte considerada mejor que otra –la parte racional– y en la que se cree una situación de conflicto entre las mismas. La ἀκρασία tiene lugar cuando esta parte mejor del alma es vencida por las demás. Pero, ¿cómo es posible que una parte del alma venza a otra en el contexto del agente que conoce el Bien? La «conversión» que Sócrates predica de quienes alcanzan a conocer el Bien parece menoscabar la posibilidad de que éstos experimenten la ἀκρασία. Y ya no solamente por la posibilidad de que estos pudieran experimentarla en grado menor, ya que se dice de los filósofos que deben necesariamente poseer virtudes morales y por lo tanto sus partes del alma se hallan en armonía, sino que Sócrates, como se expuso, afirma que la contemplación del Bien requiere «volverse, apartándose de lo que nace, con el alma entera –del mismo modo que el ojo no es capaz de volverse hacia la luz, dejando la tiniebla, sino en compañía del cuerpo entero» (518c 5-6). La visión del Bien parece requerir el «alma entera», es decir, un alma en la que no hay división y, por lo tanto, no hay conflicto, esto es, no existe la ἀκρασία[418]. Como se ha señalado, toda la exposición del conocimiento del Bien por parte del filósofo prescinde por completo de la tripartición del alma en su articulación[419]. En último término, una diferente concepción del alma, aquí no tripartita o unitaria, corresponde a un conocimiento distinto y a un tipo de virtud diversa. Aquí hay un conocimiento que cuando se posee o se ejerce se dice que no puede ser conflictivo y que resulta así no vencible. Y así, la realización del Bien deriva de tal conocimiento, pues no hay otra parte del alma que rompa esa transición del conocimiento a la acción.

---

[417] Pasajes que manifiestan –o en los que Platón menciona– esta cierta concepción unitaria del alma, aquí en la *República*, pueden verse en 436a; también en 582a–d, donde Platón establece los tres criterios para dilucidar cuál es la forma de vida más placentera, generadas a partir de las tres partes del alma, distinguiendo un apetito propio en cada una de ellas, con sus respectivos placeres propios. Incluso siguiendo un criterio apetitivo la vida racional es la que alcanza la primera posición. El planteamiento muestra que la racionalidad penetra cualquier parte del alma, o el mismo apetito, al ser distinguido de cada una de las partes, también está presente, en cierto modo, en todas. Esto sugiere que hay una cierta unidad en el alma y que la división, si es rígida, poco podría describir la naturaleza del alma. En esta línea véase también 580d; 561c–d; 518c–d; Platón parece ser consciente que el alma actúa de modo unitario al realizar diversos tipos de acciones, desde actividades intelectuales hasta aquellas relacionadas con actos naturales necesarios. Cf. 518c; 503b; 588d; pp. 192-193; nota 564; cf. también Sección 2.5.2, especialmente (d) y (e).

[418] En este contexto, afirma K. Dorter (2008, 14): «If the whole soul must turn to it together, then there can be no discord within the soul, no weakness of will, and no need for self-mastery. If we can achieve this knowledge, the relative poverty of other kinds of goods is so clear to us that we can no longer be tempted by them».

[419] Sobre la unidad del alma, en este contexto, puede verse a S. Scolnicov (1978, 39-46). El hecho de que ésta sea tratada de forma unitaria en el conocmiento del Bien, adquiere una importancia vital, del mismo modo que lo adquiere cuando Sócrates establece en los diálogos socráticos las paradojas intelectualistas.

Simplificando, la tríada alma unitaria–conocimiento (del Bien)–virtud (del filósofo) es en la que la ἀκρασία no parece posible. En este sentido, no sería posible la existencia de inacción si hay conocimiento: el conocimiento del Bien es acción virtuosa[420]. Otra tríada podría también establecerse: alma tripartita–conocimiento (opinión)–virtud (de los no filósofos). En esta última el modelo psicológico es tripartito, lo que permite la posibilidad de la *akrasia*, el conocimiento no alcanza el Bien –siendo así más débil[421]– y la virtud no es plena. En todo esto, no debe olvidarse que Sócrates es explícito en el reconocimiento de que es la primera tríada la que garantiza la verdadera virtud, la que supone la explicación más «exacta» de la misma. La ἀκρασία no es así posible para quien conoce el Bien. Es interesante notar también cómo los elementos de la tríada del filósofo se contextualizan bien en la estructura de la *República*. Los elementos que constituyen esta tríada se configuran en los libros V-VII, en la explicada digresión –el tercer relato de la virtud–: y es en ésta donde se expone la naturaleza del conocimiento verdadero y la virtud verdadera. Después, ya en el libro VIII, se dibujan los distintos caracteres en base a la tripartición de nuevo, y se reconoce también la peligrosidad de la falta de autocontrol, la posibilidad de que las partes del alma venzan a la parte racional.

Así establecido, el divorcio con el relato de la ἀκρασία en el *Protágoras* no tiene por qué llevarse a cabo. Resultaría difícil ver en qué sentido podría suponer un conflicto con el relato de *República* V-VII. Por otra parte, siendo a la «mayoría» en el *Protágoras* a quien Sócrates atribuye la tesis de que el conocimiento puede ser vencido por las pasiones (352b–c) –es decir, que dudan de la fortaleza del conocimiento–, no resultaría tampoco inconsistente que se emprenda también una explicación de la virtud que asuma tal consideración, que admita que hay partes del alma que pueden vencer a otras en la *República*; es este el sentir de la «mayoría». Y ese sentir de la «mayoría» se entroncaría con la virtud no filosófica. Sócrates se reserva, sin embargo, ese «largo rodeo» cuya garantía es el conocimiento del Bien. Como en el *Prótagoras*, es Sócrates quien mantiene, dada la interpretación expuesta, que el conocimiento es suficiente para la virtud: este es el camino para algunos, es decir, no para la «mayoría». No es incoherente, al fin y al cabo, este posicionamiento con el de *República* IV.

---

[420] Pero este conocimiento o *epistēmē* puede intentar comprenderse en este sentido si es caracterizado tal y como he propuesto hasta aquí, tanto en la *República* como en los diálogos socráticos, es decir, como un conocimiento que no es unívoco, que integra diversas formas de conocimiento o que exige las diversas dimensiones cognoscitivas de las que el agente es capaz. Argumentarlo a partir de un conocimiento de un solo sentido –por ejemplo, solamente como conocimiento proposicional–, como se ha insistido, puede derivar en un infructuoso esfuerzo, además de que no parecería adecuarse a cómo los textos lo caracterizan.

[421] Para una identificación de este conocimiento con la opinión véase K. Dorter (2008, 16-17). K. Dorter, sugerentemente, señala que en el libro IV, donde no se mencionan las Formas, a menudo el conocimiento no se halla plenamente distinguido con la δοξα. En los libros V-VII, donde se establece el «largo rodeo», la virtud del filósofo, en el contexto también del Símil de la Línea, no puede ser δοξα, pues es conocimiento del Bien.

2.3. *Theoria* y *praxis*. Bien y acción

Se ha visto hasta ahora que el modo en el que Platón en la *República* se aproxima a la virtud es familiar a la perspectiva adoptada en los diálogos socráticos. Si esto es así, si se sigue abordando la explicación de la virtud en términos cognoscitivos, resulta lógico preguntarse, del mismo modo que en los diálogos socráticos, sobre la naturaleza de ese saber que se dice de las virtudes. Del mismo modo que sostener que el saber en el que consisten las virtudes en los diálogos socráticos es solamente conocimiento proposicional o teórico constituye una empresa arriesgada –como se ha visto– puede serlo también el considerar en este sentido el conocimiento del Bien en la *República*.

Sostengo aquí que el conocimiento del Bien es teórico hasta donde se lo permite el poseer las acciones como fin. Me parece que Platón no huye ni evita, sino que es más bien explícito en mostrar que el conocimiento del Bien posee una dimensión operativa. No solo son varios los textos, en cuanto a su número, que ilustran este punto, sino que se trata además de pasajes de relevancia en el contexto de la argumentación general de la *República*. El modo en que se aborda la exposición sobre el conocimiento de la Forma del Bien recuerda repetidamente que este conocimiento, al alcance solamente de algunos, constituye el «largo rodeo», el mejor de los modos posibles para comprender la naturaleza de la virtud, y ésta es requerida para el gobierno de la ciudad ideal (504d 1; 506a; 517c). Del conocimiento del Bien, en la ilustre conclusión de la alegoría de la Caverna, se dice que es causa de «todo lo recto» (ὀρθῶν, 517c 2), y que a la Forma del Bien hay que «verla» (ἰδεῖν[422], 517c 4) para «proceder sabiamente» en la «vida privada o pública» (517c 4-5). La vinculación del conocimiento del Bien con las acciones, y, en concreto con las acciones virtuosas, es fundante. Parece que Sócrates sostiene que sin tal conocimiento no es posible obrar en tal sentido, pues además afirma de tal necesidad que debe darse «forzosamente» (μέλλοντα, 517c 4). Lo que revela el hecho de que el obrar moral (πράξειν, 517c 4) requiera el conocimiento del Bien es su ejercicio, su operabilidad, su vertiente práctica.

Antes, Sócrates parece sugerir esta vertiente práctica del conocimiento de la Forma del Bien al afirmar del filósofo que se siente impulsado a intentar «implantar en la vida pública y privada de los demás hombres aquello que él ve allí arriba» (500d 4-5), convirtiéndose así en un «creador de templanza y de justicia y de toda clase de virtudes colectivas» (500d6-7). Este conocimiento del Bien, parece sugerirse, posee aplicabilidad, pues está destinado a ser empleado para configurar en cierto modo la *polis*, a posibilitar la adquisición de «virtudes colectivas», es decir, a forjar los caracteres de quienes habitan en ella. No en vano, Sócrates parece señalar, en este contexto, que este conocimiento del Bien posee la capacidad de «moldear»[423] el alma. Se trata, por lo tanto, de un tipo de conocimiento que da forma o configura, que influye en la realidad

[422] Ιδεῖν conserva aquí todo su sentido cognoscitivo. Cf. H. G. Lliddle y R. Scott (1968)

[423] Concretamente, afirma que el conocimiento del Bien en el filósofo no debe limitarse a «moldear su propia alma» (μόνον ἑαυτὸν πλάττειν, 500d 5)

determinándola de un modo u otro, que tiene la capacidad de operar sobre las cosas y que, por lo tanto, en cierto sentido, se ejerce, que se une con las acciones. El hecho de que al tratar del conocimiento del Bien Sócrates lo asocie a las virtudes –de las que, por otra parte, será fundamento– refuerza su vertiente práctica, del mismo modo que lo fomenta también el hecho de señalar que permite conocer la bondad de poseer las virtudes en términos de utilidad y beneficio[424].

El Bien y las acciones no se muestran como realidades dispares o lejanas. El Bien es cercano a las acciones, pues Sócrates señala que es lo que se «persigue y con miras a lo cual obra siempre toda alma» (505d 10–e 1). El contexto de tal afirmación es relevante, ya que muestra que se está precisamente refiriendo a la Forma del Bien y no a un bien empírico. Poco antes Sócrates ha revelado, ante la insistencia de sus interlocutores (504e 3-4), que el conocimiento que es más sublime que el de las virtudes es el conocimiento del Bien (505a). Seguidamente, se refiere que para la mayoría el bien es el placer, mientras que, para otros, más ilustrados, es el conocimiento (505b 5-6). Sócrates destaca la contradicción que entrañan ambas visiones (505b 8-10–c). Y luego señala que respecto a la virtud –a lo justo– y a lo bello hay muchos que prefieren lo aparente pero que, en contra, no sucede así respecto a lo bueno, ante lo cual todos buscan lo real y no lo aparente (505d 4-7). La bondad o el bien al que ahora se refiere no parece ser el mismo o la misma a la que se refería en esa dicotomía de placer y conocimiento. Es respecto a ese bien real, diverso al aparente, del que se afirma que se persigue y se obra siempre en base al mismo. Que este bien es el propio del conocimiento del Bien se muestra al afirmar seguidamente Sócrates que no pueden permanecer en «semejante oscuridad con respecto a un bien tan preciado y grande» los más «excelentes ciudadanos, a quienes vamos a confiar todas las cosas» (506a 1-2). La referencia a los gobernantes, a los filósofos, a quienes correponde el conocimiento del Bien, muestra que se refiere Sócrates al Bien. Este Bien, por el que obra toda alma, es lo que conoce a quien se le van a «confiar todas las cosas», el gobierno de la ciudad. Respecto a los que no gobiernan, el Bien, a pesar de obrar con miras hacia el mismo, señala Sócrates, que «aun presintiendo que ello [el Bien] es algo, no puede, en su perplejidad, darse suficiente cuenta de lo que es ni guiarse por un criterio tan seguro como en lo relativo a otras cosas (…)» (605e 1-2). Éstos, al no conocer el Bien no conocen la virtud, sino su apariencia (506a). El filósofo obra con miras al Bien, que se constituye, en consecuencia, en criterio de acción.

El filósofo está destinado a gobernar (473c 10; 474b; 485a; 499b; 501e). Y lo que le hace apto para tal fin es el conocimiento del Bien (503e; 504d; 506a 10–b 1). Desde una perspectiva general, se trata de un conocimiento que se aplicará a la realidad. Es un conocimiento que puede actuarse. Y esto lo aleja de ser un conocimiento meramente contemplativo, acercándolo a la *praxis*. La derivación práctica de tal conocimiento es explícita. En esta línea, es sugerente que Sócrates entienda que la

[424] Así en 505a 1-3: «(..) me has oído decir muchas veces que el más sublime objeto de conocimiento es la idea del bien, que es la que, asociada a la justicia y a las demás virtudes, las hace útiles y beneficiosas».

filosofía –en el contexto de la ciudad– se *ejerce*, si bien se trata de una cuestión que no considera de fácil explicación (497d 5-6). Así parece señalarlo después de exponer la educación del filósofo que le hará idóneo para gobernar (485b-496a), al referir que hay que tratar también sobre

> τίνα τρόπον μεταχειριζομένη πόλις φιλοσοφίαν οὐ διολεῖται. τὰ γὰρ δὴ μεγάλα πάντα ἐπισφαλῆ, καὶ τὸ λεγόμενον τὰ καλὰ τῷ ὄντι χαλεπά

> «la cuestión de cómo debe practicar (μεταχειριζομένη) la filosofía una ciudad que no quiera perecer; porque todas las grandes empresas son peligrosas y verdaderamente lo hermoso es difícil, como suele decirse» 497d 8-9

Sócrates reconoce que la filosofía, que en el contexto del gobierno de la ciudad supone el conocimiento del Bien, es practicable. Parece, como mínimo, que así se lo plantea. Y si la filosofía puede ejercerse, es el filósofo quien lleva a cabo tal ejercicio. Sócrates trata también con estos términos al filósofo, como el que lleva a cabo el ejercicio de la filosofía o la practica[425]. Desde una perspectiva que también recoje este sentido del filósofo, el que conoce el Bien, como el que lo ejerce en el gobierno, se habla de la profesión del filósofo (500a) o de que el filósofo trabaja (ἀπεργαζόμενοι, 501b 1; πόνων, 519d 5) en base a lo que «él ve allí arriba» (ἐκεῖ ὁρᾷ μελετῆσαι, 500d 4), es decir, el conocimiento de la Forma del Bien, para lograr la vida virtuosa del ciudadano (501b). El filósofo debe «actuar» (πράττειν, 519c 3). Toda esta terminología que connota realización, puesta en práctica de la filosofía y del Bien, permite reconocer un dibujo determinado en el que el conocimiento del Bien no es solamente contemplación.

Este sentido práctico del Bien se revela también en la descripción de la específica educación del filósofo para que pueda gobernar, en términos de aptitudes para que pueda ejercer ese gobierno (485b-496a): entre esas cualidades para el futuro ejercicio del poder se explicita el que sea capaz de «volver su mirada a lo puramente verdadero, tornando continuamente a ello y contemplándolo con la mayor agudeza» (484c 8-10–d 1), el resistir placeres y soportar dolores (413a y ss.) y, sobretodo, el «ser capaz de soportar las más grandes enseñanzas» (μέγιστα μαθήματα δυνατὴ ἔσται, 503e). Esas grandes enseñanzas son las del conocimiento del Bien (505a), y del alma filosófica, la destinada a gobernar, se dice que debe «dominar» este conocimiento (προσήκοντος μαθήματος, 504d 2), y que es el que «más propiamente le pertenece» (ἐπὶ τέλος οὔποτε ἥξει, 504d 3). Entre las condiciones para el ejercicio del poder, que es saber práctico, se requiere el conocimiento del Bien. Es saber necesario para el ejercicio del gobierno. Es un conocimiento, en fin, apropiado para el ejercicio.

Que el conocimiento del Bien está volcado a posibilidades prácticas lo refleja también, desde un punto de vista más externo o menos argumentativo, el hecho de

[425] «(…) no nos faltaba razón cuando decíamos que son los mismos elementos de la naturaleza del filósofo los que, cuando están sometidos a una mala educación, contribuyen en cierto modo a apartarle de su ejercicio (ἐπιτηδεύματος)» 495a 4-6

que Sócrates y sus interlocutores no ignoren la cuestión de si esa ciudad ideal –que requiere de ese conocimiento del Bien que poseen los filósofos que la gobernarán– es o no realizable o posible. En el diálogo se reconoce abiertamente que toda la exposición realizada sobre la ciudad justa busca la posibilidad de su realización práctica, aún asumiendo que pueda adquirir menos perfección que la pensada, y en más de una ocasión[426]. Lo que se pretende es descubrir el «modo de constituir una ciudad que se acerque máximamente a lo que queda dicho» (473b 1)[427].

Caer en la cuenta de esta practicidad que posee el conocimiento de la Forma del Bien permite observar, de nuevo, del mismo modo que en los diálogos socráticos, que las fronteras entre el conocimiento teórico y el conocimiento práctico no están perfectamente delimitadas, en contra de la impresión inicial que puede suscitarse, en un contexto como el de las Formas, tal y como se desarrolla en la *República*, especialmente en estos libros centrales – libros V-VII–, en los que Platón expone toda su reconocida propuesta epistemológica[428], y a partir de la cual asumir que el conocimiento de la Forma del Bien es intrínsecamente teórico puede resultar un movimiento casi natural. El intento de conciliación entre *theoreia* y *praxis* en la *República* no está exento de dificultades y posiciones encontradas[429], si bien tampoco parece

[426] «¿Crees que se puede llevar algo a la práctica tal como se enuncia [la ciudad], o por el contrario, es cosa natural que la realización se acerque a la verdad menos que la palabra, aunque a alguien le parezca lo contrario? (…)» 473a 1-2

[427] cf. también 449d y 502c

[428] En estos libros centrales se sitúa el Símil de la Línea (509e-511e), estableciendo con precisión los diversos tipos de conocimiento y ciencias; también la distinción entre opinión, conocimiento e ignorancia a finales del libro V (476e–478d)

[429] Académicos como J. Annas (1981, 259-271), en este sentido, consideran que Platón no logra conciliar *theoria* y *praxis*. J. Annas entiende que el conocimiento del Bien es siempre impersonal, no cualificado y no se relaciona, de hecho, con cuestiones y aspectos morales: «The culmination of the whole journey is comprehension of the Form of the Good –and this is precisely not what is good for the seeker, or good for others, or good in relation to anything or anyone, but simply and unqualifiedly good, in a way that is completely impersonal and indifferent between individuals. (…) Sun, Line, and Cave all in different ways stress the impersonal nature of the knowledge of the Good that is the basis of the just person's understanding and grounds all explanation of matters of fact. The Line tells us that the disciplines that first lead us to real knowledge are not concerned directly with moral aspects of the world, but are, surprisingly, abstract and mathematical (and this at a point where such a claim has not been at all filled out)» (259-260). Con la exposición que he realizado hasta aquí en esta sección puede intuirse que no coincido con esta interpretación de J. Annas: es el conocimiento del Bien, como se afirma, entre otros pasajes, en 505a, lo que hace que las cosas justas o virtuosas sean útiles. Es decir: el conocimiento del Bien hace útil la virtud. En este sentido, comparto la línea interpretativa de A. W. Nightingale (2004, 127-130). Afirma éste: «In short, one cannot perform useful actions without some apprehension of true goodness. To be sure, the human philosopher will not achieve a complete vision of goodness, but he can make progress in contemplation by practicing philosophy over the period of a lifetime, and this intellectual progress will be matched by a progress in virtue in the practical sphere. Plato states quite emphatically, then, that the contemplation of the Forms is "useful" in the world of politics and *praxis*» (129). En este mismo libro (pp. 127-130) pueden encontrarse más argumentos en este sentido, en diálogo con algunas recientes interpretaciones.

tratarse de dos polos cuyo destino es no encontrarse nunca[430]. Platón parece ser consciente y querer mostrar la tensión entre ambos cuando refleja el conflicto interior que experimenta el filósofo que conoce la Idea del Bien. Así, opone al llamado hombre de acción (πρακτικούς, 476a 10) con el filósofo (476a 9-10)[431], muestra el divorcio interior que éste experimenta entre la acción y la contemplación[432], pero, a su vez, indica que debe estar en ambas, que debe «tender constantemente a la totalidad y universalidad de lo divino y de lo humano» (486a 5-6). Los filósofos tienen que «ocuparse, quieran que no, en las cosas de la ciudad» (499b 3-4)[433]. La existencia de esta tensión interna, cuya resolución radica en la coexistencia de ambos saberes en el filósofo[434], en cualquier caso, es de nuevo un signo de acercamiento entra la *theoria* y la

---

[430] Respecto a esto, puede observarse la influencia que ejerce el concepto de θεωρία, y el ideal de vida al que se vincula, en filósofos y filosofías posteriores que reconocen y son deudoras de la contribución, tanto de Platón como de Aristóteles, en su construcción que es, por otra parte, difícilmente negable. Así, por ejemplo, los estoicos, destacaron en gran medida la dimensión ética de la contemplación. En el estoicismo se atribuye un valor equivalente al conocimiento y a la acción, como dos aspectos inseparables de la razón. La virtud, de este modo, adquiere una fuerte dimensión teórica y la *eudaimonia* se basa en ambas vertientes de conocimiento. Singularmente, respecto a Platón, Filón de Alejandría y Plutarco entienden, de modo más o menos similar, que existe una fuerte conexión entre contemplación y acción. Ambos autores, a grandes rasgos, sostuvieron que los objetos de contemplación, adecuadamente conocidos, implican necesariamente una transformación del sujeto, que inevitablemente adquiere consecuencias éticas. La cierta dimensión práctica que la θεωρία puede poseer es un aspecto que filósofos helenistas ya encontraron en sus lecturas de Platón. Sobre el impacto de que Platón y Aristóteles y sus posiciones sobre la θεωρία ejercen en la filosofía helénica y latina puede verse T. Bénatouïl y M. Bonazzi (2012, 1-14); Cf. también A. W. Nightingale (2004, 34-35)

[431] En este mismo contexto, del πρακτικὸς se dice que es «aficionado a los espectáculos y a las artes» (476a 9-10). Tanto si este rasgo se dice del «hombre de acción» o, como si se refiere a otros perfiles propios, en cualquier caso, Sócrates le/les atribuye el gustarles las «buenas voces, colores y formas y de todas las cosas elaboradas con estos elementos» (476b 4-5), y el ser «su mente incapaz de ver y gustar la naturaleza de lo bello en sí mismo» (476b 5-6). La oposición con el filósofo se construye en cuanto a la relación con las Formas de éste y a la no relación con las mismas del otro/s. Es decir, que el sentido que adquiere aquí el πρακτικὸς depende enteramente de esto. No tendría mucho sentido que Platón dirigiera aquí una crítica genérica a la *praxis*, pues ocupa al filósofo en eso.

[432] «Y a aquel entendimiento que en su alteza alcanza la contemplación de todo tiempo y de toda esencia, ¿crees tú que le puede parecer gran cosa la vida humana?» 486a 8-10 Cf. también 500b–c

[433] En 519c–d insiste Platón en la necesidad de que los filósofos se ocupen de las cosas de la ciudad, a pesar de las contradicciones internas que puedan experimentar ante tal tesitura. Platón indica aquí que hay que «obligar» (ἀναγκάσαι, 519c 8; προσαναγκάζοντες, 520a 8), «con palabras razonables» (δίκαια ἐροῦμεν, 520a 7), a quienes conocen el Bien, a «actuar» (πράττειν, 519c 3); hay que evitar que «se queden allí» (τὸ αὐτοῦ, 519d 4), es decir en la contemplación de las Formas; no hay que permitirles que «no accedan a bajar de nuevo junto a aquellos prisioneros ni a participar en sus trabajos ni tampoco en sus honores, sea poco o mucho lo que éstos valgan» (519d 4-6)

[434] Parece que Platón indica la perspectiva para resolver el conflicto que experimenta el filósofo, mostrando el por qué es necesario que gobierne. En 519e–520a-b, ante el estupor expresado por Glaucón sobre la necesidad de que el filósofo gobierne si esto le supone vivir peor que en la contemplación del Bien –pues sería optar por una forma de vida menos feliz–, Sócrates explica que no conviene que en la ciudad haya una clase que goce de una felicidad especial, sino que conviene que la felicidad sea de la ciudad entera para lograr así su armonía. Sócrates ya había expresado esto en 420b-c; opera detrás de esta reflexión la analogía del alma con la ciudad y la virtud de la justicia entendida como armonía entre las partes de ambas –el alma y la ciudad– (435b–c; 435e; 441d); Sócrates reconoce también que los filósofos pueden hacer que la ciudad viva mejor, pues al conocer las Formas pueden

praxis. Resulta complicado, partiendo de una lectura atenta de los textos, afirmar que Platón establece una neta oposición entre ambas formas de saber, o que al considerar la contemplación el Bien como el logro racional mayor del que el hombre es capaz implique en ello cierto rechazo irreconciliable con la *praxis*[435]. Platón, como se ha intentado mostrar, es insistente en que la contemplación de la Forma del Bien posibilita la *praxis* virtuosa individual y política, y parece que realiza intentos para convenir ambas formas de saber[436]. No hay que olvidar, además, que la posibilidad de la θεωρία para el filósofo requiere previamente de la virtud, tal y como se establece en la caracterización del alma filosófica (485e; 486b; 487a). Esto sugiere que la θεωρία y la *praxis* interactúan.

Con todo este dibujo, se puede ahora ir perfilando el tipo de saber en el que consiste este conocimiento del Bien en la *República*. Si el sentido último de la virtud, saber lo que ésta es, en última instancia, se resuelve desde el plano del conocimiento,

---

identificar para la ciudad con más claridad lo que las cosas son, y, así, lo que es bueno y lo que es malo. Cf. 520c; la relación que se establece entre las partes del alma, gobernadas por la parte racional y su correspondencia a las partes de la ciudad es relevante para que el filósofo identifique su propia identidad –y su función– en la *polis*. En este sentido, si se tiene en cuenta que cuando es la parte racional del alma la que gobierna a las demás, puede establecerse una relación de concordia y amistad entre las mismas (443d) y, así, este sería el sentido que acompaña a la obligación de los filósofos de gobernar, a pesar de las tentaciones de rehuir esta misión. Sócrates, en este sentido, habla de que los filósofos «cuiden a los demás y les protejan» (ἐπιμελεῖσθαί τε καὶ φυλάττειν, 520a 8). Con todo esto, no parece probable que exista un conflicto en la *República* entre filosofía y política, o contemplación del Bien y acción desde las tensiones del filósofo respecto a la obligatoriedad de gobernar. Al respecto, entiende J. R. Peters (1989, 183) que «while in a sense philosophers acquiese to ruling not as something *kalon*, but as a duty (540b 4-5), in doing so, they affirm their nature as part of a whole and rule out of a commitment to being just (540e). Therefore, there is no real incoherence in the demand that the philosophers be willing to govern; the charge of incoherence holds up only if we presuppose an individualistic view of human motivation–that is, the very view which Plato associates with inferior forms of government». Pueden verse también las pp. 180-183 del mismo trabajo e intérprete respecto a otros argumentos que muestren la posibilidad de conciliar el ejercicio de la política del filósofo en la *polis* y el conocimiento del Bien.

[435] Sí parece, en base a esta vertiente práctica del conocimiento de la Forma del Bien que se ha delineado, que la posición de Platón, al destinar al filósofo al gobierno de la *polis*, podría suponer un distanciamento respecto a la arraigada concepción predominante en sus días que promocionaba la vida teórica o contemplativa en exclusividad, y observaba la *praxis* como incompatible con ésta. Cf. A. W. Nihgtingale (2004, 29-35; 129)

[436] En relación con las dificultades que el intento de conciliación genera, también en comparación con Aristóteles, puede verse A. W. H. Adkins (1978), según el cual, Platón fue más consciente de la dificultad de integración de ambos saberes, en gran medida porque la necesidad de que sea el filósofo quien gobierne la ciudad es no solamente explícita, sino que el bienestar de ésta depende de ello. También considera que en Aristóteles la posibilidad de conjugar ambas se muestra más compleja en base al tratamiento que establece de los dos reconocidos grados de felicidad en *Ética a Nicómaco* X, 7-8. La diferencia entre ambos estriba, en gran medida, como se ha señalado –véase el fenómeno de la intercambiabilidad de las palabras, cf. sección 1.1, sobre todo 1.1.3, n. 68–, al entender Aristóteles la *epistēmē* desde un punto de vista teórico y situar a la *technē* como una forma exclusiva de conocimiento práctico. Al respecto, afirma D. Wolfsdorf (2016, 14): «In partitioning the epistemological bases of ethical-political life and theoretical life Aristotle strikingly breaks with Plato who maintains the dependence of ethical and political knowledge on the knowledge of mathematics, Forms and above all the Form of the Good».

puede observarse ahora que este conocimiento no es simple aprehensión intelectual de las Formas. Los textos lo caracterizan de modo diferente. Desde este punto de vista el conocimiento del Bien posee también cierta vertiente de *knowing how*.

Si puede afirmarse que Platón muestra cierta insistencia en cuanto a la función práctica del Bien, al carácter transformador que posee la θεωρία haciendo plenamente apto al filósofo para la virtud, no parece indicar excesivamente cómo se produce la transición de la contemplación a la acción, resultando más complejo clarificarlo. Dilucidar cómo se *materializan* las acciones virtuosas a partir del conocimiento del Bien, de modo más o menos inmediato, además de posibilitar, lógicamente, que se siga mostrando la practicidad del conocimiento, revela, por otra parte, como sucedía también en los diálogos socráticos[437], la existencia de un deseo racional que se destina también al obrar, si bien ahora en la *República* se muestra con más fuerza. Tanto la practicidad del saber, razón práctica, como también esta dimensión desiderativa propia de la dimensión racional[438], siguen indicando que aproximarse al conocimiento –y al intelectualismo– como mera aprehensión intelectual es parcial y, hasta cierto punto, inapropiado. En la capacidad de conocimiento del Bien emerge un fuerte deseo del mismo: y, en este sentido, independizar la razón del deseo no respondería a la caracterización que Platón hace sobre el modo en el que el Bien o las Formas se conocen y lo que interviene en tal conocimiento[439]. Se abre, de este modo, todo un campo de realidades determinadas, como se verá[440], tales como el deseo racional mismo, la pasión, el gusto o el placer –éste, como es conocido, especialmente en el libro IX– en relación con el conocimiento que Platón considera que conforman también al mismo, y, por extensión, a las acciones[441].

Los textos en los que se ha fundamentado la exposición hasta ahora se han destinado, sobre todo, a mostrar que la racionalidad, tal y como Platón parece comprenderla, está también capacitada para la acción. Pero además de tal capacidad, la función propia de la racionalidad, en sí misma, parece también estar destinada a las

---

437 Cf. sección 1.2. En esta sección se refiere el deseo del Bien en el contexto de las paradojas socráticas.

438 Un estudio de referencia y relevancia en esta cuestión, sobre la concepción del deseo y sus tipos, en Platón es, sin duda, el de C. Kahn (1987).

439 En J. R. Peters (1989, 173-176) hay una valiosa argumentación en este sentido.

440 Cf. pp. 194; 210-211; puede verse también sección 3.1

441 Es explícito el reconocimiento, por parte de Platón, de que cada parte del alma posee sus propios deseos. Cf. 580d. Esto implica que también los posee la parte racional, cuyos deseos y placeres propios son los del saber. El conocimiento no puede explicarse, en este sentido, como sola y estricta aprehensión. Cf. pág. 211. O, lo que es lo mismo, la razón es desiderativa o pasional, cuyo desencadenante es la atracción de lo que se conoce, las Formas, el Bien, etc. Así lo expresa J. R. Peters (1989, 174): «Far from being dispassionately calculative or ethically neutral, the rational element naturally feels this attraction to what is beautiful. Reason cannot be said to be independent of desire because reason is a passionate force in the psyche, urging and directing its possessor to pursue its own satisfaction. Plato envisions reason as a form of desire rather than as an organ standing outside of desire and somehow working to influence action. Reason and passion are so intimately linked together for Plato that a misdirection of one' s passionate energy toward the ugly and cacaphonous leads inevitably to the inability to reason properly»

acciones. Piénsese aquí, por ejemplo, de modo general, que toda la psicología tripartita expuesta en *República* IV desemboca en el reconocimiento de que es la parte racional la que debe gobernar sobre las demás y preservar así la armonía[442]. Se puede deducir, por lo tanto, que no solamente existe esa posibilidad de que el conocimiento se direccione a la práctica, reflejado también en la figura del filósofo gobernante –lo que pretendía que mostraran los textos expuestos sobretodo de los libros V-VII de la *República*–, sino que esa connaturalidad con la práctica es reconocida también como un rasgo de la razón misma, en tanto que facultad: en el libro IV de la *República* la función propia de la razón es dicha de gobernar el alma, y no de la aprehensión de objetos o del establecimiento de razonamientos lógicos. Y esta misma razón, cuya función es práctica, es, a su vez, la que es capaz de conocer el Bien, la que está llamada al «más sublime objeto de conocimiento» (505a 2) que es el Bien. Es esta la racionalidad que debe completarse con el Bien como objeto de conocimiento y que, en caso contrario, no emprendiendo el «largo rodeo» (504b 1-2), resta en la poca «exactitud» (504b 4). En este punto pueden observarse con plenitud los poderes de la racionalidad, en base a sus virtualidades y capacidades para lo teórico y lo práctico: no hay oposición entre esta cierta razón práctica y la razón que aprehende la Forma del Bien. No hay espacio para concebir opuestamente la *praxis* de la razón con el poder o capacidad de aprehensión del Bien. Resultaría contradictorio, y ontológicamente inviable, además, que Platón reconociera esta función práctica de la razón sin que ésta estuviera capacitada para la misma.

Se decía que Platón no parece articular demasiado cómo se produce ese recorrido del conocimiento del Bien a la acción, cómo el filósofo alcanza el Bien en la acción. Sí se ha indicado que Platón habla de «moldear» (πλάττειν, 500d 5) el alma teniendo como patrón lo que «ve allí arriba» (ἐκεῖ ὁρᾷ μελετῆσαι, 500d 4), tanto la propia alma como la de los demás (500d 4-5). Se dice que esa modulación[443] crea o es artífice de virtudes[444]. En este sentido, parece que Platón preanuncia aquí y es coherente con la consideración, en la conclusión de la alegoría de la Caverna –libro VII–, de que hay que ver el Bien para actuar con prudencia o virtuosamente (517c). También respecto a la consideración, mencionada poco después de este fragmento, cuando refiere explícitamente la Forma del Bien como la que se asocia a las virtudes para hacerlas

[442] «(…) es a lo racional a quien compete el gobierno, por razón de su prudencia y de la previsión que ejerce sobre el alma toda (…)» 441e 4-5; Cf. también 442b; 442c; 444b; de modo similar, el gobierno –del filósofo– de la *polis* se establece en términos de regimiento o tutelaje de las otras clases de ciudadanos –que son paralelos a las partes del alma–. Cf. 431a y ss.

[443] No es la primera vez en la *República* que Platón habla de «moldear» como modo de interiorizar la virtud –o el bien–. También en el contexto del proceso de educación de los guardianes, en su etapa más temprana, cuando Sócrates señala que la formación musical debe ir antes que la gimnasia (377a), y que ese proceso de formación debe iniciarse en la infancia, pues es la «época en que se dejan moldear más fácilmente» (πλάττεται, 377b 1). Sócrates es todavía más explícito en 377c 3, al hablar de πλάττειν τὰς ψυχὰς –«moldear el alma»–. Este proceso educativo, además, puede ser interpretado como medio de adquisición de la virtud para los guardianes, si bien de un modo menos perfecto que los filósofos. Sobre esto puede verse R. Kamtekar (1998, 334-338)

[444] «¿crees acaso que será un mal creador de templanza y de justicia y de toda clase de virtudes colectivas?» 500d 6-7

«útiles y beneficiosas» (505a 3). El final del proceso de esta modulación señalada aquí desemboca en la virtud, como indican ambas referencias señaladas, que reflejarían el proceso en su estado final, o en su resultado. Este proceso de modulación parte de la visión o conocimiento del Bien, y seguidamente tiene lugar ese «moldear» esa bondad vista o conocida que se tranforma en virtudes (en el alma). Lo que interesa, por lo tanto, es tratar de comprender cómo se lleva a cabo o en qué consiste el acto de «moldear», para entender más la naturaleza del conocimiento del Bien. Platón, cercanamente en el texto, establece alguna indicación más sobre esa transición del conocimiento –del Bien– a las acciones –buenas o virtuosas–. Concretamente, señala que

> εἰς τεταγμένα ἅττα καὶ κατὰ ταὐτὰ ἀεὶ ἔχοντα ὁρῶντας καὶ θεωμένους οὔτ᾽ ἀδικοῦντα οὔτ᾽ ἀδικούμενα ὑπ᾽ ἀλλήλων, κόσμῳ δὲ πάντα καὶ κατὰ λόγον ἔχοντα, ταῦτα μιμεῖσθαί τε καὶ ὅτι μάλιστα ἀφομοιοῦσθαι. ἢ οἴει τινὰ μηχανὴν εἶναι, ὅτῳ τις ὁμιλεῖ ἀγάμενος, μὴ μιμεῖσθαι ἐκεῖνο;
>
> «los objetos de su atenta contemplación [del filósofo] son ordenados, están siempre del mismo modo, no se hacen daño ni lo reciben los unos de los otros y responden en toda su disposición a un orden racional, por eso ellos imitan a estos objetos y se les asimilan en todo lo posible. ¿O crees que hay alguna posibilidad de que no imite cada cual a aquello con lo que convive y a lo cual admira?» 500c 2-6

Sócrates concluye que «de ese modo, por convivir con lo divino y ordenado, el filósofo se hace todo lo ordenado y divino que puede serlo un hombre» (500c 8–d 1). Se indica que es un conocimiento imitativo[445]. Más allá ahora de adentrarse en un análisis de cómo puede interpretarse y articularse tal conocimiento[446], lo que resulta relevante es que desde un punto de vista conceptual tal caracterización de cómo se produce la transición del conocimiento del Bien a la acción virtuosa se aleja de una cierta concepción del intelectualismo. O, lo que es lo mismo, puede mostrar que lo que hemos llamado una aproximación intelectualista de las virtudes en la *República*, requiere, como se afirmó, de una concepción inclusivista del intelectualismo. Por una parte, parece que la cuestión de cómo el conocimiento de la Forma del Bien genera las acciones virtuosas es, en último término, el planteamiento de una cuestión universal tal cómo el conocimiento o identificación de algo bueno se actúa, o cuál es el proceso de

---

[445] Tampoco el conocimiento imitativo o asimilativo como modo de interiorizar la virtud –o el bien– es una realidad totalmente ajena a Platón, y en concreto, no lo es en contextos estéticos –como el hablar de mímesis puede sugerir–, ni tampoco, más interesante, en contextos morales. Así, también en el proceso educativo de los guardianes, subyace este tipo de conocimiento, concretamente en la finalidad del uso de las narraciones para alcanzar la virtud: las acciones de los guardianes imitan y se inspiran, en cierto sentido, a las de los dioses narradas en las fábulas (cf. 383c)

[446] Sobre el sentido imitativo del conocimiento del Bien puede verse J. R. Peters (1989, 176-179); A. W. Nightingale (2004, 129-131) y J. R. Peters (1989,176-183). Resulta interesante aquí la original propuesta de K. Dorter (2001, 337), en la que el puente que une el conocimiento y la *praxis* de la virtud es la *technē*: «*technē* is what creates the bridge between the intelligible and practical realms that enables us, not only to move from the practical realm of visible entities to the contemplative realm of intelligible entities, but also to function subsequently within the practical realm without abandoning the intelligible one»

interiorización de los valores y la acción posterior basada en éstos, –y que parece que Platón acierta en identificar y plantear–. Intentar aproximarse a una respuesta a tal cuestión, como es sabido, requiere establecerse a partir de diversas dimensiones, tales como la necesidad de un proceso educativo progresivo en el tiempo, la generación de hábitos, o la necesidad de conocimiento que permita ir identificando lo bueno, junto con el conocimiento especial que proporciona la experiencia vivida. Platón parece que intuye la necesidad de esta respuesta múltiple. En efecto, en la *República* se atisba –y en base a ello se intenta dar una respuesta– que para actuar virtuosamente todas estas dimensiones deben entrar en juego: desde aspectos circunscritos a una educación moral o estética, que existe para todos los habitantes de la ciudad[447], y de modo intenso para los filósofos[448], hasta la necesidad de un desarrollo intelectual –que se extenderá desde el conocimiento de las ciencias relacionadas con la dialética hasta el dominio de la misma–[449], mostrando, además, la interdepenedencia entre ellas[450].

La explicación del conocimiento del Bien es fundamentalmente una explicación intelectual o en términos cognoscitivos. Y Platón, como se decía, para ilustrar cómo este conocimiento se prolonga en las acciones lo describe con parámetros de imitación (μιμεῖσθαι, 500c 4). No pretendo ahora, como he dicho, realizar una interpretación completa de cómo se articula este conocimiento, pero sí que, en la línea argumentativa que sostengo en este capítulo –y en esta sección–, la cuestión de la imitación posee relevancia, pues configura ese intelectualismo fundamentado en el conocimiento de la Forma del Bien que se está argumentando. Por tanto, hablar de conocimiento imitativo respecto a cómo ese conocimiento del Bien se encarna en las acciones, revela sugerentemente diversos rasgos de la naturaleza de este mismo intelectualismo. Un conocimiento imitativo, de modo general, es difícilmente explicable en términos proposicionales o aprehensivos, poco puede expresar del mismo una perspectiva cognoscitiva de *knowing that*. Un conocimiento imitativo, *per se*, es actitudinal, es performativo. Es un conocimiento cuya peculiaridad radica en que se expresa esencialmente en acciones o comportamientos, que son propiamente los que son imitados. La razón de ser de un conocimiento imitativo es fundamentalmente la *realización* de un *modelo*. Su identificación, como tal, no se expresa en la identidad de una determinada realidad o en su conceptualización, sino que debe ser posterior a la misma. Para imitar hay que conocer lo que se imita, independientemente de la profundidad de este conocimiento, que, probablemente, es lo que posibilite el hablar de una mejor o peor imitación.

---

447 El libro III, como es sabido, se dedica enteramente a la educación del ciudadano: todos los saberes que intervienen en ese proceso educativo –juegos, poesía, música, gimnasia, conocimiento–se hallan al servicio de la virtud y la ley.

448 Todo el saber del filósofo, llegando a su cúlmen con la Dialéctica, parte de la asimilación previa de los ciudadanos y de la adquisición de la virtud. El filósofo necesita también educación moral (Cf. 485a–493e; 503e). Lo contrario supone no alcanzar la virtud, sino lo contrario, el vicio. Cf. 492a

449 Cf. 494b-494e; 503c; 504d; 518a–540e

450 Platón entiende que el desarrollo moral es necesario para el entrenamiento intelectual de los filósofos. La ausencia del primero, imposibilita o dificulta el segundo. Cf. notas 447 y 448. Véase, en este sentido, E. F. Cooke (1999, 37-41)

El conocimiento del Bien, que, como se ha visto, es un conocimiento que puede actuarse y que se opera, y cuya capacidad de ser imitado atestigua, no es solamente proposicional, no es únicamente *knowing that*. Y la imitación es, además, un poderoso argumento al respecto: imitar es poner por obra. Muchos de los argumentos que se han establecido en este trabajo para mostrar que la *epistēmē* de la virtud en los diálogos socráticos resulta insuficientemente caracterizada desde un solo punto de vista cognoscitivo pueden traerse a colación aquí, en virtud de esta consideración de Platón sobre la imitación del Bien, para explicar que tampoco este intelectualismo de la *República* resulta suficientemente caracterizado desde una sola perspectiva de conocimiento. Así, si la imitación genera la acción –toda la tarea legislativa y de cuidado de la ciudad del filósofo (501a), y su repercusión en los ciudadanos que como consecuencia actuarán también virtuosamente (500d; 501b)–, se trata de un conocimiento más bien propio de la acción y, por lo tanto, no se explica plenamente, como se decía, a partir de un *knowing that*; además, la imitación del Bien es también una suerte de conocimiento transformativo, del mismo modo que se ha mostrado que lo era la virtud en los diálogos socráticos (cf. sección 1.3.1.2 y 1.3.1.3). Platón reconoce explícitamente que transforma al mismo agente: «De modo que, por convivir con lo divino y ordenado, el filósofo se hace todo lo ordenado y divino que puede serlo un hombre (…)» (θείῳ δὴ καὶ κοσμίῳ ὅ γε φιλόσοφος ὁμιλῶν κόσμιός τε καὶ θεῖος εἰς τὸ δυνατὸν ἀνθρώπῳ γίγνεται: διαβολὴ δ᾽ ἐν πᾶσι πολλή, 500c 8–d 1-2). El filósofo sufre una transformación[451], se configura en un modo en el que antes no estaba y lo hace en referencia a las Formas que contempla, con las que convive e imita[452]. Esta transformación, además, no se agota en el agente mismo, sino que su impacto llega también a los demás: se reconoce también que quien conoce el Bien es capaz de «implantar en la vida pública o privada de los demás hombres aquello que él ve allí arriba» (500d 3-4). Y, en este sentido, esta capacidad tranformativa tiene más alcance que la expresada respecto a los diálogos socráticos[453].

El hecho de que hable de implantar es, además, consecuente: imitar es, en cierto sentido, implantar lo imitado. Por otra parte, siendo la imitación un conocimiento performativo, podría pensarse que se acoge bien en un saber que responda a una caracterización de *knowing how*. Pero, sin embargo, del mismo modo que podía suceder con un intento explicativo de la *epistēmē* socrática y el intelectualismo como un *knowing how*, éste tampoco parece estar capacitado aquí para exprimir este conocimiento del Bien. Del conocimiento imitativo, como se ha referido, Platón dice que «hace ordenado» (500c 8) al filósofo y que se destina a modificar positivamente, en la virtud, la vida de los demás hombres (500d; 501a; 501b). Esta importante precisión es lo que hace que no cualquier comprensión del *knowing how* pueda adecuarse a este

[451] La referencia a γίγνεται en este pasaje deja claro que se llega a ser algo, a nivel ontológico, que antes no se era.

[452] «¿O crees que hay alguna posibilidad de que no imite cada cual a aquello con lo que convive y a lo cual admira?» 500c 5-6

[453] Cf. 1.3.1.2 y 1.3.1.3

conocimiento imitativo-operativo. Si el *knowing how* no contempla la vertiente autotransformativa tanto del agente que lo ejerce, como del *producto* que emana, no puede ser válido para justificarlo: y esto es precisamente lo que sucede en este modelo imitativo de conocimiento que Platón propone, en el que el agente, como hemos visto, se transforma –se «ordena»– y, a su vez, transforma a los demás. Dicho de otro modo, es un conocimiento imitativo-operativo cuya peculiaridad radica en que quien copia se reconfigura o redefine al copiar, y quienes lo acogen también sufren esta misma experiencia: y es la virtud la que causa esa redifinición en los agentes que imitan y en quienes acogen esa imitación. Comparece aquí, por lo tanto, el mismo argumento señalado sobre las limitaciones del *knowing how* en los diálogos socráticos[454]. No es uniformizable esta suerte de conocimiento imitativo, si se considera un *knowing how*, con el ejercicio de cualquier otra habilidad. Y, por otra parte, es una imitación que no puede concebirse como un mero acto externo, en la medida en que deriva del conocimiento (del Bien), que es inmanente, y provoca un crecimiento interno, las virtudes, tanto de quien lo ejerce como hacia el que se destina[455]. Posee, por lo tanto, una dimensión interior que el *knowing how* no alcanza a explicar. En cualquier caso, sí parece que aquí en la *República*, respecto a esta imitación que genera las acciones, sí podría ser observable, a lo mejor con más claridad que en los diálogos socráticos, la continuidad existente entre la vertiente proposicional y de habilidad de la virtud: en efecto, como se ha visto, la delimitación del conocimiento del Bien (cf. 510a–511e; 517b y ss.) desde un punto de vista epistemológico es clara, como lo es también, su vertiente práctica, como se está viendo en esta sección[456].

Con todo lo dicho hasta aquí, puede ya afirmarse que el intelectualismo que se está defendiendo es inclusivista aquí en la *República* también. Y lo es de un modo más intenso: diversas dimensiones psíquicas y modos de conocimiento se implican en la virtud. La vertiente proposicional de la virtud posee en la *República* una articulación perfectamente delimitada y constituye como tal uno de los pilares de todo el Diálogo –el conocimiento de la Forma del Bien y la virtud que funda, además del intelectualismo que he defendido en los demás relatos de la virtud[457]– y, en este sentido, desde un punto de vista epistemológico, es evidente que está más elaborado que en los diálogos socráticos[458]. Como conocimiento práctico es también más extenso y refinado, concretándose, al fin y al cabo, en propuestas educativas, para cada individuo de la ciudad y también para los filósofos, los que deberán gobernar. Estas dos

[454] Cf. pp. 72; 101; 116 y notas 110, 111 y 181

[455] «Y luego trabajarán [los filósofos], creo yo, dirigiendo frecuentes miradas a uno y otro lado, es decir, por una parte a lo naturalmente justo y bello y temperante y a todas las virtudes similares, y por otra a aquellas que irán implantando en los hombres (…)» 501b 1-5

[456] Sobre la virtud que se actúa he mostrado más referencias en sección 2.5.1, especialmente pp. 234-235

[457] Cf. sección 2.2

[458] En menor medida que en los diálogos socráticos, existen también en la *República* pasajes que muestran la virtud tratada desde la familiar perspectiva socrática del «¿Qué es?», desde el punto de vista de la definición. Es esto conocimiento proposicional de la virtud. Para algunos ejemplos, cf. pp. 235-238

dimensiones del intelectualismo están, por lo tanto, más desarrolladas. Y además de estas dos vertientes, el conocimiento del Bien es un conocimiento que exige respuesta no solo de una dimensión cognoscitiva sino del agente por entero: esto lo muestra bien esta explicación a través de la imitación, en cuyo conocimiento intervienen también elementos más o menos afectivos, tales como la pasión de conocer el Bien[459] y la admiración (ἀγάμενος, 500c 6), los deseos ya referidos[460], el amor del Bien[461], el gusto[462] o el placer[463]. Incluso cierta vertiente creativa del saber moral puede reconocerse[464]; y también posee el conocimiento del Bien cierto carácter experiencial[465], y, hasta cierto punto, también la imitación revela un cierto lenguaje del contacto cercano al conocimiento[466]. Cierta deliberación podría también intuirse[467]. Consituye este intelectualismo, sin duda, un amplio abanico de modos cognitivos que lo configuran. Resulta complejo sostener que la virtud y el conocimiento del Bien en la que se funda,

---

[459] «las naturalezas filosóficas (…) se apasionan siempre por aprender aquello que puede mostrarles algo de la esencia siempre existente y no sometida a los extravíos de generación y corrupción» 485b 1-4

[460] Los deseos «arrastran al saber» 485d 6-8. Cf. pp. 204-205

[461] Es frecuente que Platón hable de la naturaleza del filósofo como una naturaleza enamorada de su saber, de su conocimiento de las Formas y del Bien. Cf. 485b–c. Este es, de hecho, el filósofo, el amante del saber. Cf. 485d; 501d 1-2

[462] El filósofo es capaz de «gustar la naturaleza de lo bello en sí mismo» 476b 6-7

[463] «Y aquél para quien corren hacia el saber y todo lo semejante, ése creo que se entregará enteramente al placer del alma en sí misma y dará de lado a los del cuerpo, si es filósofo verdadero y no fingido» Cf. 485d 9-11. Además del reconocimiento del placer racional en 580d

[464] Además de la referencia al «moldear» las almas (500d 5) también se explica esa transición de la Forma del Bien a la acción en los filósofos mediante la consideración de que las líneas generales de la ciudad sean «trazadas por los dibujantes que copian de un modelo divino» 500e 5-6. Y este dibujar consiste, precisamente en «coger, como se coge una tablilla, la ciudad y los caracteres de los hombres» 501a 2-3. El conocimiento del Bien como saber moral es así una reforma, consiste en «limpiar» (501a 3) y adquiere, de este modo, cierto sentido de mejorar o recrear. El filósofo es llamado «dibujante», y, por lo tanto, en cierto sentido *crea*. Al fin y al cabo, Platón le atribuye explícitamente esa facultad creativa al filósofo al señalar que, al haber visto lo que hay «allí arriba» (500d 5), no «será un mal creador de templanza y de justicia y de toda clase de virtudes colectivas» 500d 6-7

[465] Es también claro Platón aquí. Obsérvese este pasaje: «¿Y se muestran en algo diferente de los ciegos los que de hecho están privados del conocimiento de todo ser y no tienen en su alma ningún modelo claro ni pueden, como los pintores, volviendo su mirada a lo puramente verdadero y tornando constantemente a ello y contemplándolo con la mayor agudeza, poner allí, cuando haya que ponerlas, las normas de lo hermoso, lo justo y lo bueno, y conservarlas con su vigilancia una vez establecidas? (…) ¿Pondremos pues a éstos como guardianes o a los que tienen el conocimiento de cada ser, sin ceder en experiencia a aquéllos ni quedarse atrás en ninguna otra parte de la virtud?» 484c 6-9–d 1-7. Nótese aquí que, además de la referencia explícita a la «experiencia» (ἐμπειρία, d6), el hecho de indicar que el filósofo «torna constantemente a ello» sugiere fácilmente conocimiento de experiencia acumulada.

[466] Moldear implica contacto. En este sentido, J. R. Peters (1989, 176) señala que, en efecto, para caracterizar el conocimiento de las Formas, Platón usa, en ocasiones, un cierto lenguaje de contacto físico o sensible, mediante esta imitación misma que aquí se ha comentado, o mediante ciertas metáforas de unión sexual o generación. Cf. *Banquete* 206b–e

[467] Las dudas del filósofo respecto al retorno a la Caverna o el mantenerse en las Formas pueden reflejar cierta deliberación en la acción. Cf. 486a; 500b-c. Son dudas respecto al gobernar o el no gobernar, respecto al «moldear» o no «moldear».

sean una forma de conocimiento puramente cognitiva. Son un conocimiento, como se acaba de enumerar, que acoge muchas y diversas formas cognitivas y que, en la *República*, son más explícitas y abundantes que en los diálogos socráticos.

Además del modo en que este conocimiento del Bien se articula con las acciones, y la consideración previa de su carácter práctico, es posible también observar cómo esta practicidad de la que es capaz el conocimiento del Bien puede considerarse que posee cierto fundamento ontológico, es decir, que el Bien mismo, en tanto que Forma, por sí mismo, posee la capacidad de generar actividad en el agente que lo conoce. Y, con este fin, puede resultar convieniente ahondar en el sentido de las Formas y el Bien. Y, en gran medida, esto es también plantearse, en cierto modo, la finalidad que tiene la inclusión de las Formas. Si las Formas y, más específicamente el Bien, causan acciones, ¿posee su inclusión alguna intención más allá de una explicación ontológica de la realidad? Poseyendo la Forma del Bien tal capacidad, puede resultar lógico aventurar que la comprensión de su naturaleza implica también la explicación y entendimiento de las acciones que capacita.

Es lógico que la teoría de las Formas surja como consecuencia de los avatares que adquiere el argumento de la *República*. O, lo que es lo mismo, de algún modo u otro, éstas estarán relacionadas con el argumento central de la *República*, y más si cabe desde que se tratan extensamente en los libros VI y VII. Es en las diversas temáticas del diálogo y con los personajes con los que éste se desarrolla, desde sus inicios respecto a la necesidad de discernir el auténtico sentido de la justicia ante la concepción de Trasímaco y los demás dialogantes, donde se halla el contexto propio de la teoría de las Formas[468]. En este sentido, la presencia de las Formas y, especialmente, el conocimiento de la Forma del Bien parecen tener una motivación moral clara que emana de modo casi directo de los textos. Así, por ejemplo, la reconocida conclusión del Mito de la Caverna:

> τὰ δ᾽ οὖν ἐμοὶ φαινόμενα οὕτω φαίνεται, ἐν τῷ γνωστῷ τελευταία ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα καὶ μόγις ὁρᾶσθαι, ὀφθεῖσα δὲ συλλογιστέα εἶναι ὡς ἄρα πᾶσι πάντων αὕτη ὀρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία, ἔν τε ὁρατῷ φῶς καὶ τὸν τούτου κύριον τεκοῦσα, ἔν τε νοητῷ αὐτὴ κυρία ἀλήθειαν καὶ νοῦν παρασχομένη, καὶ ὅτι δεῖ ταύτην ἰδεῖν τὸν μέλλοντα ἐμφρόνως πράξειν ἢ ἰδίᾳ ἢ δημοσίᾳ.
>
> En fin, he aquí lo que a mí me parece: en el mundo inteligible lo último que se percibe, y con trabajo, es la idea del bien, pero, una vez percibida, hay que colegir que ella es la causa de todo lo recto y lo bello que hay en todas las cosas; que, mientras en el mundo visible ha engendrado la luz y al soberano de ésta, en el inteligible es ella la soberana y productora de verdad y conocimiento, y que tiene por fuerza que verla quien quiera proceder sabiamente en su vida privada o pública» (517b 7–c 1-5)

[468] Véase, por ejemplo, en este sentido, un análisis de cómo Sócrates avanza hacia la existencia de la Forma del Bien a partir de las posiciones de Trasímaco –también de Glaucón y Adimanto– en J. M. Rist (1998, 55-63; 2002, 10-26)

Platón sitúa centralmente la Idea del Bien como causa de las acciones morales correctas y en sus diversas modalidades, tanto en el individuo como en la ciudad. Y esta vinculación orienta ese sentido ético de la teoría de las Formas, cuyo alcance se sitúa en un nivel causal o de fundamentación. El conocimiento de la Forma del Bien origina o posibilita la acción moralmente buena: fundamenta la moral. La pregunta que surge, por lo tanto, es por qué Platón requiere la Forma del Bien para explicar o fundamentar la moral. Las respuestas que Sócrates –o el Sócrates de Platón– parece establecer en la *República* apuntan a la búsqueda de una garantía que asegure el logro del bien del individuo y de la ciudad, cuyo alcance no está suficientemente a salvo con el gobierno del filósofo. El gobierno de éste, presentado como el mejor, implica la necesidad de que sepan cómo gobernar la ciudad y tengan capacidad para ello, asimilando que actúa desde lo correcto y busca el mejor estado posible. Tal y como se presenta en la *República* el mejor modo de vida para la ciudad y el individuo se encarna en que esté regida por la justicia, que es, como se ha visto, la posesión de las demás virtudes. Requisito para tal fin, y condición de posibilidad de su logro, es que el filósofo posea el conocimiento de lo que es justo. Para que la ciudad adquiera esa vida justa que el filósofo debe conocer con plenitud, la justicia debe conocerse libre de cualquier arbitrariedad, de modo objetivo, lejano al modo en que Trasímaco o Calicles –en menor medida– conciben la justicia[469]. El gobierno del filósofo, por lo tanto, requiere la posesión de un tipo determinado de conocimiento, que no es ordinario y que responde al conocimiento de las Formas. Éstas, tal y como Platón las concibe, son paradigmas, es decir arquetipos de lo que las cosas son en su máxima perfección; son absolutas desde que son criterio de relatividad respecto a ellas; son objeto de comparación por ser modelos; son criterio de medida. Son referencia, por lo tanto, para el ser de las cosas y para las acciones. Al tratarse de realidades completas –y, en este sentido, perfectas– son estándares o patrones, son inspiración para la acción. De este modo, en la deliberación de las acciones, ante la decisión de realizar una acción justa o injusta el conocimiento de las Formas orienta y da a conocer la naturaleza de los actos[470].

Por eso, el individuo justo o la ciudad justa, requieren un conocimiento que proporcione la objetividad y el modelo de lo justo, el patrón de la justicia que guíe las acciones justas. Se requiere una pauta externa, un modelo, que se encarna en el Bien como estándar en la acción moral. A partir de éste, que trasciende a los agentes morales mismos, se puede establecer la adecuación o inadecuación de una acción moral. La Forma del Bien se erige, de este modo, como la forma de conocimiento que garantiza y protege la acción moral y la virtud. Y es, de hecho, el modo en que Platón intenta establecer los fundamentos más profundos de la moralidad y su intento de expresión más sólido. Y estos fundamentos son los necesarios para llevar la ciudad al buen

[469] Trasímaco considera que la injusticia es virtud y que la justicia es vicio (348c y d); que la justicia es lo conveniente para el más fuerte (338c 1-2, 338e 6-9a4, 341a 3-4, 343 c1–d1); Glaucón y Calícles muestran que ambos oponen la naturaleza y la ley (359c 3-6)

[470] Así lo expresa J. M. Rist (1988, 68): «Indeed the Forms as a whole are both inspirational realities and provide standards by which we determine in our ordinary lives what are just or kindly acts and what are counterfeits»

gobierno, para que la justicia en ésta sea posible. Con la Forma del Bien, por lo tanto, Platón muestra la necesidad de fundar fuertemente el conocimiento moral para liberarlo de la posibilidad de que sea confundido[471]. El conocimiento del Bien se muestra ahora como una teoría de la virtud. Existe, por eso, la necesidad de conocer las Formas como criterio objetivo de la acción virtuosa[472]. Se trata, como se verá, de un incremento del conocimiento del Bien para evitar el mal, es decir, lo que no es virtud y justicia, como es el modelo que Trasímaco y otros proponen. Éste es rebatido, en último término, por la Forma del Bien[473]. Este carácter fundamentador que la Forma del bien parece ejercer sobre la moral ha sido reconocido, por otra parte, como extensible al origen de la misma teoría de las Formas[474].

2.4. *Epistēmē* e intelectualismo más allá de la *República*

Sin querer establecer un análisis pormenorizado respecto a la continuidad del intelectualimo socrático –y su interpretación– en los diálogos tardíos[475], sí quiero

[471] Así, «What Plato wants to demonstrate in the *Republic* is the necessity of recognizing in the existence of something like the Form of the Good, insofar as it is an ontologically substantive standard independent of the human mind, the *sine qua non* of any well-grounded theory of virtue and moral obligation—as distinct from some theory of how to calculate as well as possible what merely seems (given certain assumptions about human nature) to be my own or someone else's interest» J. M. Rist (1988, 69)

[472] Se ha señalado ya el persistente intento de Platón por objetivar la moral o la virtud, es decir, clarificarla, mostrar qué es, lo más fielmente posible, para poder vivirla. Véase por ejemplo la analogía de la *technē*, que perseguía el mismo fin.

[473] «In the person of Socrates Plato claims that without an external standard of Goodness the threat posed by a Thrasymachus (and–the immediately practical point—by his imitators in social and political life) cannot be rationally defused» J. M. Rist (1988, 69)

[474] Así ya en H. Cherniss (1936, 446-447). Afirma sobre el origen de la teoría de las Formas: «The interests of Socrates, the subject-matter of the early dialogues, the "practical " tone of Plato's writings throughout make it highly probable that he took his start from the ethical problems of his day. It is unnecessary to labor the point that he considered it fundamentally important to establish an absolute ethical standard; that the bearing on this point of the "inconclusive, "exploratory" dialogues could not have been obscure to his contemporaries is obvious to anyone who looks at such evidence of the time (…). The necessity for an absolute standard of ethics which would not depend upon the contradictory phenomena of conventional conduct but would be a measure for human activities instead of being measured by them was forcibly demonstrated by the plight into which Democritus had fallen. (…) [In] characteristics of material individuals no standard can be found, for to measure individuals against one another is to succumb to relativism. To compare and contrast one must have a definite standard of reference which must itself be underivative lest it become just another example of the characteristic in question and so lead to an infinite regress. The "dialogues of search," by demonstrating the hopelessness of all other expedients, show that the definitions requisite to normative ethics are possible only on the assumption that there exist, apart from phenomena, substantive objects of these definitions which alone are the source of the values attaching to phenomenal existence. The possibility of ethical distinctions, then, implies objective differences which can be accounted for only by the hypothesis of substantive ideas».

[475] Cf. pp. 123-124

señalar, en esta sección, algunos fragmentos que, si bien en menor presencia y con la inclusión de nuevos elementos, sugieren que éste adquiere cierta permanencia. Ésta, en cualquier caso, se halla limitada por la variedad y la atención sobre temas que no se reducen a la virtud, como sí sucedía, fundamentalmente, en cambio, en los diálogos socráticos y, en gran medida, en la *República*.

En el *Teeteto* el foco de atención de todo el diálogo, como es conocido, se establece, con esfuerzo, en buscar la respuesta a «qué es el saber en sí mismo» (ἐπιστήμην αὐτὸ ὅτι ποτ᾽ ἐστίν, 146e 9). Tratándose de un diálogo fundamentalmente de carácter epistemológico, sin embargo, y, como se intentará mostrar, se abre también a una posible lectura ética. O, en cualquier caso, algunos pasajes ofrecen o revelan una sugerente dimensión ética del conocimiento. Hay indicios en el *Teeteto* que no sitúan la perspectiva desde la que se abordaba la virtud en los diálogos socráticos como excesivamente lejana, teniendo en cuenta –y, aquí, se insiste– que en los diálogos posteriores a los llamados socráticos la cuestión central que Platón se plantea no es directamente una tentativa de definición de la virtud, sino que se abordan otras cuestiones filosóficas, y la ἀρετή siempre aparece vinculada con éstas, o bien, desde que se constituye en la finalidad misma del pensamiento platónico[476], como irrenunciable tendencia final de cada una de esas temáticas diversas. El tratamiento de la ἀρετή, además, como se ha indicado ya, aparece en contextos psicológicos más desarrollados[477]. Pronto, en el diálogo, se destaca conjuntamente que tanto la ἀρετή como la σοφία son motivos de elogio del alma (145b 1). La flexibilidad de términos del conocimiento que se ha concluido a partir de los diversos pasajes de los diálogos socráticos expuestos parece que también posee cierta permanencia aquí, si bien se muestra más respecto al conocimiento mismo y no tanto para con la virtud, lo que, por otra parte, puede resultar lógico, pues ésta no es el objeto central del diálogo. Así, cuando se inicia la investigación acerca de la naturaleza del saber, Sócrates le plantea a Teeteto,

---

[476] Así lo expresa R. M. Hare (1982, 16) hablando la identidad de la *aretē*: «This is the question (also raised earlier in the *Protagoras*) which the whole of Plato's moral philosophy, and thus, indirectly, his other philosophy, is attempting to answer. Although Plato certainly had the philosophical temperament, and could get interested in philosophical questions purely for their own sake, moral philosophy was what set him going, and it started as the philosophy of education». Y K. Dorter (1997, 342): «The turning of the whole soul means not just an intellectual knowing, but a reorientation of our way of seeing the world. Whatever else they may be besides, all of Plato's dialogues are efforts to efect a conversion of this kind». También A. Nehamas establece la perspectiva ética como fundante en la filosofía de Platón (1986, 293): «Though Plato's Socratic dialogues contain crucial logical, semantical, epistemological, and metaphysical ideas, and though such ideas are among the greatest and most lasting contributions to our philosophical heritage, these dialogues are not, as such, logical, semantical, epistemological, or metaphysical treatises. Socrates did not consider definition in general as an end in itself. Nor did he think that it was the necessary beginning of all knowledge whatever. To that extent, at least, the first charge of intellectualism against him fails. But he certainly did consider definition essential and he pursued it relentlessly as a means for answering a question he did in fact see as an end in itself, the only one he really cared about, the question of the nature and the content of the good life, of *eudaimonia*»

[477] Lógicamente, a partir de la *República*. Cf. sección 2.2.

Σω. σοφίᾳ δέ γ᾽ οἶμαι σοφοὶ οἱ σοφοί.
Θε. ναί.
Σω. τοῦτο δὲ μῶν διαφέρει τι ἐπιστήμης;
Θε. τὸ ποῖον;
Σω. ἡ σοφία. ἢ οὐχ ἅπερ ἐπιστήμονες ταῦτα καὶ σοφοί;
Θε. τί μήν;
Σω. ταὐτὸν ἄρα ἐπιστήμη καὶ σοφία;
Θε. ναί.

«Soc.: –Los sabios (σοφοὶ), creo yo, son sabios (σοφοί) por la sabiduría (σοφίᾳ)
Teet.: –Sí
Sóc.: –¿Y difiere esto en algo del saber (ἐπιστήμης)?
Teet.: –¿El qué?
Sóc.: –La sabiduría (σοφία). ¿No somos sabios (σοφοί) en aquellas cosas que sabemos (ἐπιστήμονες)?
Teet.: –Naturalmente
Sóc.: –¿No son, entonces, lo mismo el saber (ἐπιστήμη) y la sabiduría (σοφία)?
Teet.: –Sí.» 145d 9-10–145e 1-6

Los sabios (σοφοὶ) «son sabios (σοφοὶ) por la sabiduría (σοφίᾳ)» (145d 9), estableciendo Sócrates, seguidamente, que el saber (ἐπιστήμη) y la sabiduría (σοφία) son lo mismo (145e 5-6), pues «somos sabios (σοφοί) en aquellas cosas que sabemos (ἐπιστήμονες)» (145e 3). Se halla aquí una identificación de saber – ἐπιστήμη– y sabiduría – σοφίᾳ–. El saber, que es ἐπιστήμη, o la σοφία, es lo que hace al σοφοὶ ser llamado como tal. Además de la asimilación de ἐπιστήμη y σοφία, el fragmento plantea también qué tipo de saber es la σοφία. Como se ha concluido anteriormente, el sabio era también el que poseía la ἀρετή, es decir el conocimiento en las acciones, el saber del actuar, no indicando la mera acumulación de conocimiento teórico. Designaba el habilidoso en la realización de la virtud[478]. Era también el τεχνικὸς. La σοφία a la que Sócrates aquí refiere puede entenderse también como un saber práctico, designando una habilidad técnica[479].

[478] Y, en la medida en que en los diálogos socráticos supone la virtud, también aquí en el *Teeteto*, probablemente, hará que ésta también comparezca. Una interesante interpretación general del *Teeteto* como un diálogo ético, que parte precísamente de este pasaje, puede verse en D. Sedley (2010, 67 y ss.)

[479] Resulta interesante que R. Hackforth (1957, 128) interprete a la σοφία referida aquí en este mismo sentido, como una habilidad técnica que se relaciona con la vida práctica y, además, reclamando la orientación que parece conservar la σοφία posteriormente en Aristóteles: «What is the point of this indirect approach, by way of σοφία to the *definiendum* ἐπιστήμη? Aristotle (EN 1141a 9) tells us that σοφία in ordinary usage often connoted ἀρετή τέχνης, skill or *expertise*. A man is σοφός if he is an expert craftsman like Phidias or Polyclitus, or skilful at solving mathematical problems, like Theaetetus himself. It is not 'wisdom' that Socrates is here speaking of, though Jowett, Fowler and Cornford all so translate σοφία, nor yet 'sagesse' (Diès). But what does this skill spring from, or consist in? Plainly, in knowledge whatever that may be. Hence the subject of the dialogue is introduced, with Plato's customary art, and doubtless with faithfulness to the practice of Socrates, as arising naturally out of the experience and personal interests of Socrates's interlocutor; and an apparently abstract speculation

La referencia no unívoca de la σοφία, indicando también un saber práctico, se muestra de nuevo en el diálogo cuando Sócrates establece cuál es la tarea del sabio. En 167c 5-6 sentencia que «la tarea del sabio es hacer que lo beneficioso sea para ellas [las ciudades] lo justo y les parezca así, en lugar de lo que es perjudicial» (ἀλλ᾽ ὁ σοφὸς ἀντὶ πονηρῶν ὄντων αὐτοῖς ἑκάστων χρηστὰ ἐποίησεν εἶναι καὶ δοκεῖν). La σοφία del σοφός se dirige, por lo tanto, a que la justicia pueda darse en las ciudades, es decir, a garantizar la vida virtuosa. Esto es, a orientar el modo de vivir y las propias acciones según la virtud. La σοφία del σοφός es aquí eminentemente ética. Es interesante notar, por otra parte, que justo antes de que Sócrates indique cuál es la tarea del σοφός que se ha referido, trata también como a sabios en su arte a los médicos, a los agricultores y a los oradores (167b–167c 1-5). Se trata de una ejemplificación ascendente para mostrar la tarea del σοφός. Los ejemplos precedentes hasta llegar a definir la tarea del sabio se concretan en τέχναι. Sócrates recurre aquí de nuevo a la τέχνην para mostrar y establecer en su lugar propio la tarea de σοφός.

Posteriormente se establece también una suerte de asimilación entre ἐπιστήμη y τέχνην, cuando Sócrates le pregunta a Teeteto, directamente por primera vez, qué le parece que es el saber (ἐπιστήμη, 146c 3). Contesta Teeteto,

> δοκεῖ τοίνυν μοι καὶ ἃ παρὰ Θεοδώρου ἄν τις μάθοι ἐπιστῆμαι εἶναι, γεωμετρία τε καὶ ἃς νυνδὴ σὺ διῆλθες, καὶ αὖ σκυτοτομική τε καὶ αἱ τῶν ἄλλων δημιουργῶν τέχναι, πᾶσαί τε καὶ ἑκάστη τούτων, οὐκ ἄλλο τι ἢ ἐπιστήμη εἶναι.
>
> «A mí, ciertamente, me parece que son saberes (ἐπιστῆμαι) las cosas que uno podría aprender de Teodoro, como la geometría (γεωμετρία) y todo eso de lo que tú hablabas hace un momento. También lo son, a su vez, la zapatería (σκυτοτομική) y las artes (τέχναι) que son propias de los demás operarios (δημιουργῶν), todas y cada una de ellas no son otra cosa que saber (ἐπιστήμη)» 146c 7-8–146d 1-2

Sócrates reprende a Teeteto que, en realidad, no ha contestado la pregunta que se le ha formulado (146d 3-4; 146e 6-8; 147a). A Teeteto se le requería responder qué es el saber en sí mismo (146e 9). En cualquier caso, para mostrar a Teeteto que no ha dado respuesta a lo que se le pedía, Sócrates le reconduce con nuevas cuestiones. Le pregunta si cuando alude a la zapatería se refiere al «saber hacer zapatos» (ἐπιστήμην ὑποδημάτων ἐργασίας, 146d 7). Y así también con la carpintería (τί δ᾽ ὅταν τεκτονικήν; μή τι ἄλλο ἢ ἐπιστήμην τῆς τῶν ξυλίνων σκευῶν ἐργασίας; 146e 1-2). Con la respuesta afirmativa de Teeteto (146e 3), Sócrates concluye que en ambos casos –en la zapatería y en la carpintería– están aludiendo a lo que consiste uno y otro ἐπιστήμη (146e 4): Sócrates no solamente no corrige a Teeteto cuando éste designa a la carpintería y la zapatería, que son τέχναι, como ἐπιστήμη (146d 2), sino que él mismo asume esta

is brought into relation with practical life» El hecho de que Aristóteles plantee también la posibilidad de comprender la σοφία como un saber práctico, sugiere que el sentido que ésta tenía en los diálogos socráticos puede adquirir continuidad en los diálogos tardíos.

asimilación (164e 4)[480]. Las τέχναι quedan caracterizadas como ἐπιστήμην ἀποκρίνεται, un saber de algo en particular (147c 1).

La referencia a habilidades prácticas como forma de conocimiento que se asemeja a la virtud parece que se halla también presente cuando Sócrates reconoce que su misión pretende examinar las almas de los jóvenes interlocutores con los que establece su diálogo. Sócrates entiende su arte como un «arte de partear» (τέχνῃ τῆς μαιεύσεως, 150b 5), en analogía con el conocimiento propio de las parteras en los nacimientos, de las que se dice que poseen un arte concedido por Ártemis (149b 9-10–149c). Y de éstas se dice también que son expertas en saber a qué hombre debe unirse una mujer (149d 5-7), indicando Sócrates que se enorgullecen más de esto último que de lo primero (149d 9-10–149e 1). De las parteras se dice que ejercen su arte φρονοῦσιν, es decir, que tienen conocimiento en su arte y prudencia en su realización. Como se recordará, era en el *Menón* donde Platón caracterizaba a la virtud como φρόνησις[481], quedando perfilada como una suerte de conocimiento del alma que hacía útiles o inútiles las cosas que le pertecen. La τέχνη de las parteras se reconoce, en este sentido, como una τέχνη cuyo desarrollo implica φρόνησιν, discernimiento o prudencia en su ejercicio, un conocimiento propio que orienta el buen uso en el actuar, la bondad en la acción.

