

Sobre la *areté* y las diferencias de género en Sócrates/Platón y Aristóteles

Thomas M. Robinson
University of Toronto

Para quienes leen por vez primera los diálogos de Platón, uno de los tantos usos enigmáticos presentes es el de la palabra “virtud” (*areté*). Bajo la propensión de igualarla con algo así como la “moralidad” (traducción del término favorecida de hecho por Waterfield en su reciente versión de *La República* [Oxford, 1993]), uno queda comprensiblemente perplejo al encontrar que Sócrates habla sobre la “virtud” de una podadera en términos de su habilidad para cortar vides¹, y así por el estilo. Una vez concluida la sorpresa inicial, se repara pronto en que la palabra *areté* es empleada básicamente como un término de “eficiencia”, y que Sócrates arguye entonces que una persona puede ser “eficiente/ineficiente” en la ejecución de una tarea en el ámbito de la conducta del mismo modo en que una podadera puede ser eficiente/ineficiente en la ejecución de su tarea en el ámbito de cortar vides.

Aunque esta noción precisará de algún tiempo para ser digerida, por lo pronto ya ha conseguido echar alguna luz sobre la así llamada paradoja socrática de que “la virtud es conocimiento”. Una vez visto que lo anterior significa algo así como “eficiencia (en la esfera de la conducta) es saber-cómo (en la esfera de la conducta)”, una gran parte

¹ Cf. Platón, *La República*, 353a 1-5.

de la supuesta paradoja se desmorona, pese a que aún debemos hacer frente a una serie de problemas arraigados por una presuposición principal de Sócrates, consistente en su notoria psicología funcionalista. Sócrates afirma que, así como los artefactos, todas las criaturas vivientes, incluidos nosotros mismos, tienen una función definible en términos de lo único que ellas hacen o de lo que ellas hacen mejor². Así, dado que lo mejor que una podadera hace, si no lo único, es cortar, cortar debe ser su finalidad o función. En términos análogos, dado que lo que un ser humano es capaz de hacer, únicamente y mejor, consiste en pensar de forma racional y ejercer responsabilidad moral sobre su acción, ésta debe ser la función de un ser humano.

En el marco de este sistema ético de mirada tan intelectualista, cuatro tipos principales de virtud (tomados de Píndaro) son dispuestos y aceptados, sin mayor argumento, junto a esta psicología funcionalista: conocimiento (*phrónesis*), valor (*andreia*), autocontrol o balance (*sophrosyne*) y justicia (*dikaiosyne*)³. Cada uno de ellos, aplicado a una sociedad o a un alma (consideradas a su vez por Sócrates como tripartitas), da como resultado el funcionamiento más eficiente de una parte del alma/sociedad o de las tres partes combinadas.

Como ha sido señalado con frecuencia (en fecha más reciente por Waterfield), este sorprendente conjunto de ideas se frustra, desafortunada y significativamente, al vérselas con la afirmación de Trasímaco de que la *areté* no necesariamente es buena. Lo que Sócrates parece demostrar, si algo demuestra, es que una sociedad eficiente podría ser razonablemente descrita en términos del sano funcionamiento de sus partes componentes, y que, *pari passu*, un ser humano que opera en un nivel óptimo de eficiencia podría ser razonablemente descrito en términos del sano funcionamiento de las “partes” de su *psyché*. Mas nada ha sido dicho por Sócrates para demostrar que la bondad moral (“bondad para” y “bondad en” son los sentidos básicos del término en su gramática de bondad) y la “eficiencia moral” (*areté*) son una y la misma. Lo que Trasímaco ataca entonces es la noción de que la *areté* es intrínsecamente buena, no simplemente buena en el sentido de eficiente en cuanto a alcanzar determinados objetivos especificados en la esfera intelectual/moral.

² Cf. *ibid.*, 352e 3.

³ Cf. *ibid.*, IV.