La analogía de la τέχνη para explicar la ἀρετή es un recurso que parece que comparece también en el *Teeteto*. Es en los inicios del diálogo cuando Teeteto recurre a la ilustre definición de Protágoras del saber como percepción (ἐστιν ἐπιστήμη ἡ αἴσθησις, 151e 2). Sócrates, después de mostrarse de acuerdo en que no es esa una definición vulgar del saber y reconociendo de nuevo la sabiduría de Protágoras (152a 1), indica que también éste dijo lo mismo de otro modo e introduce el célebre pensamiento de Protágoras que considera al hombre como «medida de todas las cosas» ('πάντων χρημάτων μέτρον'), «tanto del ser de las que son, como las del no ser de las que no son» ('τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν', 152a 2-3). Gran parte del resto del diálogo se desarrolla realizando un análisis, a partir de las sentencias de Protágoras, de la naturaleza de la percepción, se introduce la cuestión del movimiento a partir de las mismas, la cuestión de la falsa opinión, entre otras, a partir de este pensamiento de Protágoras. A lo largo de este análisis emergen algunas dificultades que se derivan de las posiciones de Protágoras. Así, se deberá admitir como

[480] Posteriormente, para insistir a Teeteto lo absurdo que es responder qué es el saber en sí mismo enumerando los tipos de saberes, le explica que «el que no sabe qué es el saber, no entenderá qué es el saber relativo a los zapatos» (οὐδ' ἄρα ἐπιστήμην ὑποδημάτων συνίησιν ὁ ἐπιστήμην μὴ εἰδώς, 147b 4); y, de nuevo, «el que desconoce qué es el saber, no entenderá qué es la zapatería ni niguna de las otras artes» (σκυτικὴν ἄρα οὐ συνίησιν ὃς ἂν ἐπιστήμην ἀγνοῇ, οὐδέ τινα ἄλλην τέχνην, 147b 6). En ambos pasajes se establece esa asimilación entre ἐπιστήμη y τέχνην, estableciéndose la pertenencia de ésta última a la primera. Sócrates asimilará o tratará también a las τέχναι como tipos de ἐπιστήμη cuando invita a Teeteto a reunir los saberes que han tratado, refiriéndose a las τέχναι ejemplificadas, en uno solo: «debes también [Teeteto] referirte a los muchos saberes con una sola definición» (οὕτω καὶ τὰς πολλὰς ἐπιστήμας ἐνὶ λόγῳ προσειπεῖν, 148d 6).

[481] Cf. *Menón*, 88c–d1. Cf. pp. 39-41

verdadera la creencia de los que tienen opiniones contrarias, pues esos pueden entender que la opinión ajena se halla en el error. Si el hombre es medida de todas las cosas, si el ser o el no ser depende de cada opinión (171a 4), ambas opiniones pueden resultar igualmente verdaderas (171b). Se debe admitir entonces, que un hombre cualquiera no puede ser medida, sino que debe serlo el que tenga conocimiento (171c). Sucede, por ejemplo, en cuestiones de salud o de enfermedad, pues no cualquier hombre es capaz de saber qué es lo sano o de curarse (171e).

Sócrates hace notar que esta dificultad se intensifica cuando se trata de cuestiones políticas o éticas. Así, señala que Protágoras tendrá que admitir que hay consejos y opiniones de algunas ciudades que, en relación con la verdad, aventajan a otros consejos y opiniones (172a): en el ámbito de las virtudes no puede establecer la medida una ciudad u otra. Para ilustrar todo este proceso argumentativo que concluye con cuestiones éticas y políticas, y después de tener lugar en el diálogo una digresión que se extiende desde 172c hasta 177c, Sócrates recurre de nuevo a ejemplos de diversas τέχναι. Respecto a la dulzura que un determinado vino debe adquirir la opinión que tiene autoridad es la del agricultor y no la del citarista (178b); respecto a una determinada composición en su proceso de creación será la opinión del músico y no la del profesor de gimnasia (178d); lo mismo sobre la opinión de quién es conocedor del arte culinaria respecto a la preparación de un banquete (178d); y es respecto a su predicción, respecto al futuro, cuando estos expertos en estas artes revelan más su buen hacer (178c). Consecuentemente, quien es «más sabio es medida» (σοφώτερόν εἶναι μέτρον, 179b 1-2), es decir, aquel que no «carece de conocimientos» (ἀνεπιστήμονι, 179b 2). Ese σοφώτερός al que se hace referencia aquí, refiere a todos los ejemplos de τεχνικός indicados: al agricultor, al músico, etc. Σοφία indica, de nuevo, un saber práctico, la habilidad de un arte. Sin embargo, lo que resulta más interesante aquí es que toda esta ejemplificación, además de mostrar, obviamente, las contradicciones en que puede incurrir el saber de Protágoras, surge como consecuencia de mostrar las dificultades que de tal saber pueden derivarse en las cuestiones éticas y políticas.

Las τέχναι expuestas parecen tener como fin ilustrar –como Sócrates indica anteriormente a las mismas– los riesgos que supone la consideración de la medida de Protágoras respecto a lo justo, al considerar que «lo que una ciudad determina y juzga que es justo, lo es, en efecto, para aquella que así lo determina, mientras lo mantenga en vigor» (177d 1-3). Pero esto, señala Sócrates, se pone razonablemente en duda respecto al bien y lo beneficioso. Se requiere también alguien que pueda juzgar y determinar lo que es justo con vistas al porvenir para legislar en la ciudad, del mismo modo que en el ejercicio de las τέχναι. Éstas, como muestra el texto, se hallaban al servicio de mostrar esta última necesidad. De nuevo, la τέχνη explica lo ético. Esta conclusión y las τέχναι ejemplificadas son de hecho lo que se sigue de la consideración de Sócrates de que, en cuestiones políticas, respecto a lo justo y a lo injusto en las ciudades, hay que admitir que hay consejos y opiniones que aventajan a otros en relación con la verdad, establecida en 172a, que es donde empezaba la mencionada digresión en el diálogo, cuyo contenido es también de carácter ético. Las τέχναι

explican, por lo tanto, como sucede en ellas mismas con sus propios σοφώτεροι, la necesidad de un legislador también que sea más sabio y cuya sabiduría sea la medida[482].

Mostrados ya algunos fragmentos que, aun siendo menores en número y con matices distintos, permiten establecer cierta continuidad respecto a las cuestiones en las que nos hemos fijado en los diálogos socráticos, resta prestar atención también en que, como tal, existen pasajes que dan pie a interpretar que las grandes paradojas socráticas tienen también su espacio en los diálogos tardíos. En este sentido, la consideración de la virtud como conocimiento –en el sentido indicado– no parece haber sido abandonada del todo en estos diálogos de vejez. También en el *Teeteto* existen pasajes que han sido interpretados desde esta perspectiva. En la mencionada digresión, que se extiende desde 172a hasta 177c, señala Sócrates la necesidad de huir del mal y que tal huida consiste en asemejarse a la divinidad (176b 1). La semejanza a la divinidad se alcanza mediante la prudencia con la justicia y la piedad (δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως, 176b 2). Sócrates entiende que este es el verdadero criterio, el ser más o menos justo (δικαιότατος, 176c 1), con el que hay que valorar la habilidad (δεινότης, 176c 3) y o la cobardía (ἀνανδρία, 176c 3) del hombre.

> ἡ μὲν γὰρ τούτου γνῶσις σοφία καὶ ἀρετὴ ἀληθινή, ἡ δὲ ἄγνοια ἀμαθία καὶ κακία ἐναργής: αἱ δ᾽ ἄλλαι δεινότητές τε δοκοῦσαι καὶ σοφίαι ἐν μὲν πολιτικαῖς δυναστείαις γιγνόμεναι φορτικαί, ἐν δὲ τέχναις βάναυσοι. τῷ οὖν ἀδικοῦντι καὶ ἀνόσια λέγοντι ἢ πράττοντι μακρῷ ἄριστ᾽ ἔχει τὸ μὴ συγχωρεῖν δεινῷ ὑπὸ πανουργίας εἶναι
>
> «Pues la sabiduría (σοφία) y la verdadera virtud (ἀρετὴ ἀληθινή) no son otra cosa que el conocimiento (γνῶσις) de la justicia, y su desconocimiento (ἄγνοια) es ignorancia (ἀμαθία) y maldad manifiesta (κακία ἐναργής). Cualquier otra cosa que pudiera parecer habilidad (δεινότητές) y sabiduría (σοφίαι), en el ejercicio (δυναστείαις) de la política (πολιτικαῖς) es grosería y en las artes (τέχναις) vulgaridad» 176c 3-6–176d 1-2

Se trata aquí de nuevo la virtud como conocimiento (γνῶσις), concretamente como conocimiento de la justicia (δικαία). La comprensión de la virtud en términos de conocimiento es explícita, del mismo modo que lo es el reconocimiento de la ignorancia (ἀμαθία)[483] como su desconocimiento. A ésta, además, se vincula la maldad (κακία) manifiesta, es decir, el error en las acciones. La ignorancia (ἀμαθία) significa desacierto moral. Y en el final del fragmento se afirma con contundencia que no existe de hecho otra sabiduría que no sea ese conocimiento de la virtud para los saberes

[482] Sócrates poco después es explícito en su juicio: «Pues bien, Teodoro, ya nos hemos librado de tu amigo [Protágoras] y, sin embargo, no le hemos concedido que el hombre sea medida de todas las cosas, a no ser que se trate de un 'hombre prudente' (φρόνιμός)» 183b 6-7–183c 1). Se ha modificado aquí la traducción de A. Vallejo Campos (2011, 483). Se ha traducido φρόνιμος como «prudente» y no como «razonable». El uso de «prudente» nos parece que muestra más el sentido ético del término.

[483] Se trata, en efecto, de la ignorancia moral típica de los diálogos socráticos, repetidamente señalada en esos diálogos, así como en la *República*. Cf. pp. 131-133. Cf. también n. 271. El hecho de que sea aquí tan explícita, así como en el *Sofista* –como se verá a continuación– permiten hablar con solidez de continuidad.

prácticos que son la política (πολιτικὴ) y las artes (τέχναις), es decir, saberes que poseen su propio «ejercicio» (δυναστείαις): en los saberes que se ejercitan, que son para la acción, su realización sabia solamente se alcanza con el conocimiento de la justicia o el buen hacer, que es virtud. Nótese, además, que el uso aquí de *σοφία* refiere a ser sabio en las acciones, es decir, que se identifica la ἀρετὴ con la *σοφία* por ser ambas conocimiento del saber actuar correctamente. Se trata este, por lo tanto, de un pasaje de gran claridad en la identificación de la virtud como conocimiento, situada en un diálogo considerado tardío como es el *Teeteto*.

En este mismo sentido, el de la perspectiva de la virtud como conocimiento y el del error moral o el vicio como ignorancia, en el *Sofista*, parece que comparece de nuevo la familiar cuestión, recurrente en los diálogos socráticos, de la involuntariedad del mal. Teeteto y el Extranjero se encuentran discutiendo sobre los diversos males que atañen al alma. Ambos reconocen que en el alma de algunos hombres existe desacuerdo y conflicto entre las «opiniones y los deseos, el valor y los placeres, el pensamiento y los pesares» (228b 2-3), siendo estas realidades que son cercanas y por lo tanto susceptibles de vivir en concordia (228b 5). Las acciones humanas se entretejen en la comunión o discordia de estos elementos. Sin embargo, afirma el Extranjero

> ἀλλὰ μὴν ψυχήν γε ἴσμεν ἄκουσαν πᾶσαν πᾶν ἀγνοοῦσαν
>
> «Pero sabemos (ἴσμεν) que toda alma que sea completamente ignorante (ἀγνοοῦσαν), lo es en forma involuntaria (ἄκουσαν)» 228c 6

Y aclara en qué consiste esta ignorancia

> τὸ γε μὴν ἀγνοεῖν ἐστιν ἐπ᾽ ἀλήθειαν ὁρμωμένης ψυχῆς, παραφόρου συνέσεως γιγνομένης, οὐδὲν ἄλλο πλὴν παραφροσύνη
>
> «El hecho de ignorar (ἀγνοεῖν), que consiste en que el alma, persiguiendo la verdad (ἀλήθειαν), yerre (παραφόρου) en su aprehensión (συνέσεως), no es otra cosa que un desvarío (παραφροσύνη)» 228c 8–d 1-2

El contexto en el que se trata aquí la ignorancia es propiamente el contexto de la perfección o la virtud y, por lo tanto, un contexto práctico referido a las acciones. Esto es reconocido por el Extranjero en este mismo pasaje de diversos modos. Por una parte, la ignorancia (ἄγνοια) es vista también por Teeteto com un mal del alma, juntamente con la cobardía, la intemperancia y la injusticia (228e 1-4), todas ellas vicios morales contrarios a sus virtudes respectivas. Antes, el Extranjero ha afirmado también, reconociendo que el alma se pervierte mediante la disensión o discordia y la enfermedad (228b 6), que el alma, en tales estados, cuando se propone un cierto objetivo cada paso que da hacia el mismo culmina en cierto fracaso, connotando

también, en este sentido, que se habla de acciones y su realización (228c 1-4)[484]. Finalmente, habiendo reconocido que la ignorancia se combate mediante la enseñanza, se indica que es la educación la que combate a la forma específica de ignorancia que el Extranjero denomina «ausencia de conocimiento» (229c 7). Todo el pasaje, en cualquier caso, esta enmarcado en el rechazo de los males del alma (228d), en la huida de la perversión y la ignorancia, contrarias a la perfección, a la ἀρετή (227d 3). Y, desde que el contexto es el de la virtud, la educación que vence esa ignorancia, no es mera instrucción, sino que su objeto se destina a lograr la concordia de los elementos que residen en el alma –opiniones, deseos, valor, placeres, etc– y que se revelan en el actuar, es decir, se trata de una enseñanza para vivir, para actuar. Más allá de la caracterización de este contexto moral que acompaña aquí a la ignorancia, ésta queda definida como un errar en la aprehensión de la verdad, es decir, una anomalía cognoscitiva que queda definida como un desvarío. Se vincula la ignorancia con la posibilidad de equívocos en el conocimiento. Pero esos errores, se indica, se dan cuando ya se está en esa búsqueda de la verdad y que derivan en un desvarío. Resulta interesante aquí fijarse en que el mal moral no solamente proviene de la falta de conocimiento, es decir, no hay un pleno intelectualismo del mal moral, sino que este mal o ignorancia, se contextualiza en ese conflicto que se da en el alma entre los elementos que comparecen en el hombre, en esa discordancia o falta de acuerdo entre el pensamiento, la opinión, el placer, etc. Se muestra, por lo tanto, una diversidad de ignorancia en el sofista, una que se destina más bien al conocimiento intelectual y otra que se refiere al conocimiento moral.

En este sentido, este pasaje ha sido objeto de controversia precisamente en cuanto a la posibilidad de si, sobretodo en base a la caracterización de la ignorancia que propone, permite o no afirmar la continuidad del intelectualismo socrático. Como se indicó, sin embargo, según qué se entienda por intelectualismo y cómo se interprete que Sócrates lo propone, el modo en que éste adquiera o no continuidad se verá, en efecto, modificado. El hecho de que se podría proponer aquí diversos tipos de ignorancia o reconocer que la racionalidad es falible, por ejemplo, puede resultar definitivo para ciertas propuestas intelectualistas. Es decir, si se sostiene un intelectualismo *fuerte* en los diálogos socráticos, en el cual no haya espacio para otra forma de conocimiento que no sea el proposicional, la posibilidad de que se proponga otro tipo de ignorancia que sea causa de la acción moral incorrecta y que no sea de carácter intelectual es un hecho que pone en duda tal intelectualismo. Por otra parte, si se reconocen de antemano ciertos aspectos no cognoscitivos que intervienen en la acción, la caracterización de la ignorancia tal y como parece proponerse en el pasaje lo que hace es, además de legitimar cierta perspectiva de continuidad, reforzar el punto de partida de ese intelectualismo.

[484] El Extranjero de hecho afirma que «cuando algo participa del movimiento se propone cierto objetivo y cada paso que da para alcanzarlo culmina en un desvío y en un fracaso (…)». La referencia a las acciones morales parece clara.

En cuanto a los sentidos de la ignorancia en el contexto de la acción moral baste señalar ahora que aquí en el *Sofista* Platón podría otorgarle más claridad[485] un doble sentido, siendo referida como ἄγνοια o como ἀμαθία, dándose la posibilidad de que la primera de ellas no adquiera un sentido moral, rompiendo la cierta relación causal que Platón ha establecido entre vicio e ignorancia en diálogos anteriores, como ha sido ya indicado. Se ha observado recientemente, por ejemplo, que en el *Teeteto* la ἀμαθία era causa del mal moral. Al introducirse en el *Sofista*, como hemos visto, la πονηρία (la perversión del alma, 228b 8) como causa también del mal en la acción moral, junto a la ἄγνοια, correspondiendo a cada una de ellas sus propios remedios, el castigo para la primera (229a 4) y la educación para la segunda (229a 9), se ha entendido que Platón habría revisado la relación entre vicio e ignorancia en el contexto del intelectualismo socrático. En este sentido, tal pasaje, sería un elemento de discontinuidad del intelectualismo en un diálogo tardío como es el *Sofista*[486]. En cualquier caso, insistiendo en la perspectiva de que una determinada «ruptura» debe comprenderse u observarse respecto al objeto que se «rompe», es decir, debe comprenderse de qué comprensión del intelectualismo se parte para saber sobre qué es la ruptura, ésta sería diversa –o a lo mejor no plena–, por ejemplo, si ese intelectualismo no se entiende solamente como promotor de una causalidad necesaria entre conocimiento del bien y acción moral correcta, como una mera comprensión intelectual de lo correcto o lo incorrecto que deriva en un comportamiento moral acertado, en el que el error moral es causado por la ignorancia respecto a esa comprensión intelectual[487]; o si se postula que en ese intelectualismo pueden integrarse otras dimensiones no estrictamente intelectuales.

La identificación terminológica que se ha mostrado en los diálogos socráticos –y que también se daba hasta cierto punto en el *Teeteto*– no se ausenta tampoco en el *Sofista*. Del pescador de caña, por ejemplo, que comparece con el fin de ilustrar las llamadas técnicas adquisitivas y sus respectivas subdivisiones, se reconoce en primer lugar que posee cierta τέχνη (221c 7), para reconocer posteriormente que es ἀληθῶς σοφιστήν (221d 1), un auténtico «sofista» y cuyo sentido en el pasaje, como el mismo Extranjero expone, responde al que es sabio en una técnica, al que se le reconoce como hombre de sabiduría (cf. 221d 3-4). Semejantemente, se llama también σοφώτατον a quien domine una τέχνη que tenga por objeto los razonamientos, si bien su uso puede destinarse a cierto engaño de los jóvenes (cf. 234c 2-6). Vínculos entre la τέχνη y la ἀρετή se establecen también al considerar la sofística como aquella técnica adquisitiva del comercio del alma que se ocupa de razonamientos y conocimientos acerca de la perfección (ψυχεμπορικῆς περὶ λόγους καὶ μαθήματα ἀρετῆς πωλητικὸν δεύτερον

[485] Este doble sentido de la ignorancia ha sido señalado ya en la *República*. Cf. pp. 131-133 y notas 271 y 461

[486] Sobre el debate respecto a este pasaje pueden verse, entre otros, R. Hackforth (1946); G. M. A. Grube (1958, 227 y ss.); E. R. Dodds (1945); M. J. O'Brien (1967, 186 y ss.); P. W. Gooch (1971). Un estudio reciente, más centrado sobre la cuestión de la ignorancia en la *República*, pero que también se apoya en interpretaciones de este pasaje puede verse en V. Harte (2013, 139-154)

[487] Cf. P. W. Gooch (1971, 132-133). P. W. Gooch retoma, en este sentido, las críticas que J. Gould (1955) establece contra cierta corriente intepretativa del intelectualismo socrático, en el que éste es entendido como un *knowing that* y no como un *knowing how*.

ἀνεφάνη σοφιστική, 224d 1-2). Es, en este sentido, una τέχνη de la ἀρετή. Y una τέχνη que se dice también de la εὐδαιμονία parece ser sugerida por el Extranjero cuando, en el contexto de la discusión del método más apto para purificarse y así poder acoger el conocimiento (230a-d), establece la refutación como el mejor camino para la recepción del mismo: el Extranjero afirma que quien no es refutado será «un gran impuro, y dejará inculto y afeado aquello que tendría que ser lo más puro y lo mejor para quien aspire a ser realmente feliz» (μέγιστα ἀκάθαρτον ὄντα, ἀπαίδευτόν τε καὶ αἰσχρὸν γεγονέναι ταῦτα ἃ καθαρώτατον καὶ κάλλιστον ἔπρεπε τὸν ὄντως ἐσόμενον εὐδαίμονα εἶναι, 230e 1-3). Acto seguido el Extranjero le pregunta a Teeteto que a quién se atribuye esta τέχνη[488], asimilando, por lo tanto, la τέχνη, la refutación (ἔλεγχος) y la εὐδαιμονία.

La indentidad o la asimilación de la τέχνη con ἐπιστήμη se sugiere también respecto a quién domina varias ciencias. Le pregunta el Extranjero a Teeteto,

> ἆρ᾽ οὖν ἐννοεῖς, ὅταν ἐπιστήμων τις πολλῶν φαίνηται, μιᾶς δὲ τέχνης ὀνόματι προσαγορεύηται ...;
>
> ¿No concibes, entonces, que, cuando alguien que parece dominar muchas ciencias (ἐπιστήμων) es caracterizado por el nombre de una sola técnica (τέχνης) (…)? 232a 1-2

Se trata de una sola τέχνη que comprehende diversas ἐπιστήμαι. Éstas, son, por lo tanto, llamadas τέχναι, o, lo que es lo mismo, la τέχνη *es* ἐπιστήμη. La τέχνη referida a la más altas actividades del pensamiento se halla presente también cuando el Extranjero señala que la técnica de la dialéctica es propia de los filósofos (ἀλλὰ μὴν τό γε διαλεκτικὸν οὐκ ἄλλῳ δώσεις, ὡς ἐγῷμαι, πλὴν τῷ καθαρῶς τε καὶ δικαίως φιλοσοφοῦντι, 253e 4-5): aquí a la διαλεκτική se la denomina τέχνη, mientras que, poco antes, se ha reconocido que el «dividir por géneros y no considerar que una misma Forma es diferente, ni que una diferente es la misma» corresponde a la διαλεκτικῆς ἐπιστήμης (253d 2), a la ciencia dialéctica. De nuevo, intercambiabilidad de las palabras[489]. La διαλεκτική es ἐπιστήμη y τέχνη. La igualdad de sentido de ἐπιστήμη y τέχνη es explícita, finalmente, en el reconocimiento de que la naturaleza de lo diferente está organizada del mismo modo que la ciencia: la ciencia es solamente una, pero la aplicación de ésta a cosas diversas recibe un nombre propio determinado, pudiéndose afirmar, por lo tanto, concluye el Extranjero, que existen muchas técnicas y ciencias (διὸ πολλαὶ τέχναι τ᾽ εἰσὶ λεγόμεναι καὶ ἐπιστῆμαι, 257d 1).

---

[488] «Quiénes diremos que se valen de esta técnica?» (τοὺς ταύτῃ χρωμένους τῇ τέχνῃ τίνας φήσομεν;) 230e 5–231a 1

[489] La asimilación de unas palabras por otras no solamente está presente en el *Sofista* respecto a los términos que aquí nos interesan. Es frecuente, por ejemplo, que Platón asimile también en este diálogo γένος y εἶδος. Así, por ejemplo, en 254d 4, donde el Extranjero afirma que el ser, el reposo y el cambio son los γενῶν más grandes, mientras que anteriormente, en 254c se ha referido a las mismos como εἰδῶν. También en 256d y e. De nuevo, como era tan frecuente en la *República*, existe intercambiabilidad de términos relativos al conocimiento. Cf. nota 262

La posibilidad de que un término pueda usarse con más de un sentido –cuya constatación puede observarse en todo el análisis expuesto hasta aquí respecto a ἐπιστήμη, τέχνη y σοφία en todo este trabajo–, afortunadamente, parece ser reconocida por Platón en el *Sofista*. En este sentido, algunos intérpretes, han entendido que esto es lo que Platón quiere mostrar cuando afirma que «cuando decimos que [el cambio] es lo mismo y no lo mismo, no hablamos en el mismo sentido (…)» (256a 9-10)[490]. Ya antes, en el mismo diálogo, Platón parece reconocer tal posibilidad:

> «**Extr.** –Digamos de qué manera enunciamos una cosa que es la misma, en cada caso, mediante varios nombres.
> **Teet.** –¿Cómo qué? Da un ejemplo.
> **Extr.** –Hablamos del hombre, y le aplicamos muchos otros nombres. Le atribuimos colores, formas, tamaños, defectos y virtudes. En todos estos casos, y en muchos más, no sólo decimos que es hombre, sino también que es bueno, e infinitas cosas diferentes. Y del mismo modo procedemos con todas las demás cosas: sostenemos que cada una es una, y, al mismo tiempo, decimos que es múltiple al mencionarla con muchos nombres.»[491] 251a 4-10

Los elementos que se han destacado de la naturaleza del conocimiento moral que aparecían en los diálogos socráticos parece que se muestran con una naturalidad sorprendente en el *Político*. En este diálogo, la igualdad de significado de ἐπιστήμη, σοφία y τέχνη comparecen con sencillez y asombrosa frecuencia. Pasajes que muestran cierta similitud con el intelectualismo socrático, considerando la virtud como conocimiento, o la recurrencia a la τέχνη para explicar la acción moral se hallan también a lo largo de los diversos temas que se proponen en la discusión.

La intercambiabilidad de las palabras se revela desde el inicio de la división de las ἐπιστήμαι, siguiendo el criterio de las que están vinculadas con la acción (πράξεών) y las que únicamente procuran conocimiento (γνῶναι, 258d), con el fin de establecer la naturaleza de la ciencia política. De este modo, Platón se refiere a la aritmética –una ciencia no referida a las acciones– como una τέχνη (cf. 258d 3), mientras que se refiere a la carpintería u otras actividades manuales como ἐπιστήμη (258e 1). A su vez, tanto la carpintería como la geometría, ejemplo de ἐπιστήμη πρακτική la primera y de ἐπιστήμη γνωστική la segunda, son ambas llamadas ἐπιστήμαι (258e 4). La ciencia

---

[490] Así, W. K. C. Guthrie (1978, 152), comentando este pasaje: «Perhaps the great contribution of the *Sophist* to philosophy lies in the statement (…) that a word can be used in more than one sense. The whole challenge of Parmenides, and many of the arguments of Sophistic, rested on the assumption that the verb 'to be' mean one thing and one thing only. Once it had been shown that the same word was not always used to express the same concept –that for instance existence, identity and attribution were not the same, though expressed by the same word 'is'– Greek thought was freed from a hole host of unreal (and at this distance of time almost incomprehensible) problems». Guthrie señala también al respecto el pasaje de 259c–d.

[491] Los intérpretes suelen ver aquí el antecedente de la afirmación de Aristóteles de que «el ser se predica de muchas maneras» (*Metafísica*, 1003a; 1028a). Así, W. K. C. Guthrie (1978, 52-53): «Aristotle could start where Plato left off, with the simple pronouncement that "there are many ways in which a thing is said to 'be', and proceed without further ado to enumerate them, discarding the clumsy language of Forms which had served its purpose in the pioneer work of Plato»

política será situada dentro de las ciencias cognoscitivas: éstas son ἐπιστήμη γνωστική en 258e 4, mientras que en 259c 9 son llamadas γνωστική χειροτεχνική o γνωστική τεχνή en 259e 3. En 260a 1 se refiere de nuevo a γνωστική ἐπιστήμης. Se trata, por lo tanto, de una identificación plena entre «ciencias cognitivas» o «artes cognitivas»: el mismo tipo de ciencia referida como *techné* o como *epistēmē*. También se muestra esta ambivalencia cuando es referida la ciencia del político. Ésta es ἐπιστήμη en 259a 6, τέχνη en 259b 4, y de nuevo ἐπιστήμη en 259c 1, 297b 1 y 300e 2, cuando no son equiparadas de modo explícito[492]. Es, por lo tanto, ἐπιστήμη βασιλική (259c 1-2) o χειροτεχνική βασιλική (259d 3). Respecto a las ciencias o artes específicas sucede exactamente lo mismo: encontramos la denominación del arte del cálculo (λογιστική τέχνη, 259e 1) y de la ciencia del cálculo; el arte de cuidar rebaños (ἀγελαιοτροφικὴν, 261e 6), la sabiduría de cuidar rebaños (ἀγελαιοτροφίαν, 263c 4) y la ciencia de cuidar rebaños (ἐπιστήμην ἀγελαίοις, 264a 5-6); la ciencia de la crianza colectiva (κοινοτροφικὴν ἐπιστήμην, 264d 4), referida también como τέχνη cuando se plantea la posibilidad de dividirla entre la crianza de animales acuáticos y terrestres (264d 6–264e 1); el arte de apacentar (πεζονομικὴν, 265c 2) y la ciencia de apacentar (πεζονομικῆς ἐπιστήμης, 265c 6; νομευτικὴν ἐπιστήμην, 267b 6-7); la medicina, el pilotaje y la navegación son tratadas como τέχναι y como ἐπιστήμαι simultáneamente (299c 5-7–299d 1-2). El uso de las palabras se caracteriza también por su apertura en el *Político*: Platón –o el Extranjero–, en una línea similar a lo establecido en el *Sofista*[493], de hecho, aconseja al Joven Sócrates: «si conservas siempre esa actitud de no preocuparte en exceso por los nombres, te mostrarás más rico en sabiduría cuando tu edad avance» (κἂν διαφυλάξῃς τὸ μὴ σπουδάζειν ἐπὶ τοῖς ὀνόμασιν, πλουσιώτερος εἰς τὸ γῆρας ἀναφανήσῃ φρονήσεως, 261e 4-5)

La analogía de la τέχνη, además de identificarse también con ἐπιστήμη, de modo similar a los diálogos socráticos, realiza aquí una función explicativa de la ciencia política o el ejercicio de la misma. En este sentido, el Extranjero sostiene que cuando el gobernar es llevado a cabo con rectitud por el político, que es quien posee el saber (cf. 300c 7), trasciende en cierto modo la aceptación de los súbditos, las leyes y la pobreza o la riqueza de quien ejerce el gobierno, pues lo relevante es la rectitud de quien gobierna –por poseer la ciencia– (292a y ss.). Para ilustrar tal consideración, señala que lo mismo ocurre en el caso de los médicos, que curan con el asentimiento del paciente o sin él, independientemente de que lo hagan según una ley o no, sean pobres o ricos, donde lo relevante, como en el caso del político, es que ejerzan la τέχνη que les es propia (cf. 293b). La τέχνη es capaz de explicar la tarea del político. Del mismo modo, para mostrar cómo ha de ser la tarea del legislador, se recurre a la

[492] En el contexto de la conveniencia de establecer mejoras sobre las leyes de la *polis*, respecto a negarse a cambiar las leyes establecidas, afirma el Extranjero: «¿O bien todo proceder semejante en el ámbito de la ciencia o del arte verdaderos no acarrearía, en todos los casos, el más grande ridículo sobre tal modo de legislar?» (ἢ πᾶν τὸ τοιοῦτον ἔν γε ἐπιστήμῃ συμβαῖνον καὶ ἀληθεῖ τέχνῃ περὶ ἅπαντα παντάπασι γέλως ἂν ὁ μέγιστος γίγνοιτο τῶν τοιούτων νομοθετημάτων; 295d 5-6–295e 1-2

[493] Cf. pp. 223-224

gimnasia (cf. 294d y e). Y se acude también al arte propio del piloto para inisitir en la convicción de que preservar lo más justo para los ciudadanos y el que sean gobernados por un hombre sabio y bueno trasciende las leyes o la posición social de quien gobierna: del mismo modo que el piloto, que busca lo mejor para la nave y los navegantes, más allá de las leyes escritas, «sino haciendo de su arte ley» (τέχνην νόμον παρεχόμενος, 297a 2) y preserva la vida de los que con él navegan, el político tiene que preservar su arte que es superior a las leyes y otorgar a los ciudadanos lo más justo y hacerles mejores (297a)[494]. La finalidad del ejercicio de la política se explica mediante la analogía de la τέχνη[495]. El uso de la analogía adquiere, además, toda su extensión: si la política es τέχνη, el político será el τεχνικός –poseerá dominio sobre una τέχνη–. Por eso, es frecuente a lo largo del diálogo la caracterización del político como quien domina un arte o como poseedor de un arte[496]. Y, mostrando de nuevo la identificación, lo es también el poseer o ser dueño de un saber o ciencia[497]. Hay que señalar, además, que no se trata de un recurso explicativo para arrojar luz a acciones *neutras*, sino que se recurre a la τέχνη en contextos limpiamente éticos: la analogía de la τέχνη explica la tarea del político que es ciencia –como se ha visto– para hacer mejor a los ciudadanos. Del mismo modo que la τέχνη daba razón de la acción moral, aquí da razón de la acción política[498].

La intercambiabilidad de las palabras en el *Político* no se limita solamente a lo epistemológico. Como se acaba de analizar, la designación de la política o «arte o ciencia real» como ἐπιστήμη y como τέχνη es abundante. También la política es σοφία y el político σοφός[499]. Pero se trata, de modo similar a los diálogos socráticos, de una identidad que designa lo ético. El político ha de ser capaz, «gobernando con virtud y ciencia, de dispensar a todos, correctamente, lo justo y lo pío» (ἀρετῆς καὶ ἐπιστήμης ἄρχοντα τὰ δίκαια καὶ ὅσια διανέμειν ὀρθῶς πᾶσιν, 301d 1-2). Y en esa identificación hacia lo ético, se establecen de modo progresivo la identificación de la política como saber práctico y la delimitación necesaria del contenido ético de ese saber. La política

494 También se recurre a la τέχνη del coser para la constitución óptima de la ciudad. Cf. 308d

495 Platón fomenta positivamente este recurso en el *Sofista*: «Volvamos, pues, a las imágenes que siempre usamos para representarnos a los gobernantes reales» (297e 7-8). Seguidamente vuelve sobre el piloto, el médico, etc. Cf. 297e–298a

496 Cf. 259b; 300e 1; 300c 1-2

497 Cf. 259a 6-7; 284 c 2-3; 293c 6; 300c 8; 300b 2

498 R. K. Sprague (1976, 100-118) ha visto en el *Político* –junto con otros diálogos posteriores a los diálogos socráticos– y su tratamiento de la τέχνη un elemento de continuidad respecto a los diálogos socráticos en cuanto a la validez de este modelo para la explicación de la acción moral. R. K. Sprague entiene que la política se identifica plenamente con una τέχνη, poseyendo, en consecuencia, todos los rasgos con los que fue caracterizada en los diálogos socráticos (Cf. sección 1.1.2). El político se identificaría totalmente con el τεχνικὸς. Resulta innegable, por otra parte, la familiaridad en el modo en el que se considera aquí la política y al político, desde que ésta es ciencia o arte y una ciencia o arte que produce, y el político es quien posee el conocimiento o dominio de ese arte. La figura del rey-filósofo, por lo tanto, mostraría que Platón sigue empleando la analogía de la τέχνη para dar razón de la moralidad.

499 Así, por ejemplo, se dice que el político ha de ser «más sabio que las leyes» (νόμων εἶναι σοφώτερον, 299c 5); También en 296e 3 se describe al político como σοφὸς καὶ ἀγαθὸς.

será un tipo de saber especial por el objeto que le es propio. El uso de ἐπιστήμη, σοφία y τέχνη remiten a un tipo determinado de saber, el saber moral, cuya naturaleza es de carácter práctico. Platón es explícito en caracterizar la ciencia política como ciencia referida a las acciones cuando considera la necesidad de la medida (μέτρον) en la acción política:

> **Ξένος.** Πότερον οὖν, καθάπερ ἐν τῷ σοφιστῇ προσηναγκάσαμεν εἶναι τὸ μὴ ὄν, ἐπειδὴ κατὰ τοῦτο διέφυγεν ἡμᾶς ὁ λόγος, οὕτω καὶ νῦν τὸ πλέον αὖ καὶ ἔλαττον μετρητὰ προσαναγκαστέον γίγνεσθαι μὴ πρὸς ἄλληλα μόνον ἀλλὰ καὶ πρὸς τὴν τοῦ μετρίου γένεσιν; οὐ γὰρ δὴ δυνατόν γε οὔτε πολιτικὸν οὔτ᾽ ἄλλον τινὰ τῶν περὶ τὰς πράξεις ἐπιστήμονα ἀναμφισβητήτως γεγονέναι τούτου μὴ συνομολογηθέντος.
> **Νεώ. Σωκ.** Οὐκοῦν καὶ νῦν ὅτι μάλιστα χρὴ ταὐτὸν ποιεῖν.
>
> «**Extr.** –Entonces, así como en nuestro examen del sofista nos vimos forzados a admitir que lo que no es es, puesto que en eso nos hizo refugiarnos el razonamiento, ¿así también ahora nos veremos forzados a admitir que el más (πλέον) y el menos (ἔλαττον) son mensurables (μετρητὰ), no sólo en su relación recíproca, sino también en relación con la realización del justo medio(μετρίου)? Porque, si eso no se admite, no será posible sostener, sin lugar a dudas, que exista el político (πολιτικὸν) ni ningún otro individuo de los que poseen una ciencia (ἐπιστήμονα) relativa a las acciones (πράξεις).
> **J. Sóc.** –También ahora es del todo forzoso admitir eso» 284b 7-10–284c 1-4

La ciencia que el político posee es πράξεις ἐπιστήμονα. He aquí el reconocimiento de un saber del hacer, de un tipo de acción específica, el conocimiento del cual es denominado ἐπιστήμη, ciencia[500]. Con retrospectiva, teniendo en mente el recorrido realizado por los diálogos socráticos, la vertiente práctica de ese saber especial era significado por el hecho de considerar a la ἀρετή como una ἐπιστήμη, pero ahora se acuña de modo explícito, adquiriendo un estatuto propio[501].

---

[500] La política o ciencia real, inicialmente, se caracteriza como una ciencia cognoscitiva directiva (Cf. 258e–259d). Sin embargo, parece que la política se trata de un conocimiento a medio camino entre ambos. R. K. Sprague (1976, 115) señala que, si bien en la primera división de los tipos de ciencia, en efecto, la política es ciencia cognoscitiva, se trata más bien de una maniobra argumentativa. Con el fin de definir al político, parece rechazar el conocimiento práctico en esta primera división, pero poco después, en 261a-b, se indica que todos aquellos que para gobernar recurren a directivas tienen como propósito una producción. Se reintroduce así, como una subdivisión de las primeras, de nuevo el conocimiento práctico. La investigación proseguirá ocupándose de la producción de seres animados (261c y ss.). Esta distinción, que no se desarrolla en ese momento, se retomaría en la sección final del diálogo, en 305e y ss., además del párrafo apenas expuesto en el que se caracteriza explícitamente a la política como ciencia práctica. En esta sección final se revela de hecho cuál es el producto de la ciencia práctica –o productiva– que es la política. El producto de la política, referida además como actividad en 311b 8, es la producción de hombres buenos o felices. Cf. 308d–311c.

[501] Parece destacar también Platón que la política es ciencia referida a las acciones en 305c-d: «Quien haya considerado el conjunto de las ciencias (ἐπιστήμας) de las que hablamos debe reconocer que ninguna de ellas se ha revelado como política (πολιτικὴ). Porque la ciencia que es verdaderamente real no debe actuar por sí misma (πράττειν), sino gobernar a las que tienen capacidad de actuar (πράττειν) (…)» (305c 7-8–305d 1-2)

El alcance de este reconocimiento se muestra con más plenitud si se tiene en cuenta cómo se caracteriza el objeto propio de esta πράξεις ἐπιστήμονα que es la política a lo largo del diálogo. ¿Cuál es el contenido de este saber? ¿Qué acciones son las propias del saber político? Son aquellas que «procedan con ciencia y justicia (ἐπιστήμῃ καὶ τῷ δικαίῳ) para salvarla [la ciudad] e introduzcan en lo posible mejoras (βελτίω)» (293d 7-8); son aquellas que están gobernadas con el fin de «dispensar en toda ocasión a los ciudadanos lo que es más justo, con inteligencia y arte, y sean capaces así de salvarlos y hacerlos mejores de lo que eran en la medida de lo posible» (καὶ πάντα ποιοῦσι τοῖς ἔμφροσιν ἄρχουσιν οὐκ ἔστιν ἁμάρτημα, μέχριπερ ἂν ἐν μέγα φυλάττωσι, τὸ μετὰ νοῦ καὶ τέχνης δικαιότατον ἀεὶ διανέμοντες τοῖς ἐν τῇ πόλει σῴζειν τε αὐτοὺς οἷοί τε ὦσιν καὶ ἀμείνους ἐκ χειρόνων ἀποτελεῖν κατὰ τὸ δυνατόν, 297a 4-5–297b 1-3). La finalidad de la política es, de este modo, el gobierno desde la virtud y la ciencia para inculcar la virtud en el ciudadano[502]. Dicho de otro modo, el político debe «en la medida en que le está dado a una ciudad llegar a ser feliz, gobernarla y dirigirla, sin omitir nada que sirva a tal propósito» (καὶ καθ' ὅσον εὐδαίμονι προσήκει γίγνεσθαι πόλει τούτου μηδαμῇ μηδὲν ἐλλείπουσα ἄρχῃ τε καὶ ἐπιστατῇ, 311c 4-5). Este propósito se concretará en impartir educación a quienes sean capaces de participar de «un carácter valiente y sensato y todo cuanto tienda a la virtud» (κοινωνεῖν ἤθους ἀνδρείου καὶ σώφρονος ὅσα τε ἄλλα ἐστὶ τείνοντα πρὸς ἀρετήν, 308e 8-9). El objeto propio del conocimiento político es, por lo tanto, la ἐπιστήμη que procure la ἀρετὴ del ciudadano y así la felicidad. Si la ἀρετή era ἐπιστήμη, σοφία y τέχνη, la πολιτικήν, cuyo fin es el progreso moral del ciudadano de la *polis*, es también ἐπιστήμη, σοφία y τέχνη.

Esta caracterización de la política la constituye en una ciencia que se halla cercana, de algún modo, al intelectualismo socrático. Desde que es también ἐπιστήμη, desde que se define su ejercicio esencialmente como conocimiento, resulta familiar tal caracterización respecto a las definiciones de la virtud de los diálogos socráticos. La insistencia en que el saber que es la política está por encima o trasciende la aceptación o no del gobernante, de la legislación, la imposición o no, independientemente de sus riquezas, etc. (cf. 293c-d), consolida esta opción preponderante respecto al conocimiento. Lo relevante en el político es el ser «en verdad dueños de una ciencia» (ἀληθῶς ἐπιστήμονας[503], 293c 6); el proceder siempre con «ciencia y justicia» (ἐπιστήμῃ καὶ τῷ δικαίῳ, 293d 7); el ser siempre el «hombre real dotado de sensatez» (ἄνδρα τὸν μετὰ φρονήσεως βασιλικόν, 294a 6-7), que, como se vio, es una forma de conocimiento con la que se definía la ἀρετή[504]. La política es, fundamentalmente, como la ἀρετή,

[502] «gobernando con virtud y ciencia, de dispensar a todos, correctamente, lo justo y lo pío» (ἀρετῆς καὶ ἐπιστήμης ἄρχοντα τὰ δίκαια καὶ ὅσια διανέμειν ὀρθῶς πᾶσιν, 301d 1-2)

[503] ἐπιστήμονας puede adquirir aquí el sentido de posesión perfecta de un conocimiento, o de ser científicamente competente en un conocimiento determinado. Cf. H. G. Liddell y R. Scott (1968). Es, por lo tanto, la posesión plena de una ciencia.

[504] Cf. el tratamiento que Sócrates propone de la σωφροσύνη en el *Cármides* (cf. pág. 40). De nuevo aparece aquí en el *Político* la σωφροσύνη en 308e 8. Otro elemento de continuidad que puede hallarse

ejercicio de la sabiduría que le es propia, designa al que «ejerce la monarquía con ciencia» (ὀνόματι τὸν μετ᾽ ἐπιστήμης ἢ δόξης κατὰ νόμους μοναρχοῦντα, 301b 1-2). Como se ha señaladao, en cualquier caso, es explícita y reiterativa la consideración de la política como una ἐπιστήμη[505]. La política es conocimiento. Y su contrario, en este sentido, la ignorancia, también comparece. La falta del conocimiento que es la política, explica el Extranjero, es lo que se halla, por ejemplo, en el ejercicio de la política del tirano, que gobierna con «la concupiscencia y la ignorancia» (ἐπιθυμία καὶ ἄγνοια, 301c 2), de modo imitativo. Poco después se indica que no puede sorprendernos que en la tiranía –el régimen político del tirano–, junto con otros regímenes políticos, se produzcan situaciones desgraciadas o poco beneficiosas para los ciudadanos:

> θαυμάζομεν δῆτα, ὦ Σώκρατες, ἐν ταῖς τοιαύταις πολιτείαις ὅσα συμβαίνει γίγνεσθαι κακὰ καὶ ὅσα συμβήσεται, τοιαύτης τῆς κρηπῖδος ὑποκειμένης αὐταῖς, τῆς κατὰ γράμματα καὶ ἔθη μὴ μετὰ ἐπιστήμης πραττούσης τὰς πράξεις, ᾗ ἑτέρα προσχρωμένη παντὶ κατάδηλος ὡς πάντ᾽ ἂν διολέσειε τὰ ταὐτῃ γιγνόμενα; ἢ ἐκεῖνο ἡμῖν θαυμαστέον μᾶλλον, ὡς ἰσχυρόν τι πόλις ἐστὶ φύσει; πάσχουσαι γὰρ δὴ τοιαῦτα αἱ πόλεις νῦν χρόνον ἀπέραντον, ὅμως ἔνιαί τινες αὐτῶν μόνιμοί τέ εἰσι καὶ οὐκ ἀνατρέπονται: πολλαὶ μὴν ἐνίοτε καὶ καθάπερ πλοῖα καταδυόμεναι διόλλυνται καὶ διολώλασι καὶ ἔτι διολοῦνται διὰ τὴν τῶν κυβερνητῶν καὶ ναυτῶν μοχθηρίαν τῶν περὶ τὰ μέγιστα μεγίστην ἄγνοιαν εἰληφότων, οἳ περὶ τὰ πολιτικὰ κατ᾽ οὐδὲν γιγνώσκοντες ἡγοῦνται κατὰ πάντα σαφέστατα πασῶν ἐπιστημῶν ταύτην εἰληφέναι.
>
> «¿Pueden asombrarnos entonces, Sócrates, tantos males (κακὰ) como lleguen y llegarán a producirse en tales regímenes políticos, dada la base que los sustenta y que deben conducir las acciones conforme a normas escritas y a costumbres y sin *conocimiento* (μὴ μετὰ ἐπιστήμης πραττούσης πράξεις)[506]? ¿No está claro para todo el mundo que cualquier otro arte construido sobre tal base destruiría todo lo que se produce de ese modo? ¿O es, más bien, esto otro lo que ha de sorprendernos: que la ciudad es, por su propia naturaleza, algo estable? Porque, en efecto, hallándose las ciudades en semejante condición ya durante años incontables, algunas de ellas empero, mantienen su estabilidad (μόνιμοί) y no han sufrido revoluciones. Y claro que hay muchas también que, en una u otra ocasión, como naves que se van a pique, perecen, han perecido y aún perecerán a causa de la iniquidad *o falta de habilidad* (διολώλασι[507]) de aquellos pilotos y navegantes que de las cosas de mayor

---

en el *Político* respecto a los diálogos socráticos es la presencia del arte de la medida (283c y ss.), al que Platón ya acudió, como es conocido, en el *Protágoras*. Cf. 355d-357a

[505] Cf. 259a 6; 259c 1; 293c 6; 297b 1; 297b 7; 300e 2

[506] Se ha modificado aquí la traducción de M. I. Santa Cruz (2011). Mientras que en esta traducción aparece «(…) no valiéndose de una ciencia» hemos preferido, siguiendo por ejemplo la traducción de Harold N. Fowler (1925), entre otros, traducirlo simplemente como «conocimiento». Nos parece que esta traducción expresa con mayor claridad lo que en base a este pasaje pretende destacarse, a saber, que la falta de conocimiento es causa del mal moral (κακὰ). Hay que señalar también, aunque no se explicite en la traducción que se indica, que se trata de ἐπιστήμης πράξεις, es decir, de un conocimiento práctico. Como hemos visto, así se ha caracterizado a la política en el diálogo.

[507] διολώλασι además de poseer un sentido moral claro que significa maldad, iniquidad, malicia o incluso depravación, indica también falta de habilidad o incapacidad. En tanto que falta de habilidad connota cierta ausencia de conocimiento, no saber realizar algo, el desconocimiento de un saber más bien práctico, adquiriendo, por lo tanto, también un sentido cognoscitivo. H. G. Liddell y R. Scott (1968)

> importancia tienen la mayor ignorancia (ἄγνοιαν) y que, sin poseer (εἰληφότων) el menor conocimiento (γιγνώσκοντες) de los asuntos políticos (πολιτικὰ), se figuran tenerlo de modo pleno y mucho más claro que todas las ciencias (ἐπιστημῶν)» (301e 5–302a-b 1-2)

Los males (κακά), que tienen un sentido moral, se producen, explica el Extranjero, por no ejercitar una ciencia (μὴ μετὰ ἐπιστήμης πραττούσης πράξεις): es decir, es el no sustentarse en el conocimiento, el establecer un régimen político *sin conocimiento* lo que produce los males (κακά). Esto es, por la ignorancia o desconocimiento de la ciencia. Esa ciencia se refiere aquí como ἐπιστήμης πράξεις. Es, como se ha visto, la política, que es ciencia práctica y que se ejerce. Es, en este sentido, el desconocimiento de esta ciencia lo que provoca los males morales. Por eso, gobernar en la ignorancia de este conocimiento significa el mal moral en la ciudad, del mismo modo que, en positivo, la posesión de la misma, como se ha visto, puede garantizar la *eudaimonia* de la *polis*. Desconocimiento –ignorancia– es aquí mal moral. Y se muestra de este modo esa cercanía respecto al intelectualismo socrático, que consideraba la virtud como conocimiento y su contrario como ignorancia tal y como se expresa en los diálogos socráticos. Es el desconocimiento de esa ciencia particular que se ejerce lo que provoca que prolifere el mal en la ciudad, que éstas pierdan la estabilidad, haciéndose esta causa extensible a todo arte «construido sobre tal base» y provocando también la destrucción de todo lo que se produzca de esa manera: aún con leyes y costumbres, si no se conoce la política llega el mal moral en las ciudades. Es el no poseer conocimiento (γιγνώσκοντες), la ignorancia (ἄγνοιαν) de esa ciencia de las cuestiones importantes, lo que provoca su pérdida de estabilidad. Esta ignorancia que en cierto modo se identifica con el mal moral se expresa también en la *falta de habilidad* (διολώλασι) de los pilotos y navegantes que perecen: su falta de destreza conlleva el perecer, la ruina de la ciudad. No está ausente, por lo tanto, la equivalencia de ignorancia y mal moral[508].

Este sentido moral de la ignorancia se manifiesta también en una contundente afirmación de Platón, hacia el final del diálogo, cuando establece cómo deben ser los ciudadanos y a cuáles hay que educar. El Extranjero afirma que no tienen cabida en la *polis* aquellos que por la fuerza de su mala naturaleza son arrastrados a la impiedad, la desmesura y la injusticia (309a 1-2). Y añade, con contundencia, que a los que se «revuelcan en la ignorancia y en una bajeza sin par, a ésos [el arte real] los somete al yugo de la esclavitud» (τοὺς δὲ ἐν ἀμαθίᾳ τε αὖ καὶ ταπεινότητι πολλῇ κυλινδουμένους εἰς τὸ δουλικὸν ὑποζεύγνυσι γένος, 309a 5-6). La ἀμαθία, que adquiere aquí más bien el

---

indican precisamente esta segunda traducción en base al uso de διολώλασι que hace Platón en este pasaje. Este último sentido parece adquirir lógica también, ya que se mencionan a continuación en este pasaje, a modo de ejemplo, a algunos pilotos y navegantes, que son dos τέχναις, es decir dos habilidades o saberes prácticos. En este sentido se ha modificado la traducción de M. I. Santa Cruz (2011, 706) manteniendo «iniquidad» y añadiendo «falta de habilidad».

[508] Que el conocimiento evita el error parece indicarse también cuando el Extranjero indica que «quienes todo lo hacen gobernando con sensatez, no hay error posible (…)» (καὶ πάντα ποιοῦσι τοῖς ἔμφροσιν ἄρχουσιν οὐκ ἔστιν ἁμάρτημα, 297a 5). La σωφροσύνη, que es conocimiento, evita la ἁμάρτημα, el error en las acciones, que posee también un sentido moral. Cf. pp. 41-42 sobre las consideraciones del *Cármides*.

sentido de estupidez, designa aquí un estado moral o un desconocimiento profundo y adquirido y más bien permanente –«los que se revuelcan»–.

Se están estableciendo hasta aquí elementos que permitan sugerir que la articulación del intelectualismo socrático no se trata de una realidad absolutamente lejana en los diálogos tardíos de Platón. El uso intercambiable de los términos de conocimiento posee su propia permanencia; es posible también observar cierta continuidad –en mayor o menor grado– de la analogía de la *technē*; las paradojas y conceptos que permiten identificar un cierto intelectualismo de las virtudes no están del todo abandonados. Los pasajes que permiten señalar esa familiaridad en el conocimiento moral respecto a los diálogos socráticos –hallándose en contextos donde aparecen nuevas perspectivas y elementos que son objeto del análisis ético de Platón, como se ha señalado– implican que sostener una ruptura en la ética del Platón tardío respecto al Platón «socrático» requiera una justificación que se antoja compleja. Cierta continuidad o una evolución sin oposiciones parece que es un enfoque más sereno que los textos permiten sin ser violentados[509]. No son infrecuentes, en este sentido las intepretaciones que señalen esa cierta continuidad, ya sea a partir de cómo Platón perfila la τέχνη en los diálogos tardíos[510] o bien a través de las diversas posiciones morales que se derivan del intelectualismo socrático. La afirmación, a modo de ejemplo, de que nadie realiza el mal a sabiendas –como se ha visto– es uno de los pilares que sustenta el conocimiento moral en los diálogos socráticos pero que –como también se ha destacado– pervive en los diálogos tardíos. Se han señalado ya los fragmentos pertienentes al respecto del *Sofista*[511] y que junto con otros pasajes de otros diálogos tardíos[512], adquieren un significado muy similar al de la exposición de esa tesis en los diálogos socráticos. N. Gulley (1965, 82), por ejemplo, en este sentido, afirma con claridad, refiriéndose al *Gorgias* que «the thesis ['No one does wrong willingly'] first appear in a distinctively Platonic form, and that the meaning given to it here [in the *Gorgias*] is the basis of Plato's interpretation of it in all later dialogues». La tesis en el *Gorgias* se exhibe prinicipalmente en 509d–e[513] y es una asunción de la tesis de la virtud como conocimiento[514].

---

[509] Por ejemplo, J. Annas (2011a) es partidaria de esta posición.

[510] Así, como se ha indicado, R. K. Sprague (1976, 57-118)

[511] Cf. pp. 210-220

[512] Piendo por ejemplo en algunos pasajes conocidos de las *Leyes*, tales como 731c y ss.

[513] «¿Por qué no me respondes a esto, Calicles? ¿Crees o no que nos hemos visto forzados por la razón Polo y yo, en la conversación anterior, cuando nos pusimos de acuerdo en que nadie obra mal voluntariamente (μηδένα βουλόμενον ἀδικεῖν), sino que todos los que obran injustamente lo hacen contra su voluntad?»

[514] La interpretación de N. Gulley parte de que la tesis de que nadie realiza el mal a sabiendas es fundamentalmente socrática en el *Protágoras* y platónica en el *Gorgias*. Y ésta última, como se ha señalado, es la que establece las bases para su tratamiento en los diálogos tardíos. Tanto la distinción respecto al *Protágoras* como la continuidad respecto a diálogos tardíos como el *Sofista* y las *Leye*s, se establece a partir del sentido que adquiere la involuntariedad en cada uno de dichos diálogos. Al especificar la acción involuntaria, Platón en el *Gorgias* se centraría en esas acciones realmente malas realizadas ignorando lo que es bueno. La involuntariedad debería entenderse como: «"not in accordance with the agent's desire to achieve what is 'really' good". And since in these cases the agent

2.5. Virtud, potencia y posesión en la *República*

Se ha analizado ya –cf. sección 1.3– cómo en los diálogos socráticos emerge una singular concepción de la virtud, caracterizada como un determinado estado que el agente puede poseer. Se ha defendido que observar tales estados permite también considerar que en la virtud intervienen diversas formas de conocimiento, y que esos estados que la virtud genera reflejan bien; se ha argumentado que las virtudes tienen la capacidad de modificar al agente entero, ontológicamente y, además, poseen un carácter proyectivo. También se sostuvo que las virtudes, entendidas como potencialidad, revelan la capacidad de perfeccionar esos estados, adquiriendo posteriores perfecciones. En ese grupo de diálogos podían detectarse algunas evidencias textuales directas, y otras indirectas, para sustentar esta perspectiva, señalando, a su vez, que tal visión de la virtud se explora allí escasamente. En lo que se sigue se prestará atención respecto a la presencia y el modo en el que opera esta misma aproximación a las virtudes en la *República*. Y se realizará mostrando también que la virtud en la *República* reúne diversos modos de racionalidad, partiendo de su especial caracterización como un saber que se ejerce. Como punto de partida, respecto a esto último, en este capítulo, se ha dibujado ya cómo existe y se mantiene en la *República* esa cierta concepción intelectualista de la virtud que se mostraba con tanta claridad en los diálogos socráticos, y de la que emana un cierto sentido del intelectualismo socrático, y que también en la *República* será, por lo tanto, un cierto saber hacer, concretado aquí tanto en la operatividad que posee la virtud ordinaria, con su necesaria educación previa de las partes del alma, como en la virtud filosófica, entendida, como se ha argumentado bajo las coordenadas del Bien que se actúa (cf. sección 2.2.3). Sin embargo, si bien también en la *República* pueden distinguirse los niveles de operatividad que se han distinguido en los diálogos socráticos, no se prestará tanta atención aquí –aunque se distinguirán puntualmente– a los mismos. Junto con esto, además de observar cómo se articula la posesión de las virtudes y los estados que genera, existen otras virtualidades que presenta la *República* –respecto a esta investigación– que creo que generan interés y respecto a la cuales puede resultar interesante prestar atención: por una parte, el desarrollo psicológico que existe en este diálogo, la configuración de las tres partes del alma y su unidad, respecto a sus potencialidades y el modo en que se determina el alma cuando éstas se ejercen (cf. sección 2.5.2). Por otra, como segunda

---

is acting in accordance with this desire to achieve what he believes to be 'really' good, the sense of 'involuntary' is more precisely given as "not in accordance with the aim which his desire would have had if he had known what was 'really' good"» (1965 ,93-94). Tanto en la *República* (382a–c), como en el *Sofista* (228c–d; 230a) y en las *Leyes* (731c y ss) se sigue defendiendo que la ignorancia es involuntaria en un sentido similar –N. Gulley, en concreto, señal que en estos diálogos la ignorancia no es tenida como una situación culpable o reprobable, mientras que no parece ser así en el *Gorgias*, siendo ésta la gran diferencia, cuestión que no atañe, por otra parte, al sentido principal de la involuntariedad como tal–. En estos diálogos tardíos, como en el *Gorgias*, se asume que solamente los que conocen el bien actúan voluntariamente; del mismo modo, en cuanto a la especificación del acto involuntario, el foco de atención recae sobre aquellas acciones que son realmente incorrectas o malas y realizadas con ignorancia de lo que es bueno (96).

cuestión, la *República*, como se expondrá, permite, no solamente distinguir en mayor grado la virtud como un cierto estado que se posee y que autodetermina al agente por completo, sino que, además, muestra bien como en la posesión de tales estados virtuosos, participa cierta dimensión afectiva o *no racional*. A esta cuestión se dedica parte del tercer capítulo.

Lo interesante, en relación a esto último, como veremos, será observar el estatuto que adquiere esa dimensión afectiva en tanto que se halla en esos estados virtuosos: si la virtud resulta ser, como se ha caracterizado, un estado *perfeccionante* del agente, el rol de los elementos afectivos que participan en él, podría adquirir también cierta capacidad perfectiva, siendo, del mismo modo y en cierto sentido, también *perfeccionantes* respecto al agente. La *República*, con su reconocida y desarrollada psicología moral, que estaba ausente en los diálogos socráticos, permite, en este sentido, observar bien cómo las pasiones intervienen y acompañan en esas posesiones o estados que se poseen que son las virtudes y, de modo más revelador, respecto a una de las grandes cuestiones platónicas, el tratamiento del placer, y al que se dedica, como es conocido, gran parte del libro IX.

2.5.1. Virtud, *hexis* y operatividad

La vertiente operativa de la virtud, su poder ser ejercitada, se expresa con fuerza en la *República*. Se ha avanzado en este sentido la relación de esta practicidad de la virtud con la contemplación, con el conocimiento del Bien por parte del filósofo (sección 2.2.3). Ahora, del mismo modo que en los diálogos socráticos, quiere tratarse en sí misma, ya no solamente desde la perspectiva del conocimiento del Bien. Además, no son solamente una serie de consideraciones textuales aisladas, más o menos dispersas, las que señalan esta dimensión práctica de la virtud, sino que el querer indicar este sentido de la virtud permite reconocer, en este diálogo, desarrollos temáticos bien identificables, que se construyen o parten de la realidad del ejercicio de las virtudes[515]. La *praxis* de la virtud adquiere aquí, desde este punto de vista, un cierto alcance estructural.

Platón afirma, en momentos diversos, con insistencia y de maneras similares, que la virtud se practica, aun reconociendo su dificultad: «el mundo entero repite a coro

[515] Piénsese, por ejemplo, en todo el proceso educativo de los ciudadanos en el que se indica la necesidad de práctica de la virtud (libro III), y que reflejan bien también los dos primeros relatos distinguidos sobre la virtud. En éstos se hallan, acompañando a explicaciones sobre la naturaleza de la virtud, ejemplos y referencias desde el punto de vista de cómo se actúan las virtudes. O también en la insistencia en la necesidad de que el filósofo adquiera las virtudes como requisito para el conocimento del Bien (Cf. 485a–493e; 503e; 492a). Estos dos ejemplos muestran que la virtud desde su acción son la base para temáticas con más o menos unidad o más o menos desarrolladas y extensas en la *República*. No son, como se decía, solamente, referencias aisladas.

que la templanza y justicia son buenas (…) pero difíciles de practicar» (364a 1-3). Tanto si se tienen suficientes medios de vida como si no se tienen (407a), es necesario «practicar la virtud» (ἀρετὴν ἀσκεῖν, 407) o *trabajarla*, evitando lo que lo impide, como, por ejemplo, el excesivo cuidado del cuerpo (407b 1-2): éste es un «obstáculo para cualquier ejercicio y manifestación de la virtud» (ἀρετὴ ἀσκεῖται, 407c 3). Incluso la ejercen aquellos que «la practican (…) contra su voluntad» (ἐπιτηδεύοντες, 358c 2-3), creyendo que es mejor ser justo que injusto (358c). Con la virtud, para Platón, «iremos siempre por el camino de lo alto y practicaremos de todas formas la justicia» (δικαιοσύνην ἐπιτηδεύσομεν, 621c 4-5).

No se esconde, como se observa, toda la dimensión operativa de la virtud: así, sostener la conveniencia de la justicia es reconocer que es «necesario obrar» (δεῖν ταῦτα πράττειν, 589a 5) en un determinado sentido, y, en contra, evitar «obrar con intemperancia» (ἀκολασταίνειν ἤ τι αἰσχρὸν ποιεῖν, 591a 5). Es preciso «obrar justamente» (δίκαιά τε πράττειν, 445a 1) y son las «buenas prácticas» (καλὰ ἐπιτηδεύματα, 444e 3) las que «llevan a la consecución de la virtud» (ἀρετῆς κτῆσιν φέρει, 444e 3)[516]. En la *República*, en gran medida, las explicaciones e imágenes psicológicas no esconden su pretensión de poder explicar correctamente esa conveniencia de «obrar justamente» (δίκαια δὲ πράττειν, 588e 4), como sucede con la imagen de la criatura policéfala para explicar el alma (588d y ss.; 589b). Y como sucedía en los diálogos socráticos, el bien –que se identifica con la virtud[517]– también se aborda en términos de operatividad: como se ha indicado, el Bien debe ser visto para «actuar sabiamente tanto en lo privado como en lo público» (ἐμφρόνως πράξειν ἢ ἰδίᾳ ἢ δημοσίᾳ, 517c 4). Es, precisamente el Bien (cf. 505b–d), en último término, lo que «persigue y con miras a lo cual obra siempre toda alma» (ὃ δὴ διώκει μὲν ἅπασα ψυχὴ καὶ τούτου ἕνεκα πάντα πράττει, 505d 9–e 1). Coherentemente, el mal se ejercita también[518]. El vicio se actúa, se puede «obrar contra justicia» (ἀδικεῖν πράττειν, 588b 5-6). Hay quien piensa que no le conviene «obrar justamente» (δίκαια δὲ πράττειν οὐ συμφέρει, 588e 3-4) o cree que es provechoso el «obrar con intemperancia» o actuar vergonzantemente (λυσιτελεῖν ἀδικεῖν, ἢ ἀκολασταίνειν ἤ τι αἰσχρὸν ποιεῖν, 591a 4-5).

Como se ha sugerido en este capítulo, es posible, hasta cierto punto, una aproximación a la virtud como *epistēmē* también en la *República*, si bien un tanto menor, o, como se ha indicado, de un modo más desarrollado o evolucionado, una *epistēmē* con un objeto de conocimiento propio y determinado, el Bien. La virtud es en la *República* conocimiento del Bien. Del mismo modo, aunque ostensiblemente en menor medida que en los diálogos socráticos, se hallan en la *República* algunos pasajes que muestran

[516] La justicia y la injusticia se explican desde su operatividad también en 352b-d

[517] «(…) muéstranos [Sócrates] cuáles son los efectos [de la justicia y la injusticia] (…) de manera que la una sea un bien y un mal la otra» 367e 2-4; «(…) la justicia es un bien, pero un bien para los demás (…)» 367c 2; «(…) la justicia se encuentra entre los mayores bienes (…)» 367c 4-5; «el mundo entero repite a coro que la templanza y justicia son buenas (…)» 364a 1

[518] Cf. 365a

cierta vertiente proposicional de la virtud, haciendo notar, de nuevo, aparentemente, que responde a una forma de conocimiento que puede resultar poco familiar respecto a su operatividad. En esta línea, relacionado con la práctica de Sócrates a examinar o indagar para identificar acertadamente lo que las cosas son, Adimanto invita a Sócrates a examinar o explorar (διελθεῖν, 362e 1), de algún modo, tanto la tesis de los que alaban la injusticia y censuran la justicia, como su contraria (362e). Y, poco después, de hecho, el mismo Adimanto le reprocha a Sócrates que se haya dedicado toda su vida entera a examinar (σκοπῶν διελήλυθας, 367e 1) el valor de la justicia en detrimento de la injusticia. Estos pasajes, como sucedía en los diálogos socráticos, presuponen cierta reflexión sobre la acción, cierta aproximación más bien aprehensiva a la virtud. Y, en este sentido, Sócrates es también explícito sobre la necesidad de reflexión respecto a la propia vida[519], sobre lo bueno o malo que en ella acontece. El examen apropiado en este contexto se dirige también a la vida, adquiriendo un cierto sentido existencial-práctico, en cualquier caso, y no parece adecuarse a un mero recurso al servicio de un conocimiento proposicional[520]. La aproximación a la virtud mediante las preguntas, el progreso moral a partir de la interrogación, sugiere también esta vertiente más reflexiva, esa búsqueda conceptual que muestre el haber captado la identidad de la virtud, y que no desaparecen del todo[521], como tampoco lo hace, por lo tanto, esa doble vertiente de continuidad entre la perspectiva de la virtud como habilidad y como definición: si bien la justicia se «practica», hay que «hablar de los hombres (…) cuando hayamos descubierto en qué consiste la justicia (…)» (392c 1-2). De modo similar, Sócrates insiste en la necesidad de «averiguar lo que primeramente considerábamos, qué cosa sea lo justo» (πρὶν ὃ τὸ πρῶτον ἐσκοποῦμεν εὑρεῖν, τὸ δίκαιον ὅτι ποτ᾽ ἐστίν, 354b 3-4). Es lógico, con esto, que también la explicabilidad, fruto de ese conocimiento más conceptual, como en los diálogos socráticos, se mantenga como criterio de conocimiento auténtico. Éste se sitúa también en el contexto de la dialéctica y el conocimiento del Bien, fundamento, éste último, de la acción virtuosa:

> ἦ καὶ διαλεκτικὸν καλεῖς τὸν λόγον ἑκάστου λαμβάνοντα τῆς οὐσίας; καὶ τὸν μὴ ἔχοντα, καθ᾽ ὅσον ἂν μὴ ἔχῃ λόγον αὐτῷ τε καὶ ἄλλῳ διδόναι, κατὰ τοσοῦτον νοῦν περὶ τούτου οὐ φήσεις ἔχειν;
> πῶς γὰρ ἄν, ἦ δ᾽ ὅς, φαίην;
> οὐκοῦν καὶ περὶ τοῦ ἀγαθοῦ ὡσαύτως: ὃς ἂν μὴ ἔχῃ διορίσασθαι τῷ λόγῳ ἀπὸ τῶν ἄλλων πάντων ἀφελὼν τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν, καὶ ὥσπερ ἐν μάχῃ διὰ πάντων ἐλέγχων διεξιών, μὴ κατὰ δόξαν ἀλλὰ κατ᾽ οὐσίαν προθυμούμενος ἐλέγχειν, ἐν πᾶσι τούτοις ἀπτῶτι τῷ λόγῳ διαπορεύηται, οὔτε αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν φήσεις εἰδέναι τὸν οὕτως ἔχοντα οὔτε ἄλλο ἀγαθὸν οὐδέν, ἀλλ᾽ εἴ πῃ εἰδώλου τινὸς ἐφάπτεται, δόξῃ, οὐκ ἐπιστήμῃ ἐφάπτεσθαι, καὶ τὸν νῦν βίον

[519] Cf. 604c

[520] «(…) porque nuestro examen es sobre lo más grande que pueda darse, sobre la buena o mala vida» 578c 4-5

[521] «¿Y qué? –dije yo–. Si al hombre así dispuesto viene una interrogación y le pregunta qué es lo honroso, y al responder él lo que ha oído decir al legislador le refuta la argumentación, y confutándole mil veces y de mil maneras le lleva a pensar que aquello no es más honroso que deshonroso, y que ocurre lo mismo con lo justo y lo bueno y todas las cosas por las que sentía la mayor estimación, ¿qué crees que, después de esto, hará él con ellas en lo tocante a honrarlas y obedecerlas?» 538d 7–e 1-3

ὀνειροπολοῦντα καὶ ὑπνώττοντα, πρὶν ἐνθάδ᾽ ἐξεγρέσθαι, εἰς Ἅιδου πρότερον ἀφικόμενον τελέως ἐπικαταδαρθεῖν;

«–¿Y llamas dialéctico (διαλεκτικὸν) al que adquiere noción de la esencia (οὐσίας) de cada cosa? Y el que no la tenga, ¿no dirás que tiene tanto menos conocimiento de algo cuanto más incapaz sea de darse cuenta de ello a sí mismo o darla a los demás?
–¿Cómo no voy a decirlo? –replicó
–Pues con el bien sucede lo mismo. Si hay alguien que no pueda definir con el razonamiento la idea del bien (ἀγαθοῦ ἰδέαν), separándola de todas las demás, ni abrirse paso, como en una batalla, a través de todas las críticas, esforzándose por fundar sus pruebas no en la apariencia, sino en la esencia (οὐσίαν), ni llegar al término de todos estos obstáculos con su argumentación invicta, ¿no dirás, de quién es de ese modo, que no conoce el bien (αὐτὸ ἀγαθὸν εἰδέναι) en sí ni ninguna otra cosa buena (ἀγαθὸν οὐδέν), sino que, aun en el caso de que tal vez alcance alguna imagen del bien, la alcanzará por medio de la opinión, pero no del conocimiento (ἐπιστήμῃ); y que en su paso por esta vida no hace más que soñar, sumido en un sopor de que no despertará en este mundo, pues antes ha de marchar al Hades para dormir allí un sueño absoluto?» 534b 2–c–d 1

Poseer conocimiento es aquí poseer noción de la esencia de las cosas y poder explicarla[522], y también respecto al conocimiento del Bien que es base de las acciones. No conocer el Bien, mostrando ese sentido práctico del conocimiento de las definiciones, supone el «pasar por esta vida soñando»: es decir, la ausencia de conocimiento intelectual desorienta el modo de vivir, lo que muestra su necesidad respecto a las acciones adecuadas que conforman una vida bien orientada. Y por eso se requiere la adquisición del conocimiento –aquí del Bien–. Es conveniente, como afirma Platón, aplicarse «particularmente a aquella enseñanza que les haga capaces [a los hijos que deben educarse] de preguntar y responder con la máxima competencia posible» (534d 7-8). Además, Sócrates parece reconocer que estas explicaciones de la virtud pueden generar efectos en el alma[523]. En cualquier caso, la definición socrática no resulta tan lejana respecto a este planteamiento y como acontecía allí, este cierto reconocimiento intelectual de la virtud aquí en la *República*, muestra también una transición natural respecto a la propia vertiente práctica de la misma, tanto en relación con las acciones virtuosas singulares como a la orientación de una vida:

ἐπιμελητέον ὅπως ἕκαστος ἡμῶν τῶν ἄλλων μαθημάτων ἀμελήσας τούτου τοῦ μαθήματος καὶ ζητητὴς καὶ μαθητὴς ἔσται, ἐάν ποθεν οἷός τ᾽ ᾖ μαθεῖν καὶ ἐξευρεῖν τίς αὐτὸν ποιήσει δυνατὸν καὶ ἐπιστήμονα, βίον καὶ χρηστὸν καὶ πονηρὸν διαγιγνώσκοντα, τὸν βελτίω ἐκ τῶν δυνατῶν ἀεὶ πανταχοῦ αἱρεῖσθαι: ἀναλογιζόμενον πάντα τὰ νυνδὴ ῥηθέντα καὶ συντιθέμενα ἀλλήλοις καὶ διαιρούμενα πρὸς ἀρετὴν βίου πῶς ἔχει

[522] Nótese aquí como el conocimento de qué es implica la posibilidad de su explicación. Platón es aquí totalmente explícito. Comparecen, por lo tanto, muy al estilo de los diálogos socráticos, identificación y explicabilidad.
[523] Cf. 365a y ss. Y es, además, un efecto que orienta las acciones o la vida virtuosa, al cómo debe vivirse, lo que muestra, de nuevo, cómo permanece esa continuidad entre la dimensión estrictamente cognoscitiva y su vertiente práctica que se ha señalado en los diálogos socráticos.

> «(…) hay que atender sumamente a que cada uno de nosotros, aun descuidando las otras enseñanzas (μαθημάτων), busque y aprenda este estudio y vea si es capaz de informarse y averiguar por algún lado quién le dará el poder y la ciencia (ἐπιστήμονα) de distinguir la vida provechosa y la miserable y de elegir siempre, y en todas partes la mejor posible. Y para ello ha de calcular la relación que todas las cosas dichas, ya combinadas entre sí, ya cada cual por sí misma, tienen con la virtud en la vida (…)»[524] 618c 1-6

Enseñanzas que deben ser aprendidas, estudios de ciencias determinadas, resultan aptos para discernir lo provechoso y lo virtuoso, en la perspectiva de una vida. Aprendizaje práctico y aprendizaje aprehensivo son requeridos. Parece que lo sugiera también Platón, como se verá también posteriormente, en el hecho de que se reconozca que para la formación moral –en concreto respecto a la no necesidad de experimentar el mal y en relación a los jueces en la ciudad–, se requiere conocimiento y estudio (ἐπιστήμῃ, 409b 7): para el mal, conocimiento y no experiencia (409c) y, para el bien, conocimiento de sí mismo y de la virtud (409d 7). Este último conocimiento de la virtud se indica mediante el verbo γιγνώσκω, que designa sobre todo conocimiento aprehensivo. No ignorar esta vertiente intelectual de la virtud parece necesario, pues puede dificultar la identificación de la misma: «Porque no sabiendo lo que es lo justo, difícil es que sepa si es virtud o no y si el que la posee es desgraciado o dichoso» (354c 1-3, ὁπότε γὰρ τὸ δίκαιον μὴ οἶδα ὅ ἐστιν, σχολῇ εἴσομαι εἴτε ἀρετή τις οὖσα τυγχάνει εἴτε καὶ οὔ, καὶ πότερον ὁ ἔχων αὐτὸ οὐκ εὐδαίμων ἐστὶν ἢ εὐδαίμων). Y si la identificación de la virtud se ve dificultada, también parecerían estarlo los estados que se generan en su posesión, la felicidad o desgracia, como refleja bien este mismo pasaje.

Las otras peculiaridades de la acción virtuosa establecidas en los diálogos socráticos comparecen también en la *República*. La acción virtuosa como acción autodeterminante, que hace al agente de un determinado modo, que posee alcance ontológico, se expresa también con fuerza. El justo es o se le llama feliz (352d; 361d); la acción justa, más allá de hacer feliz, hace también justo: para Sócrates es «posible al ser humano (…) hacerse justo (…) por la práctica de la virtud» (613a 7). Las acciones virtuosas determinan a quien las realiza: «nos queda, según parece, investigar si conviene obrar justamente, portarse bien y ser justo, (…), o cometer injusticia y ser injusto» (δίκαιά τε πράττειν, εἶναι δίκαιον, 445a 1-3). O se asocia el varón justo con la acción justa (δικαίας πράξεως, 349b 4). Es claro Platón al señalar esta capacidad transformativa de la acción virtuosa. Véase este fragmento, en el que se asume la tripartición del alma y donde el hacer o la *praxis* de la virtud significa el hacerse del agente:

> μνημονευτέον ἄρα ἡμῖν ὅτι καὶ ἡμῶν ἕκαστος, ὅτου ἂν τὰ αὑτοῦ ἕκαστον τῶν ἐν αὐτῷ πράττῃ, οὗτος δίκαιός τε ἔσται καὶ τὰ αὑτοῦ πράττων.

[524] Se sigue, en este pasaje, con modificaciones, la traducción de la *República* de J. Burnet (1903)

> «Así, pues, hemos de tener presente que cada uno de nosotros sólo será justo (δίκαιός) y hará (πράττῃ) él también lo propio suyo en cuanto cada una de las cosas que en él hay haga (πράττων) lo que les propio»[525] 441d 10–e 1-2

Y, del mismo modo que en los diálogos socráticos, esta determinación de las virtudes del agente parece que se expresa en estados determinados que se poseen, sean tales estados las virtudes mismas, la felicidad u otros. Llama la atención, de hecho, en comparación con los diálogos socráticos, la gran recurrencia a la virtud en términos de posesión que puede hallarse en la *República*, lo que permite deducir que esta perspectiva se torna más sólida. Si en los diálogos socráticos la aproximación a la virtud como estado poseído, como se ha mostrado, requería la necesidad de cierta reconstrucción textual, de más articulación –al gozar de menos evidencias directas, pero no por ello siendo una aproximación menos legítima–, en la *República*, por su abundancia y claridad, se expresa de modo más nítido y directo.

Sócrates indica, por ejemplo, que la justicia genera un estado totalmente contrario a la injusticia: al justo hay que «despojarle de todo excepto de la justicia, y hacer de su estado el absolutamente opuesto al de la persona injusta»[526] (ἐχέτω, 361c 2-3). La posesión de las virtudes o su ausencia, respectivamente, pueden generar también un cierto estado de bondad o maldad: «la injusticia o (…) la justicia, (…) cuando están ocultas en el alma de quien las posee (ἔχοντος)» suponen, cada una, que «la injusticia es el mayor de los males que puede albergar en su interior el alma, y la justicia el mayor bien» (366e 3-7). Es la virtud entendida como posesión la que permite reconocer su vinculación con la generación de estados determinados del agente. Y esta aproximación a la virtud como posesión, como se decía, es insistente en la *República*. De la justicia Platón dice que «se cuenta entre los mayores bienes (…) que vale la pena poseer» (κεκτῆσθαι, 367c 5); la justicia otorga fama y buen nombre a quienes «la poseen» (κομίσηται, ἀπὸ τοῦ δοκεῖν κτωμένη ἃ δίδωσι τοῖς ἔχουσιν αὐτήν, 612d 3-4); en 435 c1 Platón indica que el alma cuyas tres partes realizan su función correspondiente posee (ἔχοντα) la templanza, la valentía y la prudencia; de nuevo respecto a la valentía se afirma que es poseída en 429b 8; y la justicia también en 434d 8, y, anteriormente, se ha indicado que su posesión (ἔχοντι) es provechosa en 392c3[527].

La posesión de la justicia es también señalada de modo indirecto a través de la posesión de las tres partes del alma –cuya armonía conforma la justicia, como se ha visto–[528]; la prudencia, «ciencia de lo conveniente», es también poseída: «llamaremos prudente [al alma] que tiene en sí la ciencia de lo conveniente» (ἔχον, 442c 5-6); se distingue también el estado o posesión de la templanza (ἔχῃ σωφρόνως, 571d 5); de

---

[525] En este pasaje, evidentemente, se presupone que la virtud es propia del alma. En la *República*, por supuesto, se considera la virtud en este sentido. Y, como es sabido, se distingue una virtud propia para cada parte del alma. Cf. 358b; 402d; 403d; 442 y ss.; 612b

[526] Se ha seguido aquí la traducción de C. D. C. Reeve (2004)

[527] Se muestra la virtud como posesión también en 358a; 485a; 549b 5-6; 484d

[528] Cf. 435c

nuevo, respecto a la justicia, en una suerte de definición vinculada a la *polis*, pero, en cualquier caso identificativa de la justicia como virtud, se establece también su vertiente posesiva: «Y así, la posesión (ἕξις) y práctica (πρᾶξις) de lo que a cada uno es propio será reconocida como justicia» (433e 12). Y del mismo modo que las virtudes se poseen, los defectos o vicios también: la injusticia es perjudicial para quien la posee (ἔχοντι, 610c 7–d 1); de la ciudad se dice que posee vicios (κακὰ ἔχουσα, 552e) y, los vicios, como la arrogancia, se poseen también (ὑπερηφάνως ἔχοντα, 399b 6); el vicio, el actuar injustamente o con intemperancia, supone ser «más perverso», es decir, genera un estado de posesión (ἐξ ὧν πονηρότερος μὲν ἔσται, 591a 5); en definitiva, el carácter del agente es objeto de posesión[529]. Y si quien es bueno es virtuoso, también el ser bueno o el bien se expresan en términos de estado o posesión[530]: Platón reconoce que hay «bienes que aspiramos a poseer» (ἀγαθόν, ὃ δεξαίμεθ᾽ ἂν ἔχειν, 357b 4)[531], y la «justicia se encuentra entre los mayores bienes, aquellos que vale la pena de poseer» (ἔχοντα, 367d 2-3)[532]; el «alma tiene (…) lo bueno» (ἔχοντες ἀγαθῶν, 484c 7–d). Y, en el mismo sentido, se posee también la bondad: respecto a «los buenos que pasan por ser malos» (ταῦτα περὶ τῶν ἀδίκων λέγουσιν, ἄλλα δὲ οὐκ ἔχουσιν, 363 e 2-3); la posesión de lo bueno, coherentemente, también genera estados determinados, la bondad: «quien tiene el alma buena es bueno» (ὁ γὰρ ἔχων ψυχὴν ἀγαθὴν ἀγαθός, 409c 3).

A su vez, como se indicaba, la virtud poseída o no poseída genera felicidad o infelicidad. Así lo indica Sócrates analizando los diversos caracteres:

> ἆρ᾽ οὖν τὸ μετὰ τοῦτο διιτέον τοὺς χείρους, τὸν φιλόνικόν τε καὶ φιλότιμον, κατὰ τὴν Λακωνικὴν ἑστῶτα πολιτείαν, καὶ ὀλιγαρχικὸν αὖ καὶ δημοκρατικὸν καὶ τὸν τυραννικόν, ἵνα τὸν ἀδικώτατον ἰδόντες ἀντιθῶμεν τῷ δικαιοτάτῳ καὶ ἡμῖν τελέα ἡ σκέψις ᾖ, πῶς ποτε ἡ ἄκρατος δικαιοσύνη πρὸς ἀδικίαν τὴν ἄκρατον ἔχει εὐδαιμονίας τε πέρι τοῦ ἔχοντος καὶ ἀθλιότητος
>
> «(…) ¿no tenemos acaso que pasar revista a los caracteres inferiores, ante todo al que, de acuerdo con el sistema establecido en Laconia, ansía victorias y honores, y luego al oligárquico y al democrático, y por último al tiránico, para que, después de haber visto quien es el más injusto (ἀδικώτατον), podamos contraponerle al más justo (δικαιοτάτῳ), completando así nuestra investigación acerca de la relación en que se hallan la justicia (δικαιοσύνη) pura y la injusticia (ἀδικίαν) pura en cuanto la felicidad (εὐδαιμονίας) o la infelicidad (ἀθλιότητος) de quien las posee (ἔχοντος) (…)» 545a 1-5

Platón lo expresa también con más sencillez: «el que la posee (ἔχων) [la virtud] es desgraciado o dichoso» (354c 3-2). La ciudad, como el individuo, puede poseer también

---

529 Cf. 604e

530 Sugerentemente, de hecho, en 357b–d Platón distingue tres tipos de bienes y explícitamente tres tipos de posesión. La virtud se encuentra en el segundo grupo de los bienes, aquellos que hay que querer tanto por sí mismos como por lo que resulta de ellos. Cf. 358a

531 Cf. también 357c

532 Cf. también 367e

ese estado de felicidad (cf. 421a). Y la investigación de la virtud respecto a estos estados que genera se plantea también explícitamente: «Y en cuanto a aquello de si los justos (…) son más felices que ellos [los injustos], cosa que nos propusimos examinar (…), habrá que probarlo» (352d 2-3). Incluso de otros estados, como la libertad, se predica también su posesión[533].

Se ha señalado en los diálogos socráticos que la aproximación a las virtudes como posesión que Sócrates emprende revela, con lógica, cierta dependencia o vinculación tanto con la *genesis* –en tanto que es un llegar a ser que se dirige a un estado determinado– como con la sustancia o el ser[534]. Los estados, se indicaba, son propios de la sustancia y del ser, y la *hexis* como tal es un cierto acabamiento, es decir, una perfección alcanzada, es ser o sustancia *completa*. Pueden observarse algunos pasajes en la *República* que expresan con especial lucidez este sentido de realidad acabada o terminada que la *hexis* es. En el libro II de la *República* Platón establece explícitamente una fructuosa asociación entre la perfección de las cosas y las alteraciones que sufren:

> οὐκοῦν ὑπὸ μὲν ἄλλου τὰ ἄριστα ἔχοντα ἥκιστα ἀλλοιοῦταί τε καὶ κινεῖται; οἷον σῶμα ὑπὸ σιτίων τε καὶ ποτῶν καὶ πόνων, καὶ πᾶν φυτὸν ὑπὸ εἰλήσεών τε καὶ ἀνέμων καὶ τῶν τοιούτων παθημάτων, οὐ τὸ ὑγιέστατον καὶ ἰσχυρότατον ἥκιστα ἀλλοιοῦται;
> πῶς δ᾽ οὔ;
> ψυχὴν δὲ οὐ τὴν ἀνδρειοτάτην καὶ φρονιμωτάτην ἥκιστ᾽ ἄν τι ἔξωθεν πάθος ταράξειέν τε καὶ ἀλλοιώσειεν;
>
> «¿Y no son las cosas que están en mejor condición[535] (ἔχοντα ἥκιστα) las menos sujetas a transformaciones (ἀλλοιοῦται) o alteraciones (κινεῖται) causadas por un agente externo? Por ejemplo, los cuerpos sufren la acción de los alimentos, bebidas y trabajos; toda planta, la de los soles, vientos u otros agentes similares. Pues bien, ¿no son los seres más sanos y robustos los menos expuestos a alteración? (…) No será, pues, el alma más esforzada (ἀνδρειοτάτην) e inteligente (φρονιμωτάτην) la que menos se deje afectar (πάθος ταράξειέν) o alterar (ἀλλοιώσειεν) por cualquier influencia exterior (ἔξωθεν)?» 380e 3-6–381a 3-4

La ausencia de alteración o cambio define los estados más perfectos, o lo que está en mejor condición, ἔχοντα ἥκιστα. Es precisamente el ser una determinada condición lograda o un determinado estado alcanzado lo que ya no está sujeto a cambio. Y, en la medida en que, y como Platón sugiere explícitamente, el alma más inteligente o prudente (φρονιμωτάτην) es menos afectable, goza de más estabilidad. Luego el hombre virtuoso está menos sujeto a cambio, está en mejor condición, posee más perfección. Se observa con claridad que la *hexis* significa perfección: lo más *acabado* es más perfecto,

---

[533] Así en 567a 4: «ἐλεύθερα φρονήματα ἔχοντας»

[534] Cf. pp. 104-107

[535] En otras traducciones se traduce como «más perfección» o «las cosas más perfectas», como, por ejemplo, J. M. Pabón y M. Fernández Galiano (2006). He preferido emplear, sin embargo, «mejor condición» para ἔχοντα ἥκιστα, para expresar la condición de «estado». Sin embargo, no me parece que indicar «perfección» sea, ni mucho menos, desacertado, pues esa mejor condición o estado es más perfección.

siendo lo más *acabado* lo menos mutable o alterable. El alma prudente, que es quien posee la prudencia, desde que está menos expuesta a alteración, posee la mejor condición (ἔχοντα ἥκιστα). Platón extiende su razonamiento indicando lo mismo de los objetos fabricados (σκεύη): en éstos, de nuevo, estar en buen estado o condición (εὖ ἔχοντα, 381a 7) es estar bien hechos, es sinónimo de perfección. La *hexis* significa perfección. Y parece que queda definitivamente establecido al considerar la condición propia de la divinidad (θεοῦ ἔχει, 381b 4).

La vertiente proyectiva de la virtud goza también de más impacto en la *República*. El alcance orientativo respecto a la propia vida del agente es una constante. El hombre virtuoso proyecta sus acciones virtuosas en su entera existencia:

> οὐκοῦν ὅ γε νοῦν ἔχων πάντα τὰ αὑτοῦ εἰς τοῦτο συντείνας βιώσεται, πρῶτον μὲν τὰ μαθήματα τιμῶν, ἃ τοιαύτην αὐτοῦ τὴν ψυχὴν ἀπεργάσεται, τὰ δὲ ἄλλα ἀτιμάζων;
>
> «Y el hombre sensato, ¿no vivirá[536] tendiendo con todas sus energías a honrar aquellas enseñanzas que hacen su alma tal como queda dicho y a despreciar todo lo demás?» 591c 1-3

Su sensatez, la virtud que posee, se proyectará en toda su vida o, lo que es lo mismo, tratará de vivir desde la virtud que posee, y no podrá predicarse solamente de acciones aisladas sensatas. La virtud es lo que permite llegar «imperturbable al fin de la vida» (361d 1). La virtud tiene que ver con «el camino que se debe seguir para pasar la vida» (365b 1). La virtud es, en fin, un modo de realizar todas las acciones comprendidas en el recorrido vital del agente. Así lo expresa también Platón de modo atractivo:

> οἱ δὲ τῇ ἀληθείᾳ δρομικοὶ εἰς τέλος ἐλθόντες τά τε ἆθλα λαμβάνουσιν καὶ στεφανοῦνται. οὐχ οὕτω καὶ περὶ τῶν δικαίων τὸ πολὺ συμβαίνει; πρὸς τὸ τέλος ἑκάστης πράξεως καὶ ὁμιλίας καὶ τοῦ βίου εὐδοκιμοῦσί τε καὶ τὰ ἆθλα παρὰ τῶν ἀνθρώπων φέρονται;
>
> «los expertos de verdad en la carrera llegan al fin, recogen los premios y son coronados. ¿No ocurre así de ordinario con los justos? Al final de cada una de sus acciones, de sus tratos con los demás y de la vida, ¿no quedan con buena fama y reciben las recompensas de los hombres?» 613c 2-5

Por eso, el contexto de la virtud, revelando su capacidad proyectiva y su trascendencia respecto a las acciones inmediatas y puntuales, es el vivir, como sucedía también en los diálogos socráticos: «si los justos viven mejor que los injustos (…), habrá que examinarlo mejor, porque la discusión no es sobre un asunto cualquiera, sino sobre el modo como se debe vivir» (352d 2-5). Y, de aquí, los debates frecuentes sobre el vivir

[536] En otras traducciones, como por ejemplo en J. Burnet (1903), esta referencia a la vida entera del agente se traduce como «all his endeavors»: expresa también bien este sentido de no referencia a una acción virtuosa singular o determinada sino a una actitud permanente, continuada y estable.

mejor o peor, si supone la virtud una vida más o menos provechosa[537]. Las discusiones de los géneros de vida, explícitos y tan frecuentes en la *República* –mucho más que en los diálogos socráticos–, se diferencian entre ellos y poseen cada uno sus propias virtudes[538]. Y, a la inversa, la falta de virtud, que es también cuando la virtud no se posee, parece dificultar la vida, llenándola de irregularidad: «¿no pensarás también que si la irregularidad en la vida ha sido vituperada desde antiguo lo ha sido porque con ella se da rienda suelta en mayor grado de lo conveniente a aquella bestia terrible, a aquel grande y abigarrado animal[539] que queda referido?» (590a 4-6). La falta de virtud se identifica en *República* IX con esta fiera monstruosa y terrible, concretamente, para caracterizar la injusticia[540]. Es, por lo tanto, la virtud, en este sentido, la que genera esa irregularidad en la vida del agente. En contra, la virtud supone para el virtuoso un logro vital, una vida plena: «terminará [la virtud] para él en bien, (…) durante su vida» (613a 6).

La proyección de la virtud en la *República* posee, por una parte, más intensidad y, por otra, más alcance. Así, respecto a la intensidad, Platón señala que, al elegir la vida mejor, debe «calcularse la relación que todas las cosas (…), ya combinadas entre sí, ya cada cual por sí misma, tienen con la virtud en la vida» (618c 4-7). El planteamiento aquí muestra más radicalidad que la proyección de la virtud en los diálogos socráticos: no solo la virtud se proyecta en la vida, sino que ésta hay que vivirla en función de la virtud. Todo debe hacerse en relación con la «virtud en la vida». Por otra parte, esa proyección adquiere más alcance, pues trasciende a la vida misma, alcanzando el más allá y la divinidad: en la elección de la vida mejor, que es la vida de la justicia, la virtuosa, Platón aconseja que sea una «vida media entre los extremos y evitar en lo posible los excesos en uno u otro sentido» y ello tanto en «esta vida como en la ulterior, porque así es como llega el hombre a mayor felicidad» (619a 4-6–b 1-2). La virtud trasciende, de este modo, esta vida, proyectándose hacia la vida ulterior. La virtud no se «escapa a la mirada de los dioses» (612e 2-3). La virtud, en fin, asimila a los dioses: «nunca será abandonado por los dioses el que se afana en hacerse justo y en parecerse a la divinidad, en cuanto es posible al ser humano, por la práctica de la virtud» (613a 6-7–b 1).

Pasajes en la *República* que reflejen el incremento y la intensidad de la virtud, al estilo en que se ha sugerido en los diálogos socráticos[541], se muestran ya no solamente a partir de la *dunamis*, sino a partir de articulaciones más generales. Por una parte, parece claro que Platón presta atención a la capacidad de crecimiento de la virtud. La diferencia entre la virtud filosófica y la no filosófica, como se ha visto[542], muestra bien ese progresivo crecimiento, con todo un proceso educativo detrás: la primera se alcanza cuando se conoce el Bien, pero para esto es necesario antes vivir las demás formas de la virtud. Esta permanencia en el vivir bien, vivir virtuosamente para el crecimiento de

[537] Cf. también 345a; 347e
[538] Cf. 519d; 557d; 572c; 617e; 618c
[539] Cf. 588c y ss.
[540] Cf. 588e
[541] Cf. sección 1.3.1.3
[542] Cf. sección 2.2.2.1 y 2.2.3

la virtud implica también el no vivir mal, es decir, la no permanencia en el vicio. Esto lo sugiere Platón al considerar, por ejemplo, el perfil propio de los jueces en la ciudad ideal. Platón explica que el juez «gobierna las almas por medio del alma» (409a 1). Este gobierno requiere el evitar ser formado a través de almas malas y haber «recorrido personalmente toda la escala de las acciones criminales» (409a 1-2). La experiencia del mal no es así necesaria para juzgar los delitos de los demás. (409a 4): para juzgar lo que es justo hay que mantenerse en la virtud (cf. 409a 5-6). Se desprende de esto que Platón considera que para juzgar el mal no hay que permanecer en él, sino observarlo, no experimentarlo y estudiarlo (409b–c). Lo que se requiere es ser bueno (409c). La conclusión de Platón es que el juez «bueno y sabio» es el que se ha educado en la permanencia en la virtud, pues si es malo no puede, siendo malo, conocer la virtud, mientras que el bueno, siendo bueno conoce la virtud y puede, como se ha indicado, conocer el mal (409d), conocer la maldad (πονηρίας ἐπιστήμην, 409d 7-8). Todas estas consideraciones que pretenden establecer cuáles son los jueces adecuados en la ciudad, parten de la consideración de que se necesita ser bueno o virtuoso para que el bien prevalezca en la ciudad, para que los ciudadanos puedan ejercitar el bien. Desde esta perspectiva se requiere el bien, ya no solamente para poder juzgar respecto al mismo –establecer la bondad o maldad de los actos, aquí respecto a otros ciudadanos– sino también para que el bien pueda imperar y ejercitarse en la ciudad. Es decir, el crecimiento en el bien se da o se posibilita desde el bien. Esta es una aproximación externa al crecimiento de la virtud, a esa posibilidad señalada en los diálogos socráticos respecto a la consideración de que el bien posibilita el bien, de que la virtud llama a la virtud.

Hay, sin embargo, más evidencias textuales que muestran ese incremento de la virtud y que indican explícitamente cómo el mismo opera. Afirma Platón:

> ὅτι μὲν γὰρ καὶ σοφώτεροι καὶ ἀμείνους καὶ δυνατώτεροι πράττειν οἱ δίκαιοι φαίνονται, οἱ δὲ ἄδικοι οὐδὲ πράττειν μετ᾽ ἀλλήλων οἷοί

> «los justos (δίκαιοι) se nos muestran como más discretos (σοφώτεροι), mejores (ἀμείνους) y más capacitado[543] (δυνατώτεροι) para obrar (πράττειν). (…) los totalmente malvados (παμπόνηροι) y completamente injustos (ἄδικοι) son también completamente impotentes (ἀδύνατοι) para obrar (πράττειν)» 352b 5-7

La justicia y la injusticia se plantean aquí desde la *dunamis*, desde la capacidad de acción (πράττειν). Y, esta perspectiva, como se mostró en los diálogos socráticos, ilustra correctamente esa capacidad de incremento –también de intensidad– de la peculiar acción que es la acción virtuosa. Y esta justicia es la misma que se ha caracterizado como posesión. Es decir, se incrementa la capacidad de acción desde la posesión de la justicia, desde un determinado estado en el que se es justo. Y como sucedía en los

[543] Se ha modificado aquí la traducción de la *República* de J. M. Pabón y M. Fernández Galiano (2006). Ambos autores emplean «dotado» respecto a las acciones. He empleado «capacitado», pues considero que expresa mejor el sentido de δυνατώτεροι, afín de *dunamis*, que es poder y capacidad. Por otra parte, sugiere mejor ese incremento en la virtud que se quiere expresar aquí.

diálogos socráticos, ese estar «más capacitado» para obrar puede entenderse bien tanto en un sentido cualitativo como en un sentido cuantitativo, mejorando el estado –la justicia– que ya se posee y partir del cual se actúa, como realizando *nuevas* y *diferentes* acciones virtuosas[544]. En este sentido, la aproximación de la virtud como posesión desde la perspectiva de la *dunamis*, adquiere continuidad para mostrar este incremento e intensificación de la virtud. La virtud, en efecto, además de comparecer desde el punto de vista de su posesión, también es tratada como potencialidad con frecuencia en la *República*. La valentía, por ejemplo, es *dunamis* que se posee (καὶ ἀνδρεία ἄρα πόλις μέρει τινὶ ἑαυτῆς ἐστι, διὰ τὸ ἐν ἐκείνῳ ἔχειν δύναμιν τοιαύτην ἢ διὰ παντὸς σώσει τὴν περὶ, 429b 6-7). Platón refiera también al poder que posee el obrar justamente y contra justicia (ἀδικεῖν καὶ τὸ δίκαια πράττειν ἢν ἑκάτερον ἔχει δύναμιν, 588b 5-6). Y, en el mismo sentido, el vicio o la ausencia de virtud. De la injusticia se afirma, por ejemplo, que posee un «especial poder»: ἀδικία, μῶν μὴ ἀπολεῖ τὴν αὐτῆς δύναμιν, ἢ οὐδὲν ἧττον ἕξει (351e 6-7). La injusticia es así definida en términos de potencialidad, y una potencialidad o poder que se posee (ἕξει). De nuevo, por lo tanto –como en los diálogos socráticos–, hay cierta concepción de la *dunamis* como un estado en sí misma[545]. En efecto, Platón insiste: «Así, pues, la injusticia se nos muestra como un poder especial (…)» (οὐκοῦν τοιάνδε τινὰ φαίνεται ἔχουσα τὴν δύναμιν, 351e 9), es decir, como un poder que se posee (ἔχουσα), que conforma un determinado estado, y cuya operatividad, cuya realización, por ser vicio aquí, es incapacidad para la acción. La *dunamis* se ejerce, tanto si es referida a la virtud[546] como si es referida, por ejemplo, a las facultades[547], o a las partes del alma[548], o a diversas *technai*[549].

Que la virtud incremente la capacidad de obrar el bien o mejore el bien que ya se practicaba, supone que el estado del agente se perfeccione, tanto si se trata de un *nuevo* estado alcanzado como si se entiende como mejora del estado desde el que se opera. Se produce entonces no solamente un incremento o intensificación de la virtud sino también de la *hexis* de la que ésta es capaz. Platón parece intuir esto en algún sentido:

> ἢ οὐχὶ ὁ μὲν λανθάνων ἔτι πονηρότερος γίγνεται, τοῦ δὲ μὴ λανθάνοντος καὶ κολαζομένου τὸ μὲν θηριῶδες κοιμίζεται καὶ ἡμεροῦται, τὸ δὲ ἥμερον ἐλευθεροῦται, καὶ ὅλη ἡ ψυχὴ εἰς τὴν βελτίστην φύσιν καθισταμένη τιμιωτέραν ἕξιν λαμβάνει, σωφροσύνην τε καὶ δικαιοσύνην μετὰ φρονήσεως κτωμένη, ἢ σῶμα ἰσχύν τε καὶ κάλλος μετὰ ὑγιείας λαμβάνον

[544] Cf. pp. 114-115; n. 230

[545] Respecto a otras realidades que no sean la virtud, puede verse, por ejemplo, 351b y 602c

[546] Así, mediante la correlación de la virtud de la ciudad y del individuo afirma Platón: «(…) en lo que toca a la excelencia de la ciudad, esa virtud de que cada uno haga (πράττειν δύναμις) en ella lo que le es propio resulta émula de la prudencia, de la templanza y del valor» 433d 5-8. La virtud queda definida como πράττειν δύναμις.

[547] Cf. 532a; 508a

[548] Cf. por ejemplo, 602c–d–e, donde se explica uno de las potencialidades que puede ejercer la parte racional del alma (λογιστικοῦ); también 435c

[549] Cf. 346a. En este pasaje, además, se trata a la *dunamis* de la *technē* como un cierto estado.

> «¿O no sucede más bien que el que se oculta se hace más miserable, mientras que si no se oculta, sino que recibe el castigo, entonces lo bestial de su ser se aplaca y amansa, lo pacífico se libera y toda su alma (ὅλη ἡ ψυχὴ), puesta (καθισταμένη[550]) en mejor (βελτίστην) condición (ἕξιν), adquiere (κτωμένη), al conseguir moderación (σωφροσύνην) y justicia (δικαιοσύνην) con la ayuda del buen entendimiento (φρονήσεως), un nuevo temple (ἰσχύν) tanto más precioso que el del cuerpo dotado de salud (…)» 591b 1-6

Platón indica que cuando el alma es redimida por el castigo, el alma entera alcanza una mejor condición (ἕξιν). Y este mejor estado resulta ser un «nuevo temple» (ἰσχύν). La adquisición o posesión de ese «nuevo temple» se atribuye a la virtud –moderación, justicia y buen entendimiento o prudencia–. Con esto, en este pasaje, no solamente se reconoce la posibilidad de abandonar un estado determinado para adquirir otro, sino que al señalarse la virtud como responsable de tal posibilidad puede desprenderse también la consideración de que ésta tenga la capacidad de mejorar un «temple» ya bueno. Lo importante aquí, respecto a lo que nos ocupa, es distinguir esta capacidad de la virtud de mejorar, de operar hacia el bien, de su poder para generar condiciones determinadas, estados u órdenes diversos a los previamente existentes. La virtud modifica. Y si modifica hasta el punto de generar una novedad –aquí un «temple nuevo»– su capacidad de modificación fácilmente puede entenderse que comprehenda la mejora o el progreso, más o mayor crecimiento hacia el bien: en cierto modo asume implícitamente tal capacidad. Si se es capaz de generar novedad se es capaz de generar mejora[551].

Además, la posesión del estado contrario a la justicia, la injusticia, adquiere también su repercusión respecto a las acciones, pues «incapacita para obrar» (ἀδύνατοι πράττειν), respecto al bien. Si no hay estado virtuoso desde el que se actúa no hay intensificación ni incremento de ese mismo estado o de nuevos estados virtuosos adquiridos. Para Platón, la injusticia deja al injusto «impotente para obrar» (ἀδύνατον αὐτὸν πράττειν, 352a 6), tanto a nivel individual, como en el contexto de la *polis* o en comunidad: los injustos son «incapaces para toda acción en común, y así, cuando decimos que siendo injustos hacen algo eficazmente en compañía, no decimos la verdad» (ἄδικοι οὐδὲ πράττειν μετ᾽ ἀλλήλων οἵοί τε—ἀλλὰ δὴ καὶ οὕς φαμεν ἐρρωμένως πώποτέ τι μετ᾽ ἀλλήλων κοινῇ πρᾶξαι ἀδίκους ὄντας, 532b 6-7–532c 1-2)[552]. Si la injusticia incapacita para la acción, tanto en lo individual como en lo colectivo, la virtud supondrá también más capacidad en lo colectivo.

---

[550] Καθισταμένη, aquí en participio, significa también «to come into a certain state, to become». Se expresa bien, por lo tanto, el llegar a un nuevo estado, en el contexto de este pasaje, un mejor estado del alma. Cf. H. G. Liddell y R. Scott (1968)

[551] Se muestra también, como se ha visto, esa continuidad en cuanto al incremento e intensificación de la virtud a partir de pasajes que no operan mediante la virtud como *dunamis*. Cf. pág. 115

[552] Así se expresa también en 351d 7-9–e 1: «(…) siendo obra propia de la injusticia el meter el odio donde quiera que esté, ¿no ocurrirá que al producirse, ya entre hombres libres, ya entre esclavos, los lleve a odiarse recíprocamente y a dividirse y a quedar impotentes para realizar nada en común los unos con los otros?»; cf. también 352a

Lo más interesante es que toda esta aproximación a la virtud, que hemos empezado a revelar a partir de los diálogos socráticos, en la *República* se expresa con naturalidad. Se decía antes que requiere menos reconstrucción o articulación textual, debido en gran medida a la frecuencia de este enfoque a lo largo de todo el diálogo. Pero esta menor necesidad de articulación textual se produce también porque esta visión de la virtud se encuentra plenamente desarrollada en sí misma, en todo su proceso, de modo más o menos concentrado, en pasajes determinados. Es decir, en un mismo pasaje puede observarse casi plenamente que la virtud es *praxis*, que se posee y genera estados, y que es *dunamis* que puede generar estados o posesiones a partir de posesiones ya adquiridas. En algunos pasajes singulares puede verse cómo se despliega todo o casi todo el proceso que supone esta perspectiva de la virtud. Véase el siguiente fragmento en el que se describe cómo se desenvuelve la acción del hombre virtuoso:

> σώφρονα καὶ ἡρμοσμένον, οὕτω δὴ πράττειν ἤδη, ἐάν τι πράττῃ ἢ περὶ χρημάτων κτῆσιν ἢ περὶ σώματος θεραπείαν ἢ καὶ πολιτικόν τι ἢ περὶ τὰ ἴδια συμβόλαια, ἐν πᾶσι τούτοις ἡγούμενον καὶ ὀνομάζοντα δικαίαν μὲν καὶ καλὴν πρᾶξιν ἣ ἂν ταύτην τὴν ἕξιν σῴζῃ τε καὶ συναπεργάζηται, σοφίαν δὲ τὴν ἐπιστατοῦσαν ταύτῃ τῇ πράξει ἐπιστήμην, ἄδικον δὲ πρᾶξιν ἣ ἂν ἀεὶ ταύτην λύῃ, ἀμαθίαν δὲ τὴν ταύτῃ αὖ ἐπιστατοῦσαν δόξαν
>
> «(…) bien templado (σώφρονα) y acordado, se pone a actuar (πράττειν) así dispuesto ya en la adquisición de riquezas, ya en el cuidado de su cuerpo, ya en la política, ya en lo que toca a sus contratos privados, y en todo esto juzga y denomina justa (δικαίαν) y buena (καλὴν) a la acción (πρᾶξιν) que conserve (σῴζῃ) y corrobore (συναπεργάζηται) ese estado (ἕξιν), y prudencia (σοφίαν), al conocimiento (ἐπιστήμην) que la presida, y acción (πρᾶξιν) injusta (ἄδικον), en cambio, a la que destruya esa disposición de cosas, e ignorancia, a la opinión que la rija» 443e 1-6–444a 1-2

Este pasaje muestra bien todas esas facetas que conforman la acción virtuosa tal y como se está exponiendo. La virtud se establece como *praxis*, como un modo de actuar, presidido por la templanza. Ese modo de actuar además abarca una pluralidad de acciones, es decir, que es modal respecto a las riquezas, al propio cuerpo, etc. y no se circunscribe solamente a una acción puntual o aislada. Y esa acción es calificada de buena y virtuosa –justa–. Y esa acción virtuosa genera un estado (ἕξις), genera una determinada «disposición de cosas». Y, además, el ἕξις que refiere aquí Platón parece poseer cierta proyección, en la medida en que es susceptible de ser «corroborado» o «conservado», es decir, puede desplegarse en el tiempo, o, dicho de otro modo, otras acciones pueden volverlo más sólido o debilitarlo. Finalmente, se afirma que la virtud como conocimiento –*epistēmē*–, aquí la prudencia, es la que posibilita tal estado. La presencia de esta caracterización de la virtud resulta aquí destacable: se trata este de un pasaje perteneciente al libro IV de la *República*, es decir, donde Platón expone su psicología tripartita, propuesta poco antes (cf. 439b y ss.)[553]. El hecho de que aparezca

[553] Y, como es conocido, la armonía entre las partes del alma procura la virtud. Así lo expresa Platón justo antes de este pasaje señalado: «Y, en realidad, la justicia parece ser algo así, pero no en lo que se refiere a la acción exterior del hombre, sino a la interior sobre sí mismo y las cosas que en él hay; cuando éste no deja que ninguna de ellas haga lo que es propio de los demás, ni se interfiera en las

en este contexto la virtud como *epistēmē* resulta significativo, pues muestra, de nuevo, que el intelectualismo no puede ser una realidad tan lejana respecto a la psicología de la *República*. La *epistēmē* de la virtud –y el hecho de que se confronte con la opinión, forma de conocimiento inferior– sitúa aquí al conocimiento, en último término, y en este sentido, como susceptible de poder ser poseído, de generar estados. Este pasaje, en cualquier caso, me parece que muestra gran parte de las virtualidades de la virtud desde el punto de vista de su posesión. Se trata de un pasaje que concentra bien el proceso de la aproximación de la virtud por la que se aboga.

El siguiente pasaje que se menciona a continuación refleja también, en una sola consideración, cómo entran en juego todos los elementos que se despliegan en la virtud como posesión y que hemos ido comentando: como se observará comparecen en él la *dunamis* como generadora de estados determinados que supone una *genesis* del agente que la ejerce. El hecho de que pueda observarse con atención, con más detalle, en la *República* todo este proceso de la virtud como posesión de modo más directo, de modo más concentrado todo su proceso, puede responder, probablemente, a que Platón presta atención, y además lo explicita frecuentemente, a los efectos que genera la virtud en el agente. Son diversos los momentos, a lo largo de las diversas discusiones que tienen lugar en el diálogo, en los que se acuerda estudiar la virtud desde este punto de vista. Esta opción, de modo lógico, invita a fijarse, sobre todo, en lo que supone la virtud o la acción virtuosa para el agente, en cómo le repercute, y, en este sentido, qué *situación*, *afectación* o transformación le suponen. Esta perspectiva facilita, en cierto modo, la atención respecto al estado en el que el agente queda cuando actúa virtuosamente y, como puede intuirse, este discurso no es para nada extraño a la aproximación a la virtud como posesión que se plantea aquí. Y, por eso, como se ha mencionado, la *República* parece acoger con comodidad esta perspectiva de las virtudes. Efectivamente, se decide en el diálogo intentar indicar los efectos de la virtud, lo que supone para el agente, lo que emana en su modo de operar. Indicar sus efectos es indicar sus capacidades, sus fuerzas. No en vano, los efectos se tratan como *dunamis*:

> οὐδεὶς πώποτε ἔψεξεν ἀδικίαν οὐδ᾽ ἐπῄνεσεν δικαιοσύνην ἄλλως ἢ δόξας τε καὶ τιμὰς καὶ δωρεὰς τὰς ἀπ᾽ αὐτῶν γιγνομένας: αὐτὸ δ᾽ ἑκάτερον τῇ αὐτοῦ δυνάμει τί δρᾷ, τῇ τοῦ ἔχοντος ψυχῇ ἐνόν, καὶ λανθάνον θεούς τε καὶ ἀνθρώπους, οὐδεὶς πώποτε οὔτ᾽ ἐν ποιήσει οὔτ᾽ ἐν ἰδίοις λόγοις ἐπεξῆλθεν ἱκανῶς τῷ λόγῳ ὡς τὸ μὲν μέγιστον κακῶν ὅσα ἴσχει ψυχὴ ἐν αὐτῇ, δικαιοσύνη δὲ μέγιστον ἀγαθόν.’

> «(…) no ha habido jamás nadie que censure la injusticia (ἀδικίαν) o encomie la justicia (δικαιοσύνης) por otras razones que por las famas, honores y recompensas que de la última provienen. Pero por lo que toca a los efectos (δυνάμει) que una u otra producen (γιγνομένας), por su propia (αὐτῶν) virtud, cuando están ocultas en el alma de quien las posee (ἔχοντος) e ignoradas de dioses y hombres, nunca, ni en verso ni en lenguaje

actividades de los otros linajes que en el alma existen, sino que, disponiendo rectamente sus asuntos domésticos, se rige y ordena y se hace amigo de sí mismo y pone de acuerdo sus tres elementos exactamente como los tres términos de una armonía, el de la cuerda grave, el de la alta, el de la media y cualquiera otro que pueda haber entremedio» 443d 5-6–e 1

común, se ha extendido nadie suficientemente en la demostración de que la injusticia es el mayor de los males que puede albergar en su interior el alma, y la justicia el mayor bien» 366e 2-8

Este fragmento resulta útil para mostrar el proceso en continuidad de la virtud como posesión que expresan algunos pasajes. Aquí se observa como la virtud se entiende como *dunamis*, y cuyo ejercicio supone un estado que es poseído. Más allá de esto, se manifiesta explícitamente esa voluntad de atender los efectos de la virtud, es decir, qué supone su realización para el agente o, dicho de otro modo, sus fuerzas o potencialidades propias. El alcance del planteamiento además se dirige precisamente a los efectos que la virtud genera cuando éstas están «ocultas en el alma» donde son poseídas. ¿Qué supone interiormente la posesión de la virtud para el agente? ¿Qué sucede en el agente cuando se ejerce –*dunamis*– la virtud? Estas son las preguntas que se plantea indirectamente este pasaje, que son las mismas a las que aporta una respuesta la perspectiva de la virtud como posesión. El pasaje, por otra parte, da pistas de lo que sucede en el interior, en el alma, cuando el poder de la virtud actúa, es decir, cuando comparecen sus efectos: αὐτῶν γιγνομένας indica que se produce una *genesis*, es decir, se llega a un nuevo estado o ser, esto es, se produce una transformación del agente. Como puede observarse, de nuevo, los fenómenos que revela la virtud como posesión se reflejan concentradamente en este pasaje también, y ello es facilitado por la opción explicativa de la virtud a partir de sus efectos: plantear los efectos de la virtud supone responder en términos de *hexis*, de estar en posesión.

Poco después de este pasaje, Adimanto le insiste a Sócrates en este mismo sentido: «muéstranos cuáles son los efectos que ambas producen por sí mismas sobre quien las posee, efectos en virtud de los cuales la una es un mal y la otra un bien» (ἀλλὰ τί ποιοῦσα ἑκατέρα τὸν ἔχοντα αὐτὴ δι᾽ αὐτὴν ἡ μὲν κακόν, ἡ δὲ ἀγαθόν ἐστιν, 367b 3-4). Y, de nuevo, respecto a la justicia y la injusticia, exactamente con la misma intención: «muéstranos cuáles son los efectos que cada una y otra producen por sí mismas, tanto si dioses y hombres conocen su existencia como si no, en quien las posee, de manera que la una sea un bien y un mal la otra» (ἀλλὰ καὶ τί ποιοῦσα ἑκατέρα τὸν ἔχοντα αὐτὴ δι᾽ αὐτήν, ἐάντε λανθάνῃ ἐάντε μὴ θεούς τε καὶ ἀνθρώπους, ἡ μὲν ἀγαθόν, ἡ δὲ κακόν ἐστι, 367e 2-4)[554]. En ambas demandas, además de mostrarse la posesión de la virtud, se asocia a la justicia y a la injusticia a ποιοῦσα ἑκατέρα: se asume que la virtud «produce» por sí misma en el alma, la configura, la *hace* de un modo. Esta producción interior de la virtud es la transformación del agente en la bondad. En esa producción, en esos efectos, tienen cabida los rasgos señalados a lo largo de este trabajo sobre las peculiaridades de la acción virtuosa: su capacidad autodeterminante es efecto y producto, su capacidad proyectiva es efecto y producto; su incremento en el bien y la intensidad en la realización del mismo es, en fin, también efecto y producto.

[554] La misma petición la realiza también Glaucón en 358b 3-4: «Lo que yo quiero es oír hablar de la naturaleza de ambas [la justicia y la injusticia] y de los efectos que por sí mismas producen una y otra cuando se albergan en un alma» (ἐπιθυμῶ γὰρ ἀκοῦσαι τί τ᾽ ἔστιν ἑκάτερον καὶ τίνα ἔχει δύναμιν αὐτὸ καθ᾽ αὐτὸ ἑνὸν ἐν τῇ ψυχῇ)

En relación con la posesión de estados destacan en la *República* los estados de conocimiento. Se ha señalado en los diálogos socráticos, de modo puntual, cómo también Sócrates distinguía allí el conocimiento desde su posesión, si bien puede resultar en esos diálogos, como se ha indicado[555], más complejo distinguir esos estados de posesión del conocimiento, fruto de la constante identificación de la *epistēmē* con la virtud, no pudiéndose discriminar muchas veces entre unos y otros. En la *República*, así como en otros diálogos intermedios o tardíos, al no poseer como temática central o única la naturaleza de la virtud, los estados del conocimiento que se posee son identificables. Y lo son, además, como se decía, porque en la *República* no solamente hay contenidos éticos, sino también netamente gnoseológicos o metafísicos –indisociables, por otra parte, de lo ético–, cuya presencia es reiterada. Señalar algunos de ellos puede resultar interesante por diversos motivos: por una parte, porque se ha defendido que, hasta cierto punto, Platón mantiene una cierta identificación de la virtud como *epistēmē* en la *República*, con lo que parece lógico distinguir no solamente la virtud adquirida sino también el conocimiento adquirido, o mostrar esta cierta identificación entre ambos que se mantiene. Por otra, porque la distinción del conocimiento poseído supone una cierta base argumentativa para la posterior aproximación que se realizará sobre la implicación del placer en esos estados de conocimiento (cf. capítulo 3), en tanto que los placeres intelectuales son los placeres propios del conocer; y, en último término, porque los placeres intelectuales de estos estados de posesión del conocimiento, del mismo modo que veremos respecto a los placeres de la virtud, invitan a una cierta revisión de la caracterización del placer como *génesis* que Platón realizará en un diálogo tardío como el *Filebo*, y sobre la cual posteriormente trataremos. Además, estos placeres intelectuales, fruto de la estrecha relación existente entre ética y conocimiento en Platón, pueden, hasta cierto punto, identificarse con los placeres de la virtud.

El conocimiento se posee y su posesión se despliega en las varias formas que éste puede adquirir. Así, por ejemplo, respecto a las formas más altas de conocimiento, que tienen por objeto el ser:

> ἦ οὖν δοκοῦσί τι τυφλῶν διαφέρειν οἱ τῷ ὄντι τοῦ ὄντος ἑκάστου ἐστερημένοι τῆς γνώσεως, καὶ μηδὲν ἐναργὲς ἐν τῇ ψυχῇ ἔχοντες παράδειγμα, μηδὲ δυνάμενοι ὥσπερ γραφῆς εἰς τὸ ἀληθέστατον ἀποβλέποντες κἀκεῖσε ἀεὶ ἀναφέροντές τε καὶ θεώμενοι ὡς οἷόν τε ἀκριβέστατα, οὕτω δὴ καὶ τὰ ἐνθάδε νόμιμα καλῶν τε πέρι καὶ δικαίων καὶ ἀγαθῶν τίθεσθαί τε, ἐὰν δέῃ τίθεσθαι, καὶ τὰ κείμενα φυλάττοντες σῴζειν; (...) τούτους οὖν μᾶλλον φύλακας στησόμεθα ἢ τοὺς ἐγνωκότας μὲν ἕκαστον τὸ ὄν, ἐμπειρίᾳ δὲ μηδὲν ἐκείνων ἐλλείποντας μηδ᾽ ἐν ἄλλῳ μηδενὶ μέρει ἀρετῆς ὑστεροῦντας;
>
> «¿Y se muestran en algo diferentes de los ciegos los que de hecho están privados del conocimiento de todo ser (ἐγνωκότας μὲν ἕκαστον τὸ ὄν) y no tienen (ἔχοντες) en su alma (ψυχῇ) ningún modelo claro ni pueden, como los pintores, volviendo su mirada a lo

[555] Cf. pp. 111-116

> puramente verdadero y tornando continuamente a ello y contemplándolo (θεώμενοι) con la mayor agudeza, poner allí, cuando haya que ponerlas, las normas de lo hermoso, lo justo (δικαίων) y lo bueno (ἀγαθῶν), y conservarlas (σῴζειν) con su vigilancia una vez establecidas? (…) ¿Pondremos, pues, a éstos como guardianes o a los que tienen el conocimiento de cada ser, sin ceder en experiencia a aquéllos ni quedarse atrás en ninguna otra parte de la virtud (ἀρετῆς)?» 484c 6-9–d 1-3

Se explicita que aquí que el alma es capaz de poseer conocimientos y, en último término, es capaz de contemplar lo que conoce. Se trata, en este caso, del conocimiento «verdadero». Platón dice que en este «conocimiento de todo ser» que el alma puede tener hay que situar las «normas» de «lo justo y bueno» y conservarlas. El hecho de que se refiera a la σῴζειν presupone cierta existencia de un estado determinado que es el que puede conservarse. Platón, en una cercana prolongación de este pasaje, menciona, refiriéndose a los que poseen en el alma este conocimiento, que «tienen esas cualidades» (ἐκείνην ἱκανῶς ὁμολογήσωμεν, ὁμολογήσειν καὶ ὅτι οἷοί τε ταῦτα ἔχειν οἱ αὐτοί, 485a 5-6) para ser guardianes de la ciudad, reconociendo, de nuevo, que ese conocimiento se posee.

En la misma línea de posesión del conocimiento puede observarse cómo la dialéctica se refiere como conocimiento poseído:

> ἦ καὶ διαλεκτικὸν καλεῖς τὸν λόγον ἑκάστου λαμβάνοντα τῆς οὐσίας; καὶ τὸν μὴ ἔχοντα, καθ᾽ ὅσον ἂν μὴ ἔχῃ λόγον αὐτῷ τε καὶ ἄλλῳ διδόναι, κατὰ τοσοῦτον νοῦν περὶ τούτου οὐ φήσεις ἔχειν;

> «¿Y llamas dialéctico al que adquiere (λαμβάνοντα) noción de la esencia (οὐσίας) de cada cosa? Y el que no la tenga (ἔχοντα), ¿no dirás que tiene (ἔχῃ) tanto menos conocimiento (λόγον) de algo cuánto más incapaz sea de darse cuenta de ello a sí mismo o darla a los demás?» (534b 2-4).

Reconocer la adquisición de lo cognoscible –en concreto, la esencia de las cosas–, supone reconocer que pueden ser poseídas desde un punto de vista cognitivo. Es aquí explícito ese conocimiento que puede ser «tenido» o «poseído». Lingüísticamente, el uso repetido del participio de ἔχω, como en este pasaje, indica también esa tenencia del conocimiento. Esto supone el reconocimiento de que existe como tal ese estado de conocimiento adquirido o que se posee. Platón, seguidamente, lo reconoce también al hablar de una situación de conocimiento alcanzado, tanto respecto al Bien como a la opinión[556]. Es clara la existencia de una diversificación, respecto al conocimiento y a sus formas, entre el conocer y el haber conocido. Por ejemplo, respecto a la opinión: «¿Y acaso el hombre se mantiene en todos ellos en un mismo pensamiento? ¿O se dividirá también en sus actos y se pondrá en lucha consigo mismo, a la manera que se dividía en la visión y tenía (εἶχεν) en sí al mismo tiempo opiniones contrarias sobre los mismos objetos?» (603c 9–d 1-2). Opiniones que se poseen, u otras formas de

[556] Cf. 534c

conocimiento, que también se «tienen» en participio[557]. A su vez, algunas situaciones cognitivas, como, por ejemplo, la mentira respecto a la verdad, se expresan también como estado[558], o que se indica que se poseen con cierta permanencia en el alma: ἐνταῦθα ἔχειν τε καὶ κεκτῆσθαι τὸ ψεῦδος (382b 2-3). Finalmente, se muestra que el conocimiento debe tenerse fruto del uso de las cosas, tales como las herramientas del pintor, de las pinturas que realiza (ἐπιστήμην ἕξει, 602a 3) [559].

2.5.2. Alma, partes y potencias

En *República* IV la división del alma es expuesta con claridad[560]. Más allá de las disputas terminológicas, resulta claro que Platón establece una distinción en el alma misma[561]. Incluso, como se ha indicado[562], en los relatos de las virtudes que no se articulan directamente a partir de la tripartición, ésta tampoco es negada y pueden hallarse algunas referencias, si bien pocas, de la misma[563]. Por otra parte, Platón se

[557] Cf. 595b

[558] 389c

[559] Son abundantes los pasajes que muestran en cierto estado de conocimiento alcanzado, que se posee, sea respecto a ideas, inteligencia o razón. Cf. 377b; 518d; 358d; 477e; 530d; 619a

[560] Las interpretaciones y cuestiones que la tripartición genera son, como es sabido, muchas y diversas. A nivel orienativo, en la literatura reciente –si bien a algunas de ellas se ha hecho ya referencia en este capítulo– puede verse una consideración de las partes del alma como agentes autónomos –*agents-like parts*– o como *personificadas* con argumentaciones diversas, y considerando, en algunos casos las problemáticas que esta posición genera, en J. Annas (1981, 123 y ss.); T. Irwin (1995, 217-222); J. M. Cooper (1999a, 128 y ss.); y, de modo más pronunciado, en C. Bobonich (2002, 229-257) y H. Lorenz (2006, 13-54). Éste último expresa así la consideración de cada parte como sujeto: «(…) what Socrates is meaning to establish in arguing for soul-partition is not just the view that human desire comes in three different kinds or forms. It crucially includes the further view that the embodied human soul is a composite object, composed of a number of parts which (strictly and accurately speaking) are the subjects or bearers of different kinds of motivating conditions. A careful reading of the argument for tripartition makes clear, I have argued, that Socrates is, among other things, specifically concerned to reject the idea that the phenomena of human psychology can be accounted for on the hypothesis that the human soul is incomposite. Any interpretation that fails to accommodate that concern fails to do justice to the detail of the argument»; la tripartición considerada como una división conceptual puede verse, con diversos matices, en C. Shields (2001, 137-156; el otro) y en A. W. Price (2009); para una visión unitaria del alma, también con diversas articulaciones, E. Brown (2012, 53-74); Ll. P. Gerson (2014, 37-59); también, con matices diversos, puede verse también J. Moss (2008) y S. Scolnicov (1978).

[561] Esta división es referida en 435c1; 435c5; 435e1; 439e1; 441c6; 443d3; 442b10; 442c4; 444b3; 577d4; 581a6; 583a1; 586e5. Platón la designa mediante εἴδη, γένη y μέρη, «especies o géneros», «linajes o estirpes» y «partes», siendo esta última la más utilizada. También revela Platón la existencia de partes del alma indicando directamente las funciones que pueden distinguirse en la misma. Cf. 436a–b

[562] Cf. Sección 2.2.3, especialmente n. 391

[563] Por ejemplo, en el contexto de la educación de los filósofos, en pleno libro VI, le dice Sócrates a Glaucón: «Observa ahora cuán probable es que tengas pocos de éstos, pues dijimos que era necesario que estuviesen dotados de un carácter cuyas distintas partes (μέρη) rara vez suelen desarrollarse en un mismo (συμφύεσθαι) individuo; antes bien, generalmente la tal naturaleza aparece así como

refiere al alma también en términos de totalidad y no rechaza que ésta sea una unidad[564]. De hecho, en la primera referencia que se realiza en el libro IV respecto a las partes del alma, poco antes de introducir el argumento de los contrarios para mostrar la existencia de las partes del alma y proceder a su explicación, éstas se plantean en relación al «alma entera»[565]. Esta consideración de las partes del alma respecto a su carácter unitario no parece sugerirse aisladamente[566]. Así, Platón sugiere el tratamiento del alma en términos de relación entre las partes y el todo, o entre lo uno y lo múltiple.

La terminología con la que se describe la interioridad del alma y sus diversas manifestaciones, desde un punto de vista interpretativo, muestra la pretensión de transmitir con la mayor fidelidad posible el modo en el que Platón entendió la naturaleza del alma. Muchos intérpretes hablan de «partes» del alma. Otros, por ejemplo, hablan de partes «personificadas»[567] o de personificación del alma. Ambas tendencias gozan, además, de bases textuales para proponer sus denominaciones respectivas[568]. El lenguaje de la partición pretende –o permite– focalizarse en, o

---

desmembrada (διασπάω)» 503b 7-10. Tanto μέρη, como συμφύεσθαι y διασπάω sugieren, explícitamente la primera e implícitamente las dos últimas, la existencia de partes del alma. Véase también más refrencias o asunciones a la tripartición del alma, fuera del relato propiamente de la tripartición en 490b 3-4; 518c 4-d1; 527d 8; 532c 6

564 ὅλῃ ψυχῇ, 436b 1; también en 518c; 588d; puede verse también 611b, donde Sócrates explícitamente reconoce que no es «lo más conveniente» tratar al alma considerándola como «algo compuesto de muchos elementos»

565 «–Lo que ya es más difícil es saber si lo hacemos todo por medio de una sola especie o si, siendo éstas tres, hacemos cada cosa por una de ellas. ¿Entendemos con un cierto elemento, nos encolerizamos con otro distinto de los existentes en nosotros y apetecemos con un tercero los placeres de la comida y de la generación y otros parejos, o bien obramos con el alma entera en cada una de estas cosas, cuando nos ponemos a ello? Esto es lo difícil de determinar de manera conveniente» 436a 6-10–b 1-2. Aristóteles, en *De Anima* 411a 26–b 14 plantea la cuestión de modo similar, mostrando también su dificultad.

566 La unidad del alma se expresa en relación a sus partes, por ejemplo, en 439a–b; 439d; 588d

567 Cf. n. 560

568 Sobre las referencias textuales a partes del alma cf. nota 318.Respecto a la personificación en la *República*, en 436a Platón habla de que «entendemos», «nos encolerizamos» y «apetecemos» con diversas partes del alma, otorgando capacidades propias de un sujeto a cada una de ellas. En el conflicto que experimenta Leoncio ante la tentación de contemplar los cadáveres se describe que «la cólera combate a veces con los apetitos como cosa distinta de ellos» (440a 5-6); en 440c Platón habla de la parte espiritual del alma otorgándole la capacidad de enfadarse por sí misma; en 441b 7–c 2 se afirma que las partes del alma se increpan entre ellas; en 442c 3-4 se le reconoce a la parte espiritual del alma la capacidad de conservar lo que la parte racional ha indicado o no como temible; en 442d se reconoce que las partes del alma son capaces de convenir entre ellas en que lo racional debe gobernar; en 580d–581b se criaturiza a cada parte del alma: una «bestia abigarrada y policéfala que tiene entorno a diversas cabezas de animales mansos y feroces» para la parte apetitiva, una un león para la parte espiritual y un hombre para la parte racional; al hombre, la parte racional, se le atribuyen tareas propias de un sujeto, tales como «tratar con todo regalo a la fiera monstruosa y hacerla fuerte, y los mismo al león (…)» (588e–589a), o bien, se dice también, que el hombre sea quién se «cuide de la bestia policéfala y la críe cultivando, como un labrador (…)» (589b). En estos pasajes puede observarse que se describen las partes del alma como capaces de deseos, de actividad y de cierto enjuiciamento. Para la caracterización de partes personificadas en otros diálogos puede verse *Fedón* 83d 6-7; 65c–d; 66a; 66c; 80a; *Fedro* 237d–

mostrar con más intensidad, la relación de las partes del alma respecto a la conducta. Reduciría, en este sentido, la pluralidad de motivaciones de las acciones a unas pocas, permitiendo indentificarlas con más claridad, y, a la vez, mostrando cada una su propia direccionalidad y la posibilidad de que entren en conlicto entre ellas, conceptualizando mejor, de este modo, el fenómeno de la *akrasia*[569]. El lenguaje de las partes, que es estructural, permite, además, acercarse a la naturaleza del alma desde su magnitud o *cuantificación*, posibilitando adoptar un cierto lenguaje fisiológico que facilite su comprensión[570]. Por otra parte, personificar las partes del alma es atribuirles rasgos propios del agente o la persona, es decir, considerarlas como sujetos de deseos y creencias, con capacidad de diálogo entre ellas, con capacidad de automovimiento. Suele justificarse, en este sentido, que la personificación de elementos psíquicos es frecuente, no solamente en el contexto cultural propio de Platón, sino también en algunos de los diálogos tardíos[571], no siendo solamente una práctica de los diálogos intermedios[572] o la *República*, resultando así un recurso de la psicología de Platón que no es meramente puntual. La experiencia humana en el modo de vivir los propios conflictos interiores que preceden el curso de una acción determinada, en la que el diálogo interior del agente se experimenta subjetivamente entre *partes* de uno mismo[573]; o la consideración de que tratar a las partes del alma como personificaciones resulta más clarificador para la comprensión de las virtudes filosóficas[574], son algunas de las ventajas que suelen señalarse respecto a la adopción de la perspectiva de la personificación de las partes del alma.

Aquí, en este momento, no quiero adoptar de modo preponderante ninguna de estas posibles aproximaciones al alma y sus partes. En la exposición que se sigue se tratará el alma desde la perspectiva de sus potencialidades[575]: el alma como un conjunto de capacidades psíquicas que radican en un mismo agente. Esto es, el alma a partir de sus potencias y posibles *actualizaciones* o realizaciones. Así, más que tratar de «partes»

238c; 246a–b. Hay, por otra parte, otras denominaciones con las que Platón refiere el alma, cf. *República* 611b–612a; 411a–b; *Gorgias* 439a–494a.

569 Véase, sobre estas consideraciones, R. Kamtekar (2012, 83-86). El lenguaje de las «partes», facilitaría también, al identificar las motivaciones, explicar las causas de los diversos tipos de acciones de diferentes agentes y sus caracteres.

570 Sócrates parece asociar este lenguaje cuantitativo, más bien físico, en relación con el modelo tripartito del alma. Así, al describir el alma filosófica, al señalar que es necesario que posea ciertos rasgos de grandeza y fortaleza, Sócrates habla de magnanimidad o valor. El *volumen* o *tamaño* de la virtud y del alma es considerado, en este contexto, repetitivamente. Sócrates refiere así a la «grandeza» del alma. Cf. 487a; 490c; 494b; 536a. También respecto a los guardianes de la ciudad. Por otra parte, parece evidente, que Sócrates asume que la virtud puede ser mayor o menor. Sobre esta cuestión puede verse L. D. Cooper (2001, 343-344)

571 Véase, por ejemplo, *Timeo* 70a y 71d–e; también *Leyes* 863b

572 Cf. la explicación del alma en el *Fedro*, en 247d y ss.

573 Cf. R. Kamtekar (2012, 88-89)

574 Cf. R. Kamtekar (2012, 89-98)

575 Un sugerente estudio del alma desde sus potencias propias en la *República* puede verse en R. Kamtekar (2008), si bien con una orientación diversa a la que le otorgo en esta sección. Afirma Kamtekar (132) que las partes del alma pueden concebirse como potencias: «First, a part is a capacity to affect and be affected by some range of objects (…)»

del alma, hablaré de poderes o potencias del alma que pueden ejercerse. Se trata, en definitiva, de la *dunamis* propia del ser humano y sus facultades. Me parece que esta perspectiva, que, por otra parte, creo que puede acercar más a la realidad ontológica del alma –como se considerará seguidamente–, posee virtualidades propias y puede, a su vez, templar o salvar algunas de las limitaciones que pueden originarse al tratar el alma desde una perspectiva partitiva o personificada. Permite, además, la posibilidad de esbozar cierta explicación psicológica de la virtud desde su posesión.

En este sentido, quiero sugerir aquí solamente algunas premisas o consideraciones, tanto respecto a la ventaja de este modo de aproximarse al alma, como en relación con la incidencia positiva del mismo en el contexto de este trabajo y la argumentación que presento:

a) Parece más directamente observable y experimentable que el alma tiene potencialidades y puede ejercerlas, puede actualizarlas, que el hecho de que pueda ser compartimentada –«partes»–, o bien que cada una de las partes posea cierta autonomía o capacidad cognoscitiva –personificación de las partes–. De hecho, es probable que el poder hablar de ciertas «partes» en el alma y de su cierta capacidad cognoscitiva o racional, responda a que el hombre ejerce diversas capacidades que se revelan distintas desde un punto de vista psíquico: es decir, es el ejercicio de unas determinadas capacidades, potencias, lo que permite identificar partes distintas en el alma. El ejercicio de las potencialidades revela que en el alma hay distintas realidades. Y el ejercicio de estas potencialidades del alma es, en cierto sentido, *previo*, en tanto que permite su identificación, a la distinción de partes. El ejercicio que supone la existencia de potencialidades determinadas, lo entiendo aquí tanto en un sentido, lógicamente, activo –el ejercicio de la potencialidad como tal– pero también pasivo: la recepción de lo externo en el alma permite también constatar la diversidad de realidades que radican en la misma, permite diferenciar de modo más o menos aproximado la existencia de partes. En cualquier caso, este sentido pasivo, responde a la potencia pasiva[576], a la capacidad o potencia de ser afectadas las partes del alma. Es a partir de estas consideraciones que sugiero que la visión del alma como un conjunto de poderes o capacidades psíquicas puede reponder mejor ontológicamente a la realidad del alma. Las partes se establecen en términos de composición, mientras que las potencias pueden sugerir directamente un contexto o nivel de ser u ontológico, de constitución, de capacidad de ejercicio de ese ser, de hacerse, de cambiarse o perfeccionarse. Y es claro que el contexto que Platón otorga a las partes del alma responde a este nivel de configuración del agente. Sin ir más lejos, cada carácter o tipo de hombre, como se verá (cf. [b] y [d]), se constituye a partir de una parte u otra del alma, o de las acciones en base a una parte u otra.

b) La perspectiva de las potencialidades destaca la capacidad autodeterminante del hombre y, en este sentido, muestra mejor lo que el alma es y puede llegar a ser.

[576] Que, por otra parte, parece intuir Platón. Cf. *República* 508a–509b; 602c

Como se acaba de indicar, Platón define, de hecho, las tipologías de hombres, los diversos caracteres a partir de cómo se ejerce de modo preponderante una determinada parte u otra[577]. Y, como tal, por su propia naturaleza, lo que expresa una capacidad que se ejerce es la potencia y no tanto las partes. Que en el agente existen potencialidades determinadas que lo configuran, le hacen de un modo, le constituyen globalmente, tales como las virtudes, cuya razón de ser es su ejercicio, se ha articulado ya tanto en los diálogos socrático como en la *República*, del mismo modo que se ha señalado que esas determinaciones se expresan en determinados estados que se alcanzan y se poseen, existiendo la capacidad también de ejercer desde ese estado alcanzado para lograr determinaciones posteriores. En este contexto, el lenguaje de las partes acoge con más dificultad esa capacidad de llegar a ser, de *tender*, de *progresar hacia*, este dinamismo propio de las partes del alma, mientras que las potencias que se ejercen pueden exprimirlo con más claridad. Las potencias del alma muestran el dinamismo psicológico de la misma, evitando la cierta estaticidad y carácter compartimental que el alma partitiva puede, en ocasiones, sugerir[578].

c) Si la aproximación al alma desde sus potencialidades psíquicas expresa mejor su capacidad de autodeterminarse que el lenguaje partitivo, ello se torna más sólido al considerar en concreto las virtudes y el conocimiento que les atribuye Sócrates y que son, además, en ocasiones tratadas como potencialidad[579]. Las virtudes, en este sentido, revelan especialmente esta capacidad, las realizan. La virtud y su propia forma de conocimiento poseen también de modo especial esta capacidad autoconfigurante, como se ha visto insistentemente, y es, de hecho, como también se ha defendido, uno de sus rasgos peculiares que la distinguen de otras formas de saber. Esto parece coherente respecto al hecho de que formalmente Sócrates es explícito en el reconocimiento de que toda la psicología tripartita en la *República* posee la finalidad –o trata, en cualquier caso– de explorar mejor o explicar las virtudes. Se observa bien cuando Sócrates, como se ha señalado (cf. sección 2.2.3), introduce el «largo rodeo» para explicar la virtud mediante la idea de Bien (504a–e). Allí Sócrates explícitamente considera que «para conocer con la mayor exactitud posible estas cualidades» (504b 1-2), es decir, la «justicia, templanza, valor y sabiduría» (504a 4-5) hay que llevar a cabo este «largo rodeo» (504b 1-2). En este mismo pasaje, además, se recuerda que la distinción de las tres partes del alma se propuso para comprender cuál era la naturaleza de cada una de estas virtudes (504a 3-5). Y, lógicamente, el pasaje al que remite esta última referencia, reconoce también explícitamente la vinculación de las tres partes del alma con las virtudes: Platón, asumiendo que «el hombre justo no diferirá en nada de la ciudad justa en lo que se refiera a la idea de justicia(…)» (435b 1-2), afirmaba que «la ciudad nos

577 548c 5; 548a–b; 549a y ss.; 553d 1-3. 551a; 553d 4-6; 554b; 558d 3-4; 561a–b; 561d; 573a–b; 574d–e; 575a y ss.; 577d; cf. (d)

578 Una posible articulación de las partes del alma desde su capacidad de determinarse o actualizarse, destacando su sentido dinámico, puede verse en H. Teloh (1976)

579 Cf. *República* 351e; 358b; 367a; 366e; 429b–430b; 433d 5-8; 443b; 588b; respecto a los diálogos socráticos *Hipias Menor* 375d; *Hipias Mayor* 295e 9; *Laques* 192b 6; *Protágoras* 330a 6; 351b 1; *Menón* 78c

pareció ser justa cuando los tres linajes de naturalezas que hay en ella hacían cada una lo propio suyo; y nos pareció temperada, valerosa y prudente por otras determinadas condiciones y dotes de estos mismo linajes» (435b 4-6), y , por consiguiente, «el individuo que tenga en su propia alma estas mismas especies merecerá, con razón, los mismos calificativos que la ciudad cuando tales especies tengan las mismas condiciones que las de aquélla» (435b 8–c 1-2). Y, seguidamente, se plantea la problemática de la tripartición del alma[580]. La tripartición, por lo tanto, se ata indisolublemente a las virtudes.

Por eso, si la potencialidad, que es ejercicio, explica bien las partes del alma y las virtudes, y Sócrates introduce las partes del alma para explicar la virtud, parece acertada y se refuerza esta aproximación. Al fin y al cabo, Platón identifica a cada una de las partes o potencias del alma[581] con virtudes específicas. Si las virtudes se actúan se hace en base a los resortes psicológicos propios que son capaces de actuar. Las virtudes son modos de actuar posibles por potencias psíquicas –capaces de actuar–: las facultades son capacidad de acción que se concreta en un modo de actuar –las virtudes–. Esta continuidad, por lo tanto, se expresa también con más plenitud con la consideración de las partes del alma como potencias. Hablar de potencialidad es hablar de capacidad de ejecución o de ejercicio, hablar de potencialidades del alma es hablar de distintas capacidades de actuar y hablar de virtudes responde a un modo específico –virtuoso– de ejercer o actuar esas capacidades de actuar.

d) La capacidad autodeterminativa del alma se expresa en la *República* tanto a nivel de cada parte singular respecto al agente por entero, como de todas las partes en conjunto respecto al agente por entero también. Ambas, por eso, poseen cierto alcance ontológico o configurador del agente, pues le hacen de un determinado modo. En cuanto a las partes singulares, Platón es explícito en señalar, primariamente, que actúan: «cuando éste [el hombre] no deja que ninguna de ellas [las partes del alma] haga (πράττειν) lo que es propio de las demás, ni se interfiera en las actividades (πράττειν) de los otros linajes que en el alma existen (…)» (443d 1-2). Con el mismo sentido, antes Platón, se pregunta si «lo hacemos todo por medio de una sola especie [del alma] o si, siendo éstas tres, hacemos cada cosa por una de ellas» (εἰ τῷ αὐτῷ τούτῳ ἕκαστα πράττομεν ἢ τρισὶν οὖσιν ἄλλο ἄλλῳ, 436a 6), concretando a continuación diversas actividades que serían propias de cada parte del alma: entender o aprender (μανθάνομεν, 436a 7), encolerizarse (θυμούμεθα, 436a

[580] «Y henos aquí –dije–, ¡oh varón admirable!, que hemos dado en un ligero problema acerca del alma, el de si tiene en sí misma esas tres especies o no» 435c 4-5

[581] Cf. 441e–442c. R. Kamtekar (2008, 150) sugiere, con timidez, que a lo mejor, es conveniente leer las partes del alma con sentido moral: «(…) is it wether he is [the agent] in armony with or divided against himself (a question about his moral condition), or whether the human soul is simple or divided (a question about human psychology)? Perhaps, in Plato's mind, these are not two neatly separable questions. Perhaps there is no univocal answer to the question about the human soul, because the human soul is always in some moral condition or the other, and this moral condition determines the simplicity or complexity of the individual's soul»

7), o apetecer los placeres de la comida y de la generación (ἐπιθυμοῦμεν δ' αὖ τρίτῳ τινὶ τῶν περὶ τὴν τροφήν τε καὶ γέννησιν ἡδονῶν, 436a 8-9)[582]. Se atribuyen, por lo tanto, acciones a las partes[583]. Y así también se reconoce al enunciar el principio de los contrarios que introduce propiamente la tripartición del alma[584]. Lo interesante aquí es observar, una vez establecida esta capacidad de acción de las partes individualmente, que la acción de las partes supone repercusión y configuración del todo, es decir: las potencias que se ejercen determinan el agente por entero, en un sentido u otro. Véase, por ejemplo, este pasaje en el que la acción de las potencias inferiores define un determinado modo de vivir, desaconsejable o alejado de la vida virtuosa:

> καὶ τούτω δὴ οὕτω τραφέντε καὶ ὡς ἀληθῶς τὰ αὐτῶν μαθόντε καὶ παιδευθέντε προστήσεσθον τοῦ ἐπιθυμητικοῦ—ὃ δὴ πλεῖστον τῆς ψυχῆς ἐν ἑκάστῳ ἐστὶ καὶ χρημάτων φύσει ἀπληστότατον—ὃ τηρήσετον μὴ τῷ πίμπλασθαι τῶν περὶ τὸ σῶμα καλουμένων ἡδονῶν πολὺ καὶ ἰσχυρὸν γενόμενον οὐκ αὖ τὰ αὐτοῦ πράττῃ, ἀλλὰ καταδουλώσασθαι καὶ ἄρχειν ἐπιχειρήσῃ ὧν οὐ προσῆκον αὐτῷ γένει, καὶ σύμπαντα τὸν βίον πάντων ἀνατρέψῃ
>
> «Y estos dos [las partes racional e irascibles del alma], así criados y verdaderamente instruídos y educados en lo suyo, se impondrán en lo concupiscible, que, ocupando la mayor parte del alma de cada cual, es por naturaleza insaciable de bienes; al cual tienen que vigilar, no sea que, repleto de lo que llamamos placeres del cuerpo, se haga grande y fuerte y, dejando de obrar (πράττῃ) lo propio suyo, trate de gobernar y esclavizar aquello que por su clase no le corresponde y trastorne enteramente la vida de todos (σύμπαντα τὸν βίον πάντων ἀνατρέψῃ)» 442a 4-8–b 1-3

Se testimonia aquí el alcance que una parte del alma, o, mejor dicho, cómo una potencia ejercida, en este caso, la potencialidad concupiscible de la que se dice que es capaz de πράττῃ, determina «enteramente la vida de todos», es decir, de las tres partes o potencias del alma, lo que significa el alma entera. Se trata de una potencia que configura al agente. Las determinaciones de las que son capaces las potencias singulares impactan en el agente entero, lo determinan globalmente, generando una orientación vital determinada. También lo expresa Platón en positivo, respecto a la virtud:

> ὡς ἀληθῶς περὶ ἑαυτὸν καὶ τὰ ἑαυτοῦ, μὴ ἐάσαντα τἀλλότρια πράττειν ἕκαστον ἐν αὐτῷ μηδὲ πολυπραγμονεῖν πρὸς ἄλληλα τὰ ἐν τῇ ψυχῇ γένη (...) σώφρονα καὶ ἡρμοσμένον, οὕτω δὴ πράττειν ἤδη, ἐάν τι πράττῃ ἢ περὶ

[582] De hecho, ya la consideración de que la ciudad es justa cuando «los tres linajes que hay en ella hacían cada una lo suyo» (αὐτῶν ἕκαστον ἔπραττεν, 435b 5), al ser indicada como base de la analogía en el individuo (435c), reconoce implícitamente que las partes del alma actúan.

[583] De nuevo en 437b. Con claridad también en 443d.

[584] «Es claro que un mismo ser no admitirá el hacer o sufrir (ποιεῖν ἢ πάσχειν) cosas contrarias al mismo tiempo, en la misma parte (κατὰ ταὐτόν) de sí mismo y con relación al mismo objeto» 436b 7-9. Cf. también 436c, 437a y 439b. En 436d se mencionan también actividades –mover las manos y la cabeza– en relación con las partes del alma.

χρημάτων κτῆσιν ἢ περὶ σώματος θεραπείαν ἢ καὶ πολιτικόν τι ἢ περὶ τὰ ἴδια συμβόλαια, ἐν πᾶσι τούτοις ἡγούμενον καὶ ὀνομάζοντα δικαίαν μὲν καὶ καλὴν πρᾶξιν ἣ ἂν ταύτην τὴν ἕξιν σῴζῃ τε καὶ συναπεργάζηται

«cuando éste [el hombre] no deja que ninguna de ellas [las partes del alma] haga (πράττειν) lo que es propio de las demás, ni se interfiera en las actividades de los otros linajes que en el alma existen (…), entonces es cuando, bien templado y acordado, se pone a actuar así dispuesto ya en la adquisición de riquezas, ya en el cuidado de su cuerpo, ya en la política, ya en lo que toca a sus contratos privados, y en todo esto denomina justa y buena a la acción que conserve y corrobore ese estado (…)» 443d 1-6–e 1-5

La acción de las partes del alma, o el ejercicio de las potencias del alma generan la templanza, y ésta a su vez, repercute en un modo de actuar que aquí se describe abiertamente: se manifiesta en una pluralidad de acciones diversas –la política, el cuidado del cuerpo, etc.–, hasta el punto de volver virtuosa toda acción, constatando que influye en todo el actuar del agente. También Platón lo señala respecto a la parte racional cuando, permitiendo el conocimiento del ser, afirma que procura «conocimiento y verdadera vida» (ἀληθῶς ζῴη, 490b 5). Por otra parte, se advierte bien que el ejercicio de las potencias del alma configura al agente o el todo en el modo en que los diferentes caracteres o tipos de hombres se constituyen: del carácter timocrático se destaca su predominancia de la parte espiritual (θυμοειδοῦς κρατοῦντος, 548c 5)[585], sobre la que se erige su propio modo de actuar (cf. 548a–b; 549a y ss.); del hombre oligárquico es la parte concupiscible la que marca el sentido de las acciones[586]; el hombre democrático está también dominado por la parte concupiscible[587], actuando en base a la misma[588], y lo mismo respecto al hombre tiránico y sus acciones[589]. Los tipos de caracteres que Platón sugiere y que son modos de vida determinados, tanto individualmente como en su ejercicio del poder, se constituyen, de este modo, a partir de cómo actúan, de cómo son sus acciones continuadas, pues les hacen de un modo –timocráticos, democráticos, etc.–, es decir, en base a cómo ejercen determinadas capacidades o potencialidades que poseen. Considero que lo que propiamente configura al agente queda, en este sentido, más claramente expresado mediante la distinción de potencialidades que de partes, pues es el ejercicio de la parte del alma en cuestión la que configura al agente: es la preponderancia de una o otra parte del alma en las acciones, como se acaba de ver, la que torna al sujeto de ese modo y no de otro. No son las partes del alma las que configuran como tal sino actuar en base a ellas. Y en base a ese actuar se configura un carácter u otro. Todas estas determinaciones del agente, que se refieren a su modo de ser unitario o global, se erigen a partir del ejercicio, de la

585 Cf. también 550b

586 «En un cuanto al elemento razonador y al fogoso, creo yo, les hará hará sentarse en tierra y permanecer, uno a cada lado, a los pies de aquél [el elemento codicioso y amante de las riquezas, ἐπιθυμητικόν τε καὶ φιλοχρήματον, 553c 4-5]» 553d 1-3. Cf. 551a; 553d 4-6; 554b

587 «Siendo, pues, también éste dominador por la fuerza de aquellos de entre sus apetitos de placer que acarreen dispendio y no ganancia, es decir, de los que son llamados innecesarios» 558d 3-4

588 Cf. 561a–b; 561d

589 Cf. 573a–b; 574d–e; 575a y ss.; 577d

acción, lo que, de nuevo, puede resultar mejor expresado desde el punto de vista de la potencialidad que del sentido partitivo, pues es lo propio de las potencias el ejercitar o actuar aquello de lo que poseen capacidad. Es el ejercicio de una potencialidad u otra la que hace de un modo u otro al agente y permite denominarlo como tal. En este sentido, el lenguaje de las estructuras y partes en el alma se halla más limitado: no muestra tanto este dinamismo del alma que se revela en las acciones. Expresa también en menor medida el carácter expansivo del alma, en el sentido de que el agente con las potencias que se ejercen se hace más en un sentido u otro, tiende a una realidad u otra sobre sí mismo, y se expande hacia un modo de ser u otro. Poco puede expresar también este lenguaje de las estructuras y las partes del alma el carácter adquisitivo del agente en la acción moral: su capacidad de crecer o de mejora en la tenencia, en la posesión de las virtudes o los vicios. Se predica mejora o crecimiento de una capacidad –es decir, una potencia–, y no de una parte como tal. Se insiste, por lo tanto, que esta perspectiva de las potencias que se ejercen y no tanto las partes, permite entender mejor la capacidad del alma de poseer y de ejercer.