Igualmente desconcertante es el énfasis puesto en la *areté* como estado de balance del organismo (trátese de una sociedad o una *psyché*). Si bien uno puede argüir, como ya se ha hecho, que Sócrates sólo habla aquí de una condición indispensable para la *areté* —y que nos deja la prerrogativa de asumir que, como cualquier otra persona, él piensa que la *areté* es de hecho intrínsecamente relacional—, persiste aún la impresión general, tras una lectura de su obra, de que la palabra significa para él (de forma dominante cuando no exclusiva) balance dentro de un organismo. De ser así, se arriesga a que lo acusen de ganar su caso mediante la invención de su propio lenguaje privado.

En el lado positivo de la balanza está la bien conocida y notable perspectiva de que, dados un trasfondo genético y educación apropiados, las mujeres serían tan capaces como los hombres de administrar su Sociedad Justa. Como absolutamente nada se dice sobre la cuestión, es natural inferir de ello que, para el Sócrates/Platón de *La República*, las *aretái* mostradas por los guardianes, hombres y mujeres, en una sociedad tal serán las mismas especies de *areté*, en tanto cada uno de ellos, hombres y mujeres, alcanzan uno y el mismo objetivo o *telos*. También es natural hacerlo porque todos sabemos que esto es precisamente lo que el Sócrates/Platón de *La República* piensa. Aunque puede no ser así, parece que en el *Timeo* presenciáramos un tratamiento de la *areté* en el cual la diferencia de género es muy superior a cualquier igualdad de género putativa, y es aquí cuando ingresamos a un terreno poco conocido. Y dado que esta parte del *Timeo* ha sido poco tratada, aun por quienes en otros aspectos están muy informados sobre Platón, el punto bien vale alguna investigación. (Para fines de la discusión siguiente asumiré que la posición asumida por *Timeo* es, en líneas generales cuando menos, la que Platón tenía durante la época en que escribió el diálogo.)

En las páginas finales de este diálogo, *Timeo* ofrece una explicación de la reencarnación que agrega un componente nuevo y crucial a la explicación usualmente proferida por él (o por otros), y que consiste en la existencia de una degradación entre los humanos mismos, de hombres a mujeres. De acuerdo con esta perspectiva, la primera generación de humanos creados por el Demiurgo parecía consistir de varones (asexuados). Quienes llevaron vidas moralmente buenas regresa-

ron a la vida como varones, dotados esta vez de órganos sexuales. Quienes llevaron vidas *inmorales* regresaron como mujeres (sexuadas), y quienes llevaron vidas *no inteligentes* regresaron como animales: como aves quienes abusaron del *nous*, como animales terrestres quienes se fiaron simplemente del *thymos*, y como animales rastreros, peces o moluscos quienes se dejaron guiar sólo por su *epithymetikon*.

Es una visión alarmante del mundo, en la cual las cosas vivientes, de mujeres a moluscos, son aparentemente vistas por Platón como receptáculos de castigo apropiados para las almas de los varones que manifestaron inmoralidad o estupidez. Lo específicamente alarmante hasta donde concierne al tópico de la *areté* puede ser resumido como sigue:

1. La aparente confluencia de la actividad virtuosa y el conocimiento usualmente atribuida a Sócrates es notoria por su ausencia, posiblemente porque esta parte del *Timeo*, como otras tantas, bien puede ser esbozada a partir de fuentes pitagóricas, en particular los trabajos perdidos de Filolao.

2. El alma humana original, y aparentemente “básica”, es varón para *Timeo*; un alma femenina es una versión castigada de un alma masculina.

3. La tendencia natural de las mujeres apunta a diversas formas de falta moral, específicamente la “cobardía” y, más en general, la “inmoralidad” (*adikía*) en conjunto.

4. La conclusión natural del argumento de *Timeo* es que la lucha de un alma por recuperar el estado masculino después de ser castigada mediante su reencarnación como mujer es un proceso doloroso, dado que la prisión-castigo que es una mujer no consiste en una cárcel neutral de ladrillo y cemento sino en el instinto de un ser vivo que tiende a la inmoralidad.