En cuanto a la configuración del agente por entero, son varios los pasajes que pueden considerarse al respecto, y son también conocidos. Y pueden ser aquí válidos todos los pasajes que muestren cómo se configura el agente, en la mayoría de los casos mediante la virtud, sin mención de división en el alma, o también cuando se señala que la virtud se alcanza cuando las partes del alma se hallan en su correcta disposición o *reunidas*, o correctamente unificadas. En efecto, hay pasajes en los que se observa bien la autodeterminación del agente no solamente desde una parte que determina, sino siendo el agente entero quien lo hace. El pasaje recién citado, por ejemplo, indica que ninguna parte del alma haga «lo que es propio de las demás» (443d 3), y que no haya interferencia «en las actividades de los otros linajes» (443d 4) que existen en el alma. Platón, todavía con más claridad, sigue afirmando que «se ponen de acuerdo» (τρεῖς ἁρμονίας, 443d 5) las tres partes del alma, que el agente tiene que lograr, respecto a las partes del alma «de esta variedad su propia unidad» (συνδήσαντα καὶ παντάπασιν ἕνα γενόμενον ἐκ πολλῶν, 443e 1). Seguidamente se señala que el agente «se pone a actuar así dispuesto» (οὕτω δὴ πράττειν, 443e 2): es decir, se actúa desde esta unidad interior y las acciones que parten de la misma son denominadas «justas y buenas» (443e 7), virtuosas. Esto supone que se asume que hay actividad de todas las partes, que actúan todas ellas y, sobretodo, que la virtud se actúa a partir de esta unidad de partes, lo que implica, como se sugería, que se determina desde el agente por entero. Este sentido unitario del alma que actúa se observa también en el conocimiento del Bien, en el contexto de las virtudes y la educación[590], al afirmarse que se requiere «volverse» (518c 5) con el «alma entera» (518c 7) para alcanzar este conocimiento[591].

[590] Cf. 518c–e

[591] Cf. también 436b

e) Las relaciones que poseen esta capacidad configurativa entre las partes y el todo, sin embargo, y sugerentemente, respecto a la virtud, revelan rasgos especiales. Tanto las relaciones con el todo –el agente completo–, como el todo que emana de tales relaciones, son diferentes si se trata o no de una acción virtuosa o que se aleja de la virtud. La repercusión de ambas es siempre respecto a una unidad –el agente entero–, pero su naturaleza es diversa. Si bien, como se ha visto, una sola parte o potencia es capaz de determinar el todo[592], esta relación de la parte con el todo no es la misma cuando se trata de la acción virtuosa o de un estado virtuoso: son todas las partes las que concurren en este último caso[593]. Si en el primer supuesto la relación es desde una dimensión o potencia individual respecto al todo, en este último es desde la diversidad de dimensiones o potencias respecto al todo. Las relaciones de la parte con el todo en este último caso son múltiples, siendo las partes o potencias, todas ellas, las que desembocan en la acción o estado virtuoso. Las relaciones entre las partes y el todo, o entre las potencias y su realización, son diversas en la acción virtuosa. Se trata de una acción donde se detecta una concurrencia: en términos de potencialidad, un ejercicio conjunto de capacidades. No es solamente una potencia la que configura el estado virtuoso, sino la reunión de todas las capacidades o potencias. Una sola potencia desemboca en estados no virtuosas, mientras que todas ellas reunidas desembocan en el estado virtuoso. Es decir, que para la virtud todas ellas deben ejercerse y es la virtud, por lo tanto, el ejercicio integral de potencialidades varias.

Si se sigue, además, argumentando en este sentido, se deduce también que la virtud no es solamente el ejercicio de una capacidad sino el ejercicio de una diversidad de capacidades ejercidas de un modo determinado. Y este modo determinado viene marcado por esta necesidad de concurrencia de potencias o partes. La virtud es, desde este punto de vista, una relación del todo –de todas las partes– respecto al todo. Esta es la perspectiva de la correcta relación de las divisiones o diversas potencias del alma con el agente entero en la acción virtuosa: se trata de una acción que determina al agente por entero y que requiere, a su vez, del agente por entero, de todas sus partes o potencias. Por eso cabe hablar, en este sentido, de *correcta* o *incorrecta* autodeterminación: es decir, ciertamente las partes pueden configurar al todo, al agente completo, pero el todo solamente resta *correctamente* configurado cuando cada una de las partes o potencias se ejerce de modo apropiado. O lo que es lo mismo, la virtud completa o verdadera solamente emerge cuando todas las potencialidades se ejercen adecuadamente. Los estados virtuosos requieren del correcto ejercicio de todas las potencias. La mera capacidad no es así suficiente para la virtud, sino que reclama un modo determinado de ejercerla. Y si todas las potencias, y no una aisladamente, son las que derivan en la

[592] Por ejemplo, como hemos visto, la parte o potencia concupiscible del alma configura al carácter u hombre tirano y, con el mismo proceder, otras partes tiene la capacidad de configurar otros caracteres u hombres.

[593] Como se ha visto en (d) cabe la virtud a partir de las partes unificadas.

virtud, ello implica que la virtud es causada de modo plural, por la concurrencia de un modo determinado del ejercicio de todas estas potencias.

Pero, además, otra diferencia entre cómo se produce la capacidad determinativa de una parte individual respecto al todo y la capacidad determinativa de la virtud es que la primera, si bien, en efecto, como se ha señalado, es capaz de determinar el todo, en realidad, el estado en el que el todo queda después de tal determinación es, propiamente, un estado en el que es una parte la que predomina, y en base a la cual se vive. El todo queda en realidad reducido a una de ellas. En este caso, esta determinación del todo no es en realidad una determinación del todo, sino una asimilación de éste a una parte, mientras que, en la virtud, al concurrir todas las potencias, éstas siguen configurando al todo. Desde este punto de vista, la vida del tirano, que se rige por la parte o potencia concupiscible, es una forma de vida parcial, y que se halla, *partida*. Es, en cierto modo, la absolutización de una parte, lo que, en último término, implica no hablar del todo como tal, sino más bien de una parte totalizante o totalizada. Se trata de una autodeterminación reductiva, una vida en la que se ejerce solamente una potencialidad determinada. Y en la que tanto la virtud, por requerir de todas las potencias o partes, se halla impedida, así como el conocimiento, pues no es la potencialidad racional la que predomina. O, como mínimo, su conocimiento se halla limitado a la cierta capacidad cognoscitiva que pueda poseer por sí misma la parte concupiscible del alma (cf. [f]).

f) Observar esta concurrencia de capacidades que participa en la virtud, desde un punto de vista epistemológico, posee también su propio interés. Acabamos de ver en (e) que en la acción virtuosa la relación de las partes con el todo, o de las potencias y su repercusión en el agente, implica que éstas se ejerzan conjuntamente o que todas las partes concurran. Y que, por lo tanto, desde este punto de vista, cabe hablar de una *correcta* autodeterminación en base a tal concurrencia o ejercicio conjunto de las capacidades –pues si no, no hay acción virtuosa–. ¿Y qué es lo que capacita a todas las potencias para que se ejerzan correctamente o concurran todas las partes del alma, alcanzando así la virtud? En base a la caracterización de Platón, desde un punto de vista psicológico, es la racionalidad o la parte racional la que otorga tal posibilidad. Así, «es a lo racional a quien compete el gobierno, por razón de su prudencia y de la previsión que ejerce sobre el alma toda (…)» (441e 4-6). La racionalidad es la que conduce todas las partes del alma hacia la acción virtuosa. La racionalidad es la que vela por «el alma toda» (ἁπάσης τῆς ψυχῆς, 442b 6). Es la que «manda» (παρήγγελλεν, 442c 5) y posee la «ciencia de lo conveniente» (ἐπιστήμην συμφέροντος, 442c 5) para cada parte. La virtud comparece cuando las partes del alma convienen en que es la racionalidad la que debe gobernar (442d). Y, su virtud propia, la prudencia es el conocimiento que preside la acción virtuosa (444a). Es la racionalidad el elemento cognitivo que en todas está presente. Es, en fin, la que posibilita y entorno a la que se aúna la concurrencia de las partes del alma necesaria para la acción virtuosa.

Pero esta relación de la racionalidad de gobierno respecto a las demás partes del alma, o respecto al uso de las potencias, no es solamente, por así decirlo, externa. No se agota en su capacidad de gobernar o ser objeto de alianza (441e), sino que se hace presente también, hasta cierto punto, en la naturaleza misma de las demás partes. Como es conocido, puede observarse cómo Platón otorga cierta capacidad cognoscitiva a cada una de las partes[594]. O, lo que expresa lo mismo, puede entenderse que la racionalidad permea todas las partes o potencias del alma. Y esto supone, en cierto modo, que difícilmente una parte del alma o potencia pueda actuar de modo totalmente independiente a otra, ejerciéndose siempre a partir de algún tipo de relación entre ellas. Si, por ejemplo, el apetito vence en una determinada circunstancia, ello es debido también a la debilidad de la parte racional: esa acción determinada se realiza en relación con la debilidad de la racionalidad[595]. En cualquier caso, para lo que aquí interesa ahora, si la racionalidad se halla presente en todas las partes o potencias, siendo esto así, y si la virtud requiere actuar desde todas las partes unificadas o ejercerse mediante todas las potencias y mantener ese estado que se genera[596], significa, que, ciertamente, la virtud es un tipo de conocimiento inclusivo, en la medida en que implica a la racionalidad que posee cada parte del alma en sí misma. El modo en el que la racionalidad se hace presente en cada parte o potencia es constitutiva de la virtud. La acción virtuosa implica la racionalidad propia de cada parte o potencia y, desde este punto de vista, implica varias formas de conocimiento. Esta conclusión, es acorde, en este sentido, con la caracterización de la *epistēmē* que define la virtud que se ha sostenido en los diálogos socráticos y a lo largo de este trabajo, entendida como un conocimiento que implica diversas formas cognitivas. Y, de nuevo, lo que en los diálogos socráticos emergía

[594] Así, por ejemplo, respecto a la parte apetitiva ésta es capaz de ciertos deseos que requieran de una cierta articulación racional, más complejos, en cualquier caso, que, por ejemplo, el deseo de comer o de beber. Puede verse aquí, por ejemplo, los deseos de Leoncio de ver los cuerpos (cf. 439e–440b); la parte concupiscible es también capaz de estar de acuerdo en ser gobernada (cf. 442c–d); en el libro IX se la reconoce capaz de amar el dinero y la ganancia (cf. 580d–581a); todas estas atribuciones suponen un cierto eco, si bien mínimo, de racionalidad; en cuanto a la parte irascible destaca también su racionalidad, en tanto que es aliada de la razón (440e; 441a). Véase para más referencias la nota 568. Posee, además, cierto alcance moral: por ejemplo, de nuevo respecto al caso de Leoncio, que se avergüenza de sus propios deseos de ver los cuerpos. Cf. 439-440a. Sobre esto, puede verse J. Annas (1981, 127). Obviamente, no procede aquí indicación alguna respecto a la parte racional.

[595] Lo que también sugiere que se produzca una cierta «difuminación» de la tripartición del alma. Las partes, en virtud de estas inevitables relaciones entre ellas, en cierto sentido, pierden su propio contorno, quedan menos delimitadas como tales. Y, de nuevo, por eso, el lenguaje de las capacidades psíquicas o las potencias, sobre todo en referencia a las acciones, puede resultar más expresivo. En este sentido, por ejemplo, el deseo, que es común en cada una de las partes (respecto a la parte apetitiva, cf. 439d; 580e; 442a, 580e-581a, 582a-b; respecto a la parte irascible, cf. 581a, 545a, 548c, 582e, 586c; y en cuanto a la parte racional, véase 580d y 581b), en la medida en que supone o se vincula con la motivación, se halla unido a las acciones y, por eso, puede expresarse mejor con el lenguaje de las potencias. El deseo es transversal en el alma, y por lo tanto, no se ajusta con plenitud a un lenguaje partitivo y esta dificultad se salva, desde este punto de vista, si se lo entiende más como potencia o capacidad física pues se centra la atención en el hehco de que es capacidad, independientemente de si se localiza en una parte u otra.

[596] Cf. 444a

con una psicología más o menos implícita y tímida, se concluye aquí en un modelo psicológico desarrollado y en base al cual se predica cierta renuncia al modelo socrático de la virtud. Si ambos alcanzan conclusiones similares la predicación de tal renuncia debería expresarse, probablemente, con cierta cautela.

g) Si el modelo partitivo sugiere con fuerza el «combate» que puede darse entre las partes del alma, como señala Platón[597], y sobre el que se identifica, precisamente la rotura respecto a los diálogos socráticos[598] considerando que Platón reconoce la posibilidad de la *akrasia*, este conflicto en el alma puede también explicarse a partir de las potencias psíquicas, hallándose éstas en situación de conflicto también: hay conflictos de deseos[599], de pensamientos, etc. En este sentido, la perspectiva de las potencias es también válida, pues expresa también tales tesituras interiores.

h) Concebir las partes del alma como potencias resulta acorde, a la vez que refuerza, la perspectiva de las virtudes poseídas como un estado determinado. Se ha observado que, en efecto, las virtudes son *dunamis* que desembocan en un estado, es decir, en una posesión estable o disposición más o menos permanente. La *dunamis* es ejercicio de una determinada capacidad y *hexis* es la disposición o estado que esa *dunamis* logra. Esta visión de la virtud, con esta distinción de *dunamis* y *hexis* es identificable tanto en los diálogos socráticos como aquí en la *República*, como se ha desarrollado[600]. El lenguaje de las partes del alma como potencias, que en base a los textos Platón también contempla, es adecuado para acoger y acomodar esta perspectiva de la virtud. El que alcanza o llega a un estado determinado no es o no se dice de una o varias partes sino del agente entero. Y por eso, la perspectiva de las partes dificulta la expresión de estos estados y en cambio no la de las potencias, pues éstas expresan bien los estados que alcanza el agente.

---

[597] Cf. 436b; 437a; 439b; 439c–d

[598] Cf. sección 2.2.2.2

[599] Un ejemplo claro, donde se menciona explícitamente el deseo (ἐπιθυμοῖ, 439e 8), es el relato del conflicto con la visión de los cuerpos de Leoncio. Cf. 439e 8. Cf. también 328d3–5; 437c; 485d 6-8

[600] Teniendo en cuenta, además, como se ha indicado (cf. pp. 112-113 y notas 225 y 226) que la *dunamis* puede también concebirse como un determinado estado. En el contexto del análisis del alma R. Kamtekar (2008, 131, n. 7) nota esta distinción entre δύναμις y ἕξις y la peculiaridad de considerar a la primera significando también la segunda: «Plato's thought can be clarified using some Aristotelian terminology. Aristotle distinguishes lexically between a capacity and a developed disposition, using δύναμις for the former and ἕξις for the latter (e. G. *Nicomachean Ethics* II. 5, 1105b 20-28) –although he sometimes also uses δύναμις for the genus that include capacities and dispositions. Plato, although he does not distinguish capacities and states lexically, shows a preference for applying the term δύναμις to what Aristotle calls ἕξις (disposition). Thus a Platonic δύναμις is either a developed disposition of some capacity (e.g. knowledge, of our capacity to learn) or else a disposition that required no development». R. Kamtekar, nota acertadamente esta distinción: sin embargo, como he argumentado (Cf. sección 1.3.1.2; 1.3.1.3), sí es léxicamente distinguible su uso en Platón, si bien no opera como una distinción *per se* como puede encontrarse en Aristóteles (Cf. *Ética a Nicómaco* II 5, 1105b 20-28).

i) El lenguaje de las potencias del alma:

1) remite más fácilmente a la unidad del alma, que es de hecho, como se ha visto (cf. [d]), donde desembocan las acciones, su capacidad autodeterminante, tanto de una parte individual como de la acción conjunta de las mismas. La perspectiva de la potencialidad, en este sentido, indica o muestra más directamente que el alma, a pesar de poder distinguirse partes en ella, es una unidad: distinguir a un agente como poseedor de diferentes capacidades no conlleva necesariamente, o como mínimo, directamente, afirmar la existencia de partes en el mismo. Y, por lo tanto, el lenguaje de las potencias, en este sentido, no remite tan claramente a la existencia de particiones en esta unidad; y también, por otra parte, la presupone, inicialmente, de modo más claro. Es decir, la unidad queda indicada con más claridad tanto a nivel preliminar como también respecto a la finalidad del ejercicio de cada potencia, pues es desde la unidad donde se actúa y es en la unidad –el agente entero– donde el impacto de estas acciones desemboca[601]. Y, a su vez, todo esto implicará también que, reconociendo que las potencias interactúan y se mezclan (cf. [f]), se salvaguarde siempre cierta unidad, en el todo de un agente. Esto, de modo inmediato, es más fácilmente comprensible desde el lenguaje de las potencias.

2) expresa mejor las distintas realidades presentes en el alma, en la medida en que son realidades que son capaces de realizar o sufrir realizaciones. Platón, como se sabe, de hecho, define la virtud de la justicia, que es síntesis de las demás virtudes (443d–e), como la realización o función que le compete a cada parte del alma (442e–443b). No es, por lo tanto, el que las partes puedan actuar, un rasgo accidental. En la misma línea se sitúa el hecho de que las partes del alma son de hecho facultades del agente, es decir, son *capacidades para*, lo que remite nuevamente a la acción: las facultades, además, se designan también como *dunamis*[602]. Las facultades, por lo tanto, significan estar capacitado para una acción determinada, y, por eso se hace *uso* de ellas, lo que abre un discurso ya no solamente antropológico sino marcadamente ético. Esto se adecúa bien a la naturaleza de la psicología tripartita, cuyo sentido y contexto propio es el análisis de las virtudes, sobre lo que se ha insistido ya (cf. [c]). El uso de las virtudes, tan frecuente en las explicaciones socráticas[603], por lo tanto, se halla en relación con el uso de las facultades y, para ambos, su consideración de potencias se adecúa bien respecto a su naturaleza. El uso es más propio de lo

[601] En este sentido, E. Brown (73) concluye que, en realidad, operan en Platón, en el contexto del alma y su tripartición, dos tipos de unidad, una que posee un carácter natural y otra que se logra, de carácter más bien metafísico la primera y ético la segunda, pero que, en cualquier caso, estas unidades son, en último término, solamente una. Afirma E. Brown: «Every embodied soul possesses it at least to the minimal extent that a complex entity needs to exist, though only some souls possess it maximally». La unidad metafísica es la que refiere a la existencia, mientras que la ética es la que se logra mediante la virtud.

[602] Cf. *Cármides* 168d 2; *Protágoras* 330a 6; *Crátilo* 400b1; 419e1; *República* 508a 1; 532a 3; 436a-b

[603] Cf. *Eutidemo* 280b5–8; 280d 3-4

que se ejerce que no de lo que es parte de una unidad determinada. Y a nivel previo y más general, antes de esta consideración del uso de las facultades o las virtudes, la realidad desde la que Platón trata las partes del alma, con el fin de explicar las virtudes significa que las trata desde la capacidad de actuar del agente, pues las virtudes son acciones. Hablar de potencias es hablar de capacidad de ejecución o de ejercicio, y es, propiamente, el ámbito de las acciones, lo que sugiere que la perspectiva de la potencialidad es adecuada.

3) el punto de vista de las potencialidades, al expresar bien o mejor a las acciones, puede expresar mejor también su causalidad. Platón sostiene que las partes interactúan, que el ejercicio de una determinada potencialidad se interrelaciona de alguna manera con otra[604]. Esta interacción responde tanto a la causalidad de la propia relación entre las capacidades del alma como al tipo de acción que genera tales interrelaciones. La causalidad entre las partes se revela en que si, por ejemplo, el deseo irascible crece, causa la disminución del deseo racional o apetitivo[605]. Y, derivadamente, si una de estas partes, entendidas como potencias, se ejerce más, supone o desemboca en un determinado tipo de acciones y no en otras: si las potencias apetitivas crecen, por ejemplo, lo hace también la satisfacción de los placeres corporales. Y, en este sentido, revela más la causalidad de las mismas. La causalidad de las acciones resulta más fácilmente comprensible, desde esta perspectiva, desde la dimensión de la potencialidad, pues es, en sí misma, ejercicio y acción.

[604] Véase, por ejemplo, la relación de alianza entre la patre racional e irascible, cf. 441e; o la relación de conflicto entre la parte racional o concupiscible, cf. 439c–d; o la misma posibilidad de concordia o amistad entre las partes, cf. 443d

[605] E. Brown (2012, 68) explica esta causalidad de la interacción de las partes, entre otras sugerencias, mediante lo que denomina «the hydraulic principle of psychology», y que explica esta reducción de incremento o disminución respectivos de una/-s parte/-s u otra/-s.

3. PLACER, POSESIÓN Y VIRTUD

3.1. Posesión, estados y placer en la *República*

Se ha avanzado, respecto a los diálogos socráticos, que la manifestación de la virtud y su posesión parece que otorga un espacio a cierta dimensión afectiva. Y es este epígrafe el que se quiere dedicar a esta cuestión. Hay pasajes puntuales en los que Platón menciona la posesión de determinadas pasiones. Así, por ejemplo, considera que no puede ser valiente quien posea miedo en su corazón (ἢ ἡγῇ τινά ποτ᾽ ἂν γενέσθαι ἀνδρεῖον ἔχοντα ἐν αὑτῷ τοῦτο τὸ δεῖμα; 386b 1); o que el amor o la pasión en quien lo posee (τὸν ἔχοντά, 575a 1), en el alma tiránica, puede desembocar en el desenfreno. Pero respecto a la cuestión del placer parece que se le dedique más atención, siendo objeto de una mayor articulación y adquiriendo, de este modo, más alcance.

Como es conocido, puede encontrarse un tratamiento más sistemático del placer en el libro IX de la *República*. Allí Platón distingue tres tipos de placeres a partir de las tres partes del alma (580d). El placer propio de la parte concupiscible es la ganancia (581a 3-6), los de la parte irascible se relacionan con el mando, la victoria y el honor (581a 8-9) y, finalmente, los placeres de la parte racional, son los relativos al conocimiento de la verdad (581b 5-8). Son los placeres del amante del saber. También establece Platón una tipología de tres hombres de nuevo en base a las partes del alma: el hombre filosófico, el ambicioso y el avaro, a los cuales corresponden sus propios placeres mencionados. Platón establece a partir de aquí un análisis de cada uno de estos placeres correspondientes a las tipologías de hombres (580d–588a), además de algunas consideraciones generales sobre la naturaleza del placer. Y resulta importante tener en cuenta que todo el análisis del placer que se halla en *República* IX surge como consecuencia de investigar sobre el modo de vida de cada uno de los tipos de hombre, como otra prueba para mostrar quién de ellos es considerable más feliz[606], y, especialmente, a partir de las consideraciones realizadas sobre el modo de vida del hombre tiránico, con el que se inicia propiamente el libro IX[607]. En este libro IX se

[606] Cf. 580b–e

[607] «–Queda por ver –dije– el hombre tiránico en sí mismo; cómo surge por la tranformación del democrático, cuál es, una vez que nace, y de qué modo vive, si desgraciado o feliz» 571a 1–3

expone también una tipología de placeres, que será posteriormente detallada para análisis posteriores[608]. Esta tipología, sin embargo, no es tan concisa ni tan amplia como la que se propondrá en el *Filebo*.

Existen, sin embargo, ya antes de este tratamiento más sistemático del placer que contiene el libro IX algunas referencias que muestran una cierta aproximación al placer desde su posesión, como realidad poseída. Así parece considerarlo Glaucón, con el acuerdo de Sócrates:

> λέγε γὰρ μοι: ἆρά σοι δοκεῖ τοιόνδε τι εἶναι ἀγαθόν, ὃ δεξαίμεθ᾽ ἂν ἔχειν οὐ τῶν ἀποβαινόντων ἐφιέμενοι, ἀλλ᾽ αὐτὸ αὑτοῦ ἕνεκα ἀσπαζόμενοι, οἷον τὸ χαίρειν καὶ αἱ ἡδοναὶ ὅσαι ἀβλαβεῖς καὶ μηδὲν εἰς τὸν ἔπειτα χρόνον διὰ ταύτας γίγνεται ἄλλο ἢ χαίρειν ἔχοντα;
>
> «No crees que existe una clase de bienes (ἀγαθόν) que aspiramos a poseer (ἔχειν) no en atención a los efectos que producen, sino apreciándolos por ellos mismos; por ejemplo, la alegría y cuantos placeres (ἡδοναὶ), siendo inofensivos, no producen ninguna consecuencia duradera, sino únicamente el goce (χαίρειν) de quien los posee (ἔχοντα)?» 357b 3-6

Se describe aquí al placer como un bien susceptible de poseerse. Del mismo modo, como tan insistentemente se ha indicado, que lo es la virtud[609], si bien Sócrates la considera un bien diverso al placer, pues esta última es un bien querido tanto en sí mismo como respecto a sus consecuencias[610]. En contra, el placer, afirma Sócrates, solamente es bien en la medida en que se busca por sí mismo. Este pasaje, de calado importante, propone muchas cuestiones susceptibles de ser consideradas, algunas de las cuales trascienden lo que se quiere argumentar en este capítulo y que, por lo tanto, no se tomarán en consideración. Sin embargo, además de mostrar de modo explícito que el placer es un bien poseído, razón por la que aquí se ha expuesto, puede ser conveniente indicar también ahora –pensando también en la argumentación posterior de este capítulo– algunas de estas cuestiones que este fragmento refiere. Esta diferencia en cuanto el bien de la virtud y del placer a la que el pasaje y su contexto hace referencia, podría resultar un poco confusa si se tiene en cuenta que el placer puede ser placer precisamente del tipo de bienes que se aprecian tanto por sí mismos como en consideración a sus resultados (357c). Como se decía, es en estos últimos donde Sócrates sitúa la virtud y donde se distingue también la inteligencia o el entendimiento (357c 2). Así, desde esta perspectiva, los placeres morales o de la virtud, o los placeres intelectuales –que Platón distingue y a los que nos referiremos ampliamente en este capítulo–, es decir, los placeres propios de la virtud y la racionalidad, pueden llegar a adquirir un estatuto especial, en el sentido de que revelarían una situación de bienes

---

608 Cf. pág. 282

609 Cf. secciones 1.3.1.2; 1.3.1.3 y 2.5.1. En el contexto de este pasaje, además, lo reconoce también Platón. Cf. 358a.

610 «¿En cuál de estas clases [de bienes] –preguntó– incluyes la justicia? –Yo creo –respondí– que en la mejor de ellas: en la de las cosas que, si se quiere ser feliz, hay que amar tanto por sí mismas como por lo que de ellas resulta» 357d 3–358a 1-2

superpuestos. Los bienes que se aprecian tanto por ellos mismos como por sus resultados –la virtud y la racionalidad– pueden estar con bienes que solamente se apreían por ellos mismos, como el placer, según Platón. Cabría preguntarse si el placer cuando comparece junto con este otro tipo de bienes es el mismo respecto a otros[611], con los que presumiblemente podría también comparecer. Así, hay placer en el curarse[612], uno de estos otros bienes cuya existencia Platón reconoce (357c). Presumiblemente el placer, en tanto que parece comparecer junto a otros bienes, en tanto que parece ser transversal, sería diverso en los bienes que son tanto por sí mismos como por sus resultados. Si el placer comparece tanto en los bienes que son resultados, como en los bienes por sí mismos y hay unos bienes que son ambas cosas, su manifestación será diversa o el placer no será el mismo. Poco a poco va surgiendo la cuestión de si el placer de esos bienes que son tanto por sí mismos como por sus consecuencias es en sí mismo más valioso que el correspondiente a bienes que no son de este modo, lo que podría resultar lógico en la medida en que los bienes de los que derivan sí parecen adquirir más valor.

Junto con esto, Platón indica también de los bienes que corresponden a la virtud y la inteligencia (357c; 358a) que poseen resultados o consecuencias (357c 1). Esto significaría, en cierto sentido, que tienen continuidad en el tiempo. Del placer, como indica el pasaje, se señala justo lo contrario, el no tener «ninguna consecuencia duradera» (357b 6). La acción de la virtud, lo que probablemente por su vertiente transformativa del agente se revela también con fuerza, en efecto, adquiere duración permanente mientras que no así el placer, que no permanece del mismo modo y parece ser más un fenómeno que irrumpe pero que mengua. No deja de ser sugerente, sin embargo, que para referir tanto a los bienes que tienen consecuencias como los que no tienen, Platón lo designe mediante la *genesis*: γίγνεται en 357d 1 respecto a los bienes que son valorados solamente por sus consecuencias, γιγνομένων en 357c 1 respecto a los bienes valorados tanto por sus consecuencias como en sí mismos y γίγνεται en 357b 6, para indicar que, entre otros bienes, el placer no posee consecuencias en el tiempo. Sobre esta cuestión se volverá posteriormente[613].

Lo que sí resulta relevante señalar es que existe una realidad permanente en esta aproximación que Platón realiza respecto al placer, y que puede aconsejar el contexto más adecuado para intuir el sentido de esa posibilidad de superposición de bienes que se acaba de indicar. El bien del placer y el que corresponde a la virtud –un bien de los que deben perseguirse tanto por sí mismo como por sus consecuencias– muestran un estatuto distinto: los bienes como la virtud son bienes que se actúan, mientras que el placer, en sí mismo, no se actúa, sino que aparece o comparece con las acciones. El

---

611 Sócrates de hecho distingue otros tipos de bienes: «Y, por último, –concluyó–, ¿no sabes que existe una tercera especie de bienes, entre los que figuran la gimnasia, el ser curado estando enfermo y el ejercicio de la medicina o cualquier otra profesión lucrativa? De todas estas cosas podemos decir que son penosas, pero nos benefician, y no nos avendríamos a poseerlas en atención a ellas mismas, sino únicamente por las ganancias u otras ventajas que resultan de ellas» 357c 5-8–d 1

612 Cf. *Filebo* 45b–c; 46a

613 Cf. 3.2.1 y 3.2.2

placer se experimenta en relación con acciones. Platón parece asumir esta realidad, y explica la mayoría de los tipos de placeres que distingue ejemplificándolos en acciones concretas: el rascarse (*Gorgias* 493d; *Filebo* 46d–e), el comer (*Gorgias* 496e y ss., *Fedón* 64 d 2-4, *República* 585b; , *Filebo* 31e;), o el beber (*Gorgias* 496e y ss., *Fedón* 64 d 2-4, *República* 580e–581a, *Filebo* 32a;), el oler (*República* 584b , *Filebo* 51b; 51e; 66c), o el escuchar (*Filebo* 51d; 66c); el recordar o esperar (*República* 584c, *Filebo* 33c y ss.) el aprender o adquirir conocimientos (*Fedón* 14e; *República* 581b; 581d; 582e, *Filebo* 52a–b; 66c), ejemplos clásicos que Platón emplea en las diversas tipologías de placeres que se encuentran en el *corpus*. Todos ellos son acciones concretas de las que *emanan* placeres y, por lo tanto, asumen esta vinculación del placer con las acciones. Tanto en la *República* como en otros diálogos posteriores, sobretodo el *Filebo*, se habla del placer como «acompañante» (ὀπαδέω) de la acción, tanto, por ejemplo, de la virtud como del conocimiento (*Filebo* 63e 5), lo que supone intentar explicar ese vínculo del placer con las acciones[614]; o también habla Sócrates de que el placer se emparenta (συγγενής) con actividades u objetos determinados (*República* 573a 6; 586d 5; 519b; *Filebo* 11e 1; 51d 7; 63e 3). Se revela así, en cualquier caso, este vínculo del placer con acciones u objetos. Y en la *República*, además, el tratamiento del placer se inserta en el contexto de las acciones de cada parte del alma:

> τῷ φιλοσόφῳ ἄρα ἑπομένης ἁπάσης τῆς ψυχῆς καὶ μὴ στασιαζούσης ἑκάστῳ τῷ μέρει ὑπάρχει εἴς τε τἆλλα τὰ ἑαυτοῦ πράττειν καὶ δικαίῳ εἶναι, καὶ δὴ καὶ τὰς ἡδονὰς τὰς ἑαυτοῦ ἕκαστον καὶ τὰς βελτίστας καὶ εἰς τὸ δυνατὸν τὰς ἀληθεστάτας καρποῦσθαι.
>
> «(…) cuando el alma toda sigue al elemento filosófico y no hay en ella sedición alguna, entonces sucede que cada una de sus partes hace lo que le es propio y cumple la justicia; y además, que cada cual disfruta de sus peculiares placeres, que son los mejores y, en la medida de lo posible, los más verdaderos» 586e 4-7–587a 1

La unión del placer con las acciones, tanto en sentido activo como pasivo, es difícil de obviar. Y, como este pasaje sugiere y veremos con detenimiento posteriormente, si el placer se halla unido a las acciones, tiene que ver también con las acciones virtuosas, con el «cumplir la justicia» como aquí se indica. Probablemente esta valorización diversa en la bondad de ambos tipos de bienes acoja la capacidad de actuarse de unos bienes y no de los otros. Y, respecto a las acciones, se desprende también que Platón otorga mayor o menor valor al placer en función de las actividades con las que se relaciona[615]. Analizar, en cualquier caso, esta relación es lo que puede resultar interesante para intentar establecer la bondad del placer, es decir, qué supone para un

[614] No hay en los diálogos socráticos, como tal, una división sistemática de tipología de placeres –si bien aparecen algunos tipos de ellos de modo aislado–, por lo que no ese vínculo del placer con las acciones puede quedar más difuminado. Tampoco hay un tratamiento general del placer desde el punto de vista de las acciones, como sí puede configurarse un poco más a partir de la *República*. Ha habido intentos, sin embargo, de explicar el placer como cierta actividad también en base a los diálogos socráticos. Así en G. Rudebusch (1999; 123-128)

[615] Por ejemplo, los placeres del pensar o los de la virtud frente a los del comer. Cf. *República* 585c–e. Sobre esto puede verse la sección 3.2.2

bien como el placer –tal y como indica Platón– el hecho de que acompañe a otros bienes, principalmente a la virtud y a la inteligencia. Y, sobre todo, qué estatuto adquiere el placer cuando acompaña a la posesión de las virtudes y del conocimiento, es decir, respecto a estados determinados que son poseídos.

Prestar atención a algunos pasajes en los que comparece la virtud como posesión y también el placer, puede ser ilustrativo, sobre todo respecto a la misma naturaleza del placer y a su valoración. Respecto a los diálogos socráticos se señaló que las emociones, en ese grupo de diálogos, parecían poseer, a menudo, un cierto carácter ambivalente (cf. sección 1.2.2). Platón parecía entenderlas, en ocasiones, como un obstáculo para el progreso moral, pero, en otras, parecía reconocerles un cierto carácter favorable en sí mismas. En la *República* se observa también esta ambivalencia respecto al placer. En ocasiones el placer es perjudicial, y así se considera, por ejemplo, a los placeres corporales propios de la parte concupiscible del alma:

> καὶ τούτω δὴ οὕτω τραφέντε καὶ ὡς ἀληθῶς τὰ αὑτῶν μαθόντε καὶ παιδευθέντε προστήσεσθον τοῦ ἐπιθυμητικοῦ—ὃ δὴ πλεῖστον τῆς ψυχῆς ἐν ἑκάστῳ ἐστὶ καὶ χρημάτων φύσει ἀπληστότατον—ὃ τηρήσετον μὴ τῷ πίμπλασθαι τῶν περὶ τὸ σῶμα καλουμένων ἡδονῶν πολὺ καὶ ἰσχυρὸν γενόμενον οὐκ αὖ τὰ αὑτοῦ πράττῃ, ἀλλὰ καταδουλώσασθαι καὶ ἄρχειν ἐπιχειρήσῃ ὧν οὐ προσῆκον αὐτῷ γένει, καὶ σύμπαντα τὸν βίον πάντων ἀνατρέψῃ.
>
> «Y estos dos [lo racional y lo irascible] así criados y verdaderamente instruidos y educados en lo suyo, se impondrán a lo concupiscible, que, ocupando la mayor parte del alma de cada cual, es por naturaleza insaciable de bienes; al cual tienen que vigilar, no sea que, repleto de lo que llamamos placeres del cuerpo, se haga grande y fuerte y, dejando de obrar lo propio suyo, trate de esclavizar y gobernar a aquello que por su clase no le corresponde y trastorne enteramente la vida de todos» 442a 4-8–b 1-3

A los placeres del cuerpo –en último término, como consecuencia del gobierno inconveniente de la parte concupiscible sobre las demás– puede imputárseles un cierto trastorno de la vida. Por eso, respecto a los placeres, en ocasiones, hay que adoptar cierta actitud de resistencia para poder adquirir las virtudes: «llamaremos a cada cual valiente por razón de este segundo elemento [la parte irascible del alma], cuando, a través de dolores y placeres, lo irascible conserve el juicio de la razón sobre lo que es temible y sobre lo que no lo es» (442 b 10–c 1-2). Sobreponerse al placer es signo de poseer virtudes, de madurez moral. Hay que ser capaz, no solamente de soportar el dolor sino también de resistir el placer. Platón abunda, en este sentido, en la caracterización de la valentía como conservación de la opinión entre dolores y placeres (429d), asimilándola a la imagen del teñido que no puede perder color mediante las lejías más descolorantes, estando el placer entre éstas últimas (430a). El placer, en fin, puede ser un lastre para el alma, para el conocimiento de ésta del Bien y de la virtud que en éste se funda: es necesario que el hombre sea «(…) ya desde niño, sometido a una poda y extirpación de esa especie de excrecencias plúmbeas, emparentadas con la

generación, que, adheridas por medio de la gula y de otros placeres y apetitos semejantes, mantienen vuelta hacia abajo la visión del alma» (519a 8–b 1-3).

Pero si puede atribuirse al placer esta capacidad degradante también se reconoce que su realidad no se agota en esto, sino que puede ser objeto de distinta valoración. El placer es valioso, por ejemplo, desde que se valora al mismo hombre virtuoso respecto a su mayor o menor experiencia de placer en relación con el no virtuoso. Por ejemplo, en cuanto al placer del tirano:

> οὐκοῦν ἐάν τις μεταστρέψας ἀληθείᾳ ἡδονῆς τὸν βασιλέα τοῦ τυράννου ἀφεστηκότα λέγῃ ὅσον ἀφέστηκεν, ἐννεακαιεικοσικαιεπτακοσιοπλασιάκις ἥδιον αὐτὸν ζῶντα εὑρήσει τελειωθείσῃ τῇ πολλαπλασιώσει, τὸν δὲ τύραννον ἀνιαρότερον τῇ αὐτῇ ταὐτῃ ἀποστάσει.
>
> ἀμήχανον, ἔφη, λογισμὸν καταπεφόρηκας τῆς διαφορότητος τοῖν ἀνδροῖν, τοῦ τε δικαίου καὶ τοῦ ἀδίκου, πρὸς ἡδονήν τε καὶ λύπην.
>
> «Y así, si en sentido inverso hubiéramos de decir a qué distancia está el rey del tirano en la realidad del placer, hallaríamos, hecha la multiplicación, que la vida de aquél es setecientas veintinueve veces más deleitosa que la de éste y que la del tirano es a su vez más amarga en la misma proporción
> –Imponente –dijo– es la cifra que acabas de dar de la diferencia entre los dos hombres, el justo y el injusto, en lo que toca al placer y al dolor» 587d 12–e–588a 1-2

Este pasaje constituye una valoración positiva del placer y un reconocimiento de la existencia de un placer propio de la virtud. La experiencia de placer del virtuoso es mayor que la del no virtuoso. La vida virtuosa conlleva más experiencia de placer que la del no virtuoso desde un punto de vista cuantitativo. Por una parte, esta mayor presencia del placer, por estar vinculada a un modo de vivir –la vida virtuosa–, significa que el placer es mayor cuando acompaña a determinados modos de vida y no a otros. Pero esta constatación cuantitativa va más allá, revelando también un cierto carácter cualitativo. Desde que el placer es mayor en la vida virtuosa y no en otra, significa que es más propio de la vida virtuosa, que es, en cierto sentido, más *connatural* a la misma, pues en ella se experimenta más el placer que en otras. El placer es una realidad propia, *adecuada*, más *correctamente acomodada* en esta vida virtuosa. Y esto supone que la vida virtuosa es vida de placer, que la acción virtuosa es acción placentera. Y siendo la vida virtuosa o la acción virtuosa más buena y valiosa que las no virtuosas sus placeres propios son más buenos y valiosos también. Lo que hace Platón precisamente es reafirmar esto: a través del mismo placer se revela que una forma de vida es mejor que otra pues una es más placentera que otra, pero dado que la virtud y su forma de vida son la fuente de ese placer y la virtud y su vida son mejores que el vicio y su vida, los placeres de la virtud son mejores que los placeres del vicio. De lo cuantitativo se transita a lo cualitativo: más placer puede ser mejor placer en el contexto de la virtud. Y si aquí lo hemos hecho derivar a partir de este argumento cuantitativo, Platón es muy explícito en la *República*, en el libro IX, en mostrar que no son lo mismo todos los placeres y que no todos poseen el mismo valor y lo hace precisamente a partir de las actividades y los

objetos que les son propios. Y esto atañe relevantemente a las virtudes. Platón argumenta, a partir de su reconocida categoría del placer como un rellenarse (585b)[616], que

> εἰ ἄρα τὸ πληροῦσθαι τῶν φύσει προσηκόντων ἡδὺ ἐστι, τὸ τῷ ὄντι καὶ τῶν ὄντων πληρούμενον μᾶλλον μᾶλλον ὄντως τε καὶ ἀληθεστέρως χαίρειν ἂν ποιοῖ ἡδονῇ ἀληθεῖ, τὸ δὲ τῶν ἧττον ὄντων μεταλαμβάνον ἧττόν τε ἂν ἀληθῶς καὶ βεβαίως πληροῖτο καὶ ἀπιστοτέρας ἂν ἡδονῆς καὶ ἧττον ἀληθοῦς μεταλαμβάνοι.
>
> «si el llenarse de las cosas convenientes a la naturaleza es placentero, lo que se llena más realmente y de cosas más reales gozará más real y verdaderamente con auténtico placer; y lo que participa de cosas menos reales se llenará menos real y sólidamente y participará de un placer menos seguro y verdadero» 585d 9-10–e 1-3

Este razonamiento parte de la consideración del placer como un rellenarse, como la necesidad de restaurar una necesidad o falta que debe restituirse, tanto a nivel físico como no físico. El placer físico es la restauración corporal (585b 1-2) y el placer no físico es la restauración no corporal (585b 3-4). Y se conjuga a partir de la premisa de que hay cosas más reales y verdaderas que otras, y de que siendo los objetos de los que rellenarse de naturaleza distinta, no rellenan del mismo modo. Consistentemente con la ontología –libro VII– y la correspondiente gnoseología –libro VI– de la *República*, Platón recuerda aquí que lo sensible y cambiante y lo no sensible e inmutable no tienen la misma realidad ni, por lo tanto, la misma verdad (585b 7). Las cosas más reales y verdaderas, como es conocido, son para Platón las que «atañen al servicio del alma» (585d 2), y los son menos las que «atañen al servicio del cuerpo» (585d 1-2). Así, las cosas del alma son más placenteras que las del cuerpo, pues son más reales unas que otras, generando más placer unas que otras. Siendo esto así, la situación de la virtud en sí misma, en este contexto, será definitiva respecto al placer que le es propio y su superioridad respecto a otros placeres. Y, en este sentido, con cierta contundencia, afirma Platón:

> πότερα οὖν ἡγῇ τὰ γένη μᾶλλον καθαρᾶς οὐσίας μετέχειν, τὰ οἷον σίτου τε καὶ ποτοῦ καὶ ὄψου καὶ συμπάσης τροφῆς, ἢ τὸ δόξης τε ἀληθοῦς εἶδος καὶ ἐπιστήμης καὶ νοῦ καὶ συλλήβδην αὖ πάσης ἀρετῆς;
>
> «Y cuál de los dos géneros de cosas [lo que tiene más realidad y lo que tiene menos] crees que participa más de la existencia pura (καθαρᾶς οὐσίας μετέχειν), el de aquellas como el trigo, la bebida, el companaje y los demás alimentos, o el de la creencia verdadera (δὀξης

[616] Como es sabido es esta una caracterización constante del placer en los *Diálogos*, incialmente referido, sobretodo en los diálogos socráticos –Cf. *Gorgias* 495e–, al placer físico, y se extiende también posteriormente respecto a los placeres psíquicos en la *República*. Platón concibe el placer como un desequilibrio que debe restaurarse, una necesidad que debe paliarse. Así, el hambre es dolor y el comer, que es restaurar esa necesidad, es placer. Cf. *República* 583–587; *Filebo* 31c y ss.

τε ἀληθοῦς εἶδος), el conocimiento (ἐπιστήμης[617]) y la inteligencia (νοῦ), en una palabra, el de toda virtud (πάσης ἀρετῆς)?» 585b 9-11–c

Se establece aquí con claridad el estatuto de la virtud como perteneciente al género de cosas que posee más realidad y más «existencia pura», a diferencia del trigo, la bebida y demás alimentos. En consecuencia, la virtud pertenece al género de cosas más placenteras, que más «rellenan», de las que Platón, como se acaba de observar, indica que proporcionan «auténtico placer» y cuyo goce es más «real». De este modo, la vida virtuosa es en sí misma placentera, pues el objeto de esos placeres, la virtud, está ontológicamente más capacitada para procurar el placer del agente y, por lo tanto, procura un placer mayor cualitativamente y, en la medida en que se realicen más actos virtuosos, también cuantitativamente. Con este pasaje, por consiguiente, se revela bien el carácter especial, desde el punto de vista cualitativo, que adquiere el placer moral o de las virtudes, debido a la propia naturaleza de la virtud. Además, el placer de la virtud es «auténtico placer» no solamente por su propio objeto –que, no olvidemos, es un objeto, en el caso de la virtud, que es una acción– y que, en este sentido, «rellena», sino también respecto a lo «rellenado». Poco después de indicar que la virtud pertenece a las cosas que «participan más de la existencia pura», ahondando en el género de cosas que comprenden esta condición, señala que son siempre iguales, inmortales y verdaderas (585c 1-2) y, significativamente, que nacen o se producen «en cosas que son de su misma naturaleza» (ἐν τοιούτῳ γιγνόμενον, 585c 2). Es decir, la virtud procura mayor placer por lo que es en sí misma –objeto que rellena– y porque es un placer del alma –lo rellenado–: ontológicamente, tanto la virtud como el alma son de las cosas pertenecientes a la «existencia pura», de las que tienen «más realidad» y, por lo tanto, el placer de la virtud es más auténtico también por ser del alma, y no del cuerpo. Platón ya ha señalado, que las cosas del alma rellenan más: así como el hambre es un vacío rellenable respecto al cuerpo (585a 6–b 1), la ignorancia (ἄγνοια) o la insensatez (ἀφροσύνη) es un vacío rellenable respecto al alma (585b 3), y el primero es rellenable con comida y el segundo con inteligencia (585b 5), y la inteligencia, como se ha visto, rellena más. Lo que «rellena» es así acorde con lo «rellenable» o «rellenado». Platón parece coherente, en este sentido, por ejemplo, al atribuir placeres físicos al avaro (580e), o al afirmar que el hombre tiránico es el que más lejos se halla del placer verdadero y apropiado, siendo finalmente la forma de vida menos placentera (587b).

La positividad del placer se refleja también en toda la caracterización del filósofo como amante de las enseñanzas, como quien se complace en el saber (475d), como quienes «gustan de contemplar la verdad» (475e 4), de los que «hayan gozado de una visión suficiente [del Bien]» (519d). Puede asimilarse ya, en este punto, que esta aproximación que Platón propone respecto al placer, refleja ese cierto carácter

[617] Se ha modificado aquí la traducción de la *República* de J. M. Pabón y Fernández Galiano (2006). Para ἐπιστήμης se ha traducido «conocimiento» y no «doctrina», como proponen ambos traductores. Me parece más acorde emplear «conocimiento», precisamente porque la epistēmē es caracterizada como virtud en este mismo pasaje.

ambivalente con el que lo trata, como una realidad problemática en ocasiones o, como respecto al placer de la virtud, como una forma de placer de alta consideración.

Hay en este pasaje que se acaba de comentar, además, una cuestión que adquiere mucha relevancia para la argumentación de este capítulo y sobre la que se volverá con más extensión posteriormente: la virtud, indica Platón, es de las cosas que καθαρᾶς οὐσίας μετέχειν, es decir, es propia de la *ousía*. Teniendo esto en cuenta, como veremos, los placeres de la virtud pueden requerir una cierta revisión respecto a la consideración de que todos los placeres son *genesis*, tal y como se sostiene frecuentemente respecto a su caracterización en *Filebo* 53c y ss., que impide considerar el placer como un bien. Platón, poco después de esta distinción del *Filebo*, en este mismo diálogo, establecerá, además, que en la vida buena y deseable deben incluirse, entre otros, los placeres de la virtud (63d–e). Resultaría sorprendente, como mínimo, que los placeres de la virtud, que son placeres propios de las cosas que son καθαρᾶς οὐσίας μετέχειν, hallaran su sentido más propio en el contexto de la *genesis* y no pudieran considerarse como un cierto bien moral. De momento, puede señalarse aquí también que, si la virtud es de las cosas que son καθαρᾶς οὐσίας μετέχειν, la perspectiva de su posesión, de estado adquirido, como se sugirió ya respecto al *Protágoras* y otros pasajes de algunos diálogos socráticos[618], es acorde en este sentido: como se ha señalado repetidamente, la *hexis*, en tanto que estado alcanzado, se predica de la sustancia, de las cosas que son y no de las que llegan a ser, es propia de las cosas *cumplidas* y *acabadas*, que han logrado el estado hacia el que tendían y, en este mismo sentido, han alcanzado su *perfección*.

Todo este dibujo determinado permite ir intuyendo una visión de los placeres, sobre todo los placeres de la virtud, que entran en juego en el contexto de la perfección moral. La vida virtuosa es vida de placer. Y, siendo vida y requiriendo que el placer se viva de un modo determinado, ese placer de una manera u otra configura también esa vida moral. El placer empieza a ser muy íntimo a la virtud, pues de ésta, por su misma naturaleza, emana placer: practicar las virtudes y poseerlas significa también experimentar los placeres que la acompañan, con lo cual, la experiencia de placer en la realización de la virtud es indicativo de la misma. Y esto parece sostenerlo Platón desde que ha elegido el placer para mostrar la superioridad de la vida virtuosa respecto a otras formas de vida. Es explícito, además, todo este movimiento argumentativo en el libro IX: Platón introduce la cuestión del placer como una «segunda demostración» (580d) para seguir argumentando a favor de que es el hombre regio el que vive la vida más dichosa, que es el más virtuoso (580c), hallándose en el otro extremo el tirano, como más infeliz (580c). La vida del hombre real es también la más placentera. Es la vida más feliz porque se ha mostrado como la más justa y la más placentera. Como se ha visto, la vida virtuosa, por la misma naturaleza de la virtud, es necesariamente más placentera. Si la vida del tirano fuera más placentera que la del rey, su forma de vida sería más virtuosa. Con esto, es deducible que se muestra necesario experimentar el placer propio de la virtud en la vida virtuosa. Es decir, que, si en su vida el hombre regio practicara la virtud, pero no experimentara placer esa vida no sería la más virtuosa y, por lo tanto,

[618] Cf. pp. 102-107

tampoco la más feliz: practicar la virtud supone experimentar mayor placer. La diferencia entre la vida del virtuoso y el no virtuoso es diferencia de placer y si ese placer no se experimentara menguaría también la diferencia entre esas vidas.

Resulta ahora lógico, una vez mostrado que Platón reconoce, por una parte, que el placer se vincula con las actividades y, por otra, que establece de modo sugerente la existencia de unos placeres propios de la virtud, que le otorgan positividad, y que se muestran con una intensidad especial, que pueda plantearse que cuando la virtud es poseída se posee también el placer que la virtud genera. Dicho de otro modo: el estado que la virtud genera es estado placentero, o la posesión de la virtud significa posesión de placer. El placer adquiere así un cierto rango constitutivo de ese estado virtuoso. Ello permite argumentar que, si el estado de la virtud poseída es *perfeccionante*, como se ha sostenido[619], su placer propio también lo es, derivándose, por lo tanto, que el placer adquiere ese carácter *perfeccionante* desde el punto de vista moral. Observemos, mediante algunos pasajes, como se distingue el placer en esos estados. He aquí un pasaje –ya referido[620], y que ahora exponemos más extensamente para empezar– que puede localizarse hacia el final del libro IX de la *República* y cuando, por lo tanto, Platón ha alcanzado ya sus conclusiones sobre cuál es la forma de vida más placentera. Si bien ya se ha expuesto con anterioridad resulta ahora ilustrativa su lectura de nuevo desde esta perspectiva. En él se trata sobre el hombre sensato, sobre el hombre que ha recuperado el estado de virtud, aquél que:

> «poniendo toda su alma (ὅλη ἡ ψυχὴ) en mejor condición (βελτίστην φύσιν), posee (ἕξιν), al adquirir (κτωμένη) moderación (σωφροσύνην) y justicia (δικαιοσύνην) con la ayuda de la prudencia (φρονήσεως), un nuevo temple (ἰσχύν), (…) Y el hombre sensato (νοῦν ἔχων), ¿no vivirá tendiendo con todas sus energías a honrar aquellas enseñanzas (μαθήματα) que hacen su alma tal como queda dicho y despreciar todo lo demás? (…) Además, en lo que toca al uso (ἕξιν) y sustento de su cuerpo, no solo no se volverá al placer (ἡδονῇ) fiero e irracional (θηριώδει καὶ ἀλόγῳ) para vivir de cara a él (τετραμμένος ζήσει), sino que ni siquiera mirará su salud ni atenderá a ella para ser fuerte, sano y hermoso si estas cosas no le sirven para la sobriedad de su mente (σωφρονήσειν); antes al contrario, aparecerá siempre ajustando la armonía de su cuerpo en razón de la sinfonía de su alma»[621] 951b 3-7–c–d 1-2

Este pasaje permite observar cómo opera el placer en la virtud poseída por el agente. Por una parte, como se ha ejemplificado también anteriormente[622] respecto al inicio de este pasaje, la posesión (ἕξιν) de la virtud –aquí la justicia y la templanza– es explícita, y su obtención y posesión suponen, además del estado de posesión de la propia virtud, una redefinición del carácter del agente –un «nuevo temple–», la existencia de un nuevo estado determinado. Y, significativamente, se indica que se trata de un estado de «toda el alma», lo que supone, sobre la psicología tripartita de la *República* y sobre la que se distinguen los placeres en este libro IX, que interviene en este estado de virtud tanto la

[619] Cf. pp. 111-115
[620] Cf. pág. 245
[621] Se ha modificado aquí la traducción de J. M. Pabón y M. Fernández-Galiano (2006).
[622] Cf. pág. 245

parte irascible como la concupiscible del alma, es decir, que, en ese estado, por ser del alma entera, se localizan también las pasiones o los *elementos* irracionales. En el estado virtuoso se incluye la dimensión afectiva.

Seguidamente, de nuevo, la sensatez se dice que es poseída (νοῦν ἔχων) y quien la posee procurará mantenerse en ese estado de posesión de la virtud –«hacen de su alma tal como queda dicho»–. Pero en ese estado de posesión de la virtud se indica que el agente no puede «volverse al placer fiero e irracional». Es decir, se reconoce que en el uso o posesión (ἕξιν) del cuerpo hay unos placeres desaconsejables, lo que supone implícitamente reconocer que a ese estado pueden serle propios algunos placeres, no los irracionales o fieros, sino otros, pero placeres, al fin y al cabo. La posesión de los placeres del cuerpo no está aquí desvinculada de los placeres del estado de posesión de la virtud: el huir de esos placeres no recomendables, como también el honrar unas determinadas enseñanzas, así como el perseverar en conservar la «sobriedad de su mente», todo ello, está al servicio de conservar ese estado virtuoso, de posesión de la virtud, de «sinfonía de su alma». De todo esto puede desprenderse que unos determinados placeres pueden dificultar ese estado de posesión de la virtud, pero no se indica que otros no supongan un impedimento. De hecho, se hallan aquí implícitos, si bien Platón no los desarrolla, otro tipo de placeres que sí parecen propios a ese estado virtuoso, son los placeres que acompañan a esas enseñanzas[623] (μαθήματα) que hacen permanecer el alma en el estado de posesión de la virtud, a los que se volverá posteriormente. Son los placeres intelectuales (581b; 581d).

De este mismo hombre virtuoso, Platón va indicando como actuará para intentar conservar el estado de posesión de la virtud. El «orden y armonía» que es propio de ese estado virtuoso (σύνταξίν τε καὶ συμφωνίαν, 591d 4-5) se propagará en sus acciones: en la adquisición de sus bienes (591d), en los honores (592a), todo ello «poniendo la vista en su gobierno interior» (πρὸς τὴν ἐν αὑτῷ πολιτείαν, 591e 1), en la constitución de su alma. Sugerentemente, Platón señala que realizará todas sus acciones –por ejemplo, como se decía, respecto al recibir honores (592a)– bajo el principio de que «gustará (γεύσεται) de buen grado aquellos que crea le han de hacer mejor (ἀμείνω αὐτὸν ποιήσειν); y en cuanto a aquellos otros que vea han de relajar (λύσειν) la disposición de su ser (ὑπάρχουσαν ἕξιν), los rehuirá así en la vida pública como en la privada» (592a 1-3). El criterio de acción es por lo tanto la conservación de la ἕξις, de la disposición del agente, del estado virtuoso en el que se encuentra. Cabe el gusto en lo que conserve y sea acorde a tal estado, respecto a la virtud. Experimentar gusto o placer ante lo que procure el mantenimiento de ese estado virtuoso: se trata, por lo tanto, de gustar o experimentar placer en lo que haga al agente mejor. La posesión de la virtud implica, por consiguiente, el placer o el gusto de lo bueno. La posesión de la virtud es un estado en el que se gusta lo bueno. Y es interesante señalar que tanto este último pasaje como el anteriormente señalado son la respuesta que proporciona Platón cuando se dispone a acabar de analizar qué supone el «obrar justamente» (588b): actuar

[623] Las enseñanzas son las referidas, poco antes, como las del «hombre superior» Cf. 590d

virtuosamente, por lo tanto, supone rechazar los placeres no adecuados y experimentar placer adecuadamente en la realización del bien. Lo afectivo, el placer o el gusto, están en la posesión de la virtud. La posesión de la virtud adquiere, en este sentido, o va acompañada, de un modo determinado de vivir la afectividad. Desde que el placer interviene en ese estado de perfección, en cierto modo, lo constituye también, lo caracteriza, lo configura, y, en este sentido, lo completa, o lo *perfecciona*. Y como el acto virtuoso que genera estados *perfectos* y en cuya perfección interviene el placer, repercute en el agente, el placer es también *perfectivo* respecto al agente.

Una vez señalada la intervención del placer en los estados virtuosos, en la posesión de la virtud, y quedando configurada, por consiguiente, su bondad moral desde esta perspectiva, si esta aproximación es plausible, su naturaleza queda en cierto sentido redefinida, pues pasa a poseer cierta capacidad de perfeccionamiento. Como se ha anunciado, la cuestión del placer, considerablemente presente en la *República*, especialmente en el libro IX, no es una cuestión que Platón abandone en diálogos posteriores, reflejando, por lo tanto, que considera necesario retormarla para ser objeto de mayor reflexión. Como es conocido, es en el *Filebo* donde Platón se dedica enteramente a la cuestión del placer. En este diálogo tardío Platón propone, sobre la base de una ontología específica, un análisis moral del placer. La perspectiva de la posesión de la virtud y la intervención del placer en la misma, permiten reinterpretar algunos de los postulados que Platón establece en el *Filebo* respecto al placer. En este sentido y, en concreto, a modo de propuesta o posible línea interpretativa para explorar, se planteará, a continuación, que la posesión de la virtud y los estados que genera, en los que, como se ha argumentado, el placer parece poseer cierto carácter perfectivo, permite reinterpretar el ilustre pasaje de *Filebo* 53c–e. En este pasaje, como es conocido, Platón parece argumentar que el placer es *genesis* y, por consiguiente, no es un bien moral. Los estados placenteros que la posesión de la virtud genera pemiten una relectura de dicho pasaje en referencia solamente a algunos placeres y no a todos. Con este fin, con la previa indicación de algunos presupuestos que pueden legitimar releer este pasaje del *Filebo* partiendo de la perspectiva de la virtud que hemos propuesto a lo largo de este trabajo y en relación con la *República*, se expondrá un análisis detallado del mismo y las diferentes posiciones interpretativas que genera, para proponer finalmente la reinterpretación que he indicado.

3.2. Placeres en la *República* y en el *Filebo*

El *Filebo*, como es conocido, es el diálogo tardío que Platón decide dedicar enteramente a la cuestión del placer. De estructura compleja[624], en él se despliega una detallada tipología de placeres, y sobre la cual quiero centrarme argumentativamente

[624] Una interesante visión de conjunto del diálogo puede encontrarse en D. Frede (1992)

en la distinción que Platón realiza de los placeres puros, específicamente de los placeres del conocimiento y los placeres de la virtud. La exposición concisa de los tipos de placeres, cuya razón de ser es que Sócrates reconoce que el placer «ha adoptado formas de todas clases y en cierto modo distintas unas de otras» (12 c 5-7), se inicia propiamente a partir de la consideración del placer como restauración de una falta o necesidad previamente existente (31d y ss.)[625]. Ésta viene precedida, sin embargo, por la conocida exposición metafísica de los cuatro géneros de «todos los seres que existen en el universo» (23c), lo limitado, lo ilimitado, la mezcla de ambos (23d y ss.) y la causa de la mezcla (26c y ss.; 27b). A partir de esta teoría restaurativa del placer, Platón distingue los placeres físicos (31e–32b), los placeres de la expectación (32c)[626], que son propios del alma (32c 3-4) y se les denomina, en este sentido, puros (32d). Estos placeres nacen del recuerdo (33c y ss.). Seguidamente, habiendo distinguido la existencia de un estado intermedio entre el placer y el dolor (33a; 43d), Platón señala la existencia de placeres verdaderos y falsos (36c–41b; 44a); existen también, además de los placeres solamente corporales ya indicados, placeres mixtos, que se dan en el alma y en el cuerpo, en los que se mezclan dolores y placeres (46b–47d)[627], y placeres del alma sola (47d–), en los que también pueden mezclarse dolores y placeres[628]; y después de estos placeres que son mezcla procede Platón a exponer y a analizar los que no lo son: los llamados placeres puros, que no son remisión de dolores (51a). Menciona Platón aquí los placeres relativos a los colores, figuras, de los olores o sonidos (51b–e; 66c), y destaca también los placeres relativos a los conocimientos (52a–b; 66c). Una vez explicados los placeres del conocimiento, Sócrates, después de insistir en que el criterio de pureza –el estar libre de dolores– es el adecuado para valorar los placeres (53b–c), expone el conflictivo argumento de la *genesis* (53c–55b), por el que el placer no podría ser un bien, y al que dedicaremos amplia atención en este capítulo. Después de la distinción de estos placeres intelectuales finaliza propiamente la tipología de los placeres y se procede a la división de los tipos de conocimientos o ciencias (55c y ss.), buscando saber cuál de ellas es la más pura; entre todas la más pura es la dialéctica (57e–59c). Se hace referencia, sin embargo, a otro tipo de placeres, los de la virtud (63d).

Una vez establecidos los placeres y las ciencias más puras, se procede a realizar la mezcla de estos conocimientos y placeres (59e; 61c), de modo coherente con el tercer género que se ha distinguido en la parte metafísica del discurso, que es el género mixto (25b–27d), en donde se halla el bien para el hombre (61b). Para esa mezcla se rechazan

---

625 Cf. n. 616

626 «Pon, pues, de acuerdo con la presunción de esos accidentes por parte del alma, por un lado la esperanza de placeres como agradable y causa de confianza, y por otro la anticipación de pesares como algo temible y doloroso» 32b 9-10–c 1-2

627 «Cuando en el restablecimiento o la destrucción uno experimenta afecciones opuestas, cuando tiene frío y va entrando en calor o cuando tiene calor y se refresca, buscando, creo, conservar uno de estos estados y liberarse del otro, esta mezcla, como suele decirse, de dulzura y amargura, presente con la dificultad de liberarse, produce irritación y, finalmente, una excitación feroz» 46c 5-8–d 1-2

628 Platón ejemplifica aquí los dolores y placeres causados por los espectáculos trágicos y las comedias. Cf. 48a–b

los placeres violentos, mayores o intensos (63d), se introducen todas las formas de conocimiento, los placeres puros y de la virtud (63d–e). El diálogo se cierra estableciendo, en base al cuarto género –la causa de la mezcla–, el bien y sus propiedades (64e–65a), que se asemejan más o son más propios del intelecto o la prudencia que del placer (65b–66c). Esta es, brevemente, la clasificación de los placeres que el *Filebo* propone.

Con este dibujo inicial del *Filebo*, y antes de señalar en el mismo algunos aspectos comunes respecto a la aproximación a la virtud que se ha propuesto en este trabajo y de analizar más pormenorizadamente los placeres del conocimiento y la virtud, en la medida en que son los que permiten una relectura del pasaje sobre la *genesis* y el placer, puede resultar conveniente indicar algunas peculiaridades del *Filebo* que lo aproximan tanto a los diálogos socráticos como a la *República*. Y puede ser beneficioso también, fundamentalmente, para poder sustentar y legitimar la línea interpretativa que sugeriré respecto a la posibilidad de que algunos placeres no sean *genesis*. Respecto a los diálogos socráticos, aunque sea con brevedad, me parece que deben indicarse estas proximidades por el hecho de que argumentaré que la concepción unitaria de la virtud, construida sobre cierto intelectualismo tal y como se ha caracterizado, y de la que he defendido cierta continuidad en el *corpus*, y que tampoco parece que sea ajena al *Filebo*, es la que me permitirá sugerir que los placeres intelectuales o del conocimiento pueden identificarse, hasta cierto punto, con los placeres morales: y, en este sentido, desde que la virtud es conocimiento, en cuanto tal, este conocimiento moral posee también sus propios placeres. Respecto a la *República* indicar la proximidad de ambos diálogos será previo a la argumentación de que los placeres intelectuales son placeres del conocimiento en tanto que son los placeres propios de la dialéctica, lo que también puede fomentar su identificación. Y con estas dos asunciones, por otra parte, se sugiere que la visión de las virtudes como estados que el agente posee, tanto su distinción en los diálogos socráticos como su articulación en la *República*, posibilitan, como se ha dicho, esta reconsideración de que los placeres de la virtud no tienen por qué ser considerados como *genesis*. La virtud como estado poseído por el agente, así como el conocimiento, dificultan la caracterización de los placeres que acompañan a ambos como *genesis*. Estos elementos comunes en estos diálogos, sin embargo, son expuestos con brevedad y de modo sucinto.

Las similitudes del *Filebo* con los diálogos socráticos son tanto formales como de contenido, se extienden desde el perfil de los mismos protagonistas del diálogo hasta su temática. Es evidente este hecho con la reaparición de Sócrates en el diálogo. Éste es de nuevo el interlocutor principal, y este hecho no se halla desligado de la temática misma del diálogo. Así lo expresa D. Frede (1993, lxvii):

> «The most crucial question concerning Plato's intentions in the whole dialogue can be put into for words: "Why is Socrates back?" The obvious answer to this question was suggested earlier: The topic, the rivalry between pleasure and knowledge as the supreme good in human life, occupied Socrates a great deal in Plato's earlier work. We may add some further considerations. Not only is it an old topic, but the whole concern is tipically Socratic, for the question of the good human life may be called the Socratic question par excellence»

La reaparición de Sócrates es así consecuencia también del contenido mismo del diálogo. Las discusiones del *Filebo* son principalmente el placer y el conocimiento en relación con la vida buena y no se trata, por consiguiente, de una relación de cuestiones precisamente lejana de la temática de diálogos como el *Protágoras* o el *Gorgias*, así como respecto a otros diálogos socráticos. Sócrates es explícito en el *Filebo* en señalar que su gran preocupación en este diálogo es buscar un estado o diposición del alma «capaces de proporcionar una vida feliz a todos los hombres» (δυναμένην ἀνθρώποις πᾶσι τὸν βίον εὐδαίμονα παρέχειν, 11d 4), y lo hace mediante una disputa entre el placer y la prudencia o el conocimiento (11b). Se trata por lo tanto de una búsqueda típicamente socrática de la virtud o el conocimiento para la vida feliz. La virtud y el conocimiento y un rival como el placer, al modo en que rivalizaban en el *Protágoras* (352b–c; 354c) se exponen aquí de nuevo, lo que contrasta con el resto de diálogos tardíos que son cercanos cronológicamente al *Filebo*. A diferencia de éstos y a semejanza de los socráticos, la cuestión de la vida feliz y la virtud es la temática central del diálogo. La voluntad de explicitar el motivo último de la discusión, frecuente en los diálogos socráticos –en gran medida por ser mayoritariamente la virtud el objeto único de disputa– no es tan habitual en los diálogos tardíos. La finalidad ética del *Filebo* es, en definitiva, explícita, como atestiguan las palabras de Sócrates referidas. Lo que se busca, y todo el contenido del diálogo se halla al servicio de tal finalidad, que es un modo de vida que procure la felicidad para el hombre. Y todo el entramado metafísico, epistemológico y psicológico que configura el diálogo tiene como fin el alcance de este estado o modo de vida[629]. Si bien comparte estas consideraciones, sobretodo metafísicas, con otros diálogos tardíos, su tema, de carácter socrático, sorprende en comparación con éstos. Se produce, por lo tanto, una cierta inversión: lo que en los diálogos tardíos no resulta el tema principal de un diálogo o hasta puede resultar más o menos marginal[630], es decir, los temas éticos, sí lo es en el *Filebo*, mientras que lo que en esos otros diálogos tardíos se identifica como un tema central, temas metafísicos o epistemológicos tales como el conocimiento en el *Teeteto* o el ser en el *Sofista*, en el *Filebo* comparecen en función de las cuestiones éticas, que son la principal preocupación, se introducen en el proceso de búsqueda de estas cuestiones éticas planteadas en el inicio del diálogo. El *Filebo*, es, sin embargo, un diálogo que adquiere además de esos fuertes lazos con los diálogos socráticos presenta también sus propias peculiaridades[631] pero que, en cualquier caso, posee estos rasgos formales y materiales que lo diferencian de los diálogos tardíos y lo acercan a los diálogos socráticos. Otras

[629] J. Tenkku (1956, 219): «The purpose of various metaphysical, psychological, and epistemological considerations in the *Philebus* is to prepare the way for the final ethical evaluation of the roles of pleasure and knowledge in the highest human good»

[630] Piénsese, por ejemplo, en la comentada digresión ética del *Teeteto* (172a–177c). Cf. pp. 218 y ss.

[631] Y algunas de ellas no son propiamente «socráticas»: así, por ejemplo, no se trata de un diálogo aporético pues se alcanza positivamente una conclusión, o también la no hostilidad excesiva de los personajes, como sí lo eran los sofistas, entre otros aspectos. Cf. J. H. Lee (2013, 29-33)

cuestiones formales que revelan esta similitud con los diálogos socráticos son también detectables para el lector[632].

Respecto a la *República* la afinidad temática en el tratamiento del placer es clara. Sócrates dedica allí una discusión considerable al placer en el libro IX, siendo probablemente una de las temáticas principales en ese libro. Se ha expuesto ya[633] que se distingue allí un tipo de placer para cada carácter o tipo de hombre y se avanza en este libro a partir de esta distinción, que desemboca en el análisis de cuál de los caracteres es más feliz en base a cuál de ellos experimenta una vida más placentera (582a–583a). Con carácter más general, en el libro IX, aparece la distinción de diversos tipos de placeres. Concretamente, los placeres propios de la parte concupiscible, correspondientes a los placeres del comer y el beber, los placeres eróticos y de las ganancias (580e–581a); los placeres de los honores, la victoria y el mando (581a; 581d), los propios de la parte irascible o espiritual; y los placeres de la parte racional, los del filósofo, que son los placeres del saber (581b; 581d; 582e)[634]. Sócrates distingue también los placeres puros e impuros (583b), si están mezclados con dolores o no lo están (583c y ss.), señalando entre los primeros los placeres del olfato, al no estar precedidos de dolores (584b) y también, por su objetos, los placeres intelectuales; se definen también los placeres de la expectación (584c) y se muestra la posibilidad de que los placeres sean falsos (583d; 584a; 584d–585a), cuando por ejemplo se confunde el placer con la liberación del dolor, con un estado intermedio que no es ontológicamente ni placer ni dolor. Junto con esta tipología de placeres considera también Sócrates la naturaleza misma del placer, y, en este sentido, distingue este referido estado intermedio que no se corresponde ni con el placer ni con el dolor (583c); considera al placer como un cierto movimiento del alma (583e); y aparece, de nuevo, la consideración del placer como restauración o el rellenar una necesidad, extendida aquí a los placeres no físicos (585b)[635]. Todas estas cuestiones aparecen también en el *Filebo*, como se ha señalado[636], y su tratamiento es más extenso. Resulta adecuado, por lo tanto, mirar también a la *República* para una mejor comprensión de las

[632] Así, por ejemplo, el lugar y modo en el que se inicia el diálogo entre los protagonistas, en el que el encuentro es con otros atenienses en una esquina de las calles de Atenas; el desarrollo de una conversación en la que Sócrates examina con continuidad a sus interlocutores respecto a una cuestión compleja, mientras les muestra su ignorancia al respecto frente al saber que afirman poseer –lo que se refleja bien precisamente en el personaje de Filebo–; Sócrates adquiere un protagonismo constante desde el principio hasta el final del diálogo, a diferencia de otros diálogos tardíos en los que sus intervenciones son más puntuales o menos constantes; se muestran, como en los diálogos socráticos, ciertos momentos titubeantes sobre cómo seguir procediendo respecto el tema general del diálogo; existe una cierta búsqueda sobre definiciones éticas universales; en ocasiones los interlocutores de Sócrates, como en los diálogos socráticos, se sienten sin la capacidad de responder a las preguntas de Sócrates, etc. J. H. Lee (2013, 27-29) recoge un elenco de las diversas similitudes formales entre el *Filebo* y los diálogos socráticos.

[633] Cf. pág. 267

[634] Existen también referencias anteriores al libro IX. Cf. entre otras, 476b 6-7; 485d 10

[635] Cf. n. 616

[636] Cf. pp. 277-279

cuestiones que el *Filebo* plantea, en la medida en que la temática es la misma y, en gran medida, también los contenidos que se derivan de la misma[637].

A nivel formal el modo en el que se plantea la cuestión del placer en la *República*, previamente al libro IX, resulta también familiar con el planteamiento general del *Filebo*. Así, en 505b, justo después de presentar la idea de Bien como fundamento de la virtud, Sócrates introduce la cuestión del placer: «–Ahora bien, también sabes que para las más de las gentes el bien es el placer (ἡδονὴ); y para los más ilustres la prudencia (φρόνησις)» (505b 5-6). La introducción se articula mediante la dicotomía entre el conocimiento y el placer, del mismo modo con el que se inicia la discusión del *Filebo*, en la que se propone elegir uno u otro. Así lo plantea Platón: «(…) Filebo afirma que es bueno para todos los seres vivos el disfrutar, y también el placer (ἡδονὴν) y el gozo y todo lo que es conforme con ese género. La refutación por parte nuestra es que no son esas cosas, sino que la prudencia (φρονεῖν), el intelecto y el recuerdo y las cosas emparentadas con ellas, opinión correcta y razonamientos verdaderos, resultan mejores y más eficaces que el placer (…)» (11b 4-8–c 1). De nuevo la solución debe dirimirse entre placer y prudencia. La semejanza en el planteamiento del problema, por lo tanto, invita también a observar conjuntamente las soluciones que se alcanzan en cada diálogo. Y, como se indicaba, si este pasaje que introduce el placer en la *República* remitía también, por su semejanza, al tratamiento del placer del *Protágoras*, se refuerza a su vez indirectamente la relación del *Filebo* de nuevo con los diálogos socráticos, pudiéndose hablar, en este sentido, de continuidad entre ellos. En esta misma línea, se decía que el *Filebo* formalmente y temáticamente, posee semejanza con los diálogos socráticos, pues hace de la cuestión ética de la vida buena, el placer y el conocimiento, su tema principal y central; los demás contenidos que se presentan, sobre todo de carácter metafísico, se exponen y proceden para dotar de sentido toda la propuesta ética del diálogo: las semejanzas con la *República* pueden también difícilmente obviarse ya que allí como aquí se lleva a cabo con la misma intención una fundamentación metafísica de lo ético.

He expuesto aquí con brevedad un bosquejo del contenido del *Filebo* y de la tipología de placeres que propone, a modo introductorio, y con el fin de facilitar el seguimiento de los contenidos de este capítulo. He justificado también los vínculos de este diálogo, en algunos sentidos, con los diálogos socráticos y he intentado dar legitimidad al hecho de realizar lecturas paralelas entre el *Filebo* y el tratamiento del placer tal y como se expone en la *República*. Y así procederé en las secciones restantes de este capítulo, en las que intercaladamente realizaré lecturas paralelas de pasajes de ambos diálogos para construir los diversos argumentos. En la sección siguiente

[637] Además de que el tratamiento del placer es más extenso en el *Filebo*, se tratan más tipos de placeres y se explican también con más detenimiento, hay cuestiones que aparecen aquí en la *República* y que no aparecen, al menos explícitamente, en el *Filebo*. Así, por ejemplo, la caracterización de la vida del filósofo como la más placentera que es ampliamente defendida en *República* IX (586e–587a; 587e). Considero, sin embargo, como se verá, que los placeres intelectuales tal y cómo se tratan en el *Filebo*, y al estar relacionados con la dialéctica, pueden derivar con facilidad a la intuición de que la vida del filósofo es la más placentera. La cuestión de la vida del filósofo como la más placentera, se halla, por lo tanto, implícita.

expongo y desarrollo, como he anunciado, el conocido pasaje del *Filebo* en el que se considera el placer como *genesis* (53 c3–55a). Se trata este de un pasaje que genera intensas e interesantes disputas académicas, por motivos diversos, que no están exentas de cierta dificultad. El núcleo argumentativo de este pasaje, expresa que el placer es una *genesis*, un proceso y que, por lo tanto, al no ser *ousia*, no puede considerarse un bien. La naturaleza de la γένεσίς impediría situar al placer en el bien y, por lo tanto, establecer su bondad moral. La *genesis*, por lo tanto, establece una determinada orientación moral del placer, tal y como Platón lo plantea de modo explícito[638]. Si se identifica el modelo restaurativo del placer[639] con la *genesis*, una de las contradicciones que puede generar este pasaje es que algunos placeres podrían interpretarse fuera de este modelo explicativo del placer, en la medida en que parece que no se caracterizan por una falta previa que debe restaurarse y que, además, aparecen explícitamente en la lista de los ingredientes de la vida recomendable que establece Sócrates. En efecto, la posibilidad de que todos los placeres fueran γένεσίς, y, por consiguiente, su lejanía respecto al bien, se debilita ante la consideración de los elementos que el mismo Platón incluye en esta vida mixta en 63d–e, y entre los que se distinguen algunos tipos de placeres. Surge así una contradicción respecto a la que debe prestarse atención y que creo conveniente exponer aquí para tenerla presente en el análisis del pasaje del placer como génesis que analizaremos seguidamente, cuyas interpretaciones y comprensión guardan relación con dicha contradicción. En este pasaje del *Filebo*, como se decía, Platón pregunta a la prudencia y al intelecto si algún placer debería incluirse en la constitución de la vida mixta (συγκράσει), que es la vida recomendable y excelente (63c 5-7). Concretamente, la pregunta que se formula pretende averiguar si, además de los placeres verdaderos –no falsos–, es necesario introducir en tal forma de vida, los placeres grandes e intensos (63d 1-3). En la respuesta a tal cuestión, el intelecto y la prudencia muestran desconcierto

> 'καὶ πῶς, ὦ Σώκρατες,' ἴσως φαῖεν ἄν, 'αἵ γ' ἐμποδίσματά τε μυρία ἡμῖν ἔχουσι, τὰς ψυχὰς ἐν αἷς οἰκοῦμεν ταράττουσαι διὰ μανίας ἡδονάς, καὶ γίγνεσθαί τε ἡμᾶς τὴν ἀρχὴν οὐκ ἐῶσι, τά τε γιγνόμενα ἡμῶν τέκνα ὡς τὸ πολύ, δι' ἀμέλειαν λήθην ἐμποιοῦσαι, παντάπασι διαφθείρουσιν;'
>
> «¿Cómo Sócrates –dirían sin duda–, los que nos procuran infinitas trabas, alborotando las almas en las que vivimos con su loco frenesí, y no permiten en principio que lleguemos a nacer y hacen perecer a la inmensa mayoría de nuestros hijos nacidos, al infundir, por su descuido, el olvido?» (63d3-6–e 1-2)

Y, rechazados éstos, seguidamente, enumeran cuáles son los placeres que integran esa vida:

> ἀλλ' ἅς τε ἡδονὰς ἀληθεῖς καὶ καθαρὰς ἃς εἶπες, σχεδὸν οἰκείας ἡμῖν νόμιζε, καὶ πρὸς ταύταις τὰς μεθ' ὑγιείας καὶ τοῦ σωφρονεῖν, καὶ δὴ καὶ συμπάσης

[638] «Por lo tanto, si el placer es génesis, ¿no haremos bien al colocarlo en otra zona distinta a la de bien?» (ἆρ' οὖν ἡδονή γε εἴπερ γένεσίς ἐστιν, εἰς ἄλλην ἢ τὴν τοῦ ἀγαθοῦ μοῖραν αὐτὴν τιθέντες ὀρθῶς θήσομεν; 54d 1-2)

[639] Cf.n. 616. Presente también en el *Filebo*. Cf. 31d–32b

ἀρετῆς ὁπόσαι καθάπερ θεοῦ ὀπαδοὶ γιγνόμεναι αὐτῇ συνακολουθοῦσι πάντῃ, ταύτας μείγνυ

«En cambio, a los placeres (ἡδονὰς) que llamas verdaderos (ἀληθεῖς) y puros (καθαρὰς), considéralos casi como parientes nuestros, y, además de ellos, mezcla los que van con la salud (ὑγιείας) y la templanza (σωφρονεῖν) así como los que, tomando parte en el cortejo de toda virtud (ἀρετῆς) como en el de un dios, la acompañan (συνακολουθοῦσι) por doquier; (…)» 63e 2-6

¿Cómo explicar que, si todos los placeres son γένεσις y, por lo tanto, no son un bien, se incluyan algunos en la vida mixta, que es la vida propia del bien?[640]. Estos placeres que aquí se distinguen son los placeres puros, recientemente referidos[641], y en los que se incluyen los placeres de los colores, las formas, los olores y los sonidos (51b–e); también los del conocimiento (52a–b), cuya caracterización en el *Filebo*, establecida justo antes de este pasaje es la peculiaridad de que no son remisión de dolores[642]. Además de estos placeres puros se distinguen en esta enumeración los placeres de la salud y los placeres de la virtud. Estos últimos se han ya caracterizado en la *República*, se ha mostrado su presencia en ese diálogo y cómo operan en relación con la virtud y desde la perspectiva de la posesión de las mismas.

Tanto la temática que ha delineado este trabajo hasta aquí, como especialmente la sección precedente, se han focalizado en gran medida en la virtud en el *corpus*, y fruto de la concepción que de la misma parece ostentar Platón, también respecto al conocimiento. Y coherentemente, en este capítulo, dedicado fundamentalmente al placer, se prestarán especial atención a los placeres de la virtud y a los placeres del conocimiento. Y la propuesta argumentativa que se expondrá en la última sección de este capítulo (3.2.2), a modo de interpretación sobre el pasaje del placer como *génesis*, después de su exposición (3.2.1), se articulará especialmente entorno a estos placeres y su dificultad de ser considerados *genesis*. Resulta necesario también, por lo tanto, para la comprensión de esta argumentación que se quiere emprender en relación con la *genesis* y estos tipos de placeres, exponer detalladamente cómo los concibe Platón.

Se ha expuesto ya una breve visión sobre los contenidos y estructura del *Filebo*, mostrando cómo decide Platón proceder metodológicamente, y las diversas tipologías de placeres y ciencias que se proponen para establecer finalmente cuáles son los saberes y placeres que deberán conformar la vida mixta, la forma de vida establecida como conveniente para ese estado del alma que se busca en el diálogo. El tratamiento de los placeres puros, entre los que se hallan los placeres del conocimiento, con algunas incursiones, se extiende desde 32c hasta 53b. A lo largo de estos pasajes se indican sus diversas clases y, vinculadas con éstas, comparecen también las discusiones sobre el

[640] «Tanto ahora como al principio el razonamiento nos ha revelado que no debemos buscar el bien en la vida sin mezcla, sino en la que lo comporta» (καὶ νῦν δή τις λόγος ἐμήνυσεν ἡμῖν, ὥσπερ καὶ κατ᾽ ἀρχάς, μὴ ζητεῖν ἐν τῷ ἀμείκτῳ βίῳ τἀγαθὸν ἀλλ᾽ ἐν τῷ μεικτῷ, 61b 4-5)
[641] Cf. pág. 279
[642] Cf. 51a; 51b 3-4; 51e 1-2; 52a 1-4

recuerdo, la sensación y el deseo (33e-35d); la existencia de los placeres falsos (36c-42c) y el estado intermedio en el que no hay placeres ni dolores (32e-33c; 43c-44d). En tanto que especie, los llamados placeres puros se introducen después del establecimiento de la caracterización general del placer como restauración (31d-32b)[643]. Los ejemplos que Sócrates establece para ilustrar esta consideración del placer como restauración son de carácter físico: el hambre es dolor; su satisfacción, el comer, es placer (31e 5-8); la sed es dolor, el beber es placer (31e 9–32a 1); el calor es dolor, el refrescarse es placer (32a 2-3)[644]. En todos estos procesos físicos tiene lugar una cierta desarmonía o destrucción del estado natural –dolor– (31d 3-4) y una recuperación o restitución del mismo –placer– (31d 6-7). Y Sócrates, afirma, seguidamente, «pongamos, pues, que una especie (εἶδος) del dolor y del placer es la que se da en cada una de esas circunstancias» (32b 6-7).

El análisis prosigue afirmando que de acuerdo «con la presunción de esos accidentes por parte del alma, [pon Protarco] por un lado la esperanza de placeres como agradable y causa de confianza, y por otro la anticipación de pesares como algo temible y doloroso» (32 b 10–32c 1-2). Sócrates invita a Protarco a establecer esas condiciones o circunstancias, es decir, la pérdida de armonía y su consiguiente restitución, en el contexto del alma, que serán la esperanza de placeres o la venida de dolores. Y, en este punto, Protarco señala que, de hecho, esta es la otra especie del dolor y del placer (32c 3), que son los propios de la expectación del alma (32c 4), y especifica que son placeres que tienen lugar o se experimentan «al margen del cuerpo» (τὸ χωρὶς τοῦ σώματος, 32c 3). Sócrates indica que Protarco comprende correctamente esta división de los placeres (32c 5). Esta especie de placeres es calificada por Sócrates como εἰλικρινέσιν (32c 5), como puros o no mezclados de corporalidad, son placeres solamente del alma, reafirmando el ser τὸ χωρὶς τοῦ σώματος propuesto por Protarco. Se les llama así, *puros*, entendiendo como criterio de pureza el no estar mezclados con lo corporal. Poco después, la singular pertenencia de estos placeres respecto al alma es de nuevo establecida por Sócrates afirmando que «son exclusivamente del alma» (ὃ τῆς ψυχῆς αὐτῆς ἔφαμεν εἶναι, 33c 4)[645]. Los placeres puros que se han indicado hasta aquí son los placeres de la expectación o de la anticipación[646], que pueden calificarse de verdaderos o falsos (36c y ss.). A estos, Sócrates añade, justo antes del pasaje de la *génesis* y el placer, los «relativos a los colores» (χρώματα, 51b 2), «a las figuras» (τὰ

[643] Protarco, en efecto, ante la explicación del placer desde esta perspectiva, afirma: «Sea. Me parece, en efecto, que esto es un principio general» 32b 5

[644] Se ejemplifica también con el frío. Cf. 32a 5-7

[645] También señala Sócrates que la discusión sobre la naturaleza de la sensación y la reminiscencia tiene como fin el «captar con la mayor precisión posible el placer del alma al margen del cuerpo» (ἵνα πῃ τὴν ψυχῆς ἡδονὴν χωρὶς σώματος, 34c 6). De nuevo en 39d 1 se refiere a «los placeres del alma sola y sus pesares» (ψυχῆς αὐτῆς ἡδοναὶ καὶ λῦπαι); y en 46c 1 se dice que existen mezclas del alma sola y que se dan en ésta (αἱ δ' αὐτῆς τῆς ψυχῆς ἐν τῇ ψυχῇ). Hay una referencia de nuevo a placeres sin mezcla en 51e 5.

[646] «Se dijo anteriormente que los placeres del alma sola y sus pesares podrían anticipar (πρόσθεν ὡς πρὸ) los que se producen por mediación del cuerpo, de modo que puede ocurrirnos el gozar y el sufrir por anticipado acerca de lo que ha de ser en el futuro» 39d 1-4

σχήματα, 51b 2), «a la mayoría de los perfumes, los de las voces» (καὶ τῶν ὀσμῶν τὰς πλείστας καὶ τὰς τῶν φθόγγων, 51b 2-3) y, en fin, «todos aquellos cuya carencia no se nota o no causa dolor, y que procuran satisfacciones perceptibles y agradables» (καὶ ὅσα τὰς ἐνδείας ἀναισθήτους ἔχοντα καὶ ἀλύπους τὰς πληρώσεις αἰσθητὰς καὶ ἡδείας καθαρὰς λυπῶν παραδίδωσιν, 51b 3-4). De estos placeres Sócrates afirma con claridad, por un parte, que «no son bellos relativamente» (ταῦτα γὰρ οὐκ εἶναι πρός τι καλὰ λέγω, 51c 5) sino que son «siempre bellas por sí mismas» (ἀλλ᾽ ἀεὶ καλὰ καθ᾽ αὐτὰ πεφυκέναι καί τινας, 51c 5-6)[647] y, por otra, que tales placeres «no tienen nada que ver con el de rascarse» (οὐδὲν ταῖς τῶν κνήσεων προσφερεῖς, 51d 1). Se trata, por lo tanto, de un tipo propio de placeres.

Es aquí donde Sócrates sitúa los placeres del conocimiento (μαθήματα ἡδονάς, 52a 1). Y al incluir los placeres del conocimiento en este grupo Sócrates parece insistir en el criterio de pureza como causa de tal inclusión. Sócrates considera que los μαθήματα ἡδοναι pueden localizarse en este género bajo la condición de que éstos no se entiendan en un contexto de necesidad o hambre de saber o conocer (Cf. 52a 1-2). Y, en este sentido, Sócrates clarifica que está exponiendo este tipo de placeres en un plano natural, al margen de la reflexión: estos placeres estarán precedidos de dolores cuando quien por el olvido se de cuenta de que ha perdido conocimientos que había adquirido. El caer en la cuenta de tal pérdida sería el causante de la dolencia, en el momento de la reflexión, mientras que de modo natural el olvido puede darse sin implicar dolor, cuando no se ejerce la reflexión sobre esos conocimientos que se habían adquirido y se han perdido u olvidado. (52b). Y, por eso, concluye Sócrates,

> τὰς τῶν μαθημάτων ἡδονὰς ἀμείκτους τε εἶναι λύπαις ῥητέον καὶ οὐδαμῶς τῶν πολλῶν ἀνθρώπων ἀλλὰ τῶν σφόδρα ὀλίγων
>
> «(…) hay que decir que esos placeres de los conocimientos no implican mezcla con dolores y que de ningún modo corresponden a la mayoría de los hombres, sino a un número exiguo» (52b 6-7)

Parece quedar establecido que el criterio de pureza en estos placeres radica en el no estar mezclados con dolores, en que no hay un desajuste o desarmonía previos. Después de presentar estos placeres del conocimiento afirma Sócrates que ya se ha «discriminado entre los placeres puros y los que con motivo podrían ser llamados impuros» (ἤδη διακεκρίμεθα χωρὶς τάς τε καθαρὰς ἡδονὰς καὶ τὰς σχεδὸν ἀκαθάρτους ὀρθῶς ἂν λεχθείσας, 52c 1-2). Lo puro y sin mezcla, apunta, a su vez, hacia la autenticidad o la verdad en mayor medida que lo impuro o mezclado (52d 5-6 y ss.).

En cuanto a los placeres de la virtud, ya analizados en la *República*, se refieren en varias ocasiones en el *Filebo*, si bien se encuentran poco desarrollados o articulados.

[647] En el mismo sentido, respecto a los placeres propios de las voces Sócrates afirma que «no son bellos en relación a otra cosa sino por ellos mismos» (οὐ πρὸς ἕτερον καλὰς ἀλλ᾽ αὐτὰς καθ᾽ αὐτὰς εἶναι, 51d 6)

Además de la referencia explícita expuesta que se encuentra en el pasaje de los ingredientes de la vida mixta como vida feliz (63e 4-5), Platón habla de el placer de la templanza (12d 1-2) y de la prudencia (12d 3), además de referencias indirectas a los mismos en 55b–c y en 63e.

Se ha presentado ya, por lo tanto, el contenido pertinente para emprender el análisis del pasaje de la *génesis*, que es lo que sigue, y la propuesta al respecto que realizaré después de éste. Una adecuada comprensión de la contradicción que se genera a partir de los elementos que se incluyen en la vida mixta, así como de la naturaleza de los placeres del conocimiento y la virtud, son los elementos que permiten construir mi propuesta concreta, considerados éstos, además, tanto el conocimiento como la virtud, desde la perspectiva de la posesión y los estados propios que generan, es decir, desde la perspectiva aproximativa que se ha mantenido hasta aquí.

3.2.1. Pleasure and *Genesis* in the *Philebus*

The *Philebus* is an ontological and ethical dialogue. As we have already seen all the dialogue is devoted to the treatment of pleasure. And the phenomenon of pleasure is seen from different points of view. Metaphysically, in the fourfold division of everything that exists, pleasure is drawn up as *apeiron* (27e). From a moral perspective, it is ranked in the classification of the good things which the good life should include (63d–e). From an epistemological side, like the opinion, pleasure can be true or false (36c ff.). A huge part of the dialogue is devoted to an explanation of the different kinds of pleasure. And in this whole treatment of pleasure and its relation to knowledge which is the *Philebus* there are some passages where it is somehow treated more generally. Plato tries to find in a set of passages a general definition of pleasure. In this regard, one of these attempts is the replenishment model (31c ff.). As it is known, pleasure is considered by Plato as a process of replenishment of a lack, as the recovery of a natural condition. This characterization of pleasure, which is developed throughout the previous Dialogues with different nuances[648], it is recurrent along the *Philebus*[649]. Another of these general accounts of pleasure that Socrates brings forward in the *Philebus* is the consideration of pleasure as *genesis* (γένεσις)[650]. And this is actually, as stated earlier, the starting point of my argumentation here.

---

[648] The so called «replenishment model» appears explicitly for the first time in the *Gorgias* 495e ff., being a constant concern since that moment. See also The *Republic* 583–587, mostly in 585b. Regarding the *Philebus*, 31c ff. For a general view on the «replenishment model» and its evolution see J. C. B. Gosling and C. C. W. Taylor (1982, 69-189); G. Van Riel (2000, 7-42) and D. Wolfsdorf (2013, 40-56)

[649] Besides 31c and ff.

[650] Common translations for γένεσις, as opposed to οὐσία, as it occurs in the passage I am focusing on, are «Becoming», «Generation», «Process of Becoming» or «coming into being». Cf. H. G. Liddell and R. Scott (1968).

The status of pleasure as *genesis* and its outcomes are located in 53c 3–54d 9 in the *Philebus*. Plato has just finished his account of pure pleasures when this mentioned passage appears and right after he addresses the issue of the division of knowledge. In what follows I intend to do a succinct analysis of this passage. Many different issues and relevant questions arise, as will be seen, in the analysis of this *genesis* passage. And the consequences of the several interpretations of the *genesis* argument are long-life and extremely significant for the understanding of the nature of pleasure. It is widely hold, for instance, that one of the main disagreements between the Plato's account in the *Philebus* and the Aristotle's one in the *Nicomachean Ethics*[651] is precisely on the consideration of pleasure as γένεσις. So, it doesn't look like a minor point. Further, as Plato himself claims, if pleasure is γένεσις, there is no room for it in the class of the good (54d 2–3), which would amount to nothing less than the impossibility to consider pleasure as a good. But if pleasure is not good, why is it that some pleasures, the pure ones, are ranked in the desirable mixed life of pleasure and knowledge? (63d–e). And, if case, does the *genesis* argument applies to all pleasures? Questions such as these, among many, are undeniably linked to the *genesis* passage. And, ultimately, which is the sense of *genesis* in Plato's philosophy and particularly in a date late dialogue such as the *Philebus*?

Our main passage runs from 53 c3–54 d9. In making the proper evaluation that this passage calls on for my purpose –and to facilitate a better reading comprehension– it is structurally fully exhibited now into three blocks. From its very nature, I retain important not to lose the whole picture of the same. In turn, different fragments of the passage will be properly selected for careful analyses and further discussions, while I progress in my own argumentation. Moreover, key fragments go inevitably hand in hand with other passages of the *Philebus* from which they get a new insight. I will call these three mentioned blocks respectively «The Introductory Block», «The Explanatory Block», and «The Conclusive Block».

When The «*Genesis* Argument»[652] is set out Plato has just described the true and pure pleasures, in contrast with the false and impure –mixed– ones. The pure pleasures are the last type of pleasures that Plato distinguishes. And, quite logically, as Plato himself announced earlier[653], following this pleasures division, Plato is willing to establish a classification of forms of knowledge. Plato and Protarchus, discussing the example of the purity of whiteness (53a), have agreed that a small quantity of pure white is whiter, fairer and truer than a large quantity of mixed white (53b 4–6). Both Plato and Protarchus think that this example is enough to realise that any pleasure that is free from pain will be pleasenter, truer and fairer than one that is not, whatever its quantity or bulk (53b 9–10, 53c 1–2). And just after this conlusion on pure pleasures

[651] Cf. *Nicomachean Ethics* VII, 11-14 and X, 1-5

[652] Right away we are referring to the *genesis* passage as the «*Genesis* Argument»

[653] See 14 b, where Plato indicates what he considers the proper procedure to address both pleasure and knowledge division.

Socrates introduces the «*Genesis* Argument». This is the «The Introductory Block» of our passage:

> **Σω.** Τί δὲ τὸ τοιόνδε; ἆρα περὶ ἡδονῆς οὐκ ἀκηκόαμεν ὡς ἀεὶ γένεσίς ἐστιν, οὐσία δὲ οὐκ ἔστι τὸ παράπαν ἡδονῆς; κομψοὶ γὰρ δή τινες αὖ τοῦτον τὸν λόγον ἐπιχειροῦσι μηνύειν ἡμῖν, οἷς δεῖ χάριν ἔχειν.
> **Πρώ.** Τί δή;
> **Σω**. Διαπερανοῦμαί σοι τοῦτ᾽ αὐτὸ ἐπανερωτῶν, ὦ
>
> **«Soc**.: And now to pass to another point: are we not told that pleasure is always something that comes to be, that there is no such thing as a pleasure that is? There again you have a theory which certain subtle thinkers endeavour to expound to us: and we should be grateful to them.
> **Prot.:** Why so?
> **Soc.:** That is precisely the point which I shall treat at some length in my questions to you, my dear Protarchus[654]» 53c 4–10

This is the way Socrates introduces the «*Genesis* Argument». This passage makes clear that Socrates suggests now a new term of discussion. Actually, he starts out by saying that he wants to «pass to another point». Having outlined different types of pleasures, it looks like Socrates intends now to focus on its nature. And this is done by calling our attention to some «subtlers»[655] thinkers who thought that pleasure was always «something that comes to be» (γένεσίς). This new issue on pleasure needs to be clarified since Protarchus does not seem to grasp it. So, to Protarchus amazement, Socrates proceeds to extent the explanation, in two different stages, as follows:

> **Σω.** ἐστὸν δή τινε δύο, τὸ μὲν αὐτὸ καθ᾽ αὐτό, τὸ δ᾽ ἀεὶ ἐφιέμενον ἄλλου.
> **Πρώ**. πῶς τοὐτω καὶ τίνε λέγεις;
> **Σω.** τὸ μὲν σεμνότατον ἀεὶ πεφυκός, τὸ δ᾽ ἐλλιπὲς ἐκείνου.
> **Πρώ**. λέγ᾽ ἔτι σαφέστερον.
> **Σω.** παιδικά που καλὰ καὶ ἀγαθὰ τεθεωρήκαμεν ἅμα καὶ ἐραστὰς ἀνδρείους αὐτῶν.
> **Πρώ.** σφόδρα γε.
> **Σω.** τούτοις τοίνυν ἐοικότα δυοῖν οὖσι δύο ἄλλα ζήτει κατὰ πάνθ᾽ ὅσα λέγομεν εἶναι.
>
> **«Soc.:** There are, as you know, two kinds of thing, that which exists independently, and that which is always aiming at something else.
> **Prot.:** How do you mean? What are they?
> **Soc.:** The one has always pride of place, and the other is its inferior.

---

[654] I follow R. Hackforth's (1945) translation of the *Philebus*. I shall mention when using another.

[655] It is not the first time in the *Philebus* that Plato appeals to some other thinkers. In 44b calls on the so called «naturists», who are said to be experts on nature and Philebus' real enemies. Briefly, the naturists believe that there are no pleasures, since pleasures are only flights forms of pain. Here the reference is about the so called κομψοὶ, translated as the «subtlers», who think that pleasure is a γένεσις. The identification of the holders of this view is a long-standing issue. Some scholars think that was Plato himself who held this position, like W. K. C. Guthrie (1987, 228; 1980, 176; 385). Others, like E. Poste (1890, 104), are in favour of Aristippus as being responsible for the argument.

Prot.: Will you put it still more plainly?
Soc.: We have observed before now, I imagine, manly lovers together with the fair and excellent recipients of their admiration?
Prot.: To be sure.
Soc.: Then see if you can find counterparts to such pairs throughout the world of existence, as we call it» 53d–53e 1

But once again, this more concise explanation to make comprehensible the meaning of *genesis*, which include specific examples like the beloved-lover one, seems to be insufficient to Protarchus, who wants Socrates to be more clear (53e 2–3). Hence, Socrates deepens his account, holding that there are two kind of things with very different nature:

Πρώ. Τὸ τρίτον ἔτ᾽ ἐρῶ; λέγε σαφέστερον, ὦ Σώκρατες, ὅτι λέγεις.
Σω. Οὐδέν τι ποικίλον, ὦ Πρώταρχε: ἀλλ᾽ ὁ λόγος ἐρεσχηλεῖ νῷν, λέγει δ᾽ ὅτι τὸ μὲν ἕνεκά του τῶν ὄντων ἔστ᾽ ἀεί, τὸ δ᾽ οὗ χάριν ἑκάστοτε τὸ τινὸς ἕνεκα γιγνόμενον ἀεὶ γίγνεται.
Πρώ. Μόγις ἔμαθον διὰ τὸ πολλάκις λεχθῆναι.
Σω. Τάχα δ᾽ ἴσως, ὦ παῖ, μᾶλλον μαθησόμεθα προελθόντος τοῦ λόγου.
Πρώ. Τί γὰρ οὔ;
Σω. Δύο δὴ τάδε ἕτερα λάβωμεν.
Πρώ. Ποῖα;
Σω. Ἓν μέν τι γένεσιν πάντων, τὴν δὲ οὐσίαν ἕτερον ἕν.
Πρώ. Δύο ἀποδέχομαί σου ταῦτα, οὐσίαν καὶ γένεσιν.
Σω. Ὀρθότατα. πότερον οὖν τούτων ἕνεκα ποτέρου, τὴν γένεσιν οὐσίας ἕνεκα φῶμεν ἢ τὴν οὐσίαν εἶναι γενέσεως ἕνεκα;
Πρώ. Τοῦτο ὃ προσαγορεύεται οὐσία εἰ γενέσεως ἕνεκα τοῦτ᾽ ἔστιν ὅπερ ἐστί, νῦν πυνθάνῃ;
Σω. Φαίνομαι.

«Prot.: Must I say yet a third time, 'Please make your meaning plainer, Socrates?
Soc.: It's nothing abstruse, Protarchus; our discussion has been taking a playful turn, but its meaning is that things are always of two kinds, namely those which are with a view to something else, and those for the sake of which the first sort come to be, whenever they do come to be.
Prot.: I understand more or less, thanks to your repetitions.
Soc.: I daresay we shall understand better before long, my boy, when the argument has made more progress.
Prot.: No doubt.
Soc.: Now let us take another pair.
Prot.: Yes?
Soc.: All Becoming on the one hand, and all Being on the other.
Prot.: I accept your pair, Being and Becoming.
Soc.: Very good. Now which of these shall we say is for the sake of which? Becoming for the sake of Being, or Being for the sake of Becoming?
Prot.: Are you now enquiring whether what you call Being is what it is for the sake of Becoming?

Soc.: Clearly I am[656]» 53e 2–54a

In this «Explanatory Block» Socrates establishes now a clear distinction between two things: those that exist for the sake of something, and the others, that exist by itself. The first things are generation (γένεσις). The others refer to existence or being (οὐσίαν). So, all this «Explanatory Block» is a development of the recalled conception of pleasure as *genesis* held by the subtlers. Socrates needs to draw up the main features of γένεσις to let Protarchus understand what is it and how pleasure may be seen under this devising. And that target necessarily entails to deal with οὐσία, since it is the aim of γένεσις, the reason of its existence, it is the end towards which it tends. For to Socrates, as he himself ultimately remarks in our passage, Becoming (γένεσις) is for the sake of Being (οὐσία):

> Φημὶ δὴ γενέσεως μὲν ἕνεκα φάρμακά τε καὶ πάντα ὄργανα καὶ πᾶσαν ὕλην παρατίθεσθαι πᾶσιν, ἑκάστην δὲ γένεσιν ἄλλην ἄλλης οὐσίας τινὸς ἑκάστης ἕνεκα γίγνεσθαι, σύμπασαν δὲ γένεσιν οὐσίας ἕνεκα γίγνεσθαι συμπάσης.
>
> «Now I hold that while it is with a view to something coming into being that anyone provides himself with medicine, or tools of any kind, or any sort of material,' the becoming always takes place with a view to the being of this or that, so that Becoming in general takes place with a view to Being in general» 54c 1–5

The explanation that Socrates suggests here allows at this point, still descriptively, to mark being and becoming opposing properties, in order to determine properly its nature. Based on Socrates description, we are said that,

οὐσία	γένεσις
independent existence (self-sufficience)	dependant existence (not self-sufficience)
higher «price of place»[657]	lower «price of place»
for the sake of which other things exists	for the sake of something else

[656] Protarchus to make sure that Socrates is asking for a distinction between Being and Becoming – which is for the sake of something– tries to illustrate the question with the example of the relation of the ships and the shipbuilding. In his own words, he wonders if Socrates is maintaining that «the shipbuilding goes on for the sake of ships, rather than ships are for the sake of shipbuilding» (54b 2–4). Socrates agrees with the example (54b 5)

[657] In other translations «pride of place» is translated as «more imposing», so in H. N. Fowler (1925). In D. Frede (1993) is translated as «supreme dignity»

After this «Explicatory Block», in which basically Socrates takes an approach to the concepts of γένεσις and οὐσία, he exposes his conclusion of the «Genesis Argument». The final logical conclusion is built on pleasure as having all the properties, mentioned above, that belong to γενεσις. Actually, this is the peak of Socrates argumentation:

> **Σω.** Οὐκοῦν ἡδονή γε, εἴπερ γένεσίς ἐστιν, ἕνεκά τινος οὐσίας ἐξ ἀνάγκης γίγνοιτ᾽ ἄν.
> **Πρώ.** Τί μήν;
> **Σω.** Τό γε μὴν οὗ ἕνεκα τὸ ἕνεκά του γιγνόμενον ἀεὶ γίγνοιτ᾽ ἄν, ἐν τῇ τοῦ ἀγαθοῦ μοίρᾳ ἐκεῖνό ἐστι: τὸ δὲ τινὸς ἕνεκα γιγνόμενον εἰς ἄλλην, ὦ ἄριστε, μοῖραν θετέον.
> **Πρώ.** Ἀναγκαιότατον.
> **Σω.** ἆρ᾽ οὖν ἡδονή γε εἴπερ γένεσίς ἐστιν, εἰς ἄλλην ἢ τὴν τοῦ ἀγαθοῦ μοῖραν αὐτὴν τιθέντες ὀρθῶς θήσομεν;
> **Πρώ.** ὀρθότατα μὲν οὖν.
> **Σω.** οὐκοῦν ὅπερ ἀρχόμενος εἶπον τούτου τοῦ λόγου, τῷ μηνύσαντι τῆς ἡδονῆς πέρι τὸ γένεσιν μέν, οὐσίαν δὲ μηδ᾽ ἠντινοῦν αὐτῆς εἶναι, χάριν ἔχειν δεῖ: δῆλον γὰρ ὅτι οὗτος τῶν φασκόντων ἡδονὴν ἀγαθὸν εἶναι καταγελᾷ.
> **Πρώ.** σφόδρα γε.
>
> **«Soc.:** Then there must be some Being with a view to which pleasure comes to be, if it is true that pleasure is Becoming.
> **Prot.:** Of course.
> **Soc.:** But where there is this regular relation of means to end, the end falls under the heading of Good; while the means, my excellent friend, must find a place under another heading.
> **Prot.:** Most decidedly.
> **Soc.:** Hence if pleasure is Becoming, we shall be right in setting it under some other heading than that of Good?
> **Prot.:** Yes, perfectly right.
> **Soc.:** And so, as I said at the beginning of our present argument, we ought to be grateful to the author of the doctrine that pleasure is something that comes to be, but in no case ever is; for plainly he laughs to scorn those who assert that pleasure is good.
> **Prot.:** Quite so» 54c 6–10, 54d

Socrates applies here the consequences of the consideration of pleasure as *genesis*. Something that is *genesis* does not fall under the Good, while those things that are not generated, that are not for the sake of something, are in the class of the Good. Consequently, if pleasure is *genesis*, if pleasure is a form of generation, must not be placed in the class of the Good. Right after Socrates adds that we should be grateful to whom considered that pleasure is only a generation (54d 6–7)[658].

[658] Notice here the difference with 53c 6, where the reference to the κομψοὶ is in the plural. Here it is in the singular, indicating now just a single one of these κομψοὶ.

Given this picture it is time now to go through the text. It is a passage whose complexity arouses many different interpretations. Some scholars understand that it must be taken as it is, as considering that Plato thinks all pleasures to be a *genesis*. Others say that Plato might not refer to all pleasures since it is difficult to see, for instance, how the pure pleasures could fall under the *genesis* consideration. It has also been claimed that, given that some pleasures might not be a *genesis*, could be found here some kind of antecedent of the Aristotle's approach to pleasure, being pleasure some kind of *activity* or *state*[659]. And the whole becomes much more arduous since the «*Genesis* argument» is introduced by calling for the opinion of the so-called subtlers. So, there is point wondering whether Plato is sustaining its own position, or he adheres to the subtlers' thesis, or he does not fully consider it, or perhaps it is just some kind of instrumental resort. All these perspectives on the text will be addressed throughout the following analysis which I will exhibit, after this more descriptive picture, both textual and content arguments.

3.2.1.1. *Genesis*. Textual evidences and framework

The *genesis* passage unveils some controversies that ranges from the text itself to its framework, and regarding the overall structure of the *Philebus* too. To a greater or lesser extent these peculiarities of the text described below figure out roughly different interpretations.

We have already noted that the context in which the *genesis* passage appears can be somehow shocking. As the «Introductory Block» of the *genesis* argument shows, all the passage seems to break into two alternatives accounts. Before its very beginning, Plato distinguishes the mixed pleasures –those of the body and the soul– (47b–50e) and the pure pleasures, first indicating their diversity (50–52b) and later establishing that is the purity and the unmixture what aims to the truth (53a). The division of pleasure is done. Now, concerning the entire plan of the dialogue, the most natural way to proceed would be the classification of forms of knowledge (55c–59c). Even Socrates himself stresses this intention elsewhere, concurring with Protarchus that both the diversity of pleasures and sciences should be shown[660]. In addition, this logic is again stated at the beginning of the treatment of the pure pleasures, when Socrates and Protarchus discuss about the purity as the criteria of pleasure and agree on the need to

[659] Cf. *Nicomachean Ethics* VII, 11-14; X, 1-5

[660] «Well then, Protarchus, don't let us shut our eyes to the variety that attaches to your good as to mine: let us have the varieties fairly before us and make a bold venture in the hope that perhaps they may, on inspection, reveal whether we ought to give the title of the Good to pleasure or to intelligence or to some third thing» 14b 1–5

establish also the purity of knowledge[661]. But in spite of this, Socrates introduces the *genesis* passage and only after this inclusion goes forward with the types of knowledge, at 55c. So, our passage looks somehow unfamiliar to its immediate context, and its content is far from it. While the closest framework intends to propose a typology of pleasures and knowledge, the «*Genesis* argument» is somehow proposing a general consideration on pleasure. In this sense, it would not be implausible to see the *genesis* passage like an *interruption* to these classifications. There's no a line connection between the content of our passage and the contents of the previous and following passages, and therefore it retains a certain independence.

This suggested contextual singularity in which the «*Genesis* Argument» is introduced leads to consideration of the passage by some scholars as an *addendum*[662]. And this feeling expressed by some interpreters –that this text seems to be bizarrely embedded– hangs over the «*Genesis* Argument», sowing doubts about Plato's accession to it. In this sense, in addition to this contextual particularity already noted, there are more contextual traces.

Not only are the contextual elements what invite to look through Plato's support to the «*Genesis* Argument». The text itself may lead to questions as to whether this argument is ultimately really sustained by Plato. This seems to be suggested by several facts:

a) the fact that Plato does not express any explicit individual commitment to this thesis throughout this passage, nor in the rest of the Dialogue. As has been shown in the «Introductory Block» of the «*Genesis* Argument», Plato introduces it by asking «(…) are we not told that pleasure is always something that comes to be?» (ἆρα περὶ ἡδονῆς οὐκ ἀκηκόαμεν ὡς ἀεὶ

[661] «Soc.: My object, Protarchus, is to do all I can to determine whether some sorts of pleasure, and some sorts of knowledge also, are pure and others not pure: for if, in deciding about them, we can get each in its pure form, that will facilitate the decision which you and I and all of us here have to make Prot.: Quite right» 52d 8–10, 54e 1–4

[662] Several scholars have seen this passage as some kind of *excursus*. According to R. Hackforth (1945, 105), «The section begins abruptly, and has no obvious connexion with what has immediately preceded. (…) We should, I suggest, regard the section not as an integral part of the dialogue, but as a semi-independent discussion of a 'dialectical' character (…). A modern author would have relegated it to an appendix». And H. G. Gadamer (1991, 196), «The whole argument is a polemical excursus and *addendum*. It does not really connect with the stage in the analysis of the problem which has already been reached (…). This is polemically motivated»; also J. B. C. Gosling (1975, 220), «This section [53-54] together with 55b, does not continue the argument of the preceding passage. It is rather an abrupt introduction of a current view on pleasure which is hostile to hedonism. One gets the impression that Plato had this piece to hand, was unwilling to abandon it, could not blend it in smoothly, so in desperation inserted it badly at this point». Also older commentators point out the lack of continuity of the «*Genesis* Argument» with its context. For instance, E. Poste (1890, 101 and 104), referring this passage talks about «a way of parenthesis», adding that «this argument about γενεσις and those which immediately follow seem to be misplaced here and we may suspect an interpolation of the whole passage from τι δε το τοιονδε down to αλογωτατα».

γένεσίς ἐστιν;). And this is further reinforced by the twice expressed gratitude by Plato to the subtlers[663]. So, the *genesis* paradigm is always treated as coming from others and there's no moment in which Plato seems to suggest that these subtlers are not the owners of this thesis all over the argument. Nowhere in the passage Plato explicitly endorses the «*Genesis* Argument». Furthermore, in this sense,

b) Socrates expresses and maintains a certain distance to the thesis during all the passage. Actually, the thesis is put into the mouth of others, the κομψοί.[664]

c) As «The Conclusive Block» has shown, the whole passage is put in a hypothetical mode, supported by the two conditional claims introduced by εἴπερ, in 54 c6 (οὐκοῦν ἡδονή γε, εἴπερ γένεσίς ἐστιν, ἕνεκά τινος οὐσίας ἐξ ἀνάγκης γίγνοιτ᾽ ἄν) and also in 54 d1 (ἆρ᾽ οὖν ἡδονή γε εἴπερ γένεσίς ἐστιν…). Pleasure as generation is treated in a conditional manner

[663] So in 53c 6-7, κομψοὶ γὰρ δή τινες αὗ τοῦτον τὸν λόγον ἐπιχειροῦσι μηνύειν ἡμῖν, οἷς δεῖ χάριν ἔχειν. Also in 54d 5-6, οὐκοῦν ὅπερ ἀρχόμενος εἶπον τούτου τοῦ λόγου, τῷ μηνύσαντι τῆς ἡδονῆς πέρι τὸ γένεσιν μέν.

[664] See G. R. Carone (2000, 265)

in the passage[665], which means a distinctive influence concerning Plato's level of commitment to the «*Genesis* Argument»[666].

---

[665] In this regard, different translations of the *Philebus* are almost unanimous. The use of ειπερ is translated by R. Hackforth (1945) as: «(…) *if* it's true that pleasure it's Becoming» in 54c 6, and «Hence, *if* pleasure is Becoming, (…)» in 54d 1; the use of the conditional (*if*) also appears in J. C. B. Gosling (1975): «Then if pleasure is indeed a process of becoming (…)» in 54c 6 and «So if pleasure is a process of becoming (…)» in 54 d 1; the same applies in A. E. Taylor (1956), «Well, then, by consequence, if pleasure is a process, (…)» in 54c 6 and «Then if pleasure is a process, (…)» for 54d 1. In most older translations and commentaries this conditional sense is also used or somehow assumed. In this sense, E. Poste (1890, 104), sustains that the «*Genesis* Argument» aims to ridicule the narrowness of the Cyrenaic definition of pleasure, because «after discussing the lowest kinds of pleasure which he agrees with the Cyrenaics in defining to be γενεσεισ, and then enumerating a higher order of pleasures, Plato might have added, and these require a different definition, for they are neither γενεσεις, nor attended with γενεσεις. Instead of this he prefers tacitly to ridicule Aristippus, for excluding even these by his faulty definition from the sphere of the Good», and consequently E. Poste is taking both Plato's statements as conditional ones; G. Stallbaum (1842, 311) also notes that in 54d 1 we find a conditional subordinate clause: «Quod si in codicibus scriptum legeretur, protenus recepissemus. Nunc nominativum putamus protasi: εἴπερ γένεσίς ἐστιν, accomodatum est». Here εἴπερ introduces the *protasis* ("protasi"), the clause that express the condition; G. Bury (1897) comments that «there's a doctrine which teaches that pleasure is always a Becoming (…)». The existence of this doctrine is said in an impersonal way. It is not said then, to be Plato's doctrine; in H. N. Fowler's (1925) translation in the Loeb Classical Library is also used "if" for both statements. In recent translations in other languages the hypothetical and speculative nature that the «*Genesis* Argument» may acquire is also kept. Thus, in different Italian translations, like G. Reale's (2000) one we find «se è vero che è una generazione»; in E. V. Maltese (1997), «se è vero che è generazione» and «E se dunque è vero che il piacere è generazione (…)»; in G. Giannantoni (1974); and in G. Cambiano (1981), «Il piacere, allora, se è generazione, (…)» and «Se dunque il piacere è generazione». In French translations again conditional tense is used. So in J. F. Pradeau (2002), where is said in 54c 6 «Alors, s'il est vrai que le plaisir est un devenir (…)» and «Alors, s'il est vrai que le plaisir est un devenir, (…)» in 54d 1; recent Spanish translations translates ειπερ as a conditional clause too. Thus, M. A. Durán (2011), «Entonces el placer, si es que es génesis, (…)» (54 c6) and «Por lo tanto, si el placer es génesis, (…)» (54 d1).

Quite different translations can be found in B. Jowett (1892), «Then pleasure, being a generation, must surely be for the sake of some essence?» in 54c 6 and «Then pleasure, being a generation, will be rightly placed in some other class than that of good?» for 54d 1; Also D. Frede (1993) changes the «if» conditional for «since» when translating ειπερ. Both, the continuous tense «being» and the use of «since» for ειπερ, give some new sense to the two claims, some of which implications I will deal later. Cf. note nº 666.

[666] It is easy to see that if ειπερ is not translated as introducing a conditional clause all the argument could be considered Plato's own position leaving little doubts. As noted in note nº 665 a small group of translators and commentators of the *Philebus* have taken this path. This is the case of the recent and important translation of D. Frede (1993). Her translation of these two key statements is as follows: «Now, pleasure, *since* it is a process of generation, necessarily comes to be for the sake of some being», for 54c 6, and for 54d 1 «But *if* pleasure really is a kind of generation, (…)». So, in 54c 6 ειπερ is translated as «since» and not «if». While *if*, as it is known, introduces an hypothetic sense, *since* is a conjunction that introduces as a general rule a subordinate dependent clause. While *"if"* indicates a condition, *"since"* involves dependence. So, it implies that pleasure cannot be good because it is considered *actually* a becoming. To some extent this being a becoming is take for granted. In other words, it is somehow to put in Plato's mouth that pleasure is a becoming because it was said by the κομψοι'. In that case, there is a full acceptance of the doctrine of the κομψοι'. The use of *"since"* leaves little room for not sustaining that Plato does not accept the subtlers' thesis. And D. Frede, consistently, holds that Plato thinks all pleasures to be a *genesis*. Although I'll come back to this point later, just to

3.2.1.2. Not all pleasures are *genesis*

It is clearly the case that textual and contextual evidences direct and conform several interpretations in one way or another. Reading the passage as having a conditional sense, for instance, implies not fully assume Plato as understanding pleasure as a *genesis*, since he might somehow not to embrace totally the subtlers' thesis. On the other side, if Plato embraces the subtlers' thesis pleasure will always be a *genesis*, but as has been shown, in this last case, some inconsistencies should be saved, specially regarding the impossibility for pleasure of being a good and also in relation to the status of the pure pleasures.

But further the textual and framework evidences, which are the main arguments to sustain these several positions? And how is it possible to avoid the incongruities that can appear in the course of these interpretations? From the standpoint of the contents, understanding Plato as embracing the *genesis* theory without any nuance may drive to unexpected situations. These trouble states, which are diverse and put different questions to be solved, have been noted by several scholars. For my purpose, it is significant to shed light to some of them, which I expose below, while the reasons for considering the «*Genesis* Argument» as not covering all pleasures are exhibit too:

1. The «*Genesis* Argument» treats pleasure as an undifferentiated unity just after stablishing the division of pleasures, where it is exposed as a plurality, as a differentiate reality[667]. This unified treatment of pleasure is fitted between the different kinds of pleasure and the division of knowledge. This represents a sharp contrast from the viewpoint of the contents.

2. The final conclusion, as it is exposed in the «Explanatory Block» of the «*Genesis* Argument», explicitly concludes that pleasure –if it is a *genesis*– is not a good. (ἆρ᾽ οὖν ἡδονή γε εἴπερ γένεσίς ἐστιν, εἰς ἄλλην ἢ τὴν τοῦ ἀγαθοῦ μοῖραν αὐτὴν τιθέντες ὀρθῶς θήσομεν;). This would imply that no pleasure could be good, and this position might conflict with the recognition by Socrates somewhere else in the Dialogue that there's some

show the extent of this position, D. Frede includes under the *genesis* theory the pure pleasures too. D. Frede's translation is also included in J. M Cooper and D. S. Hutchinson (1997). This translation of the «Explanatory Block» of the «*Genesis* Passage» has been subject to criticism for the interpretative difficulties that embroils. G. R. Carone (2000, 265), for instance, claims that the *"since"* translation «misleadingly suggests commitment». Also R. Hackforth (1945, 105), placing emphasis on the conditional sense, asserts that «the occurrence of the words ἡδονή γε εἴπερ γένεσίς twice within half-a-dozen lines at 54 c–d. This, I believe, is intended to show that the whole argument is provisional or tentative, that Plato does not endorse (though he does not reject) the premise with which it starts». A recent and valuable criticism to D. Frede's translation can be found in E. Fletcher (2014, 121–123)

[667] This is noted by R. Hackforth (1945, 105): «Moreover it seems puzzling that Plato should revert to a point of view which, by treating pleasure as a simple unity, appears to ignore the classification of its types».

goodness in pleasure[668]. In 13b Socrates expressly admits that some pleasures are good[669] and some good properties on pleasure are admitted in 28a too[670]. Pure pleasures are also considered positively (51 ff.) And, undoubtedly, the fact that some kind of pleasures are definitely added in the mixture means that there is room for them in the good life[671]. All these passages seem to come into conflict with the consideration that no pleasure is good –because it is a *genesis*–. This set of contradictions open up the possibility of considering that not all pleasures might fall under the *genesis* category, or at least, to take the conclusion provisionally.

3. This last perspective implies, for my purpose here, that after having noted the different contradictions that assuming the *genesis* argument without any nuances involves, that it may also be worth asking how these paradoxes could be solved, and which are the main arguments on which is built on the possibility that not all pleasures are *genesis*. Different approaches appear to this end, and, what is more important, even thought some of them are shyly suggested, they might be developed further.

Some arguments might be proposed in order to show that not all pleasures are *genesis*:

A. Physic Approach. One way to approach the «*Genesis* Argument» arguing that probably Plato didn't want to claim that all pleasures are *genesis* is from a physicalist viewpoint. The core criticism of the argument will be a reaction against physical pleasure and it is addressed to those living this way. To take physical pleasures as the primary focus of the «*Genesis* Argument» might be possible as a consequence of the

[668] On this issue, says R. Hackforth (1945, 106): «This conclusion, reached at 54d, clearly means not merely that pleasure is not the good, the sole good or even the chief good, but that it is not a good; in fact that "good" cannot be predicated of any pleasure. Now it is certainly surprising that such a conclusion should be reached, particularly at this stage of the dialogue. For that some pleasures are good is admitted by Socrates at 13b, and implied at 28a; and although the pure and true pleasures enumerated at 51b ff. are not actually called good, it is hardly possible to doubt that Plato regards them as good, and we shall subsequently find them admitted into the mixture which constitutes the good life»

[669] «(…) but though they are in some cases (indeed in most) bad and in others good–so those who think with me maintain–nevertheless you designate them all as good, although you would agree that they are unlike if anyone were to press you in argument. What then is the identical element present alike in the bad pleasures and in the good that makes you use the term "good" in reference to them all?» 13b 1–6

[670] «And similarly, Philebus, pain would not be supremely bad; hence we must look for something other than the character of being unlimited to explain how an element of good attaches to pleasures. Well, we may leave that topic, if you please, as one of unlimited speculation» 28a

[671] «the pleasures you have spoken of as true and pure you may regard as more or less related to us; and besides them you may add to the mixture those that consort with health and temperance, and in fact all that attend upon virtue in general, following her everywhere as their divinity» 63e 3–7

treatment of physical pleasure all over the *Philebus*[672]. The treatment of physical pleasures undergoes an evolution which might run from the explanation of pleasure in terms of restoration of physical order (31a ff.), until the so called «pure physical pleasures»[673]. In the intermediate stages of this progression are analysed the pleasures of anticipation, the physicists' proposal and the violent pleasures, and all of them are associated somehow or other to physical pleasure[674]. Then, mixed pleasures of the soul alone and pure pleasures are brought up (47d ff. and 51). So, since that show up until the time that is referred to in the «*Genesis* Argument» –whether it applies to physical pleasure–, a more accurate account of physical pleasure is provided[675], which gets its greatest achievement with the just mentioned distinction of pure physical pleasures (51b), that in turn come to fall under the replenishment category, though their proper lacks are unperceived and they are far from the pleasures that Philebus use to advocate, which are mixed and procedural. But given the existence of these pure physical pleasures, a certain hesitation could crop up if we take the «*Genesis* Argument» spanning the entire range of pleasures. One could understand pure physical pleasures being criticized because, lastly, they are also processes. But, as J. C. B. Gosling suggests, in this assumption, anyone who advocates physical pleasure of any kind as a vital end is wanting us to pursue situations that are the pursuing of something else. And this might be right when one is chasing physical pleasures, but it seems to be hard to hold when the object are pure physical pleasures[676]. If the «*Genesis* Argument» intends to cover any sort of pleasures and Plato takes the subtlers' thesis bearing this in mind, the existence of pure pleasures remains rather meaningless. And given that, the relationship between

---

[672] In this sense is positioned J. C. B. Gosling (1975, 221) who insists that Plato refers to bodily pleasure in the «*Genesis* Argument». He points out that after the discussion on physical pleasure at 31 and, after having discussed about anticipatory pleasures, mixed pleasures of the soul and pure pleasures, Plato comes back again to physical pleasure in the *genesis* passage. So, he thinks that «the return to physical pleasures is like a refrain. The refrain is the constant reminder of the pleasures that play a central role in the hedonism of Philebus»

[673] J. C. B. Gosling (1975) talks about the «pure physical pleasures». These are the pleasures which have no failure or lack but, because of the perception, are still thought into the replenishment model. Their lack is unperceived. J. C. B Gosling bases its existence on pleasures described in 51b, «those that attach to colours that we call beautiful, to figures, to most odours, to sounds, and to all experiences in which the want is imperceptible and painless, but its fulfilment is perceptible and pleasant»

[674] In 33c 7–10 and 33d pleasures of anticipation seem to be related to the body. It is the sensation where this connection falls on. Plato thinks that pleasures of anticipation always involve memory which, in turn, needs the sensation: memory is said to be the preservation of sensation. And sensation is linked to the body or the both the soul and the body. Actually, these pleasures of anticipation are anticipations of those pleasures previously defined in the Dialogue, those which are a replenishment of a wastage. After all, the examples –being thirsty- are the same. Regarding the physicist's proposal and the violent pleasures, the former are also understandable on terms of physical pleasure. And the examples that Plato gives for the violent ones are also physical.

[675] In particular, according to J. C. B. Gosling (1975, 221), in this evolution, physical pleasures «at first, they are described simply as returns to a normal state, then as perceived returns to a normal state, though on the assumption that both lack and replenishment are perceived. The perception requirement makes possible the admission of pure physical pleasures which are still thought of (51b) as replenishments of lacks, but the lacks are unperceived»

[676] For J. C. B. Gosling (1975, 221) it would be like «encouraging people to go in for the process of learning while declaring the truth to be unimportant»

Plato and the κομψοί is that of partnership or alliance –perhaps likewise the physicists or the naturists–, built on the fact that Plato shares with them the attitude on physical pleasures. The agreement comes on being right on physical pleasure view, and the oddity of spending one's life in its pursuit.

B. Considering pleasure as πέρας. The fourfold ontological division that frames the *Philebus* may also shed some light on the possibility of taking the «*Genesis* Argument» as not embracing all pleasures. Again, it is the nature of the pure pleasures what could prompt some difficulties in the consideration of all pleasures as γένεσίς. At 52c3–d1, just after having displayed various kinds of pure pleasures, Socrates says that intense pleasures have disproportion (ἀμετρία) while pure pleasures have proportion (ἐμμετρία). When considering this, says Socrates:

> Οὐκοῦν ὅτε μετρίως ἤδη διακεκρίμεθα χωρὶς τάς τε καθαρὰς ἡδονὰς καὶ τὰς σχεδὸν ἀκαθάρτους ὀρθῶς ἂν λεχθείσας, προσθῶμεν τῷ λόγῳ ταῖς μὲν σφοδραῖς ἡδοναῖς ἀμετρίαν, ταῖς δὲ μὴ τοὐναντίον ἐμμετρίαν: καὶ τὰς τὸ μέγα καὶ τὸ σφοδρὸν αὖ δεχομένας, καὶ πολλάκις καὶ ὀλιγάκις γιγνομένας τοιαύτας, τῆς τοῦ ἀπείρου γε ἐκείνου καὶ ἧττον καὶ μᾶλλον διά τε σώματος καὶ ψυχῆς φερομένου προσθῶμεν αὐτὰς εἶναι γένους, τὰς δὲ μὴ τῶν ἐμμέτρων.
>
> «Well, we have reached the point of drawing a satisfactory line between pure pleasures and those that may with fair justification be called impure: and now let us add to our statement that those pleasures that are intense are marked by immoderateness, those that are not by moderation. Pleasures that can go to great lengths or to an intense degree, whether they actually do so often or seldom, let us class as belonging to that 'unlimited' kind of which we spoke, which penetrates body and soul alike in greater or in less degree: but the other sort let us class amongst things moderate» 52c 3–d1

This passage may represent a suggesting linkage between the four genres and pleasure. As detailed above, Socrates draws a distinction between four genres to explain «all that now exists in the universe» (23c 3). These genders match to the Unlimited (τὸ ἄπειρον), the Limited (τὸ πέρας), the mixture (συμμισγόμενον) of these two, and the cause (αἰτίαν) of the mixture. Plato then describes each one of these genders. Τὸ ἄπειρον is said to be capable of «more» or «less», «being boundless», and so it might be «absolutely unlimited»[677] (24b). Things that fall under the Unlimited category are always in flux, they never stop where they are, and are «always going a point further» (24d 5). In contrast, the class of τὸ πέρας is proportionate and measured, and it seems to be at rest, «something that has stopped going on and is fixed» (24d 7). Τὸ πέρας admits measurement (25 a–b). Now, this metaphysical background that Plato has drawn up at the beginning of the *Philebus* fits well with the passage above and its interpretation. The argument of the subtlers –or the way in which it is understood or simply used by Plato–, treating pleasure as *genesis*, might be referring to the gender of τὸ ἄπειρον. Being

[677] As an example of τὸ ἄπειρον, Plato talks about «hotter» and «colder», or also admitting terms like «strongly», «slightly», «very» and so on. Indeed, these are realities that are able to own «more» or «less», that are not fixed and possess gradation. Cf. 24c–d

Unlimited, as has been said, involves being of a fluctuant nature. Thus, intense pleasures whom Plato is referring in 52c and which he explicitly locates under the Unlimited class are fluctuant, capable of «more» and «less», those that no admit ἐμμετρία, or harmony and so on. On the contrary, it is clearly said that pure pleasures do not fall under τὸ ἄπειρον because they are said to possess measurement (ἐμμετρία) and, consequently, they are not placed in τὸ ἄπειρον. Noticing that the «*Genesis* Argument» comes up after the pure pleasures treatment and this recognition of its belonging to τὸ πέρας, the drift of the all argument seems to be suited to those pleasures that belong to τὸ ἄπειρον, and therefore not embracing the pure pleasures, not including all pleasures[678].

Bearing in mind the pure pleasures, the «*Genesis* Argument» might be directed to another kind of conception of pleasure, a vision that involves a life in which the so called intense pleasures, those pleasures which are ἄπειρον, play a central role. In this sense, the «*Genesis* Passage» might be geared towards these intense pleasures. So, it is the so called Calliclean kind of hedonism what the «*Genesis* Passage» is attacking, against which Plato does not want to show any kind of help. It is a way of living pleasure, such as Callicles does in the *Gorgias*, what is struck here. Calliclean pleasures seems to be understood as pleasures that involve a constant process of fulfilment, as an insatiable pursuing of pleasurable situations, accurately those that finding relief «for their hunger or thirst or such other troubles as Becoming relieves, are delighted on account of the Becoming, which they regard as a pleasure» (54e 4–5), to the extend that they have no will to continue living if is not like this[679]. So, the pleasures of the subtlers are pleasures of τὸ ἄπειρον. They are pleasures, as the platonic examples of eating and being thirsty show, that allow the «more» and the «less», being changeable and unstable. (cf. 23 ff.). And they are proper a process –that is, a *genesis*– because they reflect or incarnate the transition from one state to another, being understood as a changing from a lack to a fulfilment. As long as they are a change, they are fluctuating and because its changing nature they can be understood as capable of the most and the least, they're liable to graduation and intensity. In other words, pleasures of *genesis* are likened to *apeiron*. Thus, it is unwise to try to find one's life fulfilment, namely, *completion*, in such processes. And that holds primarily because these pleasures are an ongoing process, and being a process or a becoming means no completion, just a process to arrive at. It is τὸ πέρας what makes completion –*perfection*– possible. Plato seems to recognize the completion power of τὸ πέρας, asking Protagoras if «(…) in the case of high and low in pitch, or of swift and slow, which are unlimited, does not the introduction of these same elements at once produce limit and establish the whole art of music in full perfection? » (26a 2–4)[680].

---

[678] I follow here the suggestive interpretation of G. R. Carone (2000, 266 ff.)

[679] Cf. 54e 8–10

[680] That τὸ πέρας is a source of completeness and perfection is also suggested elsewhere in the *Philebus*. For instance, at 26b 7-11: «For that goddess of ours, fair Philebus, must have observed the lawlessness and utter wickedness of mankind due to an absence of limit in men's pleasures and appetites, and therefore established amongst them a law and order that are marked by limit». Here it is said that the

Now, if τὸ πέρας is what enables completion, and pure pleasures, as we shown above, are found among things which are τὸ πέρας, this means that pure pleasures have also power of completion. It is Plato himself who claims that pure pleasures are marked by ἐμμετρία (52c 5), and that they belong τὸ πέρας (52d 2). So logically, in so far as they possess ἐμμετρία, they also own the main features of those beings that shape τὸ πέρας[681]. And indeed, the limited is «well-proportioned and harmonious»[682], as well as it is the pure pleasure. Insofar as τὸ πέρας has stability as inherent, so pure pleasure[683].

The scope of reading the pure pleasures with this suitable metaphysical background finishes with a clear ethical judgement[684]. As Plato holds, the admission of ἐμμετρία in the pure pleasures is the base to recognize them in τὸ πέρας. But going further, ἐμμετρία is also one of the traits in which the good manifests itself, as Plato claims at the end of the Dialogue,

> Νῦν δὴ καταπέφευγεν ἡμῖν ἡ τοῦ ἀγαθοῦ δύναμις εἰς τὴν τοῦ καλοῦ φύσιν: μετριότης γὰρ καὶ συμμετρία κάλλος δήπου καὶ ἀρετὴ πανταχοῦ συμβαίνει γίγνεσθαι.
>
> «So now we find that the Good has taken refuge in the character of the Beautiful: for the qualities of measure and proportion invariably, I imagine, constitute beauty and excellence» 64e 4-7

In this passage is reckoned that goodness or excellence[685] are built on or constitute by συμμετρία. Now, at this point, the reasoning can be fully redirected to the conclusion of the «*Genesis* Argument». As it is familiar at this time and has been presented, in the «Conclusion Block» of the «*Genesis* Argument», pleasure, because it is γένεσίς, is not a

---

Unlimited must be somehow limited. So, in order to render perfection to the formers the lasts are nedeed. Τὸ πέρας is perfection or completion.

681 Accordingly, pure pleasures fall within a «definite quantity», «measured quantity», «stopped going on» and are «fixed» (24c–d). They also admit «equal and equality», «any term expressing a ratio of one number to another», or «unit of measurement» (25a 8–b 3). All that it is said of τὸ πέρας should be said of pure pleasures too.

682 25e 2. Also cf. 26a 9. And again, τὸ πέρας as measure at 26d 9: «(…) resulting from those measures that are achieved with the aid of the Limit»

683 Cf. 24d 5. The recognition of *stability* to the pure pleasures is significant for my purpose. Just as a preview, this possibility of *stability* as a main feature, will leave open the possibility to see pleasure as some kind of state. This stability is suggested similarly in several translations. In R. Hackforth (1945) is indicated by «fixed». In D. Frede (1993) by «standstill and the end of all progression»; in H. N. Fowler and W. R. M. Lamb (1925) as «at rest»; in J. C. B. Gosling (1975) «comes to a particular point and goes no further», implying also this sense of *stability*. This stability of pure pleasure is also said at 26d 9; 25 a6–b3 and 26b 2

684 Cf. G. R. Carone (2000, 268)

685 I retain this one as a suggesting point. As I will show below, the intimacy between pleasure and virtue, which is born here on συμμετρία, is a possible path to glimpse at pleasure not merely as a process. Different translations of ἀρετή talks about «virtue», as H. N. Fowler (1925) does. Also in D. Frede (1993) and likewise in A. E. Taylor (1956).

good. But, paradoxically, Plato states that one kind of pleasure, the pure ones, being πέρας, own the properties –ἐμμετρία– that constitute the good. It is not absurd to think then that γένεσις is not applied to all pleasures. Further, as we considered, being πέρας involves having completion. And it appears to contradict the γένεσις condition, which is being a process. I have insisted, in this sense, how Plato perceives pure pleasure –by the fact that he identifies it as πέρας–, as fixed, defined, measured, at rest, and so on. And this seems truly distant from being a process, which is fundamentally change. From this view, the unified status of pleasures as *genesis* seems to be very far off. Finally, as noted above, the pure pleasures are admitted in the ingredient list for the good life (63d and 66c). All these concerns invite to a redefinition of the nature of the pure pleasures. If they do not fit in the *genesis* account, if they are not identified as processes, while at the same time considered as good, they actually should be located in the «class of the good» (54c 10), which involves to be recognised as *ousia*[686]. The consequence, in the meantime, is having Plato regarding some pleasures as possessing goodness by themselves and, as a result, not fully assuming the doctrine of the κομψοί. By extension, Plato endorses subtlers' thought targeting only some kind of pleasures.

C. The necessary pleasures. Up to now, most of the compelling arguments that seem to legitimate Plato's non-adherence of the «subtlers» position, find a source of strength, to a greater or lesser extent, in the role that the pure pleasure plays in the *Philebus*. As has been stated previously, since its nature goes beyond the lack patron that seems to shape all pleasures, his consideration of a process can hardly be claimed. Now, also the consideration of physical pleasure itself, that is to say, the kind of pleasure against which seems headed Plato's criticism, should be examined in relation to the «*Genesis* Argument». As noted earlier, some scholars who deny to set down the *genesis* thesis to Plato, argue that probably those pleasures which are not good are the physical ones, and so it makes sense here to focus on them.

In broadly, physical pleasure, as it is known, is described in the *Philebus* and elsewhere as a replenishment of a lack[687], and so pleasure is identified as a sort of restoration of a lost harmony. This description of pleasure as a replenishment of a wastage is actually the first kind of pleasure that Plato discusses in the *Philebus* (Cf. 31b). Pleasure is said to be a «natural experience» that belongs to the third class of the four defined genders, the mixed one (31c 2–3), where health and harmony are located (31c

---

[686] I retain interesting and a long-range approach the conclusion that G. R. Carone (2000, 268-269) reaches. She opens the possibility of considering pure pleasures as leading to a state of completion: «As opposed to intense mixed pleasures, which are mere "becomings", one can then treat pure pleasures as conveying a state of completion, thus enjoying the stability of its internal structure and/or of its object and qualifying as a candidate for some kind of *ousia*. In this sense, at least some kind of pleasures will be capable of being intrinsically good, if, as Socrates argues, it is being, as the goal of becoming, that pertains "to the category of the good"».

[687] In the *Philebus* in 31c and ff. As it is generally known, the so called «replenishment model» is an attempt at formulating a theory of pleasure and it is a frequent recourse throughout the whole *corpus platonicum*. Cf. n. 616. Here, as in the *Republic*, replenishment theory is extended, allowing to conceive psychic pleasure under this category.

10). Plato says that pleasure comes in the context of the imbalance of the disturbed natural condition. When this state or condition of disharmony or distress is being restored and natural condition is recovering, «we may say that pleasure occurs» (31d 8). This distress and its recovery are illustrated by the well–known examples of hunger and thirst[688]. Here is announced again the widely-known formula of pleasure as a replenishment of a lack[689]. Later, more bodily pleasures come into view when Socrates qualifies them as the most immediate and higher (cf. 54a 4), and they find their own place better in disease than in health (45c). The intensity and magnitude of these pleasures, which we can find both in the soul and in the body (45e), are mixed with pain. Mixed pleasures can be experienced only on the body, in the soul alone, or in both together (46c 1–3). In this mixtures pain or pleasure may predominate over each other or may be equal. (46d 2–3). Plato, for example, takes the case of itching to illustrate the mixture in which pain overcomes pleasure[690]. So, some of these mixed pleasures are necessarily linked to the body. And the fact that these pleasures are called mixed, namely, pleasures which nature is formed by pleasure and pain[691], implies that they cannot be treated as pure pleasures[692]. And, in turn, being not pure, they are impure.

So far, some of these mixed pleasures, specially those bodily, appear to be somehow ill-treated. They are negatively affected because dangerous and represent a significant obstacle to the good life[693]. Nevertheless, this more or less apparent set of problems that these kinds of pleasures can entail seem to be put in perspective. Plato, before ending the dialogue, admits some impure forms of knowledge and pleasure as an element of the human good (62a–d). The context of this inclusion is the inquiry of which are the elements to mix in order to establish which is the good life[694]. Hence,

---

688 «Then again thirst is a form of destruction, of pain, whereas the restoration effected by a liquid acting on that which has become dried up is a form of pleasure» 31e 10–32a 1-2

689 «Now consider whether this statement is satisfactory, which puts the thing in a general formula: when the natural state of a living organism, constituted, as I have maintained, of the Unlimited and the Limit, is destroyed, that destruction is pain; conversely, when such organisms return to their own true nature, this reversion is invariably pleasure» 32 a 9-10 – b 1-4

690 Cf. 46d 8–9. Examples of mixed pleasures of the soul alone Plato mentions are anger, fear, longing, lamenting, emulation, love and malice. Cf. 47e 1

691 «Soc. Well, some of the mixtures concern the body and are found in the body alone, while others are found in the soul and belong to the soul alone; and thirdly we shall discover cases of pains being mixed with pleasures that involve both soul and body, where the total experience is sometimes called pleasure, sometimes pain» 46b 10–46c 1–4. See also 46d 3–4

692 «Soc. Well, after the mixed pleasures we shall naturally go on in tum –indeed we can hardly avoid it– to the unmixed» 50 e 3–4. Plato refers to the pure pleasures as «to all experiences in which the want is imperceptible and painless, but its fulfilment is perceptible and pleasant» 51 b 4–5. Shortly after, he insists on: «no necessary pains are mixed with them [the pure pleasures] » 51 e 2. And having described the pure pleasures, he shows his concluding general classification of pleasures: «SÓC. –Well, we have reached the point of drawing a satisfactory line between pure pleasures and those that may with fair justification be called impure (…) » 52c 1-3

693 See, in this sense, their rejection, specially on the so called intense pleasures, in 63d–e

694 Cf. 61c ff. Protarchus and Socrates, before progress to the mixture, reaffirmed in their agreement that they «must not look for the Good in the unmixed life, but in the mixed» 61b 5–6. Their aim is to know if «would the fusion of these portions [the truest portions of pleasure and knowledge] suffice to

Plato embeds the applied crafts in the good life, despite being the most impure forms of knowledge[695]. Its apposition, although their impurity, appears to be responding to their vital requirement, to its necessary condition[696]. Since they are deemed somehow crucial for life[697], they have their intrinsic value, even though this value seems to be acquired by the products of these arts, rather than by themselves[698]. Nonetheless, it is clear that they are a sort of knowledge and belong to the class of combined things, which are good by their nature.

Now, as the procedure of the dialogue points out[699], the same *modus operandi* will work for pleasure. Some pleasures seem to be also marked by a certain sense of need, implying that, likewise some forms of impure knowledge, some sort of impure

---

constitute and provide us with the fully acceptable life, or should we still need something different? » 61e 8–10.

[695] Cf. 55d 5–57d. The classification of the forms of knowledge begins at 55 c. It is located after the evaluation of the types of pleasure, specifically it is immediately after the genesis argument. The criterion followed for the classification is the same as that of pleasures. In other words, Plato intends to seek here the purest forms of knowledge (Cf. 55c 5). Plato comes up with a sorting which include three chief types of knowledge: the applied disciplines or arts (Plato refers to music, the medical arts, agriculture, navigation, carpentry and building. (Cf. 55 d 5-57); mathematical sciences (Cf. 56 c–e and 57 d –e); and the Dialectic, which the purest science. (Cf. 57 e and 58 d 3–4).

[696] There are some passages that reflect this necessity. In 62b 8 is said, in the context of different samples of crafts, that they should be practiced, that they're necessary or inevitable «to find the way home when we want it». And also talking about music it is said that it should be included in the mixture if «our life is ever to be a life at all» (62c 3–4). And, finally, Socrates asks Protarchus whether they «open the door» and allow every sort of knowledge to be included, the inferior ones mingling with the pure ones, and to the question Protarchus answers that he does not really see «(…) what harm one would suffer by taking all those other sorts of knowledge, providing one had the first sort» (62d 1–3). Socrates agree in their inclusion in the mixture (62c 4–5). From these passages, beyond their mere inclusion, these elemental crafts, which are the lower forms of knowledge, are treated as elements of a certain necessity. Particularly, on the necessity of this kind of knowledge as the cause of its inclusion in the good life, on the basis of these passages, J. M. Cooper (1999, 159) says: «Once one recognizes that the practices of these crafts is necessary to human life is necessary, and so a permanent feature of it, there is good reason to think that the range of good things that every human being should organize his life round will include these, that is, that these goods are necessary ingredients in human good over all»

[697] Cf. nº 699

[698] In this sense, J. M. Cooper (1999, 159) explains that «(…) human life itself and musical tunes are good things, so the arts that are responsible for them are themselves necessary. But though these are grounds for thinking that human beings need to cultivate the arts and crafts, they do not show why they should be admitted as ingredients in the human good, rather than merely as necessary conditions for something else that is. Unless Socrates is simply confused at this point he must be supposing that once one grants that these crafts really are necessary for human life, in the sense Protarchus has in mind, one is in a position to see why they are a worthy object of interest and devotion, in themselves for a human being. After all, he has emphasized that even the lesser crafts embody some firm and accurate thinking (otherwise they would not count as intellectual disciplines at all): they do contain a measure of the clarity, accuracy, and truth that are the special values contributed by the genus, knowledge. As such, they belong to the class of combined things, things good by their natures»

[699] «Hence, it is time for us to raise the same question about pleasures, whether we are to let them all loose at once or should allow passage first to such of them as are true» 62e 3–5

pleasures will be good by its own and, what is more, and could already be guessed –being good by themselves–, they might not be a *genesis*.

And which are these impure pleasures that are necessary and so regarded as desirables for the good life? Scholars like J.M. Cooper think that here the question is more intricate than in the case of the forms of pure knowledge: with regard to the latest Socrates counts all of them as necessary, whereas he divides the impure pleasures into two classes and only the pleasures located in one of these groups are deemed necessary and good. The first group that must be differentiate is the one that comprises the impure necessary pleasures, which are starkly included in the mixture[700]. Albeit they are not specified when do appear here, they are elsewhere detailed[701]. A compelling explanation is that Plato has in mind the pleasures of satisfying normal and healthy appetites, and they are called «necessary» in the sense that the activities that induce those pleasures are necessary for keeping alive[702]. Therefore, these pleasures are linked to the basic nature of human beings, to the preservation of his own nature and so to well being. They are related to a normal life development. And that is why the necessity that sustains these pleasures, properly understood, is more than instrumental, since they are expressions of a healthy state of body and mind. Actually, not for nothing, shortly after being included in the good life by Socrates and Protarchus, is the mixture itself

---

[700] «Soc. –And what next? Ought we not to do as we did in the other case, and include in our mixture any necessary pleasures there may be?

Prot. –O yes, the necessary ones of course» 62e 7–10

[701] In the *Republic*, book VIII, in the context of the discussion about the transition of the oligarchic man to the democratic with Adeimantus, Socrates discriminates between necessary and unnecessary pleasures. The discussion runs as follows:

> «Soc. –Well, doesn't it happen this way? Mightn't we suppose that our thrifty oligarchic man had a son brought up by his father with his father's traits of character?
> Ade. –Of course.
> Soc. –Then he too would rule by force the pleasures that exist in him—the spendthrift ones that do not make money; the ones that are called unnecessary.
> Ade. –Clearly.
> Soc. –In order not to have a discussion in the dark, would you like us first to define which appetites are necessary and which are not?
> Ade. –I would.
> Soc. –Well, then, wouldn't those we cannot deny rightly be called necessary? And also those whose satisfaction benefits us? For we are by nature compelled to try to satisfy them both. Isn't that so?
> Ade. –Of course. » 558c 10–558e 1–3

Socrates distinguishes right after several necessary pleasures. Socrates talks about the desire to eat (559a 10), because it is beneficial and prevent us from dying. Also the desire for relishes (559b 6); the sexual appetite is considered a necessary pleasure too (559c 6). As unnecessary pleasures are given the desire for other sorts of foods (559b 8–9), and all those that are not necessaries. These unnecessary pleasures are said to be «harmful to the body and harmful to soul's capacity for wisdom and temperance» (559b 9-10) while, prominently, necessary pleasures are «moneymaking because they are useful where work is concerned» (559c 4–5). I follow here C.D.C Reeve's (2004) translation.

[702] Cf. J. M. Cooper (1999, 160)

when it is asked about the ingredients of the good life who answers, referring to these necessary pleasures, that «besides them [pure pleasures] you may add to the mixture those that consort with health and temperance, and in fact all that attend upon virtue in general, following her everywhere as their divinity» (63e 4–7). The point here is not merely that necessary pleasures (ὑγιείας) are strengthened in the good life, but also that one, as a result of bodily health, will take pleasure experiencing these basic natural needs –i.e. eating, drinking, etc.–, which being normal and healthy are themselves a good thing. Accordingly, if they are themselves good and being also requested for human's life upkeep, human beings should organize their life bearing in mind these pleasures[703]. These kinds of impure pleasures then, as pure does, contribute to the good life.

The other group of impure pleasures covers the so called «most immediate and higher» pleasures and they are associated to the body (45a 4). These pleasures, described above, are also thought as «the greatest pleasures» (45c 2), «the highest and the most intense» (45a 1); they are said to become more manifest «not to health, but so sickness» (45c 3), in a «profligate life» (45d 3) than in a «life of temperance» (45d 5). This kind of pleasure is called, at last, «extreme pleasure» (45e 2). Now, more than a great intimacy between these pleasures and those that figure in 63d can be fully appreciated. Here, again, in the answer that Intelligence and Reason respond to the question on whether «the greatest and the most intense» pleasures are required for the mixture, it is reported that they will reply:

> ὁ δὲ γ᾽ ἡμέτερος λόγος μετὰ τοῦτ᾽ ἐστὶν ὅδε. ‘πρὸς ταῖς ἀληθέσιν ἐκείναις ἡδοναῖς,’ φήσομεν, ‘ἆρ᾽ ἔτι προσδεῖσθ᾽ ὑμῖν τὰς μεγίστας ἡδονὰς συνοίκους εἶναι καὶ τὰς σφοδροτάτας;’ ‘καὶ πῶς, ὦ Σώκρατες,’ ἴσως φαῖεν ἄν, ‘αἵ γ᾽ ἐμποδίσματά τε μυρία ἡμῖν ἔχουσι, τὰς ψυχὰς ἐν αἷς οἰκοῦμεν ταράττουσαι διὰ μανίας ἡδονάς, καὶ γίγνεσθαί ’τε ἡμᾶς τὴν ἀρχὴν οὐκ ἐῶσι, τά τε γιγνόμενα ἡμῶν τέκνα ὡς τὸ πολύ, δι᾽ ἀμέλειαν λήθην ἐμποιοῦσαι, παντάπασι διαφθείρουσιν;
>
> «To which our rejoinder is this: "Over and above the true pleasures that you know of, do your father require the greatest and intensest pleasures for your associates?" And they may well replay: 'Is that likely, Socrates, seeing that they put countless obstacles in our way, disturbing with frenzy the souls in which we dwell, and prevent us from ever coming into existence: while as to our offspring, they utterly ruin them in most cases, so careless and forgetful do they make us. No (…)» 63d–e 1–3

Thus, the answer here seems to be clearly given. The «greatest and the most intense» pleasures have no room in the good life. But a major question arises within this. A strong rejection is evoked here on the acceptance of these impure pleasures for the good life, but which are exactly the objects of these pleasures? The answer to this question might be confusing since the objects of these impure pleasures which are not

[703] In this sense, rightly concludes Cooper (1999, 160-161): «The healthy satisfaction of normal bodily appetites yields pleasures which, though impure and false, are nonetheless good and deserve to be treated as permanent ingredients in the combination of things that makes a human life completely satisfying».

desirable for the good life might be the same as those which should be chosen. And involving the same object, the major difference between both of them is a matter of degree. Thus, Plato mentions as examples of «the greatest and the most intense pleasures» some sexual indulgences (65c 6–7), relieving an itch by rubbing (46a 8), the pleasures of the glutton, and some intense pleasures of drinking. As can be seen, the object of these pleasures are activities which are related to the maintenance of the very nature of human beings, i.e., eating, drinking, having sex, etc. They are «normal» activities of the living beings. And therefore, we should ask ourselves how is Socrates conceiving this kind of pleasures, which having a similar object than the pure ones, may become nasty for the human life.

If we have reached this point, one possible answer to the question could be found in the own nature of these impure pleasures that have been rejected. In the description of the «greatest and the most intense» pleasures, «intensity» emerges from a given –felt– deprivation and the release from it, which is the satisfaction of this given need. Now, the pleasure, which produce a tension, will be more intense in so far as the deprivation is greater and the release from it more sudden[704]. And it is the sudden reduction of the tension what produces an exciting experience. This standard –which is a sketch of the replenishment-lack model–, as we have repeatedly seen, covers a huge range of pleasures, according to Plato, even in some cases in which the tension –the deprivation and its release- is not too pronounced. That said, there's a kind of impure pleasure, that is bodily pleasure, in which what is specially or totally enjoyed is the just now mentioned release experience[705]. What it is appealing in these pleasures it is the intensity of the release experience. Consequently, in the end, the criterion for considering a pleasure as «greatest and the most intense» is tied to the focus of the pleasure: if the agent experiencing a pleasure is focused on the experience of release from tension, this is an «intense» pleasure, whether the release is as extremely intense as other similar pleasure or not.

However, there are more factors for consideration regarding these «most intense» pleasures. We have said that they possess, above all, as a definite feature, the enjoyment of the release experience. But, on the other hand, as can easily be imagined, these intense pleasures can also take place in the normal gratification of the normal appetites. And that is why more distinctive features are required to determine them clearly. In this connection, J.M. Cooper notes that intensity depends upon the experience enjoyed and so, if what it is enjoyed is also the activity –i.e. eating or drinking– and not only the release experience, then the pleasure will not belong to the intensive ones[706]. With this

[704] Cf. J. M. Cooper (1999, 161)

[705] As J. M. Cooper (1999 161-162) exemplifies: «Thus the glutton may well not have a pleasure of eating that is as intense as that which an ordinary starving man might get from gobbling down a plate of eggs, but the fact that he has set out to enlarge not just his capacity but his appetite for food shows that what he is interested in is the experience of gratifying, and so releasing the tension built up in, that enlarged appetite. Thought his pleasure may not be as intense as the starving man's, intensity is nonetheless essential to it»

[706] Cf. J. M. Cooper (1999, 162)

in mind, the satisfaction of normal appetites can be understood as lying better elsewhere than in the intense pleasures location. Because what a healthy and virtuous person enjoys is not especially the experience of release from tension, but the activity of maintaining his physical nature and his bodily health. So, what is enjoyed is not simply the release, but also the activities because its role in self-maintenance[707]. In other words, what a given agent enjoys is the natural human activity of self-maintenance.

In the light of this development two quite different types of impure –bodily– pleasures can be drawn up. The condition of one of them, the «most intense» pleasures, is that of enjoying the discharged tension, while in the «normal» impure pleasures it is enjoyed the activity of keeping our own nature[708]. For my purposes, in the context of the *genesis* argument, the chance to hold such a line of argumentation entails a broader understanding of pleasure and its value: not only the pure pleasure would be no longer under the *genesis* pattern but also some kind of impure pleasures, those who are called the «normal» pleasures, which are linked to vital activities. And this means that they are seen as good because they are not *genesis*.

D. Pleasure, means and ends. As shown in my exposition, very different readings of the *genesis* passage can be achieved, even within a single interpretation, such as taking not all pleasures to be a *genesis*. Some of the exhibit interpretations take the «*Genesis* Argument» as only directed to a few pleasures, and accordingly we have also take into account several ways of reading the passage giving this consideration. Being aware of this, for what purpose and against whom is directed the whole argument is an

[707] The consequences of this position have a significant impact for my purpose since it allows to venture that Plato might be suggesting that pleasure, in a way, is some form of activity, *aristotelico more*. In this regard, J. M. Cooper (1999, 162) thinks that the «healthy and sober-minded person has developed appetites that accord with his actual physical needs for food and drink: he hungers and thirsts when his organism needs replenishment in order to maintain itself in health, and wants only such food or drink as is healthy. He doses not manipulate or expand his appetites, or postpone gratification, in order to get intense experiences; once his appetites have been established in accordance with his physical needs, he indulges them as they arise, but without taking any very great interest in the experience of release itself. What he enjoys is the natural human activity of self-maintenance (…) ». So, the agent enjoys one given activity. Pleasure remains explicitly associate to some sort activity. Somehow then, the possibility of considering pleasure, on the whole or some specific ones, as some sort of activity is not concealed at all cost. I shall return to this subject later.

[708] The division of these types of pleasure, in which some of them are conceived as good bodily pleasures has in its favour the fact that Socrates supports his rejection of «the most intense pleasures» by claiming that they belong to the class of the Unlimited. This implies that the intense pleasures admit degree, they are capable of «more» and «less». J. M. Cooper (1999, 163) points out that what is enjoyed in the intense pleasures is liberation of tension and that this enjoyed experience is something essentially subject to variation, in the same way as other pleasures that fall in the Unlimited category. After all, intensity is not a limited notion, and we say of intensity (of something) by comparison with something of the same type less or more intense than it, and because of that it may differ in degree. Alternatively, the healthy gratification of normal appetites is not Unlimited because the activity enjoyed –conservation of nature itself– is limited. That limitation is built on objective facts about one's organism and available food, and ultimately scientific inquiry indicates what self-maintenance requires. For J. M. Cooper, as the nature of pleasure is given by the nature of activity, and being self-maintenance a limited activity, will be pleasure as well limited. And the same works for an unlimited activity.

interesting question to be answered. On this issue, which will be later handled, has been put forward that some scholars argue that Plato is thinking in the Calliclean pleasures in the «*Genesis* Argument»[709]. This outlook brings to a possible redefinition of the binomial γένεσις and οὐσία, being both understood as «mean» and «end» respectively. Reading the «*Genesis* Argument» under the sense of the *mean-end* distinction lets us in a position in which the ultimate meaning of the argument may be taken suggesting that man's τέλος cannot be found in any pleasure or pleasures[710]. And it seems to be consistent with the argument. If pleasure is γένεσις this means trying to find the end of the man in an endless and constant alternation of γένεσις and its correlative loss, and so on. Those who want to live a solely life of pleasure they are reducing their own life to a constant process of satisfaction of needs, to the pain relief –and pleasure is precisely this relief experience–. Admittedly, Socrates has in mind this troubled way of living when talks about those who devote their life in finding satisfaction in becoming (54e 2), and which are object of joke by the κομψοί (54e 1–2). The κομψοί include in their scorn to those that finding relief in their hunger or thirst and other becomings, feel themselves delighted in these situations, placing the value of human life in such experiences (54e 4–9). It is this life project what results a never-ending process, a perpetual replenishment which is identified remotely as an end. Pleasure cannot be a τέλος because it is in itself a steady process of liberation of a given lack.

It is Socrates himself who introduces in the «*Genesis* Argument» this identification of *ousia–genesis* with *means* and *end*. On the claim that pleasure, as a becoming, should aim at some being, Socrates says that

> **Σω.** Τό γε μὴν οὗ ἕνεκα τὸ ἕνεκά του γιγνόμενον ἀεὶ γίγνοιτ᾽ ἄν, ἐν τῇ τοῦ ἀγαθοῦ μοίρᾳ ἐκεῖνό ἐστι: τὸ δὲ τινὸς ἕνεκα γιγνόμενον εἰς ἄλλην, ὦ ἄριστε, μοῖραν θετέον.
> **Πρ.** ἀναγκαιότατον.
> **Σω.** ἆρ᾽ οὖν ἡδονή γε εἴπερ γένεσίς ἐστιν, εἰς ἄλλην ἢ τὴν τοῦ ἀγαθοῦ μοῖραν αὐτὴν τιθέντες ὀρθῶς θήσομεν;
> **Πρ.** ὀρθότατα μὲν οὖν.
>
> «**Soc.** But where there is this regular relation of means to end, the ends fall under the heading of Good; while the means, my excellent friend, must find a place under another heading.
> **Prot.** Most decidedly
> **Soc.** Hence, if pleasure is Becoming, we shall be right in setting it under some other heading than that of the Good?
> **Prot.** Yes, perfectly right» 54c 7–10 and 54d 1–3

In this passage, Socrates assumes that in pleasure there is a «regular relation of *means* to *end*». Pleasure, as a becoming, is related to means, and so it is not associated to the end. And, in turn, both pleasure and *means* does not fall under the good heading. It is the *end* what falls under the good. Hence, pleasure, as a becoming, is identified with

[709] Cf. G. R. Carone (2000, 268). See also R. Hackforth (1949, 107)
[710] Cf. R. Hackforth (1945, 107)

the *means*, which, like becoming, finds his meaning in being for something else. By this, those who are delightful to live in an ongoing satisfaction are enjoying becomings, which now indicate enjoying the means, the means for some end. And here it is the ultimate reason why the man's τέλος cannot be in any pleasure, since it is not an end[711]. The absurdity of attain such a life, in which it is find one's end in pleasure, if pleasure is *mean-genesis*, involves to find pleasure in an unending alternation of γένεσις and φθορά, of fulfilment and loss[712]. The relationship between *genesis* and *mean* and *ousía* and *end* would be altered in such a life: the nature of *genesis*, that is being a mean for something, would be understood as an end, mistaken a mean for an end.

From this point of view, and given the set of contradictions that implies dealing with taking Plato as referring with the «*Genesis* Argument» to all pleasures –the trouble with the pure pleasures, the repeated consideration as a good of some sorts of pleasures and their admission in the good life, etc.–, the use of *genesis* and *ousia*, explicitly linked with *means* and *end*, approaches the whole argument to the one applied in the *Gorgias* against Callicles[713], and therefore pleasures that Plato has in mind here are somehow recalling to those in the *Gorgias*. The same examples of hunger and thirst are both used in each dialogue. The use of *genesis* here is one that Plato understands in a restrictive

---

[711] In support of this vision that unifies γένεσις and οὐσία with ἕνεκα and τέλος, R. Hackforth (1945, 107) notes that it is expressed in 54e, where it is said that the κομψοὶ will laugh at τῶν ἐν ταῖς γενέσεσιν ἀποτελουμένων. R. Hackforth mentions that this is a phrase difficult to translate, highlighting that the verb ἀποτελέσασθαι possess a particular meaning that combine notions of *being perfected* and *finding one's end*. Indeed, as H. G. Liddel and R. Scott (1968) indicates, the verb has both senses of bringing to an end and completing something.

[712] R. Hackforth (1945, 107) proposes this solution in these terms: «the γένεσίς is the coming into-being of a φυσικη εξις, and the φθορά is the corresponding relapse, without which a recurrence of the γένεσίς is impossible»

[713] The *Gorgias* has been considered the first dialogue in which appears the initial signs of a platonic theory of pleasure. From an anthropological and psychological insight, it is here where pleasure is proposed to be understood as a replenishment of a lack for the first time. Beyond the popular examples of being hungry and thirsty that also appear here for the first time, these same examples, suggest that Plato is thinking of pleasure, above all, in physical terms. It is in 492-494 where Plato resoundingly rejects the role of pleasure in life held by Callicles. For Callicles real happiness is reached when pleasure and desires are always satisfied, generating in turn, more pleasures and desires to be satisfied too. Happiness comes with no renouncing any satisfaction. As it is known, Socrates' sharp criticism is constructed on the image of the leaky jars (Cf. 493a ff.). For Socrates the intemperate man, having the leaky jars, needs to fill them all the time, otherwise he will lose all the liquids. Intemperate's life is deployed under a non-ending suffering, caused by the difficult task of obtaining to fill the leaky jars. But Callicles not only does not reject this way of life but he defends it: the relentless given lacks provide the opportunity of the relentless replenishments (Cf. 494a 8-9–b1-2). For Callicles successfully fill the jars would mean to renounce the life of pleasure. And the discussion follows with the examples of being hungry and thirsty with the background of the life-model held up by Callicles. So, pleasures are seen as the satisfaction of bodily needs: pleasure by Callicles is drawn up as quenching immediate bodily appetites. Now, the reaction of the κομψος taken by Plato in the *Philebus* is familiar to this criticism of the Callicles pleasures. In both cases, the attack is against a life that rotates around a constant flux of satisfying lacks. And the fact that in the *Gorgias* these pleasures are explicitly bodily, plus the problems that taking *genesis* to covering all pleasure could rise, makes me think that it is not a bad path to solve the question.

way, as the last part of the argument shows, specifically the criticism on the life devoted to the satisfaction of constant lacks and fulfilments and which are object of joke by the κομψοί. These way of life is the same condemned in the *Gorgias*[714]. This lack-fulfilment move is a γένεσις. All in all, the function of the *genesis* in his argument, taken from the doctrine of the κομψοί, is to refuse Philebus view, which is the position of all who live seeking pleasures that fall under the πλήρωσις-κένωσις model[715]. Since pleasure referred in the «*Genesis* Argument» is intended as a mean, namely a process, does not reach the good[716].

E. Philosopher's pleasures. Following with some of the difficulties that should be pointed out for ascribing to Plato the subtlers' position could be also considered the characterization of the philosopher's life. I will take to the extreme later some of the possibilities that the following reasoning lets, more specially on the connections between knowledge, virtue and the pure pleasures, and which will be quite substantial for my strategy. For now, I will just note the obstacles lying in the way for the philosopher's life if pleasure is only *genesis*.

In the classification of pure pleasures, knowledge ones are the last form Plato identifies (Cf. 52b). And these intellectual pleasures are also included between the pleasures that the forms of knowledge would like to live with (Cf. 63e 3–4), and they also include those related to health and temperance and all the pleasures that attend upon virtue in general. These pure intellectual are also said to belong «not to the general run of men but only to the very few» (52b 7–9). Assuming that these pleasures of knowledge –which have been distinguished at this point from the pleasures of learning[717] and that only a few may enjoy them– are the pleasures of the philosopher[718],

---

[714] More specifically, for R. Hackforth (1945, 107), on the basis of the criticism of the kind of life of those who give themselves to pleasures that are becoming, what Plato does in the «*Genesis* Argument» is to use a new terminology, «in which γένεσίς and φθορά replace πλήρωσις and κένωσις».

[715] And here are not included the pure pleasure, since they involve πληρώσεις, but no a previous κένωσις.

[716] Other scholars like J. C. B. Gosling and C. C. W. Taylor (1982, 153) suggest an interpretation which stands on the distinction of means and end too, or process and end, in a broad sense. But they think that the distinction is not precisely enough, in the sense that the contrast transcends the difference between a process and its end term. In this regard, J.C.B Gosling and C. C. W. Taylor mention Plato's words throughout the «*Genesis* Argument» in 55a 2, where he says that «the opposite of Becoming is Passing away» (οὐκοῦν τῷ γίγνεσθαί γε τοὐναντίον ἅπαντες τὸ φθείρεσθαι φαῖμεν ἄν). Death is an end term, but dying is a process of ceasing to be, not of coming to be. And so, death is off-site in the category of being, and so dying in the becoming. Further, all the end states are good states. With this, both scholars think that the word «*genesi*» used in the argument may not refer to a «condition of flux embracing both coming-to-be and passing away; nor is the contrast of *genesis* with *ousia* (being) a contrast between change and stability». They continue arguing that boats, at the end, are not, «by Platonic standards, permanent stable objects, but they are not either in terms of this theory, processes of producing or coming to be anything». So, from this point of view, giving these difficulties, the «*Genesis* Argument» could be understood as not being Plato's personal mindset.

[717] Cf. J. C. B. Gosling and C. C. W. Taylor (1982, 139)

[718] There is general agreement among commentators on this issue. Cf. Hackworth (1945, 100); Gosling, J. C. B. and Taylor, C. C. W. (1982, 139). As it is known, that the philosopher's life is the most pleasant

would be difficult to maintain that all pleasures are γένεσίς, and so they are no good. Even more, to claim that the philosopher's life is the most pleasant one would be in that sense conflicting. It would amount to say that the main purpose of philosopher's life is not to reach the good, which would be inconsistent and screwy.

This consideration is made on the basis of the discrimination drawn between a process towards an end and an end, among which pleasure is located in the former. This distinction becomes somehow a sound factor that enables to show sharply that the life of the philosopher is the pleasantest. Given that, it seems somewhat inconsistent to call *genesis* the philosopher pleasures and being aware that Plato has distinguished in the *Philebus* between the pleasures of knowledge and the pleasures of learning. This background, the distinction that Plato proposes in the «*Genesis* Argument», in the context of the most pleasant life of the philosopher, could entail the need for not only to live a regular process of coming to acquire knowledge, but also dealing with being in possession of this knowledge, which is the difference between the pleasures of learning and the pleasures of knowledge. And due to this difference[719], such a life of possessing knowledge, that is not a process and therefore can be regarded as pleasurable and that it's been said the most pleasant, has no room for replenishments as pleasures. So, the failure of the philosopher's life, which calls for the existence of some pleasures that are not *genesis*, is a handicap for attributing Plato's the «subtlers'» thesis. And, as a consequence, might be more likely that he is referring here, in the «*Genesis* Argument», to the pleasures of replenishment[720].

F. Some further points. Besides the above-mentioned difficulties that arise when considering Plato as embracing fully the subtlers thesis, there are some problems that may turn up if we focus on the identity of the subtlers themselves. Something has been

---

has been further argued in previous dialogues, mainly in the *Republic* (cf. IX, 582b and ff.). In later dialogues, it is also sustained, for instance in *Laws* 734 d. This fact gives evidences that, while other issues regarding pleasure seems to change or could be object of discussing, this question seems to stand. In turn, this fact reinforces this interpretation. Besides, also in the *Republic* the pleasant life of the philosopher is related to the pure pleasures. While the philosopher enjoys the pure pleasures, the greedy and the ambitious men enjoy other pleasures that are not «entirely true nor pure» and, on the contrary, «they are like some sort of illusionist painting» (583b 4–5). If pure pleasures are the appropriate pleasures of the philosopher is difficult to maintain that these pleasures are not good.

[719] J. C. B. Gosling and C. C. W. Taylor (1982,140) acutely suggest that «if Plato has come to appreciate sharply the distinction between a process towards an end and an end, he must have appreciated the distinction between coming to acquire and being in possession. It is not likely that he would have seen and, in a limited area, welcomed the view of these thinkers without realizing that a successful philosopher could not be leading a life of acquiring knowledge —so that if his life was pleasant it must be a pleasure that was not a replenishing». Although Plato might has forgotten the consequences of holding a view as such of subtlers' one regarding philosopher's life, it is hardly sustainable that he considers that pleasures of the philosopher were processes, which are drown up as not good, as has been already put.

[720] Cf. J. C. B. Gosling and C. C. W. Taylor (1982, 140). And the consequence of considering that here Plato is thinking of the pleasures of replenishment will that in the *Philebus* Plato claim the κομψοὶ as allies and so « (…) once again, this is presumably because he considers that they have a germ of truth in their theory».

already said on the different proposals in order to identify who were these subtlers, or who has the subtler to whom we must be grateful[721]. Not intending to widely address the κομψοὶ identity here, to give a glimpse of certain aspects of their thesis might be useful to confront them with those of Plato here in the *Philebus* and in his entire philosophy.

It seems quite clear that the replenishment account is close with that of γένεσίς and οὐσία. It is worth remembering that pleasure has been identified as the replenishment or fulfilment of a given lack, as the restoration of a lost harmony. And this restoration can be regarded as process for the sake of something, namely, the state of the recovery of this missed balance. At this point the «*Genesis* Argument» is very familiar to the replenishment model. But this replenishment account, which is an attempt of a general explanation of the nature of pleasure, is not applied in the *Philebus* to some kind of pleasures, like the pleasures of anticipation, the pleasures of knowledge, nor to those pleasures related to virtue. And this gap may be noteworthy, since Plato tends to use the analysis of pleasure generally under this patron. It is also known that the replenishment standard, as the frequent examples by which it is illustrated show –hunger, thirst, etc.–, is recurrent to explain the phenomenon of physical pleasures. That being the case, it may be unlikely that Plato is trying to universalize the *genesis* theory to all pleasures[722]. And, in turn, in the way that the replenishment approach does enclose mainly physical pleasures, it is plausible to see Plato developing the «*Genesis* Argument» in a context of physical pleasures, those that originate from a process of coming-to-be and that surely are not alien to Philebus' hedonism, whose goal is physical pleasure.

What we are told about the κομψοί is that they consider that no pleasure is good, in the sense that it is a process to a good state and so it is not an end by itself. And this involves that it cannot be achieved as a goal or an aim in itself. The absence of goodness that they attribute to pleasure must be understood in this sense: pleasure is bad in so far as it cannot be an end by itself –that is to say, a *genesis*–. It is also true then, that pleasure is not bad further than in this respect, or that pleasure is somehow also good, since it is a process that aims to a good state, a γένεσις to an οὐσία. However, in any case, pleasure is seen as a mark of imperfection[723]. But taking this position, at some point may imply, with a certain degree of surprise, dealing with arguments that might not naturally belong to Plato.

Being aware of the limitations that the replenishment account could bring, which are revealed in its extended model in the *Republic* when it is not only applied to physical

---

[721] Cf. n. 656

[722] Cf. Gosling, J. C. B. and Taylor, C. C. W. (1982, 153). They understand that here are included those bodily pleasures that imply perception as a condition.

[723] In this regard, there is an important distance between the subtlers and the naturists positions. Basically, for the subtlers, as have already been noted, pleasure cannot be a good because by its nature it is a process or a *genesis*. For the naturists, pleasure is degeneration and it does not really exist since it is a flight from pain. Pleasure then is not directed to a good condition. For the differences between the subtlers and the naturists see J. C. B. Gosling and C. C. W. Taylor (1982, 154-155)

pleasures, the comprehension and the acceptance of the subtlers' thesis that Plato could greet is much more understandable. The needed distinction on pleasure between the process of replenishment and the replenishment itself –that is to say, the *new* state of replenishment– was dark and far from being clarified in the previous Dialogues[724]. This omitted differentiation brings about the contradiction of the philosopher's life: if pleasure is just seen as a replenishment process and not as an end state the philosopher life will be less pleasant in the measure that he possesses more knowledge, for the fact that in that case the life of greatest pleasure will be attained by pursuing ends or perfections constantly in the hope of never achieving it[725].

Now, if Plato brings a theory that makes abundantly clear the gap between *genesis* and *ousía*, between «something for the sake of» and something that «exists independently» (53d 3–4), and he considers it sufficiently valuable as to be introduced in the pleasure discussion, it is quite obvious that he feels it useful for his own explanations. And, of course, he might understand deeply this doctrine. And having a good knowledge of the doctrine he must be aware of its bonding to *means* and *end* differentiation. With this, taking it for granted Plato's understanding of *means* and *end* distinction as being applied to pleasure, it is consistent to say that he might probably appreciate the distinction between coming to acquire and being in possession[726]: for

---

[724] J. C. B. Gosling and C. C. W. Taylor (1982, 122) hold that the replenishment model undergoes an evolution from its treatment in the earlier dialogues, and specially from the *Republic* to the *Philebus*. To sum up, in the early dialogues, the original explanation on pleasure identifies it with the process of replenishing. But, in order to extend the argument, as Plato does in the *Republic*, is sustained the recognition of non-bodily lacks that also come to be replenished, like desires are. And, in this sense, philosopher's life is the higher aim: the life of the philosopher is in the top because the object of his desires and pursuits are the ones that give genuine replenishments (581 ff.). But now, if pleasure consists in replenishment, when the latter is accomplished, pleasure ceases. Paradoxically, following this argument, when the philosopher's desires are satisfied his pleasure will fade. When the philosopher will be wise his desire for wisdom will decline. From the moment, his desires will be satisfied there will not be further replenishment to occur, which means that so «the more successful a philosopher is, the sooner his life will cease to be pleasant», and, consistently, this could cast doubts on the argument that his life will be pleasanter. In this frame of mind, could be posed the option of considering pleasure as being in possession of the desired aim or the replenishment itself. In this sense, the philosopher's life as put by Plato will be consistently pleasant, although this possibility could entail some confusion, as taking pleasure, leaving the original account, as the absence of lack. J. C. B. Gosling and C. C. W. Taylor consider that the latter option is hardly probable and that Plato shows no signs of being aware of this ambiguity (p. 123). And, given the need to clarify if pleasure may be in the process of replenishment or in the replenishment itself –in the state of replenishment–, the distinction between a process and an end, as these scholars think, must be required. Plato then, no having in mind the importance of the distinction, mix the two accounts of pleasure doing it vaguely. Both J. C. B Gosling and C. C. W. Taylor defend that Plato worked in this distinction later, in particular in the *Philebus* and he shows that has in mind it in the «*Genesis* Passage». Albeit in the *Republic* is presented this extended model of the replenishment account –and, actually there appear the pleasures of anticipation–, it seems not to work for intellectual pleasures at all: the replenishment account would only allow for pleasures of acquisition, like learning. And it is somewhat due to the missing differentiation between the process and the end replenishment.

[725] Cf. J. C. B. Gosling and C. C. W. Taylor (1982, 156)

[726] Cf. J. C. B. Gosling and C. C. W. Taylor (1982, 140 and 156)

«coming to acquire» is a process or *genesis*, while «being in possession» is identified with the accomplished replenishment, with the *end*. As I have exhibit, this last discrimination was the one whose lack was felt to explain properly the pleasures of knowledge in the *Republic* and without which philosopher's life would run ground, not being the pleasantest form of life[727]. So, at this juncture, Plato should himself be aware that the philosopher's life does not stand if it is a life of acquiring knowledge. And so, remains difficult to talk about the life of the philosopher as the pleasantest if pleasure is always a *genesis*, a process of replenishment –coming to acquire knowledge–. The contradiction will raise if his life is replenishing: it is difficult to maintain that Plato welcomed the subtlers' thesis without realizing that a successful philosopher and his pleasantest life will not be possible if all pleasures are *genesis*. In other words, the candidate for the subtlers' position are the pleasures of replenishment. From a different angle, if Plato embraces fully the subtlers and he was consistent with them to the end, the philosopher's life would not be the pleasantest and, to put it plainly, this kind of argumentation is not found in Plato.

Plato has introduced here in the *Philebus* a framework –the *genesis* theory- that reads pleasure in terms of *means* and *end* and, if all pleasures are *genesis* –in the case of the philosopher's life a process of acquiring knowledge– this distinction that allows to solve the paradox of the philosopher's life as it was exhibit in the *Republic*, would be to some extent helpless. As the account of the subtlers considers all pleasures to be a process –a replenishment–, Plato cannot receive this acutely, since the philosopher's pleasure cannot be a replenishing.

3.2.1.3. All pleasures are *genesis*

Given these several interpretations, whose common nexus is the fact that Plato would not consider pleasure as γένεσις –or, more precisely, that not all pleasures are γένεσίς–, exist some differing interpretations whose central point lies in the view that pleasure as *genesis* is central to Plato's verdicts on pleasure, assuming that Plato has taken ownership of this view.

Contextual evidences to suggest that the *genesis* argument is not only mainly referring to physical pleasures here have been developed on the complexities of the text, their examples, and the special relation to the subtlers. For,

a) if Socrates has intended to include only physical processes under the «*geneseis*», the explanations would be much simpler and the dialogue in the passage would not show the complexity that seems to possess: Protarchus claims to grasp after several clarifications (53e 9-10), Socrates would not need to resume his questions (53c 9-d1) and his line of questioning would be less confusing.

[727] Cf. nº 724

b) Only one of the examples offered in the passage involves a physical pleasure and it is provided by Protarchus –the shipbuilding one–, while Socrates' example of the lovers is not a physical one, and it does not illustrate a physical process.

c) The recurrence to the subtlers in the «*Genesis* Passage» differs from other callings of intellectuals along the dialogue. Neither in the case of «those ancient thinkers, (…) who declared that Reason always rules all things» (30 d 8), or in the case of the naturists (44d) Socrates expresses gratitude, while he does with the subtlers (53c and 54d 5)

d) The «*Genesis* Argument» follows the explanation of the true and pure pleasures and so it could have enough breadth as to include them for the fact that it is located right after them.[728]

A. The Genesis' nature. Seen from the contents point of view, it is the same nature of the *genesis* what in a sense opens the way to the final consideration that Plato might argue that all pleasures are *genesis*. To this end, some scholars have emphasised that in the «*Genesis* Passage» the issue at stake is the «for the sake of» relationship, which defines the γένεσις[729], and taking into consideration all the features associated to γένεσις itself and to οὐσία, there is something that underlay to all of them. From all the hallmarks that according to Socrates belong to γένεσις emerges a clear dependency[730], which acquires both a normative and a metaphysical sense[731]: features belonging to *genesis* would get their identity and their value as the things they are through the proper traits of *ousía*. And, as it will be exhibit, looking from this dependency, it is hold that *genesis* tends to go beyond a physical generation, showing more this metaphysical dependency[732].

Genesis' features –and their contrary, *ousía*– are widely characterised in our passage and they have been summarized in the «Explanatory block» of the «*Genesis* Argument»[733]. Οὐσία is said to belong to the kind of things that «exists independently»

[728] These contextual arguments are held by A. D. Carpenter (2011, 73)
[729] Cf. 53d 2–3; 53e 6–8; 54c 1–5. What is at stake is then the relation of means and end, or process-product, as the shipbuilding example might suggest.
[730] At this juncture, it may be helpful to bear in mind the figure on p. 292 which shows the properties of γένεσίς and οὐσία confronted.
[731] An example of this approach can be found in A. D. Carpenter (2011, 76 ff.).
[732] This is A. D. Carpenter's (2011, 76) interpretation: «*Genesis* in this sense is not primarily a matter of physical generation; it is rather that physical generation, like Protarchus' ship building, illustrates concretely a peculiar sort of *metaphysical* dependency». She also insists on showing that the last explanation put by Socrates and by which Protarchus gets to understand is focused on the «for the sake of» relation that reveals such dependency. It is the shipbuilding example.
[733] Cf. pp. 289-291

(53d 3-4); it has always «price of place» (53d 6); it is one of those things that is «for the sake of which the first sort [those which are with a view to something else] come to be, whenever they do come to be» (53e 6-8). Contrastingly, *genesis* is «always aiming at something else» (53d 4); it is inferior regarding the pride of place of *ousía* and it is «with a view to something else» (54e 6); *genesis* or Becoming is for the sake of Being (54a 6-9; 54c 3-5). The description Socrates does about οὐσία and γένεσις is one that grants independent existence, higher dignity –«price of place»– and cause of existence to the former, and dependant existence –not self-sufficiency–, lack of dignity –lower «price of place»– and being for the sake of something else to the later.

Now, the already mentioned dependency that underlines *genesis'* features is cross-cutting in its dependant existence, lack of dignity, and its being for something else. Thus, when something does not possess a dependant existence, it is essentially oriented towards another, its identity is built on this dependence to something else. In other words, its lack of independency –or its dependence on another– constitutes its identity. Dependency belongs to its essential dimension; it is constituent of its existence. On the contrary, what possess an independent existence, exists essentially by itself without dependence of any kind, and it is not constituted by any lack[734]. And so, this provides for a relation in which the superior –*ousía*– is responsible for the identity and value of the inferior –*genesis*–. Regarding the «pride of place» or the higher or lower dignity, it is actually built on this independence possession, making the bias for being a bias for independence.

This dependence of identity and value on οὐσία by γένεσις has been tried to present itself by the lover-beloved example (53d 7-8). This pair, regarded as a *genesis-ousía* relation that is far from being considered as a physical one, picks up the «lacking» and «aiming up» relation that also distinguishes not self-sufficiency and lack of dignity that belongs to *genesis*[735]. The lover is being constituted as a lover through his being oriented towards a beloved. And without this intrinsic orientation between them, a beloved would not be such and nor a lover would. And, even though, in a lover may lack many numbers of things, it is the lack of the beloved that defines him. So, pointing out this dependency for their identity and extrapolating it to a general case, in a given object, there will be certain features towards which it is oriented and by which is indicated the nature of its dependency[736]. And in turn, as this example might show, the *genesis-ousía* relation is able to cut across a physical dimension.

---

[734] A. D. Carpenter (2011, 77) notes that the expression αὐτὸ καθ' αὐτό that indicates an independent existence, was also applied to the Forms in the middle Dialogues, as opposed to the particulars of the sensible world. The deficiency of not being self-existent, as these particulars of the sensible world, might be modified with the recognition of the existence of objects self-sufficient too, as some scholars has sustained. Cf. M.M. McCabe (1994, section I). For A. D. Carpenter, in the relation of the Forms with the particulars keeps there was also this prominent identity and value by the former.

[735] Some scholars think that behind this example there is the portrait of the lover as it comes in the *Symposium* (200a-201a, 205d–e) and the *Phaedrus*, where the lover is incomplete and he is seeking what he lacks. Cf. D. Frede (1993, 64 nº 1; A. D. Carpenter (2011, 79)

[736] Cf. A. D. Carpenter (2011, 80)

The «Being for the sake of» that distinguishes γένεσις, and which appears thus formulated when the shipbuilding example is put by Protarchus (54b 1–10), is followed by a general formulation of the *genesis-ousía* relationship (54c 1–5). Trying to show the dependence that it reveals, which might be more important since it is linked with the example –the shipbuilding– that let Protarchus understand, requires here, as some scholars admit, being aware of the dissimilarities between this example –which is a process of physical production– and, for instance, the example about whiteness when explaining the pure pleasures (53a 5-7) and the already mentioned Socrates' general formulation: in both, *genesis* being «for the sake of» *ousía* is an impersonal and teleological relation. In the general formulation[737] are included temporal items and the means and process of creating a product –like a ship– are teleological too. A. D. Carpenter (2011, 80), developing this point, sustains that «for the sake of» relation should not be understood in terms of benefit, but by in its aiming of its end[738], in its teleology. Following this line, the means-end relation that appears here, is a certain kind of the «for the sake of» relation and so it does not supersede the meaning of the other main *genesis* features already exhibit –not self-sufficiency, lower dignity, etc.–. Far from this, it is the same dependence what makes *means* inferior to *ends* –or processes inferior to products–, as well metaphysically as normatively. So, finally, it is dependency what is common to the several features that *genesis* possesses and allows them to be grouped together: what unifies them is their common condition of dependency for criteria of identity –a metaphysical dependence– or standards of success[739] –a normatively dependence–. It is actually what unifies all the examples used by Socrates and Protarchus to explain being and coming into being. So, the normative and the metaphysical sense of the *genesis* implies that it cannot be reduced to a means-end

[737] «Soc.: –Now I hold that while it is with a view to something coming into being that anyone provides himself with medicine, or tools of any kind, or any sort of material, the becoming always takes place with a view to the being of this or that, so that Becoming in general takes places with a view to Being in general» 54 c 1-5

[738] «Thus the lover does not exist to benefit the beloved, nor does ship-building consists in benefiting ships; this is not the sort of «for the sake of» relation at issue. Rather both in some sense aim to attain their respective ends (see Euthyphro 13 b–e for the distinction). The lover strives to attain (the virtues of) the beloved (*Symposium*, *Phaedrus* 251-254), and ship-building aims at reproducing all the key qualities of ships» A. D. Carpenter (2011, 80 nº 17)

[739] Cf. A. D. Carpenter (2011, 81). While *genesis* responds to this dependency, «being sets the standard. Something «has being» or «is a being» to the extent that it acts as the standard to which other things must measure up if they are to count as a «thing of this kind. In part this means that a genesis will only be determinately the very thing it is (let us say, the activity of ship–building) in virtue of the organising role that something more determinate (in this case, the ship) has with respect to it. This is dependency of identity —assembling planks and hammering them together is meaningless motion, it could be anything, unless it is a ship, or something else in particular, that one is building. This dependency is at the same time a normative one—if it is a ship, not a shop, that one wants from the hammering of planks, then the requirements for being a navigable vessel determine whether the building has been well done. The hierarchy is a complex one, but the point in each case is the same: as tools and materials are to production, so is the coming-to-be related to the things that are. They are similar not because *genesis* is the material or instrument of *ousia*, but because both are cases of one thing being ontologically and normatively determined through its relation to something else»

relation or a process-product result –the relation loved-beloved, for instance, would not fit well in this context–. It is rather, as A. D. Carpenter's concludes (2011, 81), «the direction of flow of identity and normativity –and specially, that the two go together, in the same direction», and so «value and identity flow from whatever is self-standing to whatever becomes what it is only in relation to something external to it». Pleasure is then all these meanings of *genesis* –dependent, not self-sufficiency, etc.–

Beyond the configuration that *genesis'* features set to pleasure, its being a *genesis* also stems from being drawn up as *apeiron*, in the context of the fourfold division (27e), which could also suggest its metaphysical character and thereby get a relevance beyond a physical process and where can be also found once more the identity and value regarding to dependence that we have already mentioned about the different features of *genesis*. As we know, the fourfold division proposes the four genders of the Limited, the Unlimited, the mixture and the cause of the mixture. As examples of the Unlimited Socrates talks about hotter and colder (24a), fast and slow (26a), and its main feature is being capable of «more and less»(24e7). These examples are relational[740], and so they built their identity on something external to themselves. Pleasure, which is dealt as *apeiron*, is also tied down by limit in the context of the mixed life (27d 8). Hence, pleasure, to build up its identity and its evaluation, needs the limited. And so pleasure is given in the context of a given mixture, an unlimited that is limited.

Besides this anticipation of the identity and value in relation to *genesis* that the fourfold division shows, the aftermentioned hierarchical relation of *genesis* to *ousia* can be also detected in this context of the fourfold classification. This hierarchical relation has its own degrees and it is revealed in the mixtures themselves. It is Socrates himself who recognizes that a given mixture despite being a unity in which the unlimited has been limited may be described as a «certain generation» (25e 4 and 25e 5). When the limited and the unlimited are mixed various products or generations arise. The introduction of the limited means that becoming has reached its end, but also this third gender, in 26 d 8–9, is held to be «a coming into being, resulting from those measures that are achieved with the aid of the Limit» (γένεσιν εἰς οὐσίαν ἐκ τῶν μετὰ τοῦ πέρατος ἀπειργασμένων μέτρων). So, the Limited means also generation here, the Limited that puts measure to the Unlimited, involves a generation: mixtures are from this point of view both *ousia* and *genesis*[741]. A. D. Carpenter notes that from a strictly physical standpoint, being *ousia* and *genesis* at the same time is contradictory, and that such a paradox could be handled by the above-mentioned account of the metaphysical

[740] Cf. A. D Carpenter (2011, 82-83) notes in this sense that if a given velocity could be considered fast or slow depends on considerations entirely external. It won't be the same if this velocity is achieved by a car or by an airplane. So, velocity is relative to them. That is to say that unlimited things depend on another, on some specific mixture. Also examples of *peras* seems to have this relational sense. Albeit they are more determinate and not subject to constant changes, but they do not determine which things are measured.

[741] Again, Socrates seems to maintain this position when he recapitulates his explanation of the genders in 27 8-10: «(…) the third the being that has come to be by the mixture of these two [the Unlimited and the Limit] (…)»

dependence of *genesis* rather than physical processes or sensible things belonging to sensible world. For A. D. Carpenter, as set out earlier, what is intrinsically indefinite becomes derivatively determinate through constituting some well-articulated and structured whole and, then, there will be room to consider a thing as *genesis* and as *ousia*[742], being *ousia* respect their constituents and, at the same time, dependent –*genesis*– on external patterns for their identity and value. By this way, pleasure is drawn up as being metaphysical and normatively undetermined. This description of pleasure it is present from this same classification of pleasure as *apeiron* to the general depiction of pleasure as *genesis*. And for that reason, the metaphysical account of pleasure as *genesis* is built on the argumentation of false pleasures.

Being γένεσις something that «aims at», that is «in need of» (53 d ff.), it is understandable the familiar platonic proposal of pleasure as a restoration. Pleasure is the aiming –like *genesis* is «for the sake of», «aims at» something– to a restoration, as here it is held here in the *Philebus* in 31 d–e. Although this model seems to provide an explanation especially for physical situations, Plato himself also operates this patron for mental pleasures[743]. These mental pleasures are «the pleasant, confident feelings of anticipation that precedes a pleasure», exemplified in hope and fear (32c 1–2). Despite the difficulty of considering hope and fear under the replenishment model, this same patron could show deeply the dependency and indeterminacy of all pleasures. In this sense, some scholars indicate that pleasure as restoration clears up, on the same line that the *genesis* passage does, the directed nature of pleasure and its specification by its object[744]: there is no one or the same sensation for different pleasures, and that is to say that pleasure is dependent upon its object. And the object is not exclusively what

---

[742] Cf. A. D. Carpenter (2011, 84-85). Carpenter explains that «Well-ordered 'mixtures' such as 'health' and 'music', for example, are on the one hand normative, and unchangingly impervious to the vicissitudes of things in the physical world. Particular physical constitutions or musical performances are judged healthy (or otherwise), musical (or otherwise) according to whether they match certain established criteria, those that constitute 'healthiness' or 'musicality'. Moreover, what constitutes health, or music, is independent of individual instances of healthy or musical things. But at the same time, 'health' and 'music' are not absolutely independent. They are themselves normatively dependent upon more abstract notions—for example balance, proportionality, and so on; and they depend also on the intelligence that determines that just these ratios of just these ingredients are good. Intelligence appeals to intrinsically valuable characteristics to determine that just this set of criteria is the appropriate one for determining health, while just these are the criteria appropriate to music. Thus *meikta*, (non-sensible, intelligible mixtures) are both independent, stable, and reliably the same (they are *ousia*); and yet they are at the same time crucially dependent for their normative identity on something besides themselves (that is, they are *geneseis*, in the sense of genesis that arises from Socrates' examples at 53d-54c). This, then, would be another way in which it is right to regard the *meikta* as *geneseis eis ousian*, rather than simply as *geneseis* or *ousia*. They are *ousia* with respect to their constituents, and yet dependent upon external standards for their specific identity and value».

[743] Cf. 32c. Socrates agree with Protarchus that mental pleasures is a different kind of pleasure with respect to physical one: «Yes, of course: that is a different kind of pleasure and pain, which belongs to the soul itself, apart from the body, and arises, and arises through expectation» 32c 5–6. And despite being different a kind, these pleasures of expectation are under the replenishment model. Cf. 32b 7-10 and 32c 1-2

[744] Cf. A. D. Carpenter (2011, 86)

determines this external directedness of pleasure because the subject who enjoys will do it as well[745]. Restoration shows the always directional nature of pleasure[746] and its stipulation by its proper object, like *genesis* finds its identity in being «for the sake of». And similarly, this dependence of pleasure, both on the object and the subject who enjoys, was already present in the classification of pleasure like *apeiron*, where it is reflected its need of being determined by a given context. In these mental pleasures, the proper determining context is the soul (33c–34b).

Then, the replenishment model seems to show properly the nature of pleasure regarding its object, whilst relative to its subjective dimension gives the impression that it has been a bit forgotten. And to speak of the subjective dimension of pleasure is to speak of perception too. In this same context of mental pleasures, of pleasures of anticipation, when talking about forgetting, Plato says to Protarchus that «when soul and body come together in a single affection and are moved both together, the term sensation will be used correctly» (34 a 2-4). So, this kind of movement, which involves the body and the soul, provokes sensation. Sensation implies being aware of this movement, which could be pleasant or painful[747]. Actually, Plato says that memory is the «preservation of a sensation» (34 a 9-10), and this would be impossible if one is not aware of a given movement in the body and the soul, of a perceived alteration. And in the perception of this movement both body and soul are involved. This is to say that the perception of the change is both physical and psychic. The body alterations are perceived by the soul being conscious of them[748]. So, pleasure and pain have to do also with perceptions and sensations which are physical and mental and which, in turn, are related to the psychic world of the subject. And in that respect, here there would be some room for the consideration of another dependency that comes with pleasure: pleasure arises in a given mental context[749].

Now, it is the discussion of false pleasures, as A. D. Carpenter suggests, sheds some light to this mental or psychic dependence of pleasure. In the first argument for the

---

[745] «An oil painting does not look like a prize poodle, and the experiences of seeing each will differ accordingly, no less than the pleasures each might afford. Pleasure is peculiar in that something idiosyncratic about the person enjoying it determines whether this or that object will occasion pleasure at all, and in what way. (…) Just how it feels to achieve the object of your desires will vary depending on which of these relations you stand in. In general, it is the quality of the wanting (whether conscious or not) as developed through myriad beliefs, judgements and values, that gives shape to the consequent pleasure». A. D. Carpenter (2011, 86)

[746] However, the restoration model is somehow poor or inadequate because it doesn't take into account enough the role of the subject who enjoys. What any pleasure is probably determined by the way an agent relates to a specific object at a particular time. Cf. A. D. Carpenter (2011, 86)

[747] All pleasures –or pains– are perceived movements. Cf. 43 b–d

[748] In this sense, as A. D. Carpenter (2011, 87) notes, all pleasures are dependent on psychic activity. Ultimately, any pleasure demands awareness of bodily change.

[749] Cf. A. D. Carpenter (2011, 87). Carpenter, in this sense, says that is necessary to realize that Plato in his attempt to define pleasure brings into the conversation pain (31 d), memory (33c–34a), perception (33 c–d), knowledge (34 c) and desire (34 c). So, this forms the already mentioned mental context.

possibility of false pleasures Socrates concludes his argumentation claiming that «bad men, then, delight for the most part in false pleasures, good men in true ones» (40 c 1-2). The assertion takes place in the context of the explanation about the images and anticipations about the future (39–40c). Some have read this passage, with an epistemological sense, considering that it mirrors a very definite relation between the cognitive state of a given agent and his own pleasure. In this same line, for instance, A. D. Carpenter (2011, 88) stipulates this epistemological relation implicit in the passage suggesting that pleasures depend on cognitive states in some way that the reverse is not true. In the basis for this interpretation there is the Socratic intellectualism by which becoming good –being a virtuous man– is having knowledge, while the error is ignorance. With this in mind could be more readily understandable the pleasures of the good man: since being good is having knowledge the pleasures of the good man are linked with the truth, while bad pleasures of the weak are built on false views of various kinds[750]. If one perceives the reality in a false way the pleasures that stir up will be likewise false. On the contrary, if our perception, judgements and knowledge of the reality are right –are true–, the pleasures that arise will be true. And this is the case of the good man. In the false perception of the reality is enclosed the consideration of pleasure as πέρας. So, the good man's pleasures mirror the dependence of pleasure on mind: the value and identity of pleasure –which is ἄπειρον– are determined for mind's knowledge powers. The picture of the good and the bad man's pleasure is the explanation of the knowledge of pleasure as ἄπειρον and it anticipates the description of pleasure as *genesis*, which involves by its nature a misleading knowledge too[751]. The mind determination over pleasure could be ultimately shaping the thinking of pleasures as replenishment of a lack: pleasures could be determined in their nature by the specific shape of a set of mental contents –expectation, value, judgements, beliefs, perceptions, etc.– that must be filled[752].

Even though the *genesis* formulation of pleasure does not contradict and refine the consideration of pleasure as unlimited and the replenishment model, the way in which genesis picks up restoration takes some efforts to be understood. The difficulty that entails the restoration model regarding some physical pleasures, and specially to some pleasures of the soul, have been pointed by several interpreters and these troubles brings about some non-unitarian interpretations of pleasure in the *Philebus*, namely, that

[750] Cf. A. D. Carpenter (2011, 88)

[751] A. D. Carpenter (2011, 89) notes that this dependence of pleasure on judgement is also present in the rest of the arguments of the false pleasures, both the false pleasures as a consequence of a mistaking sight and a wrong proximity, and the false pleasures resulting from the confusion of pleasure with neutral condition. In these examples of false pleasures, a determination by the mind is shown too. As Carpenters says: « (…) the determinate size or quality of a potentially pleasant sensation relies not only on the specific nature of the object of pleasure, but on circumstances external to both pleasure and object, on circumstances specific to the *psyche* in which the sensation arises»

[752] Cf. A. D. Carpenter (2011, 89). Further on, all this determinative power of the mind regarding to pleasure, contrasts with its indeterminacy. Something like this might be suggested in the known «mollusc argument» at 20b-21d, where it is said that without knowledge, judgement, memory we would ignore if we were enjoying or not.

pleasure is not regarded as a single sort of thing[753]. A. D. Carpenter (2011, 90) recognizes that restoration may not well capture every sort of pleasure, although it reflects correctly the relation of dependency that all pleasures have on the mind and its powers. However, the main problem of the restoration model is that it does not express «the way that pleasure is characterised as much by what is there, mentally, as by what is not». But Socrates keeps using the refilling model, even for the pure pleasures, which have no previous lack (51b 5–7; 52a 5). A possible response to this emphasis might be due, as some scholars sustain[754], to the neediness of the human condition: restoration –physical or mental– is unavoidable in human life and so it is our imperfection, our tendency towards deterioration what makes the restoration always present in our lives.

The difficulty in the treatment of mental pleasures like hope under the restoration model could be smooth being understood as a constantly refill of our minds with the good thing that is outside of our possession. But it is again the dependency of pleasure that reveals itself here, its dependency on mental contexts –judgements, memory, perception, etc.–. In desiring and refilling, our minds rely on there being judgements about what is good to have, and previous perceptions, judgements on whether it is possible to have it, etc. This is the proper context of hopes[755]. The further conclusion is that γένεσις and ἄπειρον as features of pleasure are deeply linked. Unlimited or indefinite things becomes determinate or limited as long as they contribute to the unity of an intelligible whole. When it is limited the unlimited is drown as «for the sake of», as «being for something» or «attending an end», like a certain measure of heat in a body is required for a living body[756]. Thus, it is from this perspective that some scholars suggest to understand the fact that pleasure could be assigned by Plato to the class of things that possess measurement (52d 1–2) and at the same time be considered always *genesis* (53c 5). This is the direction of A. D. Carpenter's interpretation that I am presenting here. As has been said, the acquisition of measure becomes real in the indeterminate things when it comes to be within a context of a definite whole[757]. And «similarly with pleasure: by arising in the (more or less) well-mixed whole that is a human soul, some pleasures can be assessed as «the right measure», others as inappropriate, too much, for the good constitution of the mixture a human soul strives to maintain»[758]. Γένεσις encompasses the bad side of pleasure, its unlimited and restorative being and it embraces those pleasures where the lack is unfelt too: having a

[753] For a unitary proposal of pleasure see A. D. Carpenter (2011, 90 ff.); T. Tuozzo (1994, 495 ff.) and D. Frede (1992, 543 ff.) (1993, lv ff.). Not unitary interpretations can be found in Hackworth (1945, 105); J. C. B. Gosling (1975, 73 ff.); J. C. B. Gosling, and C. C. W. Taylor (1982, 134 ff.) and E. Fletcher (2014, 113 ff.)

[754] Cf. D. Frede (1992, 453 ff.); (1993, lv ff.). This interpretation will be exhibited later; Cf. also A. D. Carpenter (2011, 90)

[755] Cf. A. D. Carpenter (2011, 91)

[756] Cf. A. D. Carpenter (2011, 91)

[757] Likewise, a damp scrap of earth becomes a pot in the hands of a potter. The clay becomes a pot, and by this conversion it answers to some specific standards of correctness, by which can be judged as «too soft» or as having «the right consistency». Cf. A. D. Carpenter (2011, 91)

[758] A.D. Carpenter (2011, 92). And, as has been noted, they remain dependent upon the object with reference to which they have born.

dependent nature they do not have enough internal identity and worth by themselves, they can only become good if there is something else good to which they are related. The possibility of considering *genesis* beyond than having only a physical side is drown up by this metaphysical sense.

B. Genesis and aiming. Before going deep on the nature of the Being and Becoming distinction might also be valuable to show that the consideration of all pleasures as a *genesis* has inevitable consequences from an ethical perspective. Therefore, considering all pleasures as *genesis*, as «for the sake of», imply undertake that no pleasure is an end in itself, and as a consequence, any form of hedonism is then sustainable[759]. No pleasure is capable to justify any action. But which is the lecture of the pleasures as «the sake of» that built on these ethical arguments? Since such interpretations are built on the nature of pleasure as an aiming reality, as *genesis*, present them here might be appropriate, and even more so since his aiming nature of pleasure is applied to all kind of pleasures, determining pure or mental pleasures too. As we know, Plato suggests that γένεσις entails the kind of things that are «for the sake of» (53 e 4–7), that are «always aiming at something else» (53d 4). Some interpreters who held ethical conclusions such as the one briefly mentioned, support their position on in-depth analysis of the «for the sake of» nature of pleasures, and in which some pleasures, like beliefs, are regarded as attitudes with objective conditions of correctness[760]. Thus, the «aiming argument», as some scholars call it[761], far from being a mere appendix[762], would cover all kind of pleasures, even the pure ones. And, accordingly, pure pleasures would not be an end in themselves and unworthy to be pursued. But how is it possible to claim that pure pleasures belong to *genesis*, despite the shown difficulties of the matter at hand?[763]. An overview of the argumentation runs as follows. On the basis of the *genesis* theory and the set of examples to illustrate it that Plato recalls, could be somehow understood that every becoming is essentially regulated by some being[764]. With this in mind, every

[759] This the line of argument of M. Evans (2007, 121-153)
[760] Cf. M. Evans (2007, 125)
[761] Cf. M. Evans (2007, 124 ff.)
[762] As some scholars sustain. Cf. 3.2.1.2
[763] Cf. 3.2.1.2
[764] M. Evans (2007, 128-29) reasoning for this –on the basis of the conclusive words of Socrates after the shipbuilding example (54c 1–4)– is as follows: «Here Socrates expands on Protarchus' shipbuilding analogy by specifying three different types of thing, each of which has a fixed place in a certain hierarchy of value. His claim seems to be that some things are, because of their own nature, somehow subordinate or superior to other things. Consider shipbuilding for example. According to Socrates, I take it, the ingredients, tools, and materials needed to build a ship-wood, metal, saw, level, and so on– are somehow subordinate to the producing of a ship, and the producing of a ship is somehow subordinate to the ship to be produced. These two subordination relations strike me as intuitive. If you aim to build a ship, then you can achieve your aim only if you have the right ingredients, tools, and materials to build a ship, and only if you work with these ingredients, tools, and materials in such a way that you will, if sufficiently unimpeded, produce a ship. Therefore, the work you are doing provides standards of evaluation for the ingredients, tools, and materials you will be working with, and the (intended) product of your work provides standards of evaluation for the work you are doing. In this sense at least, it's clear how materials are subordinate to producing, and how producing is subordinate to product. In each case the superior thing provides determinate standards of evaluation

pleasure would be for Socrates subject to standards of evaluation which are assessed by the nature of some being[765]. Support for this reading, as M. Evans does, can be found in the consideration of pleasure as a process by which the agent is restored to an equilibrium state, in 31 b–36c[766]. This restoration theory of pleasure would not be unfamiliar with *genesis*. For every restoration can be seen as a becoming, whereas each equilibrium recovered can be taken as a being. And nor is darken under the aiming argument: every restoration is «for the sake of», or aims to some equilibrium state. From the examples provided by Plato –hunger as a breaking down of the equilibrium and eating as its recovery, among others (31e 8–32a 1)– this rehabilitation of the equilibrium can be understood in terms of fulfilment too. Restore a given balance is thus a fulfilment, and on this approach, an agent equilibrium state is a way of being fulfilled, and eating or drinking are ways of becoming fulfilled or aiming at being fulfilled. This seems to fit with the consideration of pleasure as a becoming «for the sake of» some being. And now, since being fulfilled could be done in a better or worse way, would not be unreasonable to think that become fulfilled could be subject to standards of evaluation fixed by the state of being fulfilled, as M. Evans (2007, 130) shows. And this could render comprehensible that pleasure is regulated by some being.

In addition to this argument, also in the discussion of the false pleasures it is said that we can find some points for considering pleasure as subject to externals standards of evaluation. In particular, from the discussion of 36c–41a, where Socrates and Protarchus compare believing and being pleased. And a differentiation is established between believing and being pleased and the object of believing and pleasure: in other words, a distinction between attitudes and objects –which generate the attitudes–[767]. From this point of view, pleasures, like beliefs, are frequently attitudes toward objects. In turn, talking about behaviour and attitudes open the way to rate these attitudes as «right» or «wrong», as Socrates does[768]. Attitudes of believe and pleasure go hand in

---

for the subordinate thing. This is an especially salient feature of the relation between producing and product, since producing is essentially subordinate to product. After all, part of what it is to produce something is to do work that is subject to standards of evaluation fixed by the nature of the (intended) product. Part of what it is to produce a ship, for example, is to do work that is properly criticisable in light of what it is to be a ship. Every producing is, in this sense, essentially regulated by some product. Since Socrates wants to say that becoming is subordinate to being just as producing is subordinate to product, he seems to be implying here that every becoming is essentially regulated by some being»

765 Cf. M. Evans (2007, 129)

766 This is Socrates' general formulation of the argument: « (…) when the natural state of a living organism, constituted, as I have maintained, of the Unlimited and the Limit, is destroyed, that destruction is pain; conversely, when such organisms return to their own true nature, this reversion is invariably pleasure» 32 b 1–4. M. Evans (2007, 129 ff.) calls this argument the «Equilibrium Theory».

767 Cf. M. Evans (2007, 130 ff.)

768 «Soc.: –But if the content of an opinion that is held be mistaken, then must we not agree that the opinion, inasmuch as it is making a mistake, is not right, not opening rightly?

Prot.: – No, it cannot be

Soc.: –Well then, if we observe a pain or pleasure making a mistake in regard to the object arousing the respective feelings, shall we attach to it in any term of commendation such as "right" or "sound"?

Prot.: –Impossible, if the pleasure is *ex hypothesis* mistaken. » 37e 1–9

hand when assessed «right» or «wrong». An attitude of believe is correct when its object is true (38b–d). In the case of pleasure, from its analogy with belief, the same criteria arise for its correctness. To conclude here, for Socrates, certain attitudes, like belief and pleasure, are «subject to conditions of correctness that are determined by the character of their objects»[769]. And with this view, with this joint picture of belief and pleasure, *genesis* and becoming might come up once again: the conditions of correctness can be seen as ways of being correct and the suitability to those conditions as a way of becoming correct, or an aiming at being correct. With this two veins, the coverage of all pleasures as becoming or *genesis*, which means being understood as a type of aiming or under the consideration that every pleasure is subject to standards of evaluation fixed by some being, seems to get wider[770].

---

[769] M. Evans (2007, 131). As M. Evans points out, following Socrates' analogy it might be possible to think of attitudes and their proper objects in terms of objective correctness.

[770] M. Evans interpretation of what he calls «the Genesis Theory», and by which, as we have already exposed, every pleasure is a becoming that comes to be for the sake of some being -and so, no pleasure is a being-, results in an ethical interpretation. This «Genesis Theory» is followed by what he also calls «The Value Requirement» by which, corresponding to the points that Plato makes in 54 c 9–11 and 54 d 1–2, anything that comes to be for the sake of something else does not belong «in the class of the good». Accordingly, no pleasure belongs in the class of the good. However, every becoming might have some value of some kind, because ultimately, becoming fulfilled is not as good as being fulfilled but if being fulfilled is good, then so is becoming fulfilled. In this sense, it might be possible somehow that becomings have any value. Evans thinks that when Plato talks about «the class of the good» really means the class of ends in themselves. In «the class of the goods» there are just those things that are worth pursuing as ends in themselves, things that they are what they are and so they don't need another to be. Evans calls these goods perfect goods. From this point of view, if pleasure is genesis, Plato means that no pleasure is a perfect good. To answer why pleasure is not a perfect good takes the «Supplementary Argument» which is built on the passage that runs from 54 d 4 to 55 a 11. This argument sustains that some people –the so called «pleasure lover's»–, find an end in becomings, they treat pleasures as ends in themselves when deciding how to live. This way of living is mistaken because it places value on destruction, since destruction is a precondition of becoming –it is possible to pursue eating or drinking as ends in themselves because one is hungry o thirsty, which means that you need lack or destruction to get fulfilment–. This entails, as Evans suggests, that «pursue becoming fulfilled as an end in itself must also, it they [the pleasure lover's] are rational, pursue not being fulfilled» (p. 136). Evans, in this regard, also notes the rationality involved in both moments, in the pursuing of the becoming as an end and in its previous destruction: since the «pleasure-lover's» is rationally required to pursue the becoming-end, he/she is also required to pursue the lack or destruction if becoming an end in itself is pursued. The irrationality of this attitude then remains unclear. For although he/she pursues becoming as an end in itself, he/she does not pursue destruction as an end: he/she just pursue destruction as a condition of possibility for pursuing something else. And since he/she pursues destruction only as makes becoming possible it is not a clear irrational behaviour. Further, as Evans tries to argue, even in the case that the «pleasure-lover's» drawing would be tied to desire and by which he/she would be resigned to a life of dissatisfaction, as some scholars think, the possibility that the «pleasure-lover» may choose this life is left unanswered. Besides, he/she could argue that being satisfied no necessary requires being free of desire. From this point of view, the «pleasure-lover» could be rationally required to make contradictory commitments. So, if Socrates is convinced that pursuing becoming/pleasure as an end in itself it's irrational there might be somehow some other argumentations for Socrates. Evans' interpretation about the irrationality of pursuing pleasures as ends in themselves is built on his previous analysis, which assume that pleasures are attitudes with objective correctness conditions, as has been displayed. For Evans, as with believing -whereby an attitude of believe is correct if and only if what is believed is true-, an attitude of pleasure is correct if and only if

C. Pleasures as remedial goods. The general bounded condition of human being has been also laid as the basis on which consider all pleasures as γένεσις. So, pure pleasures will also fall under the restoration condition and what seems more arguable for the less pure pleasures, like those of smelling, will also work for the most apparently pure ones, like those of learning. It should be recalled that Socrates claims that pure pleasures involve an unfelt lack (51b) while its restoration is perceptible and pleasant. So, notwithstanding not being felt there is a lack. The pleasure of learning is said to be based on a painless lack (51e). In this context of the intellectual pleasures, D. Frede (1992, 453 ff.) argues that assuming that the human condition is not eternal needs some kind of constant maintenance or restoration, even regarding knowledge. When human being attains a state of completion of some kind, the neediness condition inherent in his nature involves not remain in such state. Humans cannot remain in the completion state because they need this maintenance and restoration: human beings do not live in a state of constant perfection. Men's satisfaction is not perfect (60c).

At the same time, as has been held by Plato, pleasure is a fulfilment which is necessary and no waivable for the human being. So, pleasure, that is a restoration, is necessary. But being necessary is said to be a *genesis*, not good. All pleasures are processes to restorations, even the pure ones: all of them are processes that aims to a restoration of being, of the mentioned neediness human nature[771]. Since this human nature require lengthy restorations, all pleasures, including the pure ones, are processes to achieve these restorations. In this endeavour, being all γένεσις only good with reference to οὐσία on which it ends, and so not being a good by itself, even the best kinds of *geneseis* remain in this relative goodness. And the pure pleasures are located here. Albeit good pleasures are desirable and good because they lead a state of equilibrium which was lost, this does not raise them to the level of being. This positive

---

what pleases is good. And this involves that to take pleasure in something is «to be subject to a standard of evaluation that is met if and only if what pleases is good» (p. 141).

This standard, being correct, is needed to be aimed and regarding pleasure, its way of being lived is to aim at being correct. This entails for those who pursue pleasure as an end in itself being committed to taking pleasure only in things that are good. But, by the fact that we are dealing with the «pleasure-lover's», they would be also committed «to not being committed to taking pleasure in things that are good» (p. 141): it becomes clear because if pleasure is worth pursuing as an end in itself, in that case, the value of pleasure does not depend on the object of pleasure, on what actually pleases. Clearly, the importance regarding the «pleasure-lover's» about the good of the pleasures enjoyed is not substantial. If taking pleasure on good pleasures was significant for the «pleasure-lover's» he would not just be committed to the pursuit of pleasure as an end in itself. Evan's conclusion begins to emerge at this point. The problem with the «pleasure-lover's» and his/her subsequent comprehension of pleasure lies in a confusion between the attitude we take over things and with the things themselves. For Evans, such a confusion is caused, on the one hand, by a mistake in the distinction between the attitude of pleasure and the object of pleasure and, on the other hand, a bad appraisal of the fact that every attitude of pleasure is contingent upon the value of its object. It is avoiding these mistakes how could be prevented falling into the temptation to think that there are such attitudes –like pursuing pleasures as an end in themselves– worth having by themselves.

[771] Cf. D. Frede (1992, 454). D. Frede points out that the pure pleasures «never have been in themselves nor a permanent immutable nature». I shall come back to this issue later, which is quite important for my approach.

new state which is good and necessary reveals that the good thing is the state of recovery itself and not the process of replenishment: it is not the pursuit of fillings what is worthy but the state of fulfilment itself[772].

A nature that calls for necessary recovering, the human nature, is the proper ontology of pleasure. It is the neediness to an equilibrium state what constitutes human nature and pleasure is the process to it. Some hints of this ontology, as some scholars held, can be found in earlier dialogues. In this regard, the picture of the philosopher as proposed in the *Symposium*, who lives in constant tension for his needy and love for wisdom urges him to search perfection. D. Frede (1992, 455), with this backdrop, and from the perspective of the *Philebus*, suggests that the best kind of pleasure would be the process of continuous search for knowledge[773]. It is the constant needy of fulfilment of knowledge. And this aim of perfection for being a determinant of human nature, it is somehow present on the several dimensions of human life[774]. Pleasure then, specially the best kind of pleasure which is the pure pleasure of knowledge, reflects these progress toward perfection that forms human nature. It is in this sense that the pure pleasures are also a process, a mean for a wise state, which in turn is continuous for our always needy nature. And by the fact that pleasure comes to fix a deficiency, to alleviate a need, for being a process of regeneration, it is somehow a remedial good[775]. As, D. Frede (1993, lvi) claims, «the remedial pleasures that compensate the unavoidable destruction of living organisms must be welcome for restoration's sake only, as must be the pleasures of learning, because they compensate for our state of original ignorance».

3.2.2. Estados y procesos, placeres *ousía* y placeres *génesis*

Articulo ahora, como he anunciado, a modo de posible línea argumentativa, algunos elementos para mostrar la dificultad de considerar algunos placeres, concretamente los de la virtud y los del conocimiento, como *génesis*. Sostengo, en primer lugar, que existen evidencias textuales para considerar que Platón distingue, como tales,

---

[772] Cf. D. Frede (1992, 454). The main argument to include here the pure pleasures as Frede (1993, lvi) suggests is that since the pure pleasures presupposes a lack, albeit a painless one, are fillings too, and so processes of becoming. And as processes they are, no good by itself they possess.

[773] Elsewhere D. Frede (1993, lv), in her «Introductory Essay», considering that the «*Genesis* Theory» is Plato's own, claims that «it is a doctrine that he has ascribed in a slightly different form to a very subtle thinker elsewhere. The Wise Diotima in her lecture on love had already enlightened Socrates on man's eternal vacillation; human beings are depicted in the *Symposium* as needy creatures in a state of eternal becoming because of their constant need of fulfilment and regeneration». D. Frede refers to the passages 201d ff., especially 207d. D. Frede also notes the fact that the example of the lover and the loved to explain the *genesis-ousia* relation is the Diotima's paradigm in the *Symposium*.

[774] A similar process is applied to love in the *Phaedrus*. Man is characterized as a love seeker.

[775] Cf. D. Frede (1992, 440) and also (1993, lvi)

placeres del aprendizaje y placeres del conocimiento. Esto supone, respecto a los últimos, en la medida en que son placeres de conocimientos poseídos, que se caractericen como estados *completos*, no pudiéndose comprender como procesos o *génesis* los placeres experimentados en tales estados o posesiones. Respecto a la virtud, la perspectiva es la misma, desde su posesión que, como se ha visto, goza de continuidad en los diálogos, y que es explícita de modo singular en el *Filebo*, supone que los placeres que acompañan a esta virtud que se posee tampoco puedan considerarse como *genesis*. Seguidamente, estableciendo un análisis de los objetos de los placeres del conocimiento y los placeres de la virtud, y contrariamente a la literatura interpretativa que suele abordar el estudio de estos placeres fundamentalmente desde el punto de vista de su percepción, se argumenta que existe una distinción clara entre placeres de la *génesis* y placeres de la *ousía*, siendo procesos los primeros y *ousía* los segundos. Y, finalmente, este análisis de estos placeres a partir de sus objetos propios permite establecer una cierta identificación entre los placeres intelectuales y los placeres morales: como consecuencia de la estrecha relación entre virtud y conocimiento con la que Platón aborda la acción moral, como ya se ha expuesto, y hallando indicios de la misma en el *Filebo*, se puede articular esta identificación, por una parte, entendiendo los placeres propios de la dialéctica como placeres morales; por otra, de modo más general, el conocimiento moral, en tanto que forma de conocimiento, poseería también sus propios placeres. Para toda esta argumentación, como se ha indicado, se recurre también a diversos pasajes de la *República*.

3.2.2.1. Placeres experimentados

Si se presta atención a las diversas explicaciones que Platón propone en el *Filebo*, tanto sobre la naturaleza del placer, como a partir de los ejemplos referidos a actividades o a objetos concretos y sobre los que se van distinguiendo los diversos tipos de placeres, puede observarse que Platón opera, de modo más o menos sutil, bajo una cierta distinción entre la experimentación del placer y el placer experimentado. Lo que defenderé aquí, por lo tanto, es que puede osbervarse que Platón distingue entre el placer que emana en el ejercicio de una actividad o en el conocimiento de un objeto y el placer propio de la posesión de ese objeto conocido o esa actividad no ejercida o ya realizada. Veamos algunas referencias del *Filebo* en las que se refiera el placer en un estado acabado o bien en tanto que es experimentado para articular este discurso. Por ejemplo, en *Filebo* 15 e, Sócrates refiere a cómo los jóvenes experimentan los placeres de la argumentación o del discurso. Afirma: «(…) de los jóvenes, el que por primera vez lo prueba, admirado como si hubiera encontrado un tesoro de sabiduría, queda traspuesto de placer (ἡδονῆς ἐνθουσιᾷ) y gozoso (ἡσθεὶς), sacude todo el discurso, (…)» (15d 8–e 1-2). Tanto ἡδονῆς ἐνθουσιᾷ como ἡσθεὶς indican un cierto placer experimentado: ἐνθουσιᾷ significa precisamente estar inspirado o poseído, usualmente

refiriéndose a la divinidad[776], si bien aquí se refiere a estar poseído de placer. Adquiere el sentido aquí de un cierto estado en el que el sujeto queda o resta. Y este cierto sentido de permanencia o acabamiento lo puede indicar también ἡσθεὶς, en tanto que se expresa en participio, o tiene sentido adjetival, indicando estar satisfecho o encantado, complacido, sugiriendo también, por lo tanto, cierta situación final de una experiencia placentera experimentada, más o menos acabada. En la caracterización de los placeres mixtos se halla también un cierto reconocimiento de placer experimentado. Sócrates explica que esos placeres se dan cuando «en el restablecimiento o la destrucción (καταστάσει τις ἢ τῇ διαφθορᾷ[777]) uno experimenta afecciones opuestas, cuando tiene frío o va entrando en calor o cuando tiene calor y se refresca, buscando creo, conservar (ἔχειν) uno de estos estados y liberarse del otro (…)» (46c 5-7). Tanto el restablecimiento como la destrucción, que se identifican respectivamente en virtud de la categoría del placer como restauración con el placer y el dolor y concretados aquí en el calor o el frío, son designados, éstos últimos, como estados o experiencias que se presuponen experimentadas, como afecciones, es decir, como situaciones alcanzadas, y no, por lo tanto, como procesos. Significan o adquieren el sentido, por consiguiente, de estar restablecido o de estar destruido, de proceso terminado, que se tiene o posee (ἔχω). Con el mismo sentido, Platón distingue explícitamente entre «lo gozado» y el «estar complaciéndose». Así lo hace en la introducción sobre los placeres falsos:

> «Entonces lo opinado, tanto si se opina rectamente como si no, el hecho de estar realmente opinando, no se elimina en ningún caso. (…). Entonces también lo gozado (τὸ ἡδόμενον), tanto si complace rectamente como si no, es evidente que el hecho de estar realmente complaciéndose (ἥδεσθαι) no se eliminará realmente en ningún caso» (37a 9-10–37b 1-3)

Aquí τὸ ἡδόμενον, en participio de nuevo, indica placer experimentado, frente al «estar complaciéndose» (ἥδεσθαι). Y otra vez aparece esta distinción de estados en la identificación del placer con el rellenarse:

> πῶς, ὦ Πρώταρχε, τὸ διπλοῦν τῆς λύπης εἶπες; ἆρ᾽ οὐκ ἔστι μὲν ὅτε τις ἡμῶν κενούμενος ἐν ἐλπίδι φανερᾷ τοῦ πληρωθήσεσθαι καθέστηκε, τοτὲ δὲ τοὐναντίον ἀνελπίστως ἔχει; (...) μῶν οὖν οὐχὶ ἐλπίζων μὲν πληρωθήσεσθαι τῷ μεμνῆσθαι δοκεῖ σοι χαίρειν, ἅμα δὲ κενούμενος ἐν τούτοις τοῖς χρόνοις ἀλγεῖν; (...)τί δ᾽ ὅταν ἀνελπίστως ἔχῃ κενούμενος τεύξεσθαι πληρώσεως;
>
> «¿Cómo dices, Protarco, eso de la duplicidad del dolor? ¿No hay, acaso, situaciones en las que cualquiera de nosotros, aun estando vacío (κενούμενος), se mantiene en la

[776] H. G. Liddell y R. Scott (1968)

[777] «Restablecimiento» y «destrucción» tienen aquí un sentido procesual que probablemente en la traducción de Mª Duran (2011) aquí empleada no se expresa con tanta claridad como en otras, como, por ejemplo, en R. Hackforth (1945) o J. C. B. Gosling (1975). Traduce el primero: «When the natural state of an organism is being established or impaired (…)», indicando ese sentido de proceso mediante «being». El segundo, todavía más explícito, lo traduce como «Take a case where in a process of restoration or disruption (…)». Este sentido de proceso o continuidad, lejos de debilitar el poder fijarnos en que poco después el alcance de ese restablecimiento o destrucción se designa como un estado o cierta experiencia experimentada, en cierto sentido, lo refuerzan.

> esperanza manifiesta de saciarse y otras situaciones en las que, por el contrario, no tiene esperanzas? (…) ¿Y no piensas que mientras uno mantiene la esperanza de saciarse, goza con el recuerdo, aunque, a la vez, por estar vacío en ese momento (κενούμενος ἐν τούτοις τοῖς χρόνοις), sienta dolor? (…) ¿Y qué pasa cuando estando vacío (ἔχῃ κενούμενος) no tiene esperanzas de alcanzar satisfacción? (…)» 36a 6-7–b 1-10

Fijarse, en este pasaje, en el «estando vacío», referido doblemente en participio y acompañado uno de ellos de ἔχω, lo que indica explícitamente un estado, o bien fijarse en el «estar vacío» (κενούμενος), determinado además temporalmente, lo que especifica, en cierto modo, que ese es el estado en el que se encuentra y no otro, son probablemente en gran medida convincentes de que Platón distingue entre el proceso del rellenarse –el experimentar placer, la experiencia *actual* de experimentar placer– y el estar rellenado –el estado final que puede ser también placentero–. La existencia de «estar vacío» supone reconocimiento implícito de «estar lleno». Este pasaje, además, se relaciona con los placeres de la expectación, que son posibles, como se ha indicado, por el recuerdo. Estos placeres, referidos justo antes de este pasaje, se construyen sobre la realidad de haber experimentado placeres y no solamente de estar experimentándolos. Se pregunta Sócrates: «Si uno está sufriendo (πάθος) por el dolor, pero se acuerda de los placeres cuya presencia pondría fin al sufrimiento (δὲ τῶν ἡδέων ὧν γενομένων παύοιτ᾽ ἂν τῆς ἀλγηδόνος), pero de los que todavía no está lleno (πληρῶται δὲ μήπω), ¿qué pasa entonces? ¿Decimos o no que está entre dos estados?» (35e 8-9–36a 1). Lo que se distingue aquí es la existencia de una condición inicial –el «estar sufriendo»– y el recuerdo de otro estado que se experimentó y, es o se sabe, por lo tanto, alcanzable, y que modificaría esa condición inicial, pues «pondría fin al sufrimiento», y que es, propiamente, el «estar lleno» o rellenarse. Además, πληρῶται posee también el sentido de completar o acabar[778], reforzando, por lo tanto, el sentido de estado final en el que hay plenitud una vez alcanzado. La experiencia de estados de placer supone la posibilidad de articulación de los placeres de la expectación.

Todas estas realidades y ejemplos designan, en último término, la cierta estabilidad de lo que, como tal, no está sujeto al devenir, mostrado en estos ejemplos de una determinada restauración alcanzada o placer alcanzado, que, por otra parte, se identifican. Platón es explícito en reconocer esa no estabilidad de lo que es devenir, y lo hace, por ejemplo, significativamente, respecto al conocimiento: «lo que está, ha de estar y ha estado sujeto al devenir (…)» (59a 6-7), ninguna de esas cosas «va a llegar a ser segura con verdad perfecta» (59a 9), pues no «ha sido nunca ni ha de ser ni es en el presente estable en su modo de ser (παρὸν ἔχει)» (59b 1-2). De ello se deriva que no puede lograrse «un conocimiento sólido de lo que no tiene consistencia (βέβαιον) alguna» (59b 4-5). Para poseer consistencia no se puede ser un «llegar a ser».

También en la *República* puede observarse la distinción entre el rellenarse y el estar rellenado o entre placeres que se experimentan o placeres experimentados. El siguiente

[778] Cf. H. G. Liddell y R. Scott (1968)

pasaje refleja de modo especial y sugerente esta doble vertiente y lo hace además respecto a los placeres del conocimiento:

> τὸν δὲ φιλόσοφον, ἦν δ' ἐγώ, τί οἰώμεθα τὰς ἄλλας ἡδονὰς νομίζειν πρὸς τὴν τοῦ εἰδέναι τἀληθὲς ὅπῃ ἔχει καὶ ἐν τοιούτῳ τινὶ ἀεὶ εἶναι μανθάνοντα; τῆς ἡδονῆς οὐ πάνυ πόρρω; καὶ καλεῖν τῷ ὄντι ἀναγκαίας, ὡς οὐδὲν τῶν ἄλλων δεόμενον, εἰ μὴ ἀνάγκη ἦν;
>
> «¿Y qué hemos de creer –dije– que piensa el filósofo de los otros placeres (ἡδονὰς) en comparación con el de conocer la verdad (εἰδέναι τἀληθὲς ὅπῃ ἔχει) tal cual es y estar aprendiendo (μανθάνοντα) siempre algo en tal aspecto? ¿No pensará que están bien lejos del placer verdadero, y no los llamará con verdad placeres forzosos, pues que no les echaría de menos si no fuera por su necesidad?» 581d 8–e 1-3

Lo interesante aquí es la distinción entre los placeres de «conocer la verdad» y el «estar aprendiendo siempre algo en tal aspecto». Esta diferenciación permite sostener que existe como tal un placer propio de la adquisición de la verdad y otro del conocimiento poseído de la misma, lo que se indica con ἔχει: es un conocimiento que se tiene y a partir del cual se sigue aprendiendo. Hay, por lo tanto, ἡδονα΄ εἰδέναι y ἡδοναί μανθάνοντα. Otras traducciones expresan tal distinción haciendo hincapié en base a detalles diversos que el texto original ofrece. Así, por ejemplo, J. Burnet (1903): «And what, said I, are we to suppose the philosopher thinks of the other pleasures compared with the delight of knowing the truth and the reality, and being always occupied with that while he learns?». En esta traducción resulta interesante observar cómo se expresa mejor el sentido de νομίζειν, que indica ejercicio o práctica, más o menos continuados, indicando cierta costumbre[779]. Se habla, por lo tanto, de «being occupied», que posee el sentido de «ocuparse en», ejercer o practicar, como se decía. Hay así un placer en esta «ocupación» que se ejerce y que se designa como aprendizaje, frente al placer de conocer la verdad –«knowing the truth»– que puede adquirir el sentido de posesión (ἔχει) de este conocimiento, con lo cual se distingue aquí el placer del conocimiento poseído –de la verdad conocida– y el placer del ejercicio del conocimiento, es decir del aprendizaje –de la verdad–. Puede intuirse que no se hallaría en las antípodas la distinción entre el poseer y el tener, siendo éste último el ejercicio de lo que se posee, tal y como Platón lo expone, y se ha indicado[780], en *Eutidemo* 280d 7-9 o en *Teeteto* 197b 7. Y se distinguiría en este pasaje de la *República* un placer propio de ambas acciones, de la posesión y del ejercicio.

C. D. C. Reeve (2004) traduce así el pasaje: «As for the philosopher, what do you suppose he thinks of the other pleasures in comparison to that of knowing where the truth lies and always enjoying some variety of it while he is learning?». Se observan, otra vez, los placeres de la verdad, y se sugiere que el filósofo disfruta también de otra variedad de ese mismo placer mientras aprende. Es decir, se sugiere cierta diferenciación entre ellos, cierta distinción de que son dos placeres diversos: los del

[779] H. G. Liddell y R. Scott (1969)
[780] Cf. pp. 113-114; notas 227 y 229

aprendizaje y los del conocimiento de la verdad. La cuestión aquí de la «variedad» («variety») del placer de la verdad referido al aprendizaje tampoco me parece que suponga un obstáculo: al fin y al cabo ambas formas de placer se requieren, pues para poseer un conocimiento hay que *aprenderlo*. En cualquier caso, es suficiente para indicar la distinción de placeres. Finalmente, el modo en que T. Griffith (2000) lo traduce, indica también esta variedad de placeres: «As for the lover of wisdom, or philosopher, I said, 'what view do we imagine he takes of the other pleasures, compared with the pleasure of knowing where the truth lies and always enjoying some similar sort of pleasure while he is learning it?». Se muestra relación entre ambos placeres («some similar sort»), mientras que se especifica que hay uno del conocimiento y otro del aprendizaje. Con todo esto, la interpretación de este pasaje puede ser de largo alcance: por una parte, si el placer se identifica con el rellenarse, como hace frecuentemente Platón, permite distinguir que hay un rellenarse y un estado rellenado; por otra, permite diferenciar que existe lo conocido y el proceso del conocimiento, pues los placeres se vinculan aquí a esta actividad; y, lo que es más interesante para mi argumento, el hecho de que se trate de placeres del conocimiento y a partir de los cuales se distingue un placer del aprendizaje y otro placer del conocimiento o de lo conocido, nos sitúa de lleno ante la posibilidad de que estos placeres del conocimiento no sean *génesis*, pues los placeres de lo conocido son placeres propios de un estado alcanzado y no de un proceso. En cualquier caso, esta distinción que los textos expresan y que configura al placer y su experiencia, es probable que sea interesante tener en cuenta si quiere hacerse la *génesis* extensiva a todos los placeres.

Platón se plantea en la *República* cuál es la forma de vida más placentera o agradable, comparando los diversos tipos de caracteres (582a). Como es conocido, los criterios que establece para averiguar tal fin son la experiencia, el talento y el raciocinio (582a 3-4). El primer criterio que se aplica es la experiencia (ἐμπειρία). El modo en el que aplica este criterio permite deducir también que, en realidad, Platón argumenta a partir de realidades de placeres que se han experimentado, es decir, que han procurado un determinado estado para el agente. El criterio de la experiencia para juzgar es, sobre todo, criterio de lo experimentado o de lo vivido. Y así se manifiesta desde el comienzo: Sócrates plantea cuál de los tipos de hombres es el que lleva más experiencia acumulada (582a 7-8) y explícitamente le pregunta a Glaucón si «¿acaso el avaro, puesto a conocer la verdad tal cual es, te parece más experimentado (ἐμπειρότερος) del placer del saber que el filósofo del placer de la ganancia?» (582a 9-b 1). Aquí placer del saber es placer de lo sabido y placer de la ganancia placer de lo ganado. El criterio de experiencia implica aquí que todos los placeres tengan un sentido de participio –como sucede con ἐμπειρότερος–, se proyecten a partir del pasado, se hayan experimentado, se hayan vivido para poder emitir un juicio. Por eso parece sostenible afirmar que hay un estado de placer experimentado[781] y, por eso, hay un placer de lo conocido. Sócrates en este

[781] También en 585d 9-10 se indica que «el llenarse de las cosas convenientes a la naturaleza es placentero». Probablemente tal afirmación sea heredera de cierto conocimiento de experiencia. En 587a 3-4 también puede asumirse que el placer, como tal se ha experimentado. Sócrates dice: «Pero cuando se opone alguno de los otros elementos [del alma] ocurre que éste no halla su propio placer y,

pasaje habla también de que el filósofo «ha gustado» (582b 2) los demás placeres desde su niñez. La referencia al haber gustado (γεγεῦσθαι) aparece poco después posteriormente otra vez en 582c 7-8[782]. Son todas experiencias de placer acabadas, ya *gustadas*. En 583a 1-2 se hace referencia a «aquella parte del alma con la que alcanzamos el saber», con lo que se asume que el saber se alcanza o se llega a poseer, del mismo modo que el placer que lo acompaña. En 583e 1, en la misma línea, se refiere al «estando en gozo», al «cese de gozar» y a la «cesación de placer» (καὶ ὅταν παύσηται ἄρα, εἶπον, χαίρων τις, ἡ τῆς ἡδονῆς ἡσυχία λυπηρὸν ἔσται). Se asume, por lo tanto, esa distinción de disfrutando y disfrutado. Existen el gozar y lo gozado o gustado. Y lo mismo sucede respecto al rellenarse también en la *República*: «(…) lo lleno (πληρούμενον) de cosas más reales y que es más real en sí mismo, ¿está más realmente lleno (πληροῦται) que lo lleno de cosas menos reales y que es además menos real en sí mismo?» (585d 6-7)[783]. Lo rellenado, explícito aquí, es, recordemos, lo placentero, más en concreto, lo que se ha experimentado como placentero. En 585b 5, sugerentemente, se reconoce esta misma condición de rellenado (πλήρες) mediante la adquisición de inteligencia, y se habla de rellenamiento verdadero, lo que es también entendible en términos de realidad que ha sido ya rellenada[784]. El contexto donde el rellenarse se lleva a cabo es, propiamente, el alma. Y en 586d 1, de nuevo, se refiere a la posibilidad de ser saciado o rellenado (πλησμονὴν), en este caso de honra.

Todas estas evidencias textuales permiten, por lo tanto, sea en la *República* como en el *Filebo*, hablar del acto de rellenarse y del estado en el que el agente resta rellenado, y del placer en uno y otro, o respecto al conocimiento, específicamente de aprender o adquirir conocimientos o del conocimiento adquirido[785], distinguiéndose también el placer de aprender o de adquirir conocimientos y el placer del conocimiento adquirido.

---

encima, fuerza a los otros a perseguir un placer extraño y no verdadero». Esta descripción posiblemente responda también a la vivencia del agente en la situación que expone.

[782] …ἀδύνατον ἄλλῳ γεγεῦσθαι πλὴν τῷ φιλοσόφῳ…

[783] En 585d 10 aparece de nuevo lo «rellenado» en participio, πληρούμενον

[784] Así, por ejemplo, siguiendo la edición y traducción de J. Burnet (1903): «And which is the truer filling and fulfillment, that of the less or of the more real being?» 585b 7

[785] Se han dado más referencias textuales de la *República* para esto en la sección 2.5.1, especialmente en las pp. 249-251. Algunas más, también en la *República*, pueden encontrarse por ejemplo en 366c 6–d 1 donde se reconoce el conocimiento como adquirido para refrenar la mala acción moral (δυσχεραίνων τὸ ἀδικεῖν ἢ ἐπιστήμην λαβὼν ἀπέχεται αὐτοῦ…); en 581d 5 se refiere también a que el conocimiento adquirido (μάθημα) procura honor; en 536e 2-3 se afirma que «el alma no conserva ningún conocimiento (μάθημα) que haya penetrado en ella por la fuerza», lo que implica que ese conocimiento se haya adquirido necesariamente; también en 537c 1-3, en el contexto de la educación del filósofo, se afirma que «los elegidos de entre los veintenarios obtendrán mayores honras que los demás, y los conocimientos adquiridos (μαθήματα) separadamente por éstos durante su educación infantil habrá que dárselos reunidos (…)»; en 529b 6–c 1 Sócrates se refiere a que el conocimiento sensible, como tal, no puede ser objeto de conocimiento, específicamente indica que no es un conocimiento que pueda poseerse, es decir que no se adquiere: ἐπιστήμην γὰρ οὐδὲν ἔχειν τῶν τοιούτων; en 505a 2 la Forma del Bien es tratada como objeto de conocimiento (μάθημα), que se dice que se puede poseer (κεκτήμεθά, 505b 1), es decir, que se adquiere, y, además, que es capaz de ser conocida en la medida en que el filósofo gobierna en base a ella.

Y respecto a la virtud, lo que ya se ha expuesto[786], en relación con sus placeres propios, opera similarmente. J. C. B. Gosling y C. C. W. Taylor, como se ha señalado[787], argumentaban que, si Platón distinguió con detalle, como muestra el pasaje de la *génesis* y sus posibles interpretaciones, los procesos y sus fines, probablemente apreciara también la diferencia entre llegar a adquirir –o ejercer– y el estar en posesión. Con lo dicho, no solo parece probable, sino que estos últimos textos expuestos muestran que las probabilidades pueden posiblemente tornarse en evidencias. Por otra parte, tanto para apoyar –lo que ambos intérpretes no indican en este contexto– esta interpretación de J. C. B. Gosling y C. C. W. Taylor, como la propuesta que estoy aquí construyendo, remitir también –como de hecho he referido– tanto a la distinción del *Eutidemo* como del *Teeteto* y las referencias respectivas del uso y posesión de las virtudes y el conocimiento, sin duda, fortalece esta perspectiva: si Platón distingue en estos diálogos el ejercicio y la posesión de virtud y conocimiento fácilmente puede distinguir también la diferencia entre la adquisición del conocimiento y su posesión. De hecho, la posesión es la misma en ambos supuestos. Respecto a la *República* parece, como hemos visto, que el placer no solamente es el proceso de rellenarse sino también el estar relleno[788].

Toda esta argumentación adquiere mucha más perspectiva y solidez si se tiene en cuenta la línea argumentativa, en este trabajo, respecto a la posesión: se ha construido un argumento, fundamentalmente, respecto a la virtud desde su posesión, desde la capacidad de generar estados singulares respecto al agente. Y, en menor medida, se ha referido la posesión del conocimiento también[789]. Resultaría hasta lógico o consecuente, en este sentido, que Platón distinguiera el experimentar placer y el placer experimentado si desarrolla también un discurso determinado sobre la virtud poseída, como los textos han parecido indicar, y que constituye determinados estados para el agente. Lo más sugerente, sin embargo, es que, en el *Filebo*, toda esta perspectiva de la virtud como capaz de generar estados que se poseen es absolutamente explícita desde el principio del diálogo y es, de hecho, lo que Sócrates reconoce como la finalidad de toda la discusión. En efecto, al inicio del diálogo, habiendo sido expuestos y acordados los términos de la discusión –a saber, la búsqueda del bien en la vida del placer o en la vida del intelecto y la prudencia (11b)– Sócrates requiere que haya acuerdo también en

> ὡς νῦν ἡμῶν ἑκάτερος ἕξιν ψυχῆς καὶ διάθεσιν ἀποφαίνειν τινὰ ἐπιχειρήσει τὴν δυναμένην ἀνθρώποις πᾶσι τὸν βίον εὐδαίμονα παρέχειν
>
> «Que ahora cada uno de nosotros intentará poner de manifiesto un estado y disposición del alma capaces de proporcionar una vida feliz a todos los hombres» 11d 3-4

[786] Cf. secciones 1.3.1.2 y 1.3.1.3

[787] Cf. pág. 313, nota 719

[788] Véase también, al respecto de tal posibilidad, C. D. C. Reeve (2006, 148-149, y, especialmente, nota 30)

[789] Cf. pp. 245-247 respecto a la *República*. En cuanto a los diálogos socráticos es menos explícita esta posesión del conocimiento por la dificultad de disitinguirlo de la virtud, fruto de la fuerte e intensa identificación, en ese grupo de diálogos, entre la virtud y el conocimiento, como se ha indicado. Cf. sección 1.3.1.2

Lo que se busca, y todo el contenido del diálogo se halla al servicio de tal finalidad, es un modo de vida que procure la felicidad para el hombre. Y que requiere como tal de una naturaleza estable y permanente, es decir, que sea un ἕξις ψυχῆς, un estado determinado del alma, una condición permanente en la que pueda darse esa vida feliz. Dos visiones inicialmente enfrentadas, el placer y la prudencia o el intelecto, son las que se disputan tal logro en el *Filebo*. Todo el entramado metafísico, epistemológico y psicológico que configura el diálogo tiene como fin el alcance de este estado[790].

Lo que se busca es un estado del alma que se dice que se constituye por la virtud y el conocimiento. Y respecto del cual, con la inclusión de algunos tipos de placeres en el mismo en la relación de bienes que deben conformar la vida mixta que es la deseable (63d–e), se reconoce que integra también la afectividad, el placer. Desde este punto de vista, se trata de un estado de virtud y conocimiento que es inclusivo con otras dimensiones del agente, lo que supone confirmación de continuidad respecto a la línea argumentativa que he establecido hasta aquí: la virtud poseída como cierta forma de conocimiento –poseído– que genera un estado determinado para el agente. Aquí en el *Filebo* este estado se concreta en la prudencia (11b), que es para Platón, como hemos visto, una cierta forma de conocimiento que garantiza el estado virtuoso[791]. Un intelectualismo tal y como lo he entendido que integra otras formas de conocimiento y que no se explica solamente a partir de la mera racionalidad: la prudencia es el conocimiento que mantiene este estado en el que se incluye el placer, que es propio, a su vez, tanto de la virtud como del conocimiento –tipos de placeres ambos reconocidos por Platón–. El *Filebo* reúne bien, de este modo, los elementos que caracterizan a la virtud y que he ido estableciendo.

3.2.2.2. Objetos del placer

Inicio ahora, como he indicado[792], un análisis más exhaustivo de los objetos de los placeres del conocimiento y de la virtud, en este mismo orden. Este análisis permitirá distinguir que existen, en base a sus objetos, unos placeres de la *génesis* y otros de la *ousía* y que los objetos propios de cada uno de estos placeres los determina. Además, más en concreto, lo que se pretende mostrar es que, si bien los diferentes estudiosos y académicos coinciden, en muchos casos, en señalar que es la Dialéctica la ciencia privilegiada de los placeres intelectuales, su objeto más propio, no se establece a

[790] J. Tenkku (1956, 219): «The purpose of various metaphysical, psychological, and epistemological considerations in the *Philebus* is to prepare the way for the final ethical evaluation of the roles of pleasure and knowledge in the highest human good»

[791] Sobre la justicia, como hemos visto, afirmaba Platón en la *República*: «se denomina justa y buena a la acción que conserve y corrobore ese estado (ἕξιν) [la armonía del alma, que es la justicia], y prudencia (σοφίαν), al conocimiento (ἐπιστήμην) que la presida (ἐπιστατοῦσαν)» 443e 5-6

[792] Cf. pág. 331

menudo esta premisa como elemento a tener en cuenta respecto al pasaje de la *génesis* y su interpretación, salvo algún caso más aislado o puntual.

He expuesto ya las peculiaridades de los placeres que Platón llama puros, indicando que es su no ser remisión de dolores lo que los diferencia, mostrando también los diversos placeres que Platón distingue, entre los que se hallan los placeres del conocimiento[793]. La caracterización de los placeres del aprendizaje o del conocimiento que Platón propone posibilita su análisis desde diferentes perspectivas. Los diversos comentadores del *Filebo*, del mismo modo que respecto a los demás placeres puros, focalizan en gran medida su estudio en la peculiaridad de su percepción[794], en el contexto de la categoría general propuesta por Platón del placer como restauración de una falta percibida. Se considera, en este sentido que, si bien ésta no es percibida en el caso de estos placeres, tal y como Platón indica (51a–b; 51e; 52a–b), puede asumirse también respecto a los placeres puros e intelectuales que en ese contexto que dibuja al placer como una suerte de recuperación de la armonía[795], tratándose, para otros, de

[793] Cf. pp. 285-287

[794] Es común esta tendencia entre los intérpretes y comentadores. Así en Hackforth (1945, 99-100): «The last kind of true pleasures are those of learning. These are indeed preceded by a want, and may, if we forget, be followed by a want; but the want is declared to be painless. Similarly, in *Republic* 585 B Plato speaks of a κενότης in this connexion, not (as Prof. Taylor rightly stresses [*Commentary on Plato's Timaeus*, p. 451]) of a κένωσις; it is not the being empty before we are filled, but the conscious process of becoming empty, that involves pain. But in saying that this kind of pleasure is enjoyed only by very few persons (52b) Plato implies that he is using μαθήματα in a very restricted sense, the acquisition namely of truth in science, not the commonplace learning of daily experience. Whether such pleasure is for Plato more valuable than the pure pleasure in beauty he does not tell us; but if it is, then his position is identical with that of Aristotle, who finds the highest pleasure in θεωρητικὴ ἐπιστήμη, the contemplation of attained truth in First Philosophy (Theology), Physics and Mathematics»; predomina esta perspectiva también en A. Diès (1993, 50): «Aussi dégagés des fringales de l'appétit et des tourments du regret sont les plaisirs de la connaissance, car ni le désir d'apprendre ne suppose un manque douloureux ni le fait d'oublier n'entraine directement le sentiment d'une mutilation ou d'une déchéance. Voila done, a la cime des plaisirs purs, ces plaisirs de l'esprit dont Platon aime a redire une fois de plus ici qu'ils sont les plaisirs du petit nombre»; también en D. Frede (1993, lvi y ss); J. C. B. Gosling (1975, 221 y ss.); J. F. Pradeau (2002, 62 y ss.); A. E. Taylor (1956 ,75 y ss.)

[795] Así, por ejemplo, en D. Frede (1992, 444; 1993, lvi y ss.), quien considera, como se ha señalado ya, que si bien en estos placeres hay una falta no percibida –y por lo tanto no dolorosa– son también un rellenarse o una restauración, cayendo también, por lo tanto, bajo la categoría general del placer como restauración de una necesidad. El contexto propio de esa necesidad es la consideración de una defiencia propia e intrínseca de la naturaleza humana que se halla también en la base de la totalidad de la experiencia del placer, que, si bien no se explicita plenamente en el *Filebo*, sí lo está, por ejemplo, en el *Simposio* (201d y ss.), donde se carateriza a la naturaleza humana bajo una constante necesidad de regeneración. Los placeres del conocimiento serían aquí también una restauración y, considera D. Frede, una *génesis*, un proceso cuyo fin es alcanzar ese estado de restauración. Los placeres del aprendizaje serían la restauración de una ignorancia original. También S. Delcomminette (2006, 453-454) argumenta en términos de subjetividad la permanencia del placer como restauración: «Il ne s'agit donc pas de nier que le manque ou la destruction de l'harmonie se produise également dans le cas des plaisirs purs, mais seulement que ces processus soient présents à la conscience. De fait, c'est là tout ce dont nous avons besoin, puisque la caractérisation d'un plaisir comme pur ou mélangé de douleur relève de l'expérience subjective de celui qui l'éprouve. (…) On comprend dès lors que si un plaisir pur de toute peine paraît impossible lorsqu'on adopte un point de vue externe, il devient posible

una tentativa cuya solidez se muestra difícilmente alcanzable[796]; además, de modo casi necesario, los placeres puros e intelectuales son comentados también respecto a la tesis del placer como *génesis*: como se ha planteado insistentemente, la introducción de éstos entre los placeres recomendables en la constitución de la vida mixta siembra dudas respecto a su condición de *génesis* o de restauración. Pero estos comentarios respecto a la *génesis* de estos placeres, se hacen en relación también con su percepción. Por otra parte, algunos comentadores o intérpretes, han señalado también que Platón se refiere

---

lorsqu'on l'envisage d'un point de vue interne à l'expérience, c'est-à-dire lorsqu'on tient compte des conditions subjectives de son émergence dans la conscience». En este sentido, su posicionamiento es claro: «le langage utilisé par Socrate ne laisse subsister aucun doute sur le fait que le modèle de la destruction et de la restauration, du manque et du remplissage, reste pleinement valide pour cette nouvelle espèce de plaisirs» (452); J. F. Pradeau (2002, 62 y 280, n. 223) parece que también considera los placeres puros y, por consiguiente, los del conocimiento, como susceptibles de ser plenamente explicables bajo la categoría de la restauración; C. Ionescu (2008, 453-461) interpreta también los placeres puros del conocimiento como la restauración de una falta previa, solucionando la aparente contradicción que podría señalarse respecto al hecho de que en estos placeres la ignorancia sea inconsciente y de la necesidad socrática de reconocimiento de la propia ignorancia como condición del conocimiento. Para C. Ionescu en el reconocimiento de la propia ignorancia no se halla la experiencia de una falta o desequilibrio sino más bien la experiencia de una restauración o de un rellenarse. La transición de la ignorancia de la ignorancia hacia la conciencia de la misma es en cierto sentido una restauración: «it restores the natural balance of our organism as it brings us to the realization of our own (deficient) condition» (455). Asumiendo esto y que el objeto de los placeres puros es fundamentalmente la dialéctica, afirma Ionescu: «if awarenes of one's own ignorance can be perceived as a replenishment or restoration of balance, then the filling with Being following upon it in the dialectician's experience of learning provides pure pleasure» (456). También C. Murgier (2014) sostiene la posibilidad de situar los placeres puros –y los intelectuales– bajo el modelo restaurativo. Otros intérpretes, con ciertos matices, que se posicionan en este sentido son T. Tuozzo (1996); J. E. Butler (2007, 108)

[796] D. Davidson (1990, 380) muestra esta dificultad al considerar que: «Although ignorance is an evil (48c) we cannot say that the pleasures of knowledge result from or are directly related to pains. The evil of ignorance is not generally a pain at all, for it is a lack rather than a positive disproportion. Like the lack of aesthetic pleasure, we may feel pain if we are full of knowledge, and then lose it. But the pain results, not directly from the loss (as it does in the loss of harmony in the body), but from reflecting on the loss (52a-b). We can speak only metaphorically of knowledge "filling" the ignorant as food fills the hungry (*Republic* 584b-c)». También A. E. Taylor (1956, 75-76), refiriéndose a los placeres de las formas geométricas afirma que «it is not conditioned by a previous consciousness of 'depletion', or 'want' to be made good, and therefore cannot be explained away as being no more than a sense of relief from distress». De hecho, duda previamente de que la categoría del placer como restauración sea válida para los placeres de anticipación (59); J. Tenkku (1956, 215-216) muestra también la dificultad de que los placeres intelectuales puedan acogerse correctamente a los criterios establecidos por Platón en los placeres puros (inconsciencia y no percecpión de la falta, restauración perceptible y no mezclados con dolor): «The pleasures of knowledge, however, seldom fulfil the above criteria. The search for knowledge is a serious activity for him, involving much pain and effort. If purity from antecedent, present, or consequent pain is regarded as the criterion of the superiority of a pleasure, then most pleasures of knowledge could be regarded as impure. It is quite another thing to insist, as Plato does in book IX of the *Republic*, that the pleasures of knowledge are qualitatively higher than all other pleasures. Here he is, however, concerned with the painlessness of the pleasure of knowledge»; son claros al respecto J. C. B. Gosling y C. C. W. Taylor (1982, 140): «It seems clear that in the *Philebus* Plato had no general formula to encapsulate the nature of pleasure»; puede verse también E. Fletcher (2014, 116; 124 y ss.)

estrictamente aquí, en el pasaje de los placeres del conocimiento del *Filebo*, a los placeres del aprendizaje o la adquisición del conocimiento, no refiriéndose, como tal, a los placeres del conocimiento ya adquirido[797].

Los intérpretes más recientes, del mismo modo, han tratado en gran medida los placeres del conocimiento, como se decía, desde la perspectiva de su percepción. Existen también algunos intérpretes que, además, con frecuencia no postulándose como una línea argumentativa principal, no han tratado solamente los placeres del conocimiento desde el punto de vista de su percepción. Y esta es la línea que quiero seguir aquí: tratar los placeres intelectuales desde sus objetos y no tanto desde su experiencia subjetiva o su percepción. Algunos intérpretes proponen el análisis de los placeres puros y de los placeres del conocimiento focalizándose en los objetos que les son propios y no tanto en cómo éstos son percibidos. Así, S. Delcomminette (2006, 470), señalando de hecho que la peculiaridad de los placeres puros radica precisamente en que son explicados a partir de sus objetos y no tanto respecto a su modo de percepción[798], se detiene en analizar qué ciencia es la ciencia de los placeres del conocimiento, indicando que la primera respuesta inmediata es la remisión a las división de las ciencias del conocimiento que Sócrates realiza poco después en el *Filebo* (55c–59d) y, por lo tanto, «dans ces conditions, il semble logique de penser que la science la plus apte à procurer de tels plaisirs n'est autre que la dialectique, c'est-à-dire la philosophie»[799]. Desde otra perspectiva, C. Ionescu (2008, 448-461), se plantea la

---

[797] Afirma J. C. B. Gosling (1975, 221): «It might be objected that this point [the *genesis* passage] holds equally against pleasures of learning, and this is I think true. It is noticeable that the only pure pleasures of the mind alone that are treated are those of learning, and while Plato does not in so many words commit himself to saying that they are processes of coming to know, the language invites one to think of the pleasures of acquisition. But the fact is not an objection. The point of deciding on the truth of a pleasure is to decide on its acceptability in the good life. The oddity highlighted in the present passage is not one involved in their inclusion, but in making them a main objective. There is no reason to suppose Plato would not have thought it odd to make a main objective of the pleasures of acquisition of knowledge. It is certainly notice able that mention of other pure pleasures of the soul is kept until later (63e)». Del mismo modo en C. C. W. Taylor y J. C. B. Gosling (1982, 139). Se dibuja aquí, por lo tanto, un doble sentido de los μαθήματα ἡδονάς: el placer de la adquisición, por una parte, y el del conocimiento –ya adquirido–, por otra y que remite directamente a la posición insistente de Platón, sobre todo en *República* IX de que la vida del filósofo es la más placentera. Volveré más tarde sobre esta distinción, de gran importancia para la posterior exposición. Esta es una problemática relevante en el tratamiento de los placeres intelectuales en Platón. Sobre esta cuestión puede verse J. Warren (2014, 32 y ss), quien reconoce que se trata de «the most significant difficulty which has been raised both for the characterisation of the pleasures of learning in the *Philebus* and also for the account of the philosophers' pleasures in the *Republic*» (32). En efecto, en ambos diálogos se sitúa el énfasis en el placer de un proceso dado de aprendizaje respecto de algo que antes se desconocía, o que se conocía pero que se ha olvidado y, en este sentido, resulta complejo explicar cómo el filósofo continúa viviendo la vida más placentera una vez ha adquirido este conocimiento que se había olvidado o no se poseía.

[798] Así, por ejemplo, de los placeres estéticos: «En vertu de leur spécificité propre, ces plaisirs ne sont pas étudiés sous le rapport du processus qui les produit, mais sous le rapport de leur objet: la beauté» S. Delcomminette (2006, 458)

[799] Parece que S. Delcomminette (2006, 70) asume que el conocimiento objeto de los placeres intelectuales no tiene un sentido restringido: «Ce qui ne veut pas dire que les autres sciences, en particulier les mathématiques, ne produisent pas de plaisirs: pour l'affirmation du contraire, voir

posibilidad de que existan placeres puros que sean falsos[800], atendiendo, para ello, a los objetos de esos placeres puros. Esta posibilidad podría presentarse en situaciones en las que se exagera o se minusvalora el grado de placer que se experimenta de un determinado objeto –propio de un placer puro–, en casos, por ejemplo, en los que se estime la intensidad de un placer que experimentamos comparándolo con otros placeres[801]. O bien cuando la estimación de un determinado placer se halla influenciada por la cercanía o lejanía del objeto disfrutado en cuestión, y no respecto a una medida más o menos objetiva[802]. Respecto al objeto de los placeres puros del conocimiento, C. Ionescu señala que, fundamentalmente, Platón apunta hacia la dialéctica y al conocimiento o contemplación de objetos inteligibles (Cf. 2008, 454), en base al establecimiento de esta ciencia como superior y la más pura en el análisis de las formas del conocimiento establecidas en el *Filebo*[803]. La verdad y pureza de los placeres del conocimiento se establece, de este modo, en función de la verdad y pureza de las formas de conocimiento. Y, en este sentido, sugerentemente, la posibilidad de que se experimentaran placeres puros del intelecto más allá de la dialéctica permanecería como una posibilidad abierta. El objeto de los placeres intelectuales, gradualmente, no solamente radicaría en la dialéctica[804]. J. Warren (2014, 24) realiza también alguna reflexión, si bien no demasiado extensa, sobre el objeto de los placeres del

notamment *République*, VII, 528 c4–d1, où les disciplines mathématiques sont dites avoir un charme (χάρις) extraordinaire. Mais si c'est la connaissance en tant que telle qui procure du plaisir, et si la connaissance pure s'identifie à la dialectique, les autres sciences ne procurent du plaisir qu'en tant que et dans la mesure où elles ont part à cette science suprême»

[800] Del mismo modo que se plantea la posibilidad de que haya placeres impuros que sean verdaderos. Cf. C. Ionescu (2008, 444-448)

[801] Se fundamenta esta consideración en base a 41e: «Si nuestro propósito, al juzgar tales cosas [placeres y dolores], consiste en distinguir en cada caso cuál de ellos es mayor y cuál menor, cuál más intenso y cuál más violento, en su mútua relación, dolor con respecto a placer, dolor con respecto a dolor y placer con respecto a placer»

[802] Ejemplifica C. Ionescu (2008, 449): «I could thus be exaggerating the pleasure I take in smelling a rose when I assess my experience in light of the closeness or remoteness of the experience or based on a relative comparison when I turn to smelling the rose from having just smelled the more subtle and weaker scent of daffodils».

[803] «Sóc. –Lo que yo buscaba ahora, mi querido Protarco, no era qué técnica sobresale por ser la mejor, la superior y la que en más ocasiones nos ayuda, sino cuál, aunque fuera pequeña y nos fuera de escaso provecho apunta a lo preciso, lo exacto y lo más verdadero; eso es lo que estamos ahora buscando. (…) respecto a la actividad a la que ahora me refiero, lo mismo que decía antes sobre lo blanco, que, aunque fuera escaso, si es puro, aventaja a lo que sea numeroso y no sea puro, en este preciso aspecto, que es más verdadero,también ahora tras profunda reflexión y suficiente meditación sin atender a eventuales utilidades de las ciencias ni a su eventual notoriedad, sino tan solo si ha nacido en nuestra alma el poder de amar lo verdadero y el poder de hacerlo todo en razón de ello, después de haber sometido a esa actividad a profundo examen, digamos si podríamos afirmar que ella es verosímilmente la que posee en grado máximo la pureza de intelecto y de prudencia o si tenemos que buscar alguna otra que la supere.

Pro. –Lo voy examinando, y creo que es difícil reconocer que ninguna otra ciencia o técnica contenga más verdad que ella [la dialéctica]» 58c–d–e 1-2

[804] Así, C. Ionescu (2008, 456): «Plato's account, however, silently leaves open the possibility that sometimes even these experiences might be pure pleasures, for it is possible to be pleased at learning things in any of these fields [other forms of knowledge] even when there's no prior perceived experience of lack (…)»

conocimiento. El hecho de que Platón, como se ha visto, indique que éstos están destinados a «un número exiguo» (52b 7) de hombres permite considerar que el objeto de tales placeres no responde a ejemplos cotidianos o del desarrollo ordinario de la vida. Los placeres intelectuales estarían relacionados con alguno de los saberes que Sócrates establece en la división de las formas de saber (55c–59d). Y si bien hay diferencias entre esta división de los saberes y sus objetos propios tal y como se establecen en el *Filebo* respecto a su dibujo en la *República*–donde se halla la otra discusión en torno a los placeres del conocimiento–, en ambos casos, como señala J. Warren, «there is and evident commitment to the idea that certain kinds of special cognitive achievements are to be associated with a particular and superior form of pleasure» (24)[805]. De modo similar, E. Fletcher (2014, 126), considera que Platón tiene en mente aquí unos tipos de conocimiento muy específicos[806].

Otro modo de delimitar el contenido de los placeres del conocimiento puede realizarse a través de la distinción entre *primer* y *segundo orden del conocimiento*, de acuerdo con la cual, el conocimiento de primer orden puede ser objeto del segundo, en el cual se halla el ejercicio de las capacidades racionales del hombre. Siguiendo a J. Warren (2014, 26-27), a modo de ejemplo, un agente se da cuenta de que no conoce X. Llegar a saber que no conoce X es doloroso. Aún siendo cierto que no conoce X, lo que se adquiere al saber que no conoce X es otra verdad y el agente sabe ahora más que antes por el hecho de que antes no conocía X ni tampoco sabía que no conocía X. Vemos aquí que hay un conocimiento de segundo orden que se basa en la ausencia de un conocimiento de primer orden: el no conocer X. Y ese desconocimiento es doloroso: es decir, se trata de algo suficientemente valioso como para que su ausencia se experimente como molesta o dolorosa. La no posesión, cognoscitivamente hablando, de X es dolorosa porque se trata de una realidad perteneciente al primer orden de conocimiento –que no está o no se posee– que se considera apreciada o valiosa, o bien necesaria. En otros términos, como señala J. Warren, se trata de casos, en los que una realidad de primer orden que se ignora es reconocida como resultado de una reflexión de segundo orden. Lo que se ignora, la realidad de primer orden, puede ser simplemente una realidad que se ha olvidado o algo que nunca se conoció[807]. Esta distinción dentro de los objetos del placer intelectual se emplea, sin embargo, para explicar los placeres del conocimiento en *Filebo* 52a–b, tal y como Platón los expone y, como puede intuirse, se destina más bien a cómo abordar satisfactoriamente la

[805] J. Warren (2014, 24), señala también que tanto en el relato de la *República* como en el del *Filebo*, respecto a los placeres puros, el modelo para su comprensión radica en el rellenar o remediar alguna falta o necesidad que será o no reconocida o percibida como dolorosa. J. Warren muestra cierta sorpresa ante el planteamiento de que se conciban los placeres intelectuales como lejanos al dolor, pues el aprender se acompaña de esfuerzos y ciertos sufrimientos y que, como tales, se perciben (1-2).
[806] En base a la consideración de Platón de que estos placeres son para una minoría (52b 7-8) señala que «Socrates clearly has only the highest forms of learning in mind here (…)». Insistiendo en la misma dirección: «These are not remedial pleasures [the pure pleasures], which spur on the learner at the beginning of the assent to knowledge and virtue; these pleasures are at the top of the ladder and are equivalent to the direct apprehension of the Beatiful Itself» (135).
[807] Puede verse un desarrollo más amplio en J. Warren (2014)

ignorancia –la falta dolorosa que Platón establece como no percibida (51a–b; 51e; 52a–b) en el contexto del conocimiento– en los placeres intelectuales. No se focaliza principalmente sobre cuáles son los conocimientos propios que generan el placer intelectual.

Los objetos propios de los placeres puros y los rasgos que les son atribuidos, tales como la verdad que se les otorga (51b 1) o también la medida que se les confiere (52c), hasta cierto punto y puntualmente, se han tomado como base para intentar establecer una diferenciación definitiva respecto a los placeres impuros o mixtos. Se ha intentado, por lo tanto, explicar a través de sus objetos propios de conocimiento qué es lo que los hace distintos del resto de placeres. En este sentido, G. Mouroutsou (2013, 20-21), se plantea la posibilidad de hallar una especial simplicidad respecto a los objetos intencionales de los placeres puros. De los objetos de los placeres de la vista, que son los que se derivan de la belleza de las figuras, los relativos a los colores, etc. (51b–c), como se ha expuesto, se indica que son bellos por sí mismos y no en relación a otra cosa (51c y d). G. Mouroutsou, con el trasfondo del *Simposio* donde se trata a la forma de la belleza en sí misma como simple y cognoscible mediante la visión intelectual[808], señala que los objetos de los placeres puros del *Filebo* que se han caracterizado como bellos por sí mismos y no en relación a otra cosa, deberían ser también entidades simples y no complejas del mismo modo que todas las Formas. Y, por ello, la falsedad respecto a tales objetos, por su simplicidad, podría parecer excluída: si la simplicidad caracteriza los objetos intencionales de los placeres puros, argumenta G. Mouroutsou, se podría concluir que resulta altamente improbable la posibilidad de que existan placeres puros falsos[809]. Sin embargo, por el hecho de que una explicación del conocimiento de lo simple no es explícita en el *Filebo* y se halle en un contexto más amplio –la división de las ciencias o saberes (55c–59d)– parece proporcionar evidencias para asumir el hecho de que las entidades simples pueden conocerse de modo infalible. La misma incertidumbre, concluye G. Mouroutsou, se cierne respecto al resto de placeres puros de las sensaciones y a los del intelecto. Así, el objeto de los placeres puros de las sensaciones en el *Filebo* no parece ser la forma de la belleza –la simplicidad de la cual es atribuida en el *Simposio*, como se ha referido– sino más bien un conjunto de bellas manifestaciones sensibles[810]. Y en cuanto a los objetos de los placeres intelectuales, presumiblemente, en su mayor parte, las ramas del conocimiento y de las ciencias (55c–59d), si bien pueden abarcar ciertas formas de conocimiento no proposicional, son de contenido proposicional y éste es susceptible de error[811]. Más

[808] Cf. *Simposio* 210e–212a

[809] Para un punto de vista contrario, como se ha indicado, véase C. Ionescu (2008, 444 y ss.)

[810] En efecto, se habla en el *Filebo* de la belleza, si bien por sí misma, de los «colores que llamamos bonitos, a las figuras, la mayoría de los perfumes, los de las voces (…)» (51b 2-3). Poco después se alude a la belleza de las «líneas rectas o circulares y a las superficies o sólidos procedentes de ellas por medio de tornos, de reglas y escuadras» (51c). Poco después se refiere a los «timbres de las voces que son suaves y claros y emiten un canto puro» (51d 1-2). Finalmente se refiere a los placeres relativos a los olores, aunque se trata de un género «menos divino» (ἧττον θεῖον, 51e 7)

[811] G. Mouroutsou (2013, 21) recurre al *Sofista* para traer a colación la posibilidad de la falsedad del lenguaje y el conocimiento.

allá de la posibilidad o no de que exista falsedad en los placeres puros, lo que nos interesa aquí es el tímido reconocimiento de que no solamente las Formas pueden ser objeto de los placeres del conocimiento.

Cierta atención se ha destinado también los objetos del conocimiento que proporcionan los placeres intelectuales, para intentar perfilar con más exactitud cuál es el contenido del criterio de pureza –o veracidad– que Platón propugna en su tratamiento del placer, sobre todo en los dos principales relatos, el de *República* IX y el *Filebo*. En base al relato de *República* IX, puede observarse cómo Sócrates establece su análisis de los tipos de vida y el placer que les es propio a partir de un doble criterio que se hace explícito en 585b 3-4: por una parte, la ontología de los objetos que procuran el placer y, por otra, el modo en que ésta es experimentada. Los objetos que experimenta el alma o que están destinados a rellenarla son más reales que los que están destinados al cuerpo: el rellenarse de las diversas formas de conocimiento[812] se traduce en un placer más verdadero. Como se indicaba, la verdad del placer se otorga a partir de la plenitud de la restauración que depende, a su vez, del objeto de placer. Por consiguiente, la verdad del placer se constituye a partir de los objetos que lo procuran y la estabilidad que generan[813], estableciéndose en su seno una gradación donde lo más alto será el ser –lo más real– y la dimensión intelectual[814]. De esta perspectiva se deriva el situar en el conocimiento las experiencias de placer más elevadas, y, en última instancia, en el conocimiento de las Formas, en tanto que forma de conocimiento más alta: éstas, además, al ser no perecederas e inmutables, son estables y son, además, el origen de la verdad y la estabilidad de los placeres. De este modo, es el objeto de conocimiento del que se derivan los placeres de donde emerge principalmente el criterio de verdad de los mismos. Es a partir del análisis de los objetos de donde se puede derivar una visión, como hace C. Murgier (2014, 173-174), respecto al relato de *República* IX, más bien ontológica de la pureza de los placeres que no psicológica. La pureza y verdad de los placeres intelectuales reside principalmente en la calidad de sus objetos –y la consiguiente satisfacción que conllevan[815]. Este sentido ontológico del

[812] *República* 585b 14–c 1

[813] Aunque se expondrá posteriormente el relato de *República* IX, he aquí un posible pasaje de tal identificación: «De modo que, si el llenarse de cosas convenientes a la naturaleza es placentero, lo que se llena más realmente y de cosas más reales gozará más real y verdaderamente con auténtico placer; y lo que participa de cosas menos reales se llenará menos real y sólidamente y participará de un placer menos *estable* y verdadero». 585d 1-2–e 1-3. Se ha modificado aquí la traducción de J. M. Pabón y M. Fernández Galiano (2006): βεβαίως se ha traducido como «estable» y no como «seguro», tal y como sugieren ambos traductores en su traducción. Se ha seguido, en este sentido, otras traducciones. Nos parece que indicar estabilidad se conforma mejor con el tipo de conocimiento propio de las Formas, que poseen de hecho este rasgo. El fragmento precisamente se halla en un contexto que acaba desembocando en la forma de conocimiento más alto, que es el conocimiento de las Formas.

[814] Así en C. Murgier (2014, 172): «La vérité de se plaisir est ici directement mesurée à la qualité des objets qui le procurent, par l'intermédiaire du critère de stabilité. La nature des objets couplée à la capacité du substrat à garder son contenu, elles mêmes articulées à une double hiérarchie subordonnant le corps à l'âme et le devenir à l'être, rendant ainsi raison des différents degrés dans la stabilité de la réplétion».

[815] «Le traitement des plaisirs intellectuels en *République* IX prend donc fortement appui sur le cadre psychologique et ontologique des libres IV et V de la *République*: (…) l'ontologie puisque la nature de

criterio de pureza tiene cierta presencia también en el *Filebo*, en la explicación de los objetos de los placeres puros, descritos en términos, por ejemplo, de su belleza no relativa[816], que se asimilan fácilmente a los utilizados para describir las Formas. Posteriormente, en el *Filebo*, la pureza fundada en el objeto de conocimiento se encuentra en la división de las ciencias (55c–59d). Este análisis de los objetos del conocimiento que procuran los placeres intelectuales, sin embargo, emerge para clarificar el sentido del criterio de pureza[817], para distinguir a los placeres puros de los impuros, y no se trata por eso de un análisis destinado a establecer un estudio de los objetos mismos[818].

Otros estudios, en base a la dependencia de los placeres puros –y de los intelectuales– de sus correspondientes objetos, proponen caracterizar al placer no solamente como un determinado estado psicológico, sino como una realidad dotada de una consistencia más elevada desde el punto de vista ontológico. En este sentido, por ejemplo, se ha explorado la posibilidad de caracterizar la naturaleza del placer en el *Filebo* como perteneciente a las formas platónicas: el placer sería una cierta Forma,

---

la répletion vecteur de plaisir est fonction de la teneur de ses objets.» C. Murgier (2014, 174-175). Este sentido ontológico es señalado también por C. Ionescu (2008, 450), si bien no se halla tan desarrolado.

816 Cf. *Filebo*, 51c–d. En efecto, cuando Protarco pregunta a Sócrates cuáles son los placeres verdaderos (51b), Sócrates no describe los placeres puros en términos de percepción –ausencia de dolor– sino que describe las propiedades de sus objetos propios.

817 Otras consideraciones sobre los objetos de los placeres puros pueden verse en E. Fletcher (2014, 123-124; 132), pero, de nuevo, no siendo el estudio de los mismos un enfoque principal para estudiar a los placeres intelectuales. En concreto, E. Fletcher, se centra en el objeto de estos placeres para analizar la problemática de los placeres del olfato y su caracterización como placeres puros. Esta intérprete sostiene que en realidad Platón solamente pudiera referirse a ciertos tipos de placeres del olfato. Y es precisamente la caracterización de los objetos de los placeres puros, y del olfato, lo que permitiría establecer tal interpretación. Los placeres puros no acompañan a cada sonido o vista, sino la percepción de formas geométricas determinadas y a los sonidos y colores puros. Y, del mismo modo, los placeres puros del olor no se hallan en toda fragancia placentera sino, como Platón parece sugerir (51b), en ciertas fragancias, aquellas que posean cierta cualidad estética y que sea pura. Interesantemente también, E. Fletcher señala que el reconocimiento de que los objetos de los placeres puros se caractericen por poseer belleza en sí mismos y no respecto a nada más (51d), implica que no sean objeto de mera percepción, sino que requieran ciertas formas cognitivas superiores: no solamente requieren la percepción de objetos específicos sino la capacidad de reconocer y apreciar la belleza en sí misma (133).

818 C. Murgier (2014, 183), intérprete que hace notar este sentido ontológico del criterio de pureza, otorga también un sentido amplio a los objetos que procuran los placeres intelectuales: «le champ des plaisirs procurés per la via intellectuelle ne s'en trouve pas nécessairement drastiquement restreint. Il fait en effet souligner la profusion des disciplines et objets d'études (*mathèmatha*) susceptibles de donner un contenu riche et varie à la vie de la pensé, faisant les délices du philosophe *philomathès* ou simplement inscrits sans discrimination aucune dans le mélange final du *Philèbe* constituant la vie bonne (62a-d). Quant l'activité proprement philosophique, il n'est guère à craindre que le philosophie ait de sitôt épuisé l'ensemble des rassemblents et divisions constitutifs de la dialectique (*Phèdre* 265d-266c), le gamme des combinaisons qu'autorisent entre elles les Formes (*Sophiste* 253b-e), bref ne cesse de sitôt d'apprendre, à la manière dont un mathématicien n'en finit pas de découvrir des vérites nouvelles ou des liaisons encore inconnues entre des vérités dejà connues»

gozando de un estándar normativo y objetivo[819]. Para alcanzar este estatuto ontológico del placer en tanto que verdadero será necesario tener en cuenta los objetos que los hacen llamarse puros, siendo estos tratados como verdaderos, pues los placeres verdaderos en el *Filebo* son aquellos cuyos objetos hacen que sean puros (51b 1-2). Los objetos de los placeres puros establecen su condición ontológica. Y el carácter ontológico de los objetos de estos placeres viene determinado por lo que es en sí mismo, no dependiendo de otros y gozando de perfección, no hallándose mezclados con nada, como es la belleza en sí misma de los objetos de los placeres puros en 51c-d. La realidad ontológica del objeto de placer determina el mismo, tal y como Platón, como se ha indicado, insiste en la *República* al afirmar que el que se llena de cosas más reales gozará de placeres verdaderos (Cf. 585e). Tanto en el *Filebo* como en la *República* son las propiedades objetivas de los objetos los que generan los placeres puros.

Los objetos de conocimiento de los que se derivan los placeres del conocimiento no se han establecido, por lo tanto, como una perspectiva *per se* para abordar el estudio de los placeres intelectuales. Como se ha señalado, varios de los intérpretes, sin establecer de modo central un estudio de los placeres intelectuales a partir de los objetos que le son propios, sí establecen la dialéctica como el conocimiento apropiado que genera los placeres intelectuales[820]. Se ha notado también, por otra parte, que algunos intérpretes proponen una interpretación no restringida de los placeres del conocimiento, sugiriendo la posibilidad de que las ciencias o conocimientos de los placeres intelectuales sean una realidad amplia, no delimitándose solamente a un tipo de saber, lo que permite preguntarse si es solamente la dialéctica la ciencia de los placeres intelectuales. Por otra parte, si es poco frecuente el que los intérpretes se planteen el estudio de los placeres intelectuales desde la perspectiva de su objeto y no

[819] Esta es la interpretación de A. Vallejo (2009). Para Vallejo la naturaleza de los objetos de los placeres puros goza de una perfección que se fundamenta en la identidad de las formas o esencias: «the ontological character of these objects is a necessary condition of true pleasures; not every kind of reality can produce them but only those objects whose nature is apt "to participate in pure essence" (*Republic* 585d 12). The purest pleasures can be produced only by things under such conditions as make them appropriate to be as "what is ever like itself" (*Republic* 585c 1-2). It is an ontology in which the perfection of being is based on the identity of essence» (73)

[820] J. A. Giménez Salinas (2015, 233 y ss.) desarrolla con un poco más de extensión, respecto al resto de intérpretes, cómo la dialéctica desencadena el placer intelectual. Su interpretación se erige, por una parte, a partir del comentario de Damascio del *Filebo* y, por otra, de la asunción de que Platón mantiene la teoría de las Formas en el mismo diálogo. Así, siguiendo a Damascio, entiende que Platón en el *Filebo*, para extender la categoría del placer como restauración a todos los tipos de placeres, interpreta a ésta, en el caso de los placeres intelectuales, como el proceso del deseo de conocimiento a la obtención de lo deseado, es decir, al conocimiento, motivado por el amor a la verdad. En el núcleo de esta estructura del deseo se halla, por lo tanto, la necesidad. Y es esta necesidad de saber, entendida como objeto de restauración, la que deriva y culmina en un orden superior del saber, desembocando en el conocimiento de las Ideas o Formas. En este sentido, los placeres puros estéticos se elevarán hacia la contemplación de las Formas. Para Giménez Salinas, «siendo las Ideas el objeto propio del método dialéctico y en la medida en que la dialéctica es considerada la mayor de las ciencias, las Ideas son también el objeto propio del placer del intelecto» (233).

tanto desde su percepción[821], lo es menos todavía que este estudio de los objetos de los placeres intelectuales se vincule con la *génesis*[822] a partir de los objetos, que es lo que procedo a hacer seguidamente, como se ha indicado, para argumentar que los placeres del conocimiento y de la virtud no son *génesis*, determinando que su placer propio no pueda localizarse tampoco en lo genético.

Se ha señalado que es la dialéctica la forma de conocimiento más alta que Sócrates establece en el *Filebo* y, en tanto que forma de conocimiento, le corresponde un placer propio. Se ha indicado también que se acepta ampliamente que la dialéctica es la ciencia más propia de los placeres del conocimiento, su objeto placentero más propio. He aquí un pasaje paradigmático del *Filebo* en el que Platón se refiere a la Dialéctica, en el contexto de la división del conocimiento:

> οὐκ, ὦ φίλε Πρώταρχε, τοῦτο ἔγωγε ἐζήτουν πω, τίς τέχνη ἢ τίς ἐπιστήμη πασῶν διαφέρει τῷ μεγίστη καὶ ἀρίστη καὶ πλεῖστα ὠφελοῦσα ἡμᾶς, ἀλλὰ τίς ποτε τὸ σαφὲς καὶ τάκριβὲς καὶ τὸ ἀληθέστατον ἐπισκοπεῖ, κἂν εἰ σμικρὰ καὶ σμικρὰ ὀνινᾶσα, τοῦτ᾽ ἔστιν ὃ νῦν δὴ ζητοῦμεν. (...) τῇ μὲν ἐκείνου ὑπάρχειν τέχνῃ διδοὺς πρὸς χρείαν τοῖς ἀνθρώποις κρατεῖν, ᾗ δ᾽ εἶπον ἐγὼ νῦν πραγματείᾳ, καθάπερ τοῦ λευκοῦ πέρι τότε ἔλεγον, κἂν εἰ σμικρόν, καθαρὸν δ᾽ εἴη, τοῦ πολλοῦ καὶ μὴ τοιούτου διαφέρειν, τούτῳ γ᾽ αὐτῷ τῷ ἀληθεστάτῳ, καὶ νῦν δὴ σφόδρα διανοηθέντες καὶ ἱκανῶς διαλογισάμενοι, μήτ᾽ εἴς τινας ὠφελίας ἐπιστημῶν βλέψαντες μήτε τινὰς εὐδοκιμίας, ἀλλ᾽ εἴ τις πέφυκε τῆς ψυχῆς ἡμῶν δύναμις ἐρᾶν τε τοῦ ἀληθοῦς καὶ πάντα ἕνεκα τούτου πράττειν, ταύτην εἴπωμεν διεξερευνησάμενοι—τὸ καθαρὸν νοῦ τε καὶ φρονήσεως εἰ ταύτην μάλιστα ἐκ τῶν εἰκότων ἐκτῆσθαι φαῖμεν ἂν ἤ τινα ἑτέραν ταύτης κυριωτέραν ἡμῖν ζητητέον.
>
> «Lo que yo buscaba ahora, mi querido Protarco, no era qué técnica sobresale por ser la mejor, la superior y la que en más ocasiones nos ayuda, sino cuál, aunque fuera pequeña y nos fuera de escaso provecho apunta a lo preciso, lo exacto y lo más verdadero; eso es lo que ahora estamos buscando. (…) respecto a la actividad a la que ahora me refiero, lo mismo que decía antes sobre lo blanco, que, aunque, fuera escaso, si es puro, aventaja a lo que sea numeroso y no sea puro, en este preciso aspecto, que es más verdadero, también ahora tras profunda reflexión y suficiente meditación sin atender a eventuales utilidades de las ciencias ni a su eventual notoriedad, sino si tan sólo si ha nacido en nuestra alma el poder de amar lo verdadero y hacerlo todo en razón de ello, después de haber sometido esa actividad a profundo examen, digamos si podríamos afirmar que ella [la dialéctica] es la que posee en grado máximo la pureza de intelecto y prudencia o si tenemos que buscar alguna otra que la supere» 58b 8–c–d

Que Sócrates se refiere en este pasaje a la dialéctica viene explícitamente confirmado por él mismo poco antes. Afirma Sócrates refiriéndose a la dialéctica que «(…) todos los que tienen algunas luces, aunque sean pocas, consideran que es con

[821] Serían una cierta excepción aquí C. Murgier (2014); G. Mouroutsou (2013), E. Fletcher (2014) y A. Vallejo (2009)

[822] Una cierta excepción también podría encontrarse, aun no siendo un desarrollo pleno de esta cuestión, en A. Vallejo (2009) y E. Fletcher (2014)

mucho el más verdadero el conocimiento relativo al ser, a lo que realmente es y es siempre conforme a sí mismo por naturaleza» (58a 1-4). Lo que hace en este pasaje expuesto es, por lo tanto, designar a la dialéctica como a la ciencia más «exacta» y «verdadera» y lo hace, por consiguiente, siguiendo los mismos criterios establecidos para los placeres, la «verdad» y la «pureza», lo que, como se observa se muestra explícitamente: en efecto, afirma Sócrates «lo que se decía antes sobre lo blanco», lo que remite a la caracterización de los placeres puros[823]. Hay por lo tanto unos placeres puros y unas ciencias puras. Correspondientemente de entre los placeres puros se distinguen unos placeres del conocimiento que son los propios de las ciencias y, por lo tanto, también de la dialéctica. Esto, como se ha visto, quedaba bien confirmado en la *República*[824]. En la dialéctica[825], se halla, en palabras de Platón, el «placer propio de la contemplación del ser» (τῆς δὲ τοῦ ὄντος θέας, οἵαν ἡδονὴν ἔχει, 582c 7). Los placeres del filósofo son los placeres propios de la dialéctica[826]. Y, ¿cómo se perfila el objeto propio de la dialéctica? En la *República*, y vale la pena recordarlo ahora, se exponía con claridad que el objeto de la dialéctica es el ser. La dialéctica supone, con el alma entera, «abandonar el reino del devenir (…) hasta que el alma sea capaz de contemplar el ser e incluso su región más brillante. Y esto decimos que es el Bien, ¿no es así?»[827]. La dialéctica es propia de «lo que es cada cosa en sí, y (…) lo que es el bien en sí» (532a 8–b 1). Es el conocimiento para ver el bien (519d 1). Son numerosos los pasajes que caracterizan el objeto de la dialéctica y que se podrían exponer, pero, en estas referencias, cabe prestar atención al hecho de que frecuentemente la determinación del objeto de la dialéctica supone el rechazo explícito de lo que no es su objeto. Así, la dialéctica es caracterizada como la enseñanza que «atraiga al alma desde lo que nace hasta lo que existe» (μάθημα ψυχῆς ὁλκὸν ἀπὸ τοῦ γιγνομένου ἐπὶ τὸ ὄν, 521d 3). El conocimiento de la dialéctica le es necesario al filósofo por la «necesidad de tocar la esencia emergiendo del mar de la generación (…)» (διὰ τὸ τῆς οὐσίας ἁπτέον εἶναι γενέσεως ἐξαναδύντι, 525b 4-5). La dialéctica es, por eso, «noción de la esencia de cada cosa» (434b 2).

Las demás ciencias que se hallan al servicio de la dialéctica deben facilitar el despliegue de la misma y su objeto propio: así, la matemática, debe procurar que «el alma misma pueda volverse de la generación a la verdad y a la esencia» (ψυχῆς ῥᾳστώνης μεταστροφῆς ἀπὸ γενέσεως ἐπ᾽ ἀλήθειάν τε καὶ οὐσίαν, 525c 4-5). Con el mismo sentido, la geometría es cultivada «con miras al conocimiento de lo que siempre existe, pero no de lo que en algún momento nace o muere» (ὄντος γνώσεως, ἀλλὰ οὐ τοῦ ποτέ

[823] Cf. 53a–b–c

[824] Cf. 581b; 581e; 581c; 582b; 582c; 583a; 583b

[825] Cf. *República* 535a

[826] Esto queda también sugerido en el *Filebo* por el hecho de que Sócrates indica de estos placeres del conocimiento que «de ningún modo corresponden a la mayoría de los hombres, sino a un número exiguo» 52b 6-7. Estos placeres que son de una minoría pueden corresponder fácilmente con los placeres del filósofo de la *República*, que son también de una minoría. La Dialéctica es, en cualquier caso, una ciencia minoritaria.

[827] Se ha seguido aquí la traducción de J. Burnet (1903)

τι γιγνομένου καὶ ἀπολλυμένου, 527b 5). Son los filósofos, que poseen la ciencia dialéctica, los que «pueden alcanzar lo que siempre se mantiene igual a sí mismo» (484b 3-4). Son éstos los que «se apasionan siempre por aprender aquello que puede mostrarles algo de la esencia siempre existente y no sometida a los extravíos de generación y corrupción» (μαθήματός γε ἀεὶ ἐρῶσιν ὃ ἂν αὐτοῖς δηλοῖ ἐκείνης τῆς οὐσίας τῆς ἀεὶ οὔσης καὶ μὴ πλανωμένης ὑπὸ γενέσεως καὶ φθορᾶς, 485b 1-2). Y esta naturaleza de la dialéctica, cuyo objeto propio es el ser y lo vinculado con el mismo, se erige como tal por los objetos de conocimiento: es lo conocido, en función de si es o no sustancia o *génesis* lo que origina la dialéctica: así, el dialéctico es el que «fija su atención sobre un objeto iluminado por la verdad y el ser, entonces lo comprende y conoce y demuestra tener inteligencia; pero cuando la fija en algo que está envuelto en penumbras, que nace o perece, entonces, como no ve bien, el alma no hace más que concebir opiniones siempre cambiantes y parece hallarse privada de toda inteligencia» (οὕτω τοίνυν καὶ τὸ τῆς ψυχῆς ὦδε νόει: ὅταν μὲν οὗ καταλάμπει ἀλήθειά τε καὶ τὸ ὄν, εἰς τοῦτο ἀπερείσηται, ἐνόησέν τε καὶ ἔγνω αὐτὸ καὶ νοῦν ἔχειν φαίνεται: ὅταν δὲ εἰς τὸ τῷ σκότῳ κεκραμένον, τὸ γιγνόμενόν τε καὶ ἀπολλύμενον, δοξάζει τε καὶ ἀμβλυώττει ἄνω καὶ κάτω τὰς δόξας μεταβάλλον, καὶ ἔοικεν αὖ νοῦν οὐκ ἔχοντι, 508d 4-8). Hay por lo tanto objetos que nacen o perecen que son *genesis* (τὸ γιγνόμενόν τε καὶ ἀπολλύμενον), y otros que son (τὸ ὄν), y de los que se predica el conocimiento (ἐνόησέν τε καὶ ἔγνω αὐτὸ καὶ νοῦν). Son por lo tanto los objetos que no son *génesis* y son, y la forma de conocimiento que generan de donde surge la dialéctica. Y, de ésta, como se ha señalado, Platón reconoce la existencia de placeres que les son propios. Se ha caracterizado hasta aquí, por lo tanto, que el objeto de la dialéctica es el ser y excluye la *génesis*, y se ha recordado que la dialéctica, como forma de conocimiento que es, posee unos placeres propios y, específicamente, por ser la forma de conocimiento que es, se identifica con el placer de los filósofos.

Pero en *República* 519b, en el contexto de la situación en la que se halla quien no conoce el ser (cf. 518a–b) y su capacidad para mirarlo, de girar el alma entera para contemplarlo (518c) Platón sugerentemente afirma que:

> μέντοι, ἦν δ' ἐγώ, τὸ τῆς τοιαύτης φύσεως εἰ ἐκ παιδὸς εὐθὺς κοπτόμενον περιεκόπη τὰς τῆς γενέσεως συγγενεῖς ὥσπερ μολυβδίδας, αἳ δὴ ἐδωδαῖς τε καὶ τοιούτων ἡδοναῖς τε καὶ λιχνείαις προσφυεῖς γιγνόμεναι περὶ κάτω στρέφουσι τὴν τῆς ψυχῆς ὄψιν: ὧν εἰ ἀπαλλαγὲν περιεστρέφετο εἰς τὰ ἀληθῆ, καὶ ἐκεῖνα ἂν τὸ αὐτὸ τοῦτο τῶν αὐτῶν ἀνθρώπων ὀξύτατα ἐώρα, ὥσπερ καὶ ἐφ' ἃ νῦν τέτραπται

> « (…) if this element of this sort of nature had been hammered at right from childhood, and struck free of the leaden weights, as it were, of kinship with becoming (συγγενεῖς γενέσεως), which have been fastened to it (προσφυεῖς γιγνόμεναι) by eating (ἐδωδαῖς) and other such pleasures (ἡδοναῖς) and indulgences (λιχνείαις), which pull its soul's vision downward2— if, I say, it got rid of these and turned toward truly real things, then the same

element of the same people would see them most sharply, just as it now does the things it is now turned toward»[828] 519a 7–8–b 1-4

Lo interesante en este fragmento es la explícita conexión que se establece entre algunos placeres y la *génesis*. Se describe la situación de un alma o naturaleza que se halla esclavizada en lo emparentado con la *génesis* (συγγενεῖς γενέσεως), y este vínculo con la *génesis* que esclaviza se produce a causa (προσφυεῖς γιγνόμεναι) de algunos placeres, concretamente se mencionan aquí los placeres de la comida y la glotonería (λιχνείαις)[829], que a su vez derivan de ciertas actividades, aquí el comer. También en la *República*, estas mismas actividades a las que aquí se refiere, frecuentes en la explicación platónica del placer[830], son reconocidas como placenteras, y caracterizadas como propias de placeres menos reales o verdaderos o que llenan menos (585b; 585d–e). Teniendo esto en cuenta y, como acabamos de ver, que hay otros placeres, los de la dialéctica, que se emparentan con el ser y no con la generación, esto es compatible con reconocer placeres que son de cosas que son *génesis*. Lo que hay aquí, por lo tanto, es una distinción en los placeres a través de sus objetos: los expuestos anteriormente, los de la dialéctica, en relación con el conocimiento del ser[831] y, por lo tanto, lo no genético y los de aquí, en relación con la comida y actividades similares emparentadas con la *génesis*. Hay placeres de la *génesis* y placeres que no son propios de la *génesis*. Unos y otros se vinculan e identifican a partir de objetos o actividades determinadas[832]. Y esto, como se irá deduciendo, resulta interesante para releer y reconsiderar el argumento de la *génesis* y el placer del *Filebo*. Platón es claro, además, al advertir que esos objetos, a los que se emparenta o acompaña el placer, adquieren cierta normatividad o valor moral: afirma que lo que «obliga a contemplar la esencia, conviene; y si la generación, no conviene» (526e 6-7). La consecuencia es que siendo los objetos diferentes lo serán también sus placeres, de lo que Platón, por otra parte, parece ser consciente (561c)[833]. Y en este punto, se puede observar ya con claridad, que hay placeres emparentados con la *génesis* y placeres emparentados con el ser: luego, no todos los placeres están emparentados con la *génesis*. Y esto resulta importante tenerlo en cuenta, como se decía, para la relectura del pasaje de la *génesis* del *Filebo*. De todos modos, parece que Platón es consciente de que, si bien hay placeres de la *génesis* y otros que no lo son, en cualquier

[828] Se sigue aquí la traducción de C. D. C. Reeve (2004). Expresa bien la unión de la *genesis* con un tipo determinado de placeres, que es en lo que quiero prestar aquí atención.
[829] Traducido aquí como «indulgences»
[830] Cf. pp. 269-270
[831] En el conocimiento mismo solamente la dialéctica, de modo pleno, no tiene por objeto la *genesis*: «(…) casi todas las demás artes versan o sobre las opiniones y deseos de los hombres o sobre los nacimientos o fabricaciones (γενέσεις τε καὶ συνθέσεις), o bien están dedicadas por entero al cuidado de las cosas nacidas y fabricadas (φυομένων τε καὶ συντιθεμένων). Y las restantes, de las que decíamos que aprehendían algo de lo que existe, es decir, la geometría y las que le siguen, ya vemos que no hacen más que soñar con lo que existe, pero que serán incapaces de contemplarlo en vigilia mientras, valiéndose de hipótesis, dejen éstas intactas por no poder dar cuenta de ellas». 533b 3-7–c 1-2. Se distingue también, por lo tanto, cierta gradación en relación con la *génesis* en el conocimiento.
[832] Lo que muestra, por lo tanto, que, en efecto, Platón argumenta y analiza los placeres en relación con las actividades y objetos, y su valoración depende sobre éstos. Cf. pp. 269-270
[833] Y también respecto al *Filebo*. Cf 12c 5-7

caso, ambos son placeres, lo que parece explícitamente considerar en el *Filebo* respecto a estos placeres de la *génesis*: «Que el gozar sea siempre totalmente real para el que goza, como fuere y con lo que fuere, aunque a veces se refiera a lo que no es, ni ha sido (γεγονόσιν), y muchas veces, muchísimas veces incluso, a lo que nunca ha de ser (γενήσεσθαι)» (40d 7-9). El que matice «aunque a veces» para dirigirlo hacia los placeres que son *génesis* es también significativo, pues deja entrever que se goza con otros placeres que parece que no son *génesis*, y se indica, además, con cierto tono concesivo. Sea como fuere, siempre se goza: «(…) también lo gozado, tanto si se complace rectamente como si no, es evidente que el hecho de estar realmente complaciéndose no se eliminará en ningún caso» (37b 2-3). Con todo esto creo que puede irse delimitando, como se decía, que hay placeres que son *génesis* y otros que no lo son y, con esta premisa, parece que plantearse el pasaje de la *génesis* como extensivo a todos los placeres no puede ser, en cualquier caso, una conclusión directa y necesaria, pues tanto en el *Filebo* como en la *República* parece que es posible articular que Platón opera con una distinción, entre la amplia tipología de placeres que distingue, que se concreta en el ser o no *génesis*, en el ser placeres que se emparentan con la *génesis* o con la *ousía*. Y si éstos se distinguen difícilmente sería posible otorgar carácter de totalidad respecto a todos los placeres a la *génesis* en nuestro pasaje del *Filebo*.

Otros placeres vinculados con la *génesis* son placeres que Platón indica que entran en conflicto en la transición del hombre oligárquico al democrático: en esta transformación lo que sucede de hecho es que el hombre regido por deseos y placeres necesarios[834] –el oligárquico– se empieza a regir por lo placeres innecesarios[835] (cf. 559c). Esos tipos de placeres son, como tal, propios de actividades que Platón vincula con la *génesis*. Los placeres necesarios son, por ejemplo, la alimentación. Acabamos de ver, en este sentido, en el pasaje anterior, que el placer del comer se vinculaba con la *génesis*. Estos placeres, en tanto que necesarios, son un cierto bien, pues suponen bienestar corporal (559b 3-4). Desde este punto de vista son placeres que pertenecen a la *génesis* y que no son propiamente malos. Esto parece sostenerse también, de nuevo, en la lista de los placeres en el *Filebo* que Platón menciona para incorporar a la vida mixta, donde estos placeres necesarios se mencionan también[836]. Estos placeres, se tornan malos cuando gobiernan y se tornan innecesarios (559c). Platón expresa así las consecuencias cuando son estos placeres innecesarios los que toman las riendas: «(…) el tal sujeto vive gastando tanto en los placeres innecesarios como en los necesarios, ya sea su gasto de dinero, de trabajo o de tiempo. (…) vive poniendo en igualdad en sus placeres y dando, como el azar, el mando de sí mismo al primero que cae, hasta que se sacia y lo da a otro, sin desestimar a ninguno, sino nutriéndolos por igual a todos» (561a 5-8–b 1-4). Lo que sucede es que se pasa «de los deseos necesarios a la libertad y desate de los placeres innecesarios y sin provecho» (561a 3). Se trata de una vida donde se

[834] Son aquellos de los que la naturaleza humana no puede prescindir y que son provechosos, los relacionados con la salud y el bienestar. Cf. 558e; 559a–b

[835] Son los que no hacen bien a la persona. Son nocivos para el cuerpo y para el alma, contrarios a la virtud de la templanza. Cf. 559b–c

[836] Platón menciona, concretamente, los placeres que van con «la salud y la templanza» 63e 4. Coinciden, por lo tanto, con los placeres necesarios de la *República*. Cf. notas 834 y 835

anda de saciedad en saciedad. Con esto, la valoración del placer, por lo tanto, tiene que ver con el modo en que se vive.

Vivir con estos placeres, significativamente, parece que impide, por una parte, como se ha señalado, darse cuenta de que no todos los placeres son iguales ni deben estimarse igualmente (561c), y, por otra, aleja de otros tipos de placeres, pues el vivir según estos placeres no recomendables implica que se «apoderen de la fortaleza del alma juvenil, dándose cuenta de que está vacía de buenas doctrinas y hábitos y máximas de verdad, que son los mejores vigilantes y guardianes de la razón en las mentes de los hombres amados por los dioses» (560b 7-10–c 1). Y este es un contexto familiar, en el que se experimentan positivamente los placeres intelectuales. La mala vivencia de unos placeres conlleva la imposibilidad de vivencia de otros. En esta línea también, si todos los placeres son *génesis*, por lo tanto, habría que argumentar cómo en ese caso se fomenta la vivencia de los otros, pues Platón parece sugerir cierta incompatibilidad. Esta vivencia problemática de los placeres, la transición de saciedad en saciedad que parecen sugerir se encuentra también caracterizada, sugerentemente, en el final del pasaje de la *génesis*: justo después de cerrar la argumentación de que si el placer es *genesis* no puede situarse en el bien, Platón muestra la problemática de los que viven en base a la *génesis*, la de los que «calmando su hambre o su sed o alguna de esas carencias que satisface la *génesis*, gozan gracias a ella en la idea de que es placer y dicen que no aceptarían vivir sin tener sed y hambre y sin experimentar todas las demás afecciones que cualquiera puede decir que acompañan a éstas» (54e 4-7). Este proceso que aquí se describe es similar al indicado en el pasaje de 561a–b: en ambos es la saciedad lo que describe al agente, un determinado curso de acciones que resultan ser un proceso de satisfacciones continuadas. Tanto entonces como aquí hay referencia, por lo tanto, a algunos placeres específicos vividos de un modo determinado. Y el hecho de que este último pasaje se halle en la argumentación del placer como *génesis* y revele cierta identidad con el pasaje más o menos paralelo, como se acaba de mostrar, lo que indica es que se trata de unos placeres determinados, y no otros, que son definidos explícitamente como *génesis*. De este modo permite direccionar la argumentación del placer como *génesis* hacia este tipo de placeres, que son, al fin y al cabo, los que generan esta determinada forma de vida.

Con todo esto, se desprende que atender a los objetos de los placeres del conocimiento e irlos circunscribiendo progresivamente, permite distinguir que hay también unos placeres propios de la *génesis*; además, facilita detectar cómo Platón, al caracterizar el objeto de esos placeres del conocimiento –la dialéctia, como se ha expuesto– sugiere que la experiencia de placer de estos objetos conlleva cierto rechazo de los otros. He expuesto diversos pasajes, en este sentido, queriendo incidir en este aspecto: contemplar el ser, la dialéctica, que es uno de los objetos del placer intelectual, significa huir de la *génesis*. Y, desde este punto de vista, los placeres intelectuales no pueden ser propios de la *génesis* o emparentarse con ella, pues su objeto es radicalmente diverso y lo es ontológicamente y, por consiguiente, también epistemológicamente, determinando a su vez el placer que se experimenta: no es el mismo el placer del ser que el del devenir, pues el ser es más real que el devenir y del mismo modo los placeres

que se derivan del conocimiento del primero y del segundo. Hemos visto como Platón, de hecho, considera unos placeres más reales o verdaderos que otros, siéndolo los del ser más que los de la *génesis*. Desde estas coordenadas resulta difícil establecer una lectura unívoca del pasaje de la *génesis*, pues si todos los placeres fueran *génesis* se daría la imposibilidad de vivencia de unos respecto a otros, siendo los placeres intelectuales los más elevados ontológicamente y moralmente para Platón. Y, por lo tanto, la lectura del pasaje de la *génesis* en sentido unidireccional generaría una cierta contradicción. El relato del placer como *génesis* tiene un sentido más específico que unificante de todos los placeres.

Me detengo ahora en el examen de otros placeres y sus objetos que se distinguen en la vida mixta (63c), concretamente en el placer de la virtud. En el *Filebo* éste es mencionado explícitamente, como se acaba de indicar, en esta misma lista de bienes recomendables para la vida mixta de placer y de prudencia. Se incluyen allí «los que van con (…) la templanza, así como los que, tomando parte en el cortejo de toda virtud (…)» (καὶ δὴ καὶ συμπάσης ἀρετῆς ὁπόσαι, 63e 4-5). No estando del mismo modo desarrollado tal y como puede intuirse en la *República*, existen, sin embargo, en el *Filebo* otras referencias explícitas al placer de la virtud: así, en 12d 1-2 se dice que experimenta placer «el moderado en su propia templanza» (ἥδεσθαι δὲ καὶ τὸν σωφρονοῦντα αὐτῷ τῷ σωφρονεῖν). Seguidamente, se dice lo mismo del prudente, diciendo también que experimenta placer «en su misma prudencia» (ἥδεσθαι δ' αὖ τὸν φρονοῦντα αὐτῷ τῷ φρονεῖν, 12d 3). En 55b6–c 1 se pone en duda también que el hombre no pueda gozar sobresaliendo en perfección. En 63b 2-4 y c, en la pregunta alegórica que se formula a los placeres sobre si quieren o no vivir en solitario, éstos responden que quieren vivir mezcladamente con la prudencia, lo que supone una vinculación explícita del placer con la virtud. Y en 63e 6, la prudencia rechaza vivir con los placeres que siguen «a la insensatez y al resto del vicio», con lo que puede presuponerse que sí se aceptan implícitamente los que siguen a la virtud, lo que implica reconocer que hay unos placeres de la virtud. En cuanto a la *República*, se ha dedicado ya un análisis a cómo este tipo de placeres opera en ese diálogo y cómo pueden distinguirse unos placeres propios de la virtud, que se integran en la misma perfección que ésta alcanza[837]. La cuestión aquí ahora es intentar dilucidar por qué estos placeres se incluyen también en la vida mixta. O, lo que es lo mismo, si aparecen en esta lista, ¿qué relación guardan estos placeres con la *génesis*? Del mismo modo que se ha realizado con los placeres intelectuales, respecto a los cuales hemos establecido un cierto análisis a partir de sus objetos propios para comprender si pueden o no ser *génesis*, realizaremos ahora lo mismo respecto a la virtud. Y en la *República* puede hallarse alguna pista en este sentido.

Rescato aquí ahora el pasaje de *República* 585b-c, para observar ahora dónde podría situarse la virtud, si ésta se emparenta con la *génesis* o con lo existente.

> πότερα οὖν ἡγῇ τὰ γένη μᾶλλον καθαρᾶς οὐσίας μετέχειν, τὰ οἷον σίτου τε καὶ ποτοῦ καὶ ὄψου καὶ συμπάσης τροφῆς, ἢ τὸ δόξης τε ἀληθοῦς εἶδος καὶ

[837] Cf. sección 3.1

ἐπιστήμης καὶ νοῦ καὶ συλλήβδην αὖ πάσης ἀρετῆς; ὧδε δὲ κρῖνε: τὸ τοῦ ἀεὶ ὁμοίου ἐχόμενον καὶ ἀθανάτου καὶ ἀληθείας, καὶ αὐτὸ τοιοῦτον ὂν καὶ ἐν τοιούτῳ γιγνόμενον, μᾶλλον εἶναί σοι δοκεῖ, ἢ τὸ μηδέποτε ὁμοίου καὶ θνητοῦ, καὶ αὐτὸ τοιοῦτον καὶ ἐν τοιούτῳ γιγνόμενον;

«¿Y cuál de los dos géneros de cosas crees que participa más de la existencia pura (καθαρᾶς οὐσίας μετέχειν), el de aquellas como el trigo, la bebida, el companage y los demás alimentos, o el de la creencia verdadera (δόξης τε ἀληθοῦς), el *conocimiento* (εἶδος καὶ ἐπιστήμης)[838] y la inteligencia (νοῦ), en una palabra, el de toda virtud? (ἀρετῆς) Juzga de esto: lo que está atenido a lo que es siempre igual, inmortal y verdadero, siendo además tal en sí mismo y produciéndose (γιγνόμενον) en algo de su misma índole, ¿no te parece de mayor realidad que lo que, estando atenido a lo siempre mudable y mortal, es así igualmente en sí mismo y se produce (γιγνόμενον) en algo de su misma naturaleza?» 585b 8-10–c 1-4

La virtud resta situada en el ámbito de la existencia y no de la *génesis*. Se expresa con claridad que, junto con la creencia verdadera, el conocimiento y la inteligencia, καθαρᾶς οὐσίας μετέχειν. Luego se atribuye a estas realidades que son propias de la *ousia* el ser «siempre iguales», «inmortales» y «verdaderas». Lo primero ratifica que no es perteneciente a la *génesis*, pues ésta es proceso y esto supone el cambiar y el no ser «siempre igual», y el ser «verdaderas» define su identidad y realidad. Observando con más detalle podemos deducir que también los placeres de la virtud son más reales, alejándose de la *génesis*. La pregunta que Sócrates formula aquí se contextualiza en la caracterización del placer en base a la teoría de la restauración: Platón justo antes explica que el hambre y la sed son como unos vacíos en la disposición del cuerpo (585a–b), así como lo son la ignorancia y la falta de virtud (585b). Con anterioridad Sócrates ha caracterizado la existencia de un estado intermedio (583c–584c). Esos vacíos del cuerpo y del alma se rellenan con alimento e inteligencia respectivamente (585b). Y, asumiendo que el ser de lo que es mudable tiene menos realidad que su contrario, y, como hemos visto, que lo que participa más del ser es más real, rellenarse de lo más real será más real y verdadero. Por eso, afirma Sócrates que «si el llenarse de las cosas convenientes a la naturaleza es placentero, lo que se llena más realmente y de cosas más reales gozará más real y verdaderamente con auténtico placer» (585d 6-7), y, en contra, reconociendo de nuevo que en la medida en que el objeto sea menos *ousía* y sea más *génesis*, «lo que participa de cosas menos reales se llenará menos real y sólidamente y participará de un placer menos seguro y verdadero» (585e 1-3). Se ratifica que hay placeres de la *ousía* y de la *génesis* y que no son estos placeres lo mismo. La virtud, como el conocimiento, la inteligencia y la verdadera creencia son más reales, participan más del ser y por eso rellenan más, y esto significa que son más placenteros, pues sus placeres son más reales. Y decir que participan más del ser –o que son más reales– es decir que son menos *génesis*. Por eso, si el objeto del placer es propio de la *ousia* –virtud, conocimiento, inteligencia, etc.– el placer es placer real, auténtico, del ser. Son los placeres de la *ousía*, que significa que no son de la *génesis*. Así parece concluirlo

[838] He modificado aquí la traducción de J. M. Pabón y M. Fernández Galiano (2006). He introducido «conocimiento» por ἐπιστήμης. Esos traductores lo traducían por «doctrina».

Platón después de exponer que lo propio de la *ousia* supone estar llenarse más realmente (585d 6), es decir, experiencia de placer auténtica:

> οἱ ἄρα φρονήσεως καὶ ἀρετῆς ἄπειροι, εὐωχίαις δὲ καὶ τοῖς τοιούτοις ἀεὶ συνόντες, κάτω, ὡς ἔοικεν, καὶ μέχρι πάλιν πρὸς τὸ μεταξὺ φέρονταί τε καὶ ταύτῃ πλανῶνται διὰ βίου, ὑπερβάντες δὲ τοῦτο πρὸς τὸ ἀληθῶς ἄνω οὔτε ἀνέβλεψαν πώποτε οὔτε ἠνέχθησαν, οὐδὲ τοῦ ὄντος τῷ ὄντι ἐπληρώθησαν, οὐδὲ βεβαίου τε καὶ καθαρᾶς ἡδονῆς ἐγεύσαντο, ἀλλὰ βοσκημάτων δίκην κάτω ἀεὶ βλέποντες καὶ κεκυφότες εἰς γῆν καὶ εἰς τραπέζας βόσκονται χορταζόμενοι καὶ ὀχεύοντες, καὶ ἕνεκα τῆς τούτων πλεονεξίας λακτίζοντες καὶ κυρίττοντες ἀλλήλους σιδηροῖς κέρασί τε καὶ ὁπλαῖς ἀποκτεινύασι δι᾽ ἀπληστίαν, ἅτε οὐχὶ τοῖς οὖσιν οὐδὲ τὸ ὂν οὐδὲ τὸ στέγον ἑαυτῶν πιμπλάντες.
>
> «Por eso, los faltos de inteligencia y de virtud, que siempre andan en festines y en otras cosas de este estilo, son arrastrados, según parece, a lo bajo y de aquí llevados nuevamente a la mitad de la subida y así están errando toda su vida; y sin rebasar este punto jamás ven ni alcanzan verdadera altura ni se llenan realmente de lo real ni gustan de firme y puro placer, sino que, a manera de bestias, miran siempre hacia abajo y, agachados hacia la tierra y hacia sus mesas, se ceban de pasto, se aparean y, por conseguir más de todo ello, se dan coces y se acornean mutuamente con cascos y cuernos de hierro y se matan por su insatisfacción, porque no llenan de cosas reales su ser real y su parte apta para contener aquéllas» 586a–b 1-3

Este pasaje, que describe el modo de vida en el que deriva la experiencia de algunos determinados placeres, se halla justo después del anterior expuesto y, por lo tanto, debe comprenderse a la luz de aquél. Dejando de lado la caracterización dramática aquí presente, con abundantes metáforas, fijémonos aquí, en primer lugar, que se habla de los «faltos de inteligencia y de virtud». Es decir, aquellos que no se hallan en el plano de la *ousía* y el de sus placeres correspondientes, los de la virtud y el conocimiento. Y se hallan, por lo tanto, en el plano de los placeres que rellenan menos realmente, los placeres que pertenecen a lo mudable, a la *génesis*. No alcanzan esos placeres, los de la *ousía*: y se asocian aquí positivamente la inteligencia y la virtud con los que gustan de «firme y puro placer». Se explica también que al ser faltos de inteligencia y no gozar de estos últimos placeres se hallan en una situación de insatisfacción. Es decir, los placeres de la *génesis* son placeres que no sacian, lo que resulta lógico teniendo en cuenta que son de lo menos real y que, por lo tanto, generan la necesidad constante de buscar constantemente más placeres, creándose una espiral de búsqueda constante que no sacia y lleva a buscar más.

Y si ahora volvemos al pasaje de la *génesis* y rescatamos de nuevo la descripción que aparece en el final del mismo (54e) sobre los que viven en base a los placeres de la *génesis* vemos que, de nuevo, se trata de pasajes paralelos en cuanto se describe la forma de vida inmersa en la espiral del saciarse. En el *Filebo* se dice que esos no quieren vivir sin saciar continuamente sus satisfacciones y aquí se describe que se «matan por su insatisfacción». Y en el *Filebo*, siguiendo en el pasaje de la *génesis*, se añade que el que «escogiera esa vida estaría escogiendo la destrucción y la *génesis*» (τὴν δὴ φθορὰν καὶ γένεσιν αἱροῖτ᾽ ἄν τις τοῦθ᾽ αἱρούμενος, ἀλλ᾽ οὐ τὸν τρίτον ἐκεῖνον βίον, 55a 4-5). En

ambos pasajes, por lo tanto, se está refiriendo a los mismos tipos de placer, que pueden generar los mismos modos de vida. Y, por el contrario, la vida que generan otros tipos de placeres, tales como los placeres intelectuales, es profundamente distinta. Lo que ambos pasajes comparten, por consiguiente, es la descripción de los que no gozan de placeres que son *ousía*. Y esta, de nuevo, se erige como la línea de lectura adecuada del pasaje de la *génesis*[839]. Esto puede quedar más reforzado si se presta atención en que tanto el pasaje de la *génesis* como este pasaje de la *República* que abarca desde 585b–586a, poseen una estructura similar: se refiere primero al estatuto ontológico o naturaleza del placer –se habla de la *ousía* y la *génesis*– y luego se describe una cierta forma de vida en que derivan unos de estos placeres, los propios de la *génesis*. Y esto legitima la lectura del primero, el del *Filebo*, en base al segundo, el de la *República*.

De la interpretación que he realizado del pasaje de 585b-c para una mejor comprensión del pasaje de la *génesis* del *Filebo*, podría objetarse que, en sentido estricto, en el *Filebo*, en el pasaje de la *génesis*, Platón hace referencia al placer en sí mismo y no tanto a los objetos de la virtud. Es decir, que, en efecto, puede haber placeres cuyos objetos o acciones sean propias de lo perteneciente a la *ousía*, pero que el placer que emana como tal, es siempre *génesis*. Sin extenderme demasiado aquí, creo que este mismo pasaje de la *República* puede aportar una sugerencia a modo de respuesta de esta cuestión que puede surgir de la lectura del pasaje de la *génesis* del *Filebo*. Se decía en este pasaje de la *República* que la virtud, la recta opinión y el conocimiento καθαρᾶς οὐσίας μετέχειν, participan más de la οὐσίας. Y al añadir los atributos que esto supone se afirma que goza de mayor realidad lo que «está atenido a lo que es siempre igual, inmortal y verdadero, siendo además tal en sí mismo y produciéndose en algo de su misma índole». La adición de «siendo además tal en sí mismo y produciéndose en algo de su misma índole» (καὶ αὐτὸ τοιοῦτον ὂν καὶ ἐν τοιούτῳ γιγνόμενον, 585c 2) es interesante. La virtud, la inteligencia, la creencia verdadera y el conocimiento, en base a esta distinción, son «tales en sí mismos», y, a su vez, se producen «en algo de su misma índole»: presumiblemente aquí el alma, pues así parece sugerirse justo antes de nuestro pasaje, en 585b, al referirse a los vacíos del alma y el cuerpo que deben rellenarse con alimento e inteligencia respectivamente, y al considerar que lo más real rellena con más plenitud. El alma es *donde* se produce la virtud, la inteligencia, el conocimiento y la creencia verdadera, y es de la misma «índole» que éstas: inteligencia, conocimiento, creencia verdadera y virtud son propios de la *ousía* y también es propia de la *ousía* el alma, donde las anteriores se producen. Esta igualdad ontológica entre la naturaleza de lo que se produce y lo que produce puede iluminar la lejanía de la *génesis* respecto a este placer de la virtud, y también respecto al conocimiento –éste está aquí referido también–: en cuanto al placer en sí mismo, puede poseer también cierto esta igualdad ontológica, siendo la virtud como tal ese algo «de su misma índole» donde se produce y siendo *ousía* el placer en sí mismo. El placer es placer de la virtud: se produce en la

[839] Ya en este momento puede intuirse que, si bien entre los intérpretes (cf. sección 3.2.1.2) que no son partidarios, a partir del pasaje de la *génesis*, de considerar como tales todos los placeres, suele referirse al *Gorgias* y a los placeres de Calícles para interpretar dicho pasaje, me parece que, en cuanto al estatuto del placer, la *República* es el lugar adecuado para comprender el pasaje de la *génesis*.

virtud. Si la virtud es *ousía* el placer que ésta produce lo será también. Hay aquí identidad entre el dónde se produce y lo que se produce, en el caso de la virtud, siendo ambos *ousía*. El placer podría mantener esta misma relación pues se produce en la virtud que es *ousía* y deberá ser también *ousía*. Desde la psicología moral, en este sentido, podría comprenderse que la virtud significa placer. La virtud en sí misma, en su misma identidad y constitución, y también en su acción, es placer. O lo que es lo mismo, la virtud implica placer. Y, por eso, la virtud que es o significa placer, al perfeccionar, supone que el placer perfeccione también.

Es esta una posible aproximación, creo, para poder responder que, en sí mismos, los placeres de la virtud, parece ser difícil que se identifiquen como *génesis*. Se podría apuntalar también, en este mismo contexto, este argumento de dos modos distintos. Por una parte, considerando que los placeres de la virtud y del conocimiento son placeres del alma y, por otra, respecto a que esta igualdad ontológica entre lo que es *ousía* en sí mismo y la necesidad de que se produzca en algo de su misma índole se predica también de las cosas que no son *ousía* (585c 3-4), es decir, de las que son *génesis*. Respecto a lo primero, como se decía, la virtud y el conocimiento son placeres del alma: partiendo de esta realidad podría considerarse también que ese «producirse en algo de su misma naturaleza» sería propiamente el alma, que es *ousía* y el placer en sí mismo podría también, por lo tanto, entenderse como *ousía*. Se da aquí también uniformidad ontológica entre la naturaleza de lo producido y en *donde* se produce. Finalmente, es relevante que esta distinción entre ser en sí mismo y el que se produzca tal ser en algo de su misma naturaleza, se predique de lo que «nunca es lo mismo y mortal»[840] (τὸ μηδέποτε ὁμοίου καὶ θνητοῦ, 585c 3), es decir, de las realidades más cercanas a la *génesis* ejemplificadas en el «trigo, la bebida, el companage y los demás alimentos» (τὰ οἷον σίτου τε καὶ ποτοῦ καὶ ὄψου καὶ συμπάσης τροφῆς, 585b 8-9). Aquí el algo «en sí mismo» es *génesis* y el «producirse en algo de su misma naturaleza» es también *génesis*. Siguiendo de nuevo la indicación de 585b[841] ese «producirse en algo de su misma naturaleza» es el cuerpo y lo que es en sí mismo es la comida, la bebida, etc. Ambos son *génesis*, hay identidad ontológica. El placer que correspondería aquí es el placer físico del comer o del beber, tan familiar en los escritos platónicos. Pero aquí el ser *génesis* hace que la igualdad ontológica opere diversamente respecto al placer: desde que éste se produce en el cuerpo no logrará ser nunca *ousía* pues los objetos que lo generan son *génesis*. La virtud, que no es *génesis* y participa en mayor grado de la *ousía* sí puede tornar el placer que genera como participante en la *ousía* en la que ésta pertenece.

Esta interpretación final es la que puede incidir más en el pasaje de la *génesis* en el sentido de que puede permitir considerar, desde un punto de vista ontológico, el placer en sí mismo como *ousía*. Y, en este sentido, parece que «el siendo además tal en sí mismo y produciéndose en algo de su misma índole» (καὶ αὐτὸ τοιοῦτον ὂν καὶ ἐν τοιούτῳ γιγνόμενον, 585c 2) que se predica de la *ousía* podría ser relacionable con cierta

[840] He seguido aquí la traducción de J. Burnet (1903)

[841] «(…) el hambre y la sed y fenómenos semejantes, ¿no son como unos vacíos en la disposición del cuerpo?» 585b 1-3. El alimento «rellena esos vacíos» Cf. 585b 7-8

caracterización del placer que aparece en el *Filebo*, en tanto que perteneciente al género mixto, es decir fruto de la mezcla de lo ilimitado con lo limitado (24d–26d). Esta caracterización es su consideración como «generación al ser» (γένεσιν εἰς οὐσίαν, 26d 8), es decir que el placer es aquí una esencia generada, es una *ousía* (generada) y, por lo tanto, es *ousía*. El producto de esa generación al ser, es, como indica Platón, el placer: afirma Sócrates «me parece que el dolor y el placer se dan por naturaleza en el género común» (31c1–2) y es, por lo tanto, esencia generada, es *ousía*. La interpretación que he hecho del pasaje de la *República* en la medida en que el placer es producido por el alma, lo hace *ousía*, lo hace producto que es esencia generada. Y si el placer es una esencia generada, por consiguiente, no es solamente un proceso, sino que, en tanto que generada, es también un cierto estado, lo que es acorde a las evidencias textuales que se han expuesto, tanto del mismo *Filebo* como de la *República*, en las que puede distinguirse cómo Platón diferencia entre el rellenamiento y lo rellenado[842], en base a la identificación de este modelo con el placer. Esta interpretación, además, parece corroborarse, precisamente, en la lista de ingredientes, ampliamente referida, que debe incluir la vida mixta (63d–e). Esta lista es propiamente una mezcla de algunos elementos pertenecientes tanto al género de lo limitado –prudencia, conocimientos, etc.–, como de lo ilimitado –tipos de placeres–, pues lo conveniente es evitar que «un género esté solo, aislado» (63c 1). La mezcla es lo conveniente (63c 2). Y, significativamente, en el inicio de la respuesta alegórica de la prudencia, ésta afirma, mostrando el rechazo de incluir los placeres «mayores y más intensos» en la mezcla: «–Cómo, Sócrates –dirían sin duda–, los que nos procuran infinitas trabas, alborotando las almas en las que vivimos con su loco frenesí, y no permiten en principio que lleguemos a nacer (γίγνεσθαί' τε ἡμᾶς τὴν ἀρχὴν οὐκ ἐῶσι) (…)» (63d 3-5). Y seguidamente se afirma que sí se aceptan, como hemos visto, los placeres puros, los necesarios y los de la virtud (63e). Lo más interesante aquí es ese «no permiten que lleguemos a nacer». Es decir: unos tipos de placer son los que impiden que nazca la mezcla, el tercer género, que es identificado por Sócrates con el placer, como hemos visto. Estos placeres, por lo tanto, son los que impiden que surga esa esencia generada (γένεσις εἰς οὐσίαν), que es el tercer género. Son los que impiden, por lo tanto, que nazca la *ousía*, mientras que otros placeres no lo impiden –los puros, los de la virtud, etc.–. Son unos placeres y no otros, de nuevo, los que impiden la *ousía*. Este «llegar a nacer» se identifica con el γένεσινς εἰς οὐσίαν: y, por lo tanto, se deduce que los placeres que permiten que nazcla la mezcla son los que son γένεσις εἰς οὐσίαν, mientras que otros no. Y éstos últimos son los de la *génesis*: los que nunca pueden llegar a ser, los que nunca serán γένεσις εἰς οὐσίαν. Me parece que esta interpretación ahora es la que puede mostrarse como la más adecuada para leer el pasaje entero de la *génesis* y afirmar, por lo tanto, que se refiere a solamente a algunos tipos de placeres, pues de otros sí se predica, en el mismo *Filebo*, que son *ousía*, que son γένεσις εἰς οὐσίαν.

[842] Véase sobre este sentido de la γένεσις εἰς οὐσίαν en relación con la distinción entre el rellenarse y lo rellenado, como estado, la sugerente interperatción de F. Bravo (2003b, 58-59 y 62)

Finalmente, para cerrar este epígrafe, resta considerar brevemente, como se ha indicado[843], la cierta identificación entre placeres morales o de la virtud e intelectuales, lo que permite comprender también por qué ambos son situados conjuntamente en la vida mixta. Sugiero un pasaje inicial para encuazar esta identificación. El pasaje en cuestión se sitúa justo después de la realización de la mezcla para la vida mixta de placer y conocimiento. Insistiendo Platón en que los placeres que ha recomendado para la vida mixta son los que deben elegirse, afirma que son los que permiten:

> 'τῷ νῷ μειγνύναι τὸν βουλόμενον ὅτι καλλίστην ἰδόντα καὶ ἀστασιαστοτάτην μεῖξιν καὶ κρᾶσιν, ἐν ταύτῃ μαθεῖν πειρᾶσθαι τί ποτε ἔν τ' ἀνθρώπῳ καὶ τῷ παντὶ πέφυκεν ἀγαθὸν καὶ τίνα ἰδέαν αὐτὴν εἶναί ποτε μαντευτέον.'
>
> «ver (ἰδόντα) la mezcla (κρᾶσιν) y fusión más hermosas y libres de discordia que sea posible e intentar (πειρᾶσθαι) captar (μαθεῖν) en ella qué es el bien (ἀγαθὸν) en el hombre (ἀνθρώπῳ) y en el Universo (παντὶ πέφυκεν) y vislumbrar cuál es su forma (εἶναί)» 63e 7-8–64a 1-2

Los placeres puros, contrariamente a los grandes e intensos, afirma Platón, permiten ver (ἰδόντα)[844] intelectualmente la mezcla para intentar (πειρᾶσθαι) «captar (μαθεῖν) qué es el bien (ἀγαθὸν) en el hombre». Son placeres, por lo tanto, que se hallan vinculados o ejercen su *función* en el conocimiento (μαθεῖν) del bien en el hombre. Esta aproximación a los placeres puros parece adquirir una perspectiva moral. Y esta cierta visión moral que parece sugerir Platón de los placeres puros podría estar presente también, en este mismo pasaje, al tratar sus contrarios, es decir, los placeres grandes e intensos que han sido rechazados por la inteligencia y la prudencia, al denominarlos como los placeres propios que siguen a la ἀφροσύνης καὶ τῆς ἄλλης κακίας ἑπομένας πολλή, a «la insensatez y al resto del vicio» (63e 6-7). Tanto κακία –el vicio–, lo contrario a la ἀρετή, como la ἀφροσύνης –insensatez o estupidez–[845], poseen ambas un sentido moral. Se establece, de este modo, una relación entre los placeres puros –presumiblemente, de entre los puros, los placeres del conocimiento, pues son los propios del «captar» o conocer– y el conocimiento del bien. Por otra parte, μαθεῖν (64a

---

[843] Cf. pág. 331

[844] ἰδόντα no significa solamente el acto de mirar. Su infinitivo, εἶδον, indica conocimiento. En perfecto (οἶδα) significa literalmente «conocer». Está vinculado, por lo tanto, a actos cognitivos como la percepción o el conocimiento mismo y posee el sentido de «ver mentalmente», contemplar. Cf. H. G. Liddell y R. Scott (1968)

[845] La ἀφροσύνης –insensatez, estupidez o falta de pensamiento (Cf. H. G. Liddel y R. Scott (1968))– es lo contrario a la σωφροσύνη. En el *Cármides*, como se ha visto (cf. pp. 28-29), la sensatez (σωφροσύνη) se relaciona con hacer el bien y evitar el mal (163e 8), con el «ocuparse con buenas obras» (163e 9). Queda definida como «ciencia del bien y del mal» (174c 2) y se establece como reconocido autoconocimiento socrático. Del mismo modo que la σωφροσύνη, desde que es un saber del bien, se entronca con la *eudaimonia* en el *Cármides* (Cf. 175e 10), la ἀφροσύνης está vinculada al κακίας, y en último término a la búsqueda del bien del hombre en el *Filebo* (63e 6-7; 63e 7-8). En efecto, posee la ἀφροσύνης un sentido claramente moral.

1), que signifca «conocer» o «aprender» –«captar» en la traducción[846]–, aquí referido al bien (ἀγαθόν, 64a 2), es el verbo del que deriva el placer del conocimiento: los μαθήματα ἡδοναί que Platón expone, como se ha indicado, en *Filebo* 52a-b, justo antes del pasaje de la *génesis* y el placer. Los placeres del conocimiento, en este sentido, podrían ser también placeres del conocimiento del bien, o placeres del conocimiento moral.

Por otra parte, μαθήμα –conocimiento, aprendizaje–, que es la expresión que Platón utiliza respecto a los placeres del conocimiento –μαθήματα ἡδονάς– no es lejana a la moralidad, tal y como Platón la caracteriza. En tanto que término de conocimiento, que en ocasiones se aplica también al conocimiento moral[847]– configura la naturaleza de la virtud y el conocimiento moral, cuyo estatuto en Platón es incomprensible sin asumir las relaciones entre ética y conocimiento que empapan, como hemos visto a lo largo de este trabajo, todo el *corpus platonicum*. Y esto, quizás, puede también observarse a partir de la naturaleza de la ἀμαθία, la ignorancia moral a la que tantas veces nos hemos referido –que refeja, a su vez, esa dependencia de conocimiento y virtud–. Puede notarse que ἀμαθία –ignorancia, falta de conocimiento o de aprendizaje, o falta de educación[848]– es lo contrario de μαθήμα –expresión de los placeres del conocimiento–, compartiendo ambas la misma raíz. La ignorancia moral socrática refiere a un estado poco racional, a un conflicto entre las apetencias, las pasiones y la recta razón, y no tanto a un estado de ignorancia intelectual. Y del mismo modo que ἀμαθία tiene un sentido moral, su contrario, μαθήμα, también lo tiene y, desde este punto de vista, los placeres del conocimiento poseen también cierto sentido moral.

Esta identificación de placeres morales e intelectuales, asumiendo gran parte de los presupuestos sobre la relación entre la virtud y el conocimiento en sus diversas manifestaciones, podría desarrollarse de diversos modos. Por una parte, la dialéctica, en tanto que es la ciencia del Bien, siendo éste patrón de las acciones, se muestra como un nexo de unión que puede llegar a ser suficientemente sólido. Se ha indicado que en el *Filebo* Platón caracteriza a la dialéctica como la ciencia más alta (57e). Y esto es argumentado con amplitud y pasión en la *República* también[849]. Y en ambos lugares la dialéctica posee una vertiente práctica intrínseca y clara. En el *Filebo*, al referirse a la dialéctica y su objeto –el Bien–, se dice que es la ciencia que permite «amar lo verdadero» y «hacerlo todo en razón de ello [el Bien]» (58d 4). El paralelismo con el ilustre pasaje de *República* 517b–c, justo después de la alegoría de la Caverna, y ya comentado[850], es claro: la Forma del Bien debe conocerse para «proceder sabiamente en la vida privada o pública» (517c 4-5). Se ha argumentado ampliamente, en todo este

[846] La traducción más común de μαθεῖν es aprender. También conocer. Cf. H. G. Liddell y R. Scott (1968). En cualquier caso, si se traduce como «captar», aunque puede que no sea la traducción más precisa, se trata de «captar» intelectualmente.
[847] Cf. *Teeteto* 153b; *Sofista* 224d 1; *Leyes* 689a. Cf. también n. 262
[848] Cf. H. G. Liddell y R. Scott (1968)
[849] Cf. sección 2.2.3
[850] Cf. pp. 187-188

contexto, defendiendo un determinado intelectualismo, que la plenitud de la virtud se funda y, en cierto modo, se indentifica con este conocimiento del Bien, con la ciencia de la dialéctica[851]. Con esto, si los placeres del conocimiento tienen por objeto la dialéctica y ésta funda o constituye la acción virtuosa, la dialéctica permite que los placeres del conocimiento y de la virtud, en cierto modo, se identifiquen.

Por otra parte, de modo más general, y asumiendo la continuidad del intelectualismo entre los diálogos socráticos y la *República*, y ya no solamente en relación con el intelectualismo que emana del relato de la virtud plena –el que se entronca con la dialéctica– se posibilita también cierta identificación entre los placeres morales e intelectuales. Si la virtud es conocimiento y el conocimiento posee sus propios placeres y la virtud también, esos placeres se unifican, o pueden sufrir una suerte de f*usión*. Esta argumentación puede encontrar, además, cierto fundamento en algunas expresiones de continuidad del intelectualismo, tal y como se ha entendido en este trabajo, que figuran en el *Filebo*[852].

[851] Cf. sección 2.2.3

[852] Pienso aquí, por ejemplo, en algunas referencias a la ignorancia en sentido moral (cf. 48e), o a la aparición socrática del «conócete a ti mismo» en 48c–d, o al cierto intelectualismo que se desprende en la explicación de los placeres falsos (cf. 40e–41a)

Conclusions

It is time now to put together the conclusions in which convey the argumentation of my dissertation. These conclusions come after several arguments, always tried to be based on suitable passages, contained in each chapter in which I have set up this present work. In each chapter, single conclusions have been reached, and I think they have value by themselves, but they take its proper sense in the whole they are part of. Putting them together, in any case, can be useful to show how the whole thesis works. I meant to be concise here, in order to show the evolving nature of my argument. And I retain this important because the power of this evolutionary character will be much less self-evident if I stop myself considering specific details. However, they are available in each section. Hence, I just want to display here the possibility of continuity of the outcomes achieved in every chapter. At the same time, this evolutionary purpose of the subject in the *Dialogues* goes beyond Plato himself and, in this sense, my procedure here might be well placed to exhibit this scope.

There is a certain risk when you desire to be succinct and concentrated. And perhaps it is increased when the subject of research is a philosophical one. Philosophy deals with the complexity of reality, even the most ordinary, and aims to put deeper questioning and answering. Attempting to express in condensed statements reasonings or conclusions of this kind, as I would mainly like, is not a straightforward task: it is often quite difficult to avoid that some arguments that lead to some conclusions remain hidden. And probably this is all the more remarkable given the interpretative possibilities that the *Dialogues* make possible. Without wishing to be inconsiderate and suspicious with the reader's ability, it is helpful to be aware of this to properly assess conclusions or results and to reflect on them. At any rate, it is not hard to prevent such a situation attending to the corresponding chapter or section of the dissertation.

These are the most significant conclusions:

1. The starting point of this research was somehow linguistic. The phenomenon of the interchangeability which characterises moral knowledge in the Socratic dialogues has significant implications for a philosophical approach. Virtue is explained as *epistēmē*, *sophia* or *technē* and therefore the very knowledge of virtue can be approached in different ways. If knowledge of virtue, its own *epistēmē*, can be said in many ways its nature cannot be expressed just with one form of knowledge. So, the Socratic *epistēmē*, is able to welcome a variety of knowledges. And, in this sense, trying to understand the nature of virtue from only one cognitive point of view or development could run the risk of being a partial response. Socratic *epistēmē* is inclusive, not tight. Any philosophical attempt to give meaning should take into account this precondition.

   When turning to the texts these variety of knowledges that the *epistēmē* in which virtue consists can accommodate is easily observable. And it is also confirmed by

the different approaches that scholars propose to explain the proper sense of the Socratic *epistēmē*. But wether it is considered as a *knowing that*, a *knowing how* or even a *knowing what*, to remain only with one of these explanations will left us again in the same situation. Socratic *epistēmē* is each of these kinds of knowledge but, at the same time, it cannot be reduced in a single one. And further, this great openness that *epistēmē* posseses, becomes more grounded when it is shown that is capable of hosting other cognitive strands too.

2. Keeping this in mind, it is interesting to explore if it is actually possible to provide other forms of knowledge from the notion of *epistēmē*. And this is precisely what I have argued. I sustent that this is possible. In this sense, finding the proper textual Socratic basis, virtue, as Socrates understands it, enables a constructive line in which it is shown as the possession of certain states. At this point, assuming this possibility, again, it turns out that the Socratic *epistēmē* is essentially inclusive. My approach is built on the consideration of *epistēmē* as a form of knowledge that can be exercised, a kind of knowledge that should be understood in the context of human actions. Assuming this –which is a conventional and a recognized treat–, it is possible to identify distincts levels of operability in the virtues. A first substantial level is that the *epistēmē* in which virtue consists is self-determinative. Virtous acting involves changes not just in the given action itself, or in external reality, but also in the agent itself. When we act in a virtuous way we are doing ourselves in a certain way. In this sense, virtue means being: it conveys ontological determination.

   This self-determination is frequently expressed by virtues in its possession. Virtuous acting generates a certain state in the agent, a state that is possessed. For instance, quite often, Socrates –and Plato– considere this, applied to different single virtues: if you act justly you possess justice/you are just, and you are a wise and a happy man. So, this approach to virtue opens a new sense of *epistēmē*: it is also a knowledge when possessed generates a certain state. Here, and frequently in several passages, two given states can be distinguished, the one generated by the virtue itself, and other states like, for instance, happiness, a given state that comes with virtue. In addition, these states that virtue generates, are not isolated, but projective. These states apply to the agent's entire life, they are able to guide the whole life of the human being. Further, these approach, which is expanded by the uses of *dunamis* as it appears in the Socratic dialogues, fits really well in order to explain the growth of virtue, both in quantity and in quality or intensity. Now, this estimation, besides being interesting by itself and showing the receptiveness that *epistēmē* has, reveals that the traditional insights are not sufficient, because they are unable to explain this dimension that *epistēmē*, with sufficient and adequate textual basis, seems to possess. Indeed, this last claim becomes evident when considering the way that differs the possession of the virtue and propositional knowledge, that is the model of knowledge when *epistēmē* is considered a *knowing that* or a *knowing what*. The impact of the possession of virtue –and also its permanence– on the agent modifies himself, while the impact of acquired knowledge is different: the first one modifies ontollogicaly the agent, increasing his being, the second one is more dependant on

the object of knowledge and it is not capable to reach such an ontological modification.

3. As a conclusion, corresponding to the second chapter of the dissertation, it can be said that the approach to virtue built on the interchangeability of *epistēmē*, *sophia* and *technē* has not completely disappeared in the *Republic*, and a certain continuity can be suggested. Being true that it is less present, this vocabulary of knowledge, it is used to explain the virtue too. And, to the same extent, the open-minded intellectualism that has been laid out in the Socratic dialogues is detectable here as well. For instance, there are several passages that recall the equation of virtue as knowledge, and ignorance as moral error. But in this dialogue, this continuity, I argue, can be sustained more deeply. As it is known, the *Republic* is often regarded as the dialogue in which Plato, by its proposal of the tripartite psychology, breaks with the standard intellectualism on the Socratic dialogues. It is the account of the virtues explained by the parts of the soul that provides suspicion with respect to this earlier intellectualism. But a careful reading shows that this is not the only explanation regarding the virtues. In this sense, I discriminate three different accounts of virtues, two of which have received further attention. Two of these accounts deal with virtue without any reference to the tripartition of the soul. And in both, virtue is said to be some kind of knowledge, being somehow familiar to the Socratic approach. So, it can be hold that in the *Republic*, since virtue is explained in different ways, all of these are legitimate, and since two of these approaches looks familiar with the earlier intellectualism, there is no need to reject the latter. In addition, these two accounts with no tripartition mention, reveal that there is an implied psychological basis on which Plato builts his virtue account and which is also present in the Socratic dialogues.

4. The approach to virtues as possessed states is fully expressed in the *Republic* too. All the elements that appear in the Socratic dialogues and allowed to such a view can be found more powerfully in this dialogue. And this better foundation for this approach can also be guessed in the fact that Plato describes these states in a full manner, including not only rational elements. The *Republic* shows quite right how in these states there are also other psychological imputs. In this sense, the treatment of pleasure as it is proposed in the *Republic* is interesting, in so far as it reveals that can be attributed to pleasure some role of perfection in these same states and, therefore, in the agent's moral life. These are, for instance, the pleasures of virtue or moral pleasures, and the intellectual pleasures too. When considering in the *Republic* this approach of the virtues as possessions, as attained states of perfection by the agent, it can be shown that all the dimensions of the agent take a role in this possession. These same states are enriched with human affectivity. In this context, it is interesting to observe how pleasure becomes present in these possessed states and how it works in them. The fact that pleasure is located in states that are possessed, and the fact that pleasure accompanies virtues and intellectual life allows to a reinterpretation of its very nature, and regarding some considerations usually attributed to Plato.

5. The proper place to pursue this re-reading is probably the *Philebus*, a dialogue entirely dedicated to the question of pleasure. In the *Philebus*, in a famous passage, pleasure is called *genesis*, and being a *genesis* involves that pleasure cannot be a good (53c–55b). Some scholars think that Plato holds that all pleasures are *genesis*. Beyond considering this argument implies to save some contradictions that can be found in the *Philebus* itself –like the inclusion of the pleasures of learning or knowledge and the pleasures of virtue in the final rank of the goods (63d–e)–, the approach of virtue as possessions allows to consider that not all pleasures are *genesis*: since virtue and knowledge are capable of constitute, by its possession, certain states in which there is also pleasure, and these states, by its very nature, are not processes and are accomplished, and they have, in this sense, its own perfection, it is difficult to considere pleasure as a *genesis*. Things that are becoming are not said perfect until they are accomplished. But pleasure in these states is proper to these final states and not to the process of becoming, at least in some of them. So, not all pleasures are a *genesis*. This is just proposed as a working line. Further, this approach can reinforce the consideration that actually Plato, on his treatment of pleasure, works with the distinction of two states: the pleasure of having and the pleasure of possessing, the pleasure of acquiring virtue or knowledge and the pleasure of having acquired virtue and knowledge. These distinction, applied to virtue in *Eutidemus* (280d 7-9) and to knowledge in the *Theattetus* (197b 7) would also work for pleasure when accompany both knowledge and virtue. I also reinforce my position here considering that Plato fairly defines some pleasures wich objects can be *genesis* and some other which object is *ousía*. In this latter case *ousía* can be said of the pleasures themselves because these pleasures are

6. Finally, the approach to virtue that I have suggested opens the way to further discussions and interesting issues. Some of them remain in the *corpus platonicum*. The perfective role that pleasure presents in the moral life is also covered in the *Laws*, a dialogue located after the *Philebus*. And these perfective role of pleasure is contextualized in this dialogue in a different psychological treatment, a more unified one, which differs from that of the *Republic*, based on the tripartition of the soul. Other interesting issues go beyond Plato and may also have continuity with Aristotle's philosophy. In this sense, some emerging issues have raised too, as a consequence of my characterization of virtue in its possession. I retain meaningful questions, among others, the origins of the actuality and power distinction related the the human beings; how Plato come to some kind of intuiton about the distinction between *praxis* and *poiesis*; or how he understands the difference between intellectual and moral virtues, although it is still poorly developed if we catch a glimpse of Aristotle's systematized account. And, logically, if I have sustained that pleasure is somehow outlined as some kind of state in the *Republic* and, above all,

in the *Philebus*, or that it is in some way a reality that supervenes virtuos acting, the relationship with Aristotle position[853] on the matter cannot be side-stepped.

[853] On this, R. Hackforth (1945, 128-129) suggests that if Plato had started his argumentation on pleasure with the pleasure of virtues, and not with physical pleasures like eating or drinking, he might have reached a conclusion similar to that of Aristotle, considering pleasure as a perfection that supervenes activities, as it is suggested in *Nicomachean Ethics* X, 1-5.

Bibliografía

Adam, J. (1902) *The* Republic *of Plato*, edited with critical Notes, Commentary and Appendices (Cambridge)

Adkins, A. W. H. (1978) "*Theoria* versus *Praxis* in the *Nicomachean Ethics* and the *Republic*", *Classical Philology* 73: 297-313

Allan, D. J. y During, I. (1961) Aristotle's *Protrepticus*. An Attempt at Reconstruction (Göteborg)

Allen, R. E. (1960) "The Socratic Paradox", *Journal of the History of Ideas* 21: 256-265
---- (1984) *Plato. Euthyphro, Apology, Crito, Meno, Gorgias, Menexenus*. Translated with Comments (New Haven)

Anagnostopoulos, A. (ed.) (2011) *Socratic, Platonic and Aristotelian Studies. Essays in Honor of Gerasimos Santas* (London)

Annas, J. (1981) *An Introduction to Plato's* Republic (Oxford)
---- (1993) *The Morality of Happiness* (Oxford)
---- (2011a) "Plato's Ethics", en Fine, G. (ed.) *The Oxford Handbook of Plato* (Oxford): 267-285
---- (2011b) *Intelligent Virtue* (Oxford)

Anton, J. y Preus, A. (ed.) (1989) *Essays in Ancient Greek Philosophy*. Volume III. (New York)

Apel, K. O. (1912) *Platonische Aufsätze* (Berlin)

Araujo, M. y Marías, J. (2002) *Aristóteles. Ética a Nicómaco* (Madrid)

Badham, C. (1878) *The Philebus of Plato*, Edited with Introduction, Notes, and Appendix, 2nd Edition (London)

Barnes, J. (2002) *Aristotle. Posterior Analytics*. Translated with a Commentary (Oxford)

Barney, R., Brennan, T. y Brittain, C. (ed.) (2012) *Plato and the Divided Self* (Cambridge)

Bénatouïl, T. y Bonazzi, M. (2012) "θεωρία and θεωρητικός from the Presocratics to the End of Antiquity: An Overview", en Bénatouïl, T. y Bonazzi, M. (ed.) *Theoria, Praxis, and the Contemplative Life After Plato and Aristotle* (Leiden): 1-14

Benítez, E. E. (1989) *Forms in Plato's* Philebus (Maastricht)

Benson, H. H. (1997a) "Socrates and the Beginnings of Moral Philosophy", en Taylor, C. C. W. (ed.) *Routledge History of Philosophy. From the Beginning to Plato* (London): 289-328
---- (1997b) "Socratic Dynamic Theory: A Sketch", *Apeiron* 30: 79-93
---- (2000) *Socratic Wisdom. The Model of Knowledge in Plato's Early Dialogues* (Oxford)

Berti, E. (1997) *La filosofia del 'primo' Aristotele* (Milano)

Blackson, T. A. (1991) "Plato and the Senses of Words", *Journal of the History of Philosophy* 29: 169-181
---- (2015) "Two Interpretations of Socratic Intellectualism", *Ancient Philosophy* 35: 23-39

Bloomfield, P. (2000) "Virtue Epistemology and the Epistemology of Virtue", *Philosophy and Phenomenological Research* 40: 23-43

Bobonich, C. (2002) *Plato's Utopia Recast: His Later Ethics and Politics* (Oxford)

Bonitz, H. (1886) *Platonische Studien* (Berlin)

Bostock, D. (1994) "Plato on Understanding Language", en Everson, S. (ed.) *Companions to Ancient Thought. Language* (Cambridge): 10-27

Boys-Stones, G., El Murr, D. y Gill, C. (ed.) (2013), *The Platonic Art of Philosophy* (Cambridge)

Bravo, F. (2003a) "¿Qué significa *epistēmē* en la proposición socrática *aretē* es *epistēmē*?", *Hypnos* 10: 11-23
---- (2003b) *Las ambigüedades del placer. Ensayo sobre el placer en la filosofía de Platón* (Sankt Augustin)

Brennan, T, Barney, R. y Brittain, C. (ed.) (2012) *Plato and the Divided Self* (Cambridge)

Brickhouse, T. C. y Smith, N. D. (2010) *Socratic Moral Psychology* (Cambridge)
---- y Smith, N. D. (2014) "Socratic and Platonic Moral Psychology", en Hardy, J. y Rudebusch, G. (ed.) *Ancient Ethics* (Goettingen): 121-140
---- y Smith, N. D. (2015) "Socrates on the Emotions", *PLATO JOURNAL: The Journal of the International Plato Society* 15: 9-28. Disponible en: http://impactum-journals.uc.pt/index.php/platojournal/article/view/2097

Brisson, L. y Notomi, N. (ed.) (2013) *Dialogues on Plato's Politeia* (Republic). *Selected Papers from the Ninth Symposium Platonicum* (Sankt Augustin)

Brittain, C., Barney, R. y Brennan, T.(ed.) (2012) *Plato and the Divided Self* (Cambridge)

Brown, E. (2012) "The Unity of The Soul in Plato's *Republic*", en Barney, R., Brennan, T. y Brittain, C. (ed.) *Plato and the Divided Self* (Cambridge): 53-74

Burnet, J. (1903) *Platonis Opera* (Oxford)

Burnyeat, M. F. (2002) "*De Anima* II. 5", *Phronesis* 47: 28-90

Bury, R. G. (1897) *The Philebus of Plato* (Cambridge)

Butler, J. E. (2007) "Pleasure's Pyrrhic Victory: An Intellectualist Reading of the *Philebus*", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 33: 89-124

Cambiano, G. (1981) *Dialoghi Filosofici di Platone*, Vol. II (Torino)

Calonge, J. (2011) *Platón. Diálogos. Gorgias* (Madrid)

Campbell, M. (2007) "Tous les plaisirs sont-ils des genèses? Etude sur le statut des plaisirs purs dans le *Philèbe* de Platon", en Boulègue, L. y Lévy, C. (ed.) *Hédonismes. Penser et dire le plaisir dans l'Antiquité et à la Renaissance* (Villeneuve d'Ascq)

Carone, G. R. (2001) "*Akrasia* in the *Republic*: Does Plato Change His Mind?", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 20: 107-148
---- (2000) "Hedonism and the Pleasureless Life in Plato's *Philebus*", *Phronesis* 45: 257-283

Carpenter, A. C. (2011) "Pleasure as Genesis in Plato's *Philebus*", *Ancient Philosophy* 31: 73-94

Carr, D (1988) "The Cardinal Virtues and Plato's Moral Psychology", *The Philosophical Quarterly* 38: 186-200
---- (2016) "Virtue and Knowledge", *Philosophy* 91: 375-390

Chantraine, P. (1968) *Dictionnaire etymologique de la langue grecque: histoire des mots* (Paris)

Chapell, T. (2014) *Knowing What to Do. Imagination, Virtue, and Platonism in Ethics* (Oxford)

Cherniss, H. (1936) "The Philosophical Economy of the Theory of Ideas", *The American Journal of Philology* 57: 445-456

E. Cohen de Lara (2017) "The affective dimension of citizenship: A Platonic account", en *The Ethics of Citizenship in the 21st Century*, (Switzerland): 49-61.

Cooke, E. F. (1999) "The Moral and Intellectual Development of the Philosopher in Plato's *Republic*", *Ancient Philosophy* 19: 37-44

Cooper, J. M. and Hutchinson, D. S. (1997) *Plato. Complete Works* (Indianapolis/Cambridge)
---- (1999a) "Plato's Theory of Human Motivation", en *Reason and Emotion. Essays on Ancient Moral Psychology* (New Jersey): 118-137
---- (1999b) "Plato's Theory of Human Good in the *Philebus*", en *Reason and Emotion. Essays on Ancient Moral Psychology* (New Jersey): 150–164

Cooper, L. D. (2001) "Beyond the Tripartite Soul: The Dynamic Psychology of the *Republic*", *The Review of Politics* 63: 341-372

Cornford, F. M. (1932) *Before and After Socrates* (Cambridge)

Cruz Ortiz de Landázuri, M. (2015) *Purificar la Mirada. La dimensión ética del saber en Platón* (Madrid)

Davidson, D. (1990) *Plato's Philebus* (London)

Delcomminette, S. (2006) *Le Philèbe de Platon. Introduction à l'agathologie platonicienne* (Boston)

Devereux, D. (1977) "Courage and Wisdom in Plato's *Laches*", *Journal of the History of Philosophy* 15: 129-141
---- (1995) "Socrates' Kantian Conception of Virtue", *Journal of the History of Philosophy* 33: 381-408
---- (2011) "Socratic Ethics and Moral Psychology", en Fine, G. (ed.) *The Oxford Handbook of Plato* (Oxford): 139-164

Diès, A (1993) *Platon. Oeuvres Complètes. Philèbe* (Paris)

Dodds, E. R. (1945) "Plato and the Irrational", *The Journal of Hellenic Studies* 65: 16-25

Dorter, K. (1997) "Virtue, Knowledge, and Wisdom: Bypassing Self-Control", *The Review of Metaphysics* 51: 313-343
---- (2001) "Philosopher-Rulers: How Contemplation Becomes Action", *Ancient Philosophy* 21: 335-356
---- (2008) "Weakness and Will in Plato's *Republic*" en Hoffmann, T. (ed.) *Weakness of Will from Plato to the Present* (Washington), 1-14

Durán, M. A. (2011) *Filebo. Platón. Diálogos*. Vol. II (Madrid)

During, I. y Allan, D. J. (1961) Aristotle's *Protrepticus*. An Attempt at Reconstruction (Göteborg)

El Murr, D., Boys-Stones, G. y Gill, C. (ed.) (2013) *The Platonic Art of Philosophy* (Cambridge)

Emlyn-Jones, C. y Hamilton, W. (2004) *Plato. Gorgias*. Introduction, Commentary and Notes (London)

Evans, M. (2007) "Plato's Anti-Hedonism", *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 22: 121-45

Everson, S. (ed.) (1990) *Companions to Ancient Thought. Epistemology* (Cambridge)
---- (ed.) (1994) *Companions to Ancient Thought. Language* (Cambridge)
---- (ed.) (1998) *Companions to Ancient Thought. Ethics* (Cambridge)

Fernández-Galiano, M. y Pabón, J. M. (2006) *Platón. República* (Madrid)

Fine, G. (ed.) (2011) *The Oxford Handbook of Plato* (Oxford)

Fletcher, E. (2014) "Plato on Pure Pleasure and the Best Life", *Phronesis* 59: 113-142

Fowler, H. N. y Lamb W. R. M. (1925) *Plato. Statesman. Philebus. Ion*. Loeb Classical Library (Cambridge)

Frede, D. (1992), "Disintegration and Restoration: Pleasure and Pain in Plato's *Philebus*", en Kraut, R. (ed.) *The Cambridge Companion to Plato* (Cambridge): 425-63
---- (1993) *Plato. Philebus: Translated with Introduction and Notes* (Hackett)

Frede, M. (1988) "Being and Becoming in Plato", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Supplementary Volume: 37-52
---- (2011) *A Free Will. Origins of the Notion in Ancient Thought* (Los Angeles)

Friedländer, P. (2004) *Platone* (Milano) [tit. orig. (1954) *Platon* (Berlin)]

Gadamer, H. G. (1991) *Plato's Dialectical Ethics: Phenomenological Interpretations Relating the* Philebus (New Heaven) [tit. orig. (1931) *Platos dialektische Ethik: Phänomenologische Interpretationen zur* Philebos (Leipzig)]

García Gual, C. (2011) *Platón. Laques* (Madrid)

García Yebra, V. (1998) *Aristóteles. Metafísica* (Madrid)

Geach, P. (1966) "Plato's *Euthyphro*: An Analysis and Commentary", *The Monist* 50: 369-382

Geckeler, H. (1984) *Semántica estructural y teoría del campo léxico* (Madrid) [tit. orig. (1974) *Strukturelle semantik und wortfeldtheorie* (Munich)]

Gentzler, J. (2005) "How to know the Good: The Moral Epistemology of Plato's *Republic*", *The Philosophical Review* 114: 469-496

Gerson, LL. P. (2014) "Plato's Rational Souls", *The Review of Metaphysics* 68: 37-59

Giannantoni, G (1974) *Platone. Opere.* Vol. II (Roma)

Gill, C. (2013a) "What is the Point of the Tripartite Psyche in Plato's *Republic*?", en Notomi, N. y Brisson, L. (ed.) *Dialogues on Plato's Politeia* (Republic). *Selected Papers from the Ninth Symposium Platonicum* (Sankt Augustin): 161-167
---- (2013b) Boys-Stones, G. y El Murr, D. (ed.) *The Platonic Art of Philosophy* (Cambridge)

Giménez Salinas, J. A. (2016) "Platón y Damascio sobre los placeres del intelecto", *Eidos* 25: 215-243

Gomperz, T. (2000) *Pensadores griegos*. Vol. II. (Barcelona) [tit. orig. (1925) *Griechische Denker*. II. (Berlin)]

Gooch, P. W. (1971) "'Vice Is Ignorance': The Interpretation of *Sophist* 226a–231b", *Phoenix* 25: 124-133

Gosling, J. C. B. (1975) *Plato: Philebus, Translated with Notes and Commentary*, (Oxford)
---- y Taylor, C. C. W. (1982) *The Greeks on Pleasure* (Oxford)

Gould, C. S. (1987) "Socratic Intellectualism and the Problem of Courage: An Interpretation of Plato's *Laches*", *History of Philosophy Quarterly* 4: 265-279

Gould, J. (1955) *The Development of Plato's Ethics* (Cambridge)

Graham, D. W. (1991) "Socrates, the Craft Analogy, and Science", *Apeiron* 24: 1-24
---- (1995) (ed.), *Studies in Greek Philosophy. Gregory Vlastos. Vol. II: Socrates, Plato and their Tradition* (Princeton)

Griffith, T. (2000) *Plato. The Republic* (Cambridge)

Grote, G. (1865) *Plato and the Other Companions of Socrates. Vol. II* (London)

Grube, G. M. A. (1958) *Plato's Thought* (London)

Gulley, N. (1965) "The Interpretation of 'No One Does Wrong Willingly' in Plato's *Dialogues*", *Phronesis* 10: 82-96

Guthrie, W. K. C. (1980) *A History of Greek Philosophy. Plato: The Man and His Dialogues. Early Period, Volume 4*. (Cambridge)
---- (1983) *A History of Greek Philosophy. Aristotle. An Encounter. Volume 6*. (Cambridge)
---- (1987) *A History of Greek Philosophy. The Later Plato and the Academy. Volume 5* (Cambridge)

Hackforth, R. (1945) *Plato's Examination of Pleasure* (New York)
---- (1946) "Moral Evil and Ignorance in Plato's Ethics", *The Classical Quarterly* 40: 118-120
---- (1957) "Notes on Plato's *Theaetetus*", *Mnemosyne* 10: 128-140

Hamilton, W. y Emlyn-Jones, C. (2004) *Plato. Gorgias*. Introduction, Commentary and Notes (London)

Hamlyn, D. W. (2002) *Aristotle. De Anima. Books II and III*. Translated with Introduction and Notes (Oxford)

Hammond, W. A. (1892) "On the Notion of Virtue in the *Dialogues* of Plato, with Particular Reference to Those of the First Period and to the Third and Fourth Books of the *Republic*", *Harvard Studies in Classical Philology* 3: 131-180

Hardy, J. (2010) "Is Virtue Knowledge? Socratic Intellectualism Reconsidered", *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 25: 149-191

Hare, R. M. (1982) *Plato* (Oxford)

Harte, V. (2013) "Plato's Politics of Ignorance", en Harte, V. y Lane, M. (ed.) Politeia *in Greek and Roman Philosophy* (Cambridge): 139-154

Hintikka, J. (1974) "Plato on Knowing How, Knowing That, and Knowing What", en *Knowledge and the Known. Historical Perspectives in Epistemology* (Dordrecht): 31-49

Hoffmann, T. (ed.) (2008) *Weakness of Will from Plato to the Present* (Washington)

Houlgate, L. D. (1970) "Virtue is knowledge", *The Monist* 54: 142-153

Hutchinson, D. S. y Cooper, J. M. (1997) *Plato. Complete Works* (Indianapolis/Cambridge)

Ionescu, C. (2008) "Hybrid Varieties of Pleasure and the Complex Case of the Pleasures of Learning in Plato's *Philebus*", *Dialogue* 47: 439-461

Irwin, T. (1977) *Plato's Moral Theory. The Early and Middle Dialogues* (Oxford)
---- (1979) *Gorgias*. Translated with Notes (Oxford)

---- (1992) "Socratic puzzles: a review of Gregory Vlastos', 'Socrates: Ironist and Moral Philosopher'", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 10: 241–66.
---- (1995) *Plato's Ethics* (Oxford)

Joseph, H. W. B. (1935) *Knowledge and the Good in Plato's Republic* (Oxford)

Jowett, B. (1892) *The Dialogues of Plato*, translated into English with Analyses and Introductions, Vol. V (Oxford)

Kahn, C. (1987) "Plato's Theory of Desire", *The Review of Metaphysics* 41: 77-103
---- (1992) "Vlastos' Socrates", *Phronesis* 37: 233–58
---- (1996) Pl*ato and the Socratic Dialogue* (Cambridge)

Kamtekar, R. (1998) "Imperfect Virtue", *Ancient Philosophy* 18: 315-339
---- (2008) "The Powers of Plato's Tripartite Psychology", *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* XXIV: 127-162
---- (2012a) "Speaking with the Same Voice of Reason. Personification in Plato's Psychology", en Barney, R., Brennan, T. y Brittain, C. (ed.), *Plato and the Divided Self* (Cambridge): 77-101
---- (2012b) "Socrates and the Psychology of Virtue", *Classical Philology* 107: 256-270

Kenny, A. (2011) *Aristotle. The Eudemian Ethics*. Translated with an Introduction and Notes (Oxford)

Klosko, G. (1981) "The Technical Conception of Virtue", *Journal of the History of Philosophy* 18: 98-106

Kraut, R. (ed.) (1992) *The Cambridge Companion to Plato* (Cambridge)

Lamb W. R. M. y Fowler, H. N. (1925) *Plato. Statesman. Philebus. Ion*. Loeb Classical Library (Cambridge)

Lane, M. y Harte, V. (2013) (ed.) Politeia *in Greek and Roman Philosophy* (Cambridge)

Lee, E. N., Mourelatos, A. P. D., Rorty, R. M. (ed.) (1973), *Exegesis and Argument. Studies in Greek Philosophy Presented to Gregory Vlastos* (Assen)

Lee, J. H. (2013) *The Unity of the* Philebus*: Continuity in Plato's Philosophy*, Phd. (Emory University, Atlanta)

Lesses, G. (1982) "Crafts and Craft-Knowledge in Plato's Early Dialogues", *Southwest Philosophical Studies* 7: 93-99

Liddell, H. G y Scott, R. (1968) *Greek-English Lexicon* (Oxford)

Lorenz, H. (2006) *The Brute Within: Appetitive Desire in Plato and Aristotle* (Oxford)

Lyons, J. (1963) *Structural Semantics. An Analysis of Part of the Vocabulary of Plato* (Oxford)
---- (1977) *Semantics*. Volume I (Cambridge)

Maltese, E. V. (1997) *Platone. Tutte le opere* (Roma)

Marías, J. y Araujo, M. (2002) *Aristóteles. Ética a Nicómaco* (Madrid)

Menn, S. (1994) "The Origins of Aristotle's Concept of ἐνέργεια: ἐνέργεια and δύναμις", *Ancient Philosophy* 14: 73-114

Mercado, J. A. (2013) "Origin of the Metaphysics of the Living: From Plato to *De Anima* 2.5", *Acta Philosophica* 22: 35-58

Moss, J. (2006) "Pleasure and Illusion in Plato", *Philosophy and Phenomenological Research* 72: 503-535
---- (2008) "Appearances and Calculations: Plato's Division of the Soul", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 34: 35-68
---- (2012) "Pictures and Passions in the *Timaeus* and *Philebus*", en Barney, R., Brennan, T. y Brittain, C. (ed.), *Plato and the Divided Self* (Cambridge): 259-280

Mourelatos, A. P. D., Lee, E. N. y Rorty, R. M. (ed.) (1973), *Exegesis and Argument. Studies in Greek Philosophy Presented to Gregory Vlastos* (Assen)

Mouroutsou, G. (2013) "The Presence of Pure Pleasure in Plato's *Philebus*: Beyond 'Filling' and 'Having Filled (Leaky) Jars'", en Jirsa, J. y Špinka, S. (eds.), *Proceedings of the Ninth Symposium Platonicum Praguense. Plato's Philebus* (Praha 14-16.11.2013). Praha: Oikoymenh. Disponible en https://www.academia.edu/7983494/The_Presence_of_Pure_Pleasure_in_Plato_s_Philebus_Beyond_Filling_and_Having_Filled_Leaky_Jars_, pp. 1-29

Murgier, C. (2014) "Les plaisirs intellectuels dans le modèle platonicien du plaisir", *Les Études philosophiques* 109:167-186

Nehamas, A. (1986) "Socratic Intellectualism", *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 2: 275-316

Nightingale, A. W. (2004) *Spectacles of Truth in Classical Greek Philosophy. Theoria in Its Context* (Cambridge)
---- y Sedley, D. (ed.) *Ancient Models of Mind. Studies in Human and Divine Rationality* (Cambridge)

Notomi, N. y Brisson, L. (ed.) (2013) *Dialogues on Plato's Politeia* (Republic). *Selected Papers from the Ninth Symposium Platonicum* (Sankt Augustin)

Nussbaum, M. C. (1986) *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy* (Cambridge)

O'Brien, M. J. (1958) "Modern Philosophy and Platonic Ethics", *Journal of the History of Ideas* 19: 451-472
---- (1967) *The Socratic Paradoxes and the Greek Mind* (Chapel Hill)

Ostenfeld, E. N. (ed.) (1998) *Essays on Plato's Republic* (Oxford)

Pabón, J. M y Fernández Galiano, M. (2006) *Platón. República* (Madrid)

Parry, R. D. (1983) "The Craft of Justice", *Canadian Journal of Philosophy*, Supplementary Volume 9: 19-38
---- (2002) "Platonic Virtue Ethics and the End of Virtue", *History of Philosophy Quarterly* 19: 239- 254

Penner, T. (1973) "Socrates on Virtue and Motivation" en Lee, E. N., Mourelatos, A. P. D., Rorty, R. M. (ed.), *Exegesis and Argument. Studies in Greek Philosophy Presented to Gregory Vlastos* (Assen): 133-151
---- (1990) "Plato and Davidson: Parts of the Soul and Weakness of Will", *Canadian Journal of Philosophy* 20, Supplementary Volume: 35-72
---- (1991) "Desire and Power in Socrates: The Argument of *Gorgias* 466a-468e that Orators and Tyrants Have No Power in the City", *Apeiron* 24: 147-202
---- (1992) "Socrates and the Early Dialogues", en Kraut, R. (ed.) *The Cambridge Companion to Plato* (Cambridge): 121-169
---- y Rowe, C. (1994) "The Desire for Good: Is the *Meno* Inconsistent with the *Gorgias*?", *Phronesis* 38: 1-25
---- (2000) "Socrates", en Rowe, C. y Schofield, M. (ed.) *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought* (Cambridge): 164-189
---- y Rowe, C. (2005) *Plato's Lysis* (Cambridge)

Peters, J. R. (1989) "Reason and Passion in Plato's *Republic*", *Ancient Philosophy* 9: 173-187

Polansky, R. (2007) *Aristotle's* 'De Anima' (Cambridge)

Polo, L. (1997) *Ethics: A Modern Version of its Classic Themes* (Manila) [tit. orig. (1997) *Ética: Hacia una versión moderna de los temas clásicos* (Madrid)]
---- (2015) *Filosofía y economía*, en *Obras Completas* (Pamplona): 193-224

Poste, E. (1890) *The Philebus of Plato*, With a Revised Text and English Notes (Oxford)

Pradeau, J. F. (2002) *Platon: Philèbe*, Traduction et présentation (Paris)

Preus, A. y Anton, J. (ed.) (1989) *Essays in Ancient Greek Philosophy*. Volume III. (New York)

Price, A. W. (1995) *Mental Conflict* (London)
---- (2009) "Are Plato's Soul-Parts Psychological Subjects?", *Ancient Philosophy* 29: 1-15

Raeder, H. (1905) *Platons Philosophische Entwicklung* (Leipzig)

Reale, G. (2000) *Platone. Tutti gli Scritti* (Milano)

Reeve, C. D. C. (2000) "The Role of *Technē* in Plato's Conception of Philosophy", *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 16: 207-222
---- (2004) *Plato. Republic, translated from the new standard Greek text, with introduction* (Indianapolis)
---- (2006) *Philosopher-Kings. The Argument of Plato's Republic* (Indianapolis)

Reshotko, N. (2006) *Socratic Virtue. Making the Best of the Neither-Good-nor-Bad* (Cambridge)

Rhonheimer, M. (2007) *La perspectiva de la moral* (Rialp) [tit. orig. (1994) *Die Perspektive der Moral. Grundlagen der philosophischen Ethik* (Berlin)]

Rist, J. M. (1998) "The Possibility of Morality in Plato's *Republic*", *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 14: 53-72
---- (2002) *Real Ethics. Reconsidering the Foundations of Morality* (Cambridge)

Ritter, C. (1933) *The Essence of Plato's Philosophy* (New York)

Robinson, R. (1953) *Plato's Earlier Dialectic* (Oxford)

Rodrigo, P. (2011) "The Dynamic of *Hexis* in Aristotle's Philosophy*", Journal of the British Society for Phenomenology* 42: 6-17

Roochnik, D. (1986) "Socrates's Use of the Technē-Analogy", *Journal of the History of Philosophy* 24: 295-310
---- (1998) *Of Art and Wisdom. Plato's Understanding of Technē* (Pennsylvania)

Rorty, A. O. (1986) "The Two Faces of Courage", *Philosophy* 61: 151-171

Rorty, R. M., Lee, E. N. y Mourelatos, A. P. D. (ed.) (1973) *Exegesis and Argument. Studies in Greek Philosophy Presented to Gregory Vlastos* (Assen)

Rowe, C. y Penner, T. (1994) "The Desire for Good: Is the *Meno* Inconsistent with the *Gorgias*?", *Phronesis* 38: 1-25

---- y Schoefield, M. (ed.) (2000) *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought* (Cambridge)
---- (2002) "Just How Socratic Are Plato's 'Socratic Dialogues'?", PLATO JOURNAL: *Journal of the International Plato Society* 2. Disponible en https://www3.nd.edu/~plato/plato2issue/rowe2.htm
---- y Penner, T. (2005) *Plato's Lysis* (Cambridge)
---- (2007) *Plato and the Art of Philosophical Writing* (Cambridge)

Rudebusch, G. (1999) *Socrates, Pleasure, and Value* (Oxford)
---- (2011) "Socrates, Wisdom and Pedagogy", en Anagnostopoulos, A. (ed.) *Socratic, Platonic and Aristotelian Studies. Essays in Honor of Gerasimos Santas* (London): 165-184

Ryle, G. (2009) *The Concept of Mind* (New York)

Santa Cruz, M. I. (2011) *Platón. Político* (Madrid)

Santas, G. (1964) "The Socratic Paradoxes", *Philosophical Review* 42: 147-164

Schankula, H. A. S. (1971) "Plato and Aristotle: εὐδαιμονία, ἕχις or ἐνέργεια?", *Classical Philology* 66: 244-246

Schofield, M. y Rowe, C. (ed.) (2000) *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought* (Cambridge)

Scolnicov, S. (1978) "Reason and Passion in the Platonic Soul", *Dyonisus* 2: 35-49

Sedley, D. (2010) "Plato's *Theaetetus* as an ethical dialogue", en Nightingale, A. y Sedley, D. (ed.) *Ancient Models of Mind. Studies in Human and Divine Rationality* (Cambridge): 64-74
---- (2013) "Socratic Intellectualism in the *Republic*'s Central Digression", en Boys-Stones, G., El Murr, D. y Gill, C. (ed.), *The Platonic Art of Philosophy* (Cambridge), 70-89

Seeskin, K. R. (1976) "Courage and Knowledge: A Perspective on the Socratic Paradox", *The Southern Journal of Philosophy* 14: 511-521

Shield, C. (2001) "Simple Souls", en Wagner, E. (ed.) *Essays on Plato's Psychology* (Lanham): 137-156

Shorey, P. (1903) *The Unity of Plato's Thought* (Chicago)

Smith, N. D. y Brickhouse, T. C. (2010) *Socratic Moral Psychology* (Cambridge)
---- y Brickhouse, T. C. (2014) "Socratic and Platonic Moral Psychology" en Hardy, J. y Rudebusch, G. (ed.), *Ancient Ethics* (Goettingen)

---- y Brickhouse, T. C. (2015) "Socrates on the Emotions", *PLATO JOURNAL: The Journal of the International Plato Society* 15: 9-28. Disponible en: http://impactum-journals.uc.pt/index.php/platojournal/article/view/2097

Snell, B. (1924) *Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie* (Berlin)
---- (1953) *The Discovery of the Mind* (Cambridge)

Souilhé, J. (1919) *Étude sur le terme dynamis dans les dialogues de Platon* (Paris)

Sprague, R. K. (1976) *Plato's Philosopher-King: A Study of the Theoretical Background* (Columbia)

Stallbaum, G. (1842) *Platonis Philebus*, Recensuit, Prologomenis et commentaris (London)

Taylor, A. E. (1932) *Socrates* (London)
---- (1955) *Plato. The Man and His Work* (London)
---- (1956) *Plato: Philebus and Epinomis*. Translation and Introduction (London)

Taylor, C. C. W. y Gosling, J. C. B. (1982) *The Greeks on Pleasure* (Oxford)
---- (1997) (ed.) *Routledge History of Philosophy. From the Beginning to Plato* (London)
---- (1998) "Platonic Ethics", en Everson, S. (ed.) *Companions to Ancient Thought. Ethics* (Cambridge): 49-76
---- (2000) *Socrates. A Very Short Introduction* (Oxford)

Teloh, H. (1976) "Human Nature, Psychic Energy, and Self-Actualization in Plato's *Republic*", *The Southern Journal of Philosophy* 14: 345-358

Tenkku, J. (1956) *The Evaluation of Pleasure in Plato's Ethics* (Helsinki)

Thyssen, H. P. (1998) "The Socratic Paradoxes and the Tripartite Soul", en Ostenfeld, E. N. (ed.) *Essays on Plato's Republic* (Oxford): 60-72

Trier, J. (1931) *Der deutsche Wortschatz im Sinnbezirk des Verstandes. Die Geschichte eines sprachlichen Feldes* (Heidelberg)
---- (1934) "Deutsche Bedeutungsforschung", en *Germanische Philologie. Ergebnisse und Aufgaben. Festschrift für Otto Behagel* (Heidelberg)

Tuozzo, T. (1996) "The General Account of Pleasure in the *Philebus*", *Journal of the History of Philosophy* 34: 495-513

Ullmann, S. (1970) *Semántica. Introducción a la ciencia del significado* (Madrid) [tit. orig. (1962) *Semantics. An Introduction to the Science of Meaning* (Oxford)]

Vallejo Campos, A. (2009) "The Ontology of Pleasure in the *Philebus* and the *Republic*", *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 24: 51-74
---- (2011) *Teeteto* (Madrid)

Van Riel, G. (2000) *Pleasure and the Good Life: Plato, Aristotle, and the Neoplatonists* (Leiden)

Vasiliou, I. (2008) *Aiming at Virtue in Plato* (Cambridge)
---- (2012) "From the *Phaedo* to the *Republic*: Plato's tripartite soul and the possibility of non-philosophical virtue" en Barney, R., Brennan, T. y Brittain, C. (ed.) *Plato and the Divided Self* (Cambridge): 9-32

Vives, J. (1970) *Génesis y evolución de la ética platónica. Estudio de las analogías en que se expresa la ética de Platón* (Madrid)

Vlastos, G. (1957) "Socratic Knowledge and Platonic 'Pessimism'", *The Philosophical Review* 66: 226-238
---- (1991) *Socrates: Ironist and Moral Philosopher* (Cambridge)
---- (1995) "The Virtuous and the Happy: Irwin's *Plato's Moral Theory*", en Graham, D. W. (ed.) *Studies in Greek Philosophy. Gregory Vlastos. Volume II: Socrates, Plato and their Tradition* (Princeton): 126-132

Von Arnim, H. (1914) *Platos Jugenddialoge und die Entstehungszeit des Phaidros* (Leipzig)

Wagner, E. (ed.) (2001) *Essays on Plato's Psychology* (Lanham)

Warren, E. (1989) "The Craft Argument: An Analogy?", en Anton, J. y Preus, A. (ed.) *Essays in Ancient Greek Philosophy*. Volume III. (New York): 101-116

Warren, J. (2010) "Plato on the Pleasures and Pains of Knowing", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 39: 1-32
---- (2014) *The Pleasures of Reason in Plato, Aristotle, and the Hellenistic Hedonists* (Cambridge)

Wolfsdorf, D. (pendiente de publicación) "'*Sophia*' and '*Epistēmē*' in the Archaic and Classical Periods", en Smith, N. D. (ed.) *Bloomsbury History of Epistemology. Vol. I* (London): 1-16
---- (2013) *Pleasure in Ancient Greek Philosophy* (Cambridge)

Woodruff, P. (1990) "Plato's Early Theory of Knowledge" en Everson, S. (ed.) *Companions to Ancient Thought. Epistemology* (Cambridge): 60-84

Zeller, E. (1921) *Compendio di Storia della filosofia greca* (Firenze) [tit. orig. (1879) *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung* (Leipzig)]

Yepes Stork, R. (1993) *La doctrina del acto en Aristóteles* (Pamplona)