Puede resultar atractivo desechar este guión desalentador —con su clara implicación de que no existe para Platón un campo de juego común a hombres y mujeres en la búsqueda de la *areté*— como una visión aceptada en un diálogo apenas “mítico” y/o como una visión cuidadosamente puesta en boca de un hablante pitagorizante, posiblemente inventado para la ocasión, y, en consecuencia, como una visión no atribuible de ningún modo a Platón. Pero ello podría ser prematuro. En muchas ocasiones se dice que este diálogo es un relato verosí-

mil (*eikos logos*) del modo en que comenzaron las cosas, y, en una ocasión, que es un relato “particularmente verosímil” (*malista eikos*). En ningún punto es llamado “meramente” verosímil, como algunos traductores parecen pensar, olvidando que, de acuerdo con la metafísica común a *La República* y al *Timeo*, el universo físico, al ser un *eikon* (“imagen”) de la forma universo, opera en el nivel de la descripción “verosímil” (*eikos*). Entre estas descripciones verosímiles, las que tienen una máxima verosimilitud calificarán como “opiniones verdaderas”, y éste es un punto más allá del cual Dios mismo no puede llegar en cuanto a la descripción de lo físicamente real, no habiéndose cumplido la condición necesaria de un objeto intencional estable. Aun cuando piensen que mediante la desmitologización se hizo lo necesario, con el Demiurgo reducido a un símbolo o posiblemente eliminado, siempre queda para los reduccionistas el alma del mundo como el Dios del *Timeo*, y aquí no hay duda de que la opinión verdadera (*i.e.* la forma más elevada de verosimilitud), no el conocimiento, es, de acuerdo con la metafísica y epistemología platónicas básicas, lo máximo que puede alcanzarse.

En cuanto a la conjetura de que esta concepción no pertenece a Platón sino a un pitagórico, ella podría tener alguna plausibilidad si no fuera por el hecho de que en un diálogo posterior, *Las Leyes*, en el cual no existe la sugerencia de un contexto “mitológico” y/o “pitagórico”, Platón vuelve sobre el tópico.

Hasta donde concierne a las mujeres, en el Libro VI⁴ el ateniense, *nemine contradicente*, repite prejuicios populares ya aparentes en *La República* y el *Timeo* cuando dice que la mitad de la raza humana —el sexo femenino— “en general es por naturaleza más dada a disimulos y clandestinidades por causa de su propia debilidad” y que “no es la mitad sola, como podría uno suponer, lo que se desatiende al quedar sin normas las mujeres, sino que, por ser la naturaleza (*physis*) de nuestras mujeres inferior (*cheiron*) a la de los varones en cuanto a

⁴ Cf. Platón, *Las Leyes*, 781a-b. (Citamos la versión castellana de José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1983. Por su parte el autor traduce: “la mujer, dejada sin control disciplinario, no es, como se podría imaginar, simplemente la mitad del problema; de hecho es un problema doble y más que doble, en la medida en que su disposición natural (*physis*) es inferior (*cheiron*) a la del hombre”. *N.d.T.*)

virtud, por eso mismo exceden ellas a ellos hasta llegar a más o incluso al doble". Si queda alguna duda de que por "inferior" debemos entender aquí "moralmente inferior", el asunto es desarrollado en el Libro XII⁵, en un pasaje en el cual el ateniense discute el castigo apropiado para el cobarde que abandona la batalla y arroja su escudo lo más aprisa que puede. Dice que el castigo más apropiado sería, en caso de ser posible, ¡la transformación de dicho hombre en mujer!

Se sigue, en vista de ello, que la teoría platónica (no necesariamente la teoría socrática, desde luego) mostrada en el *Timeo* y en *Las Leyes* es una teoría de la *areté* diferenciada para hombres y mujeres. Y, como he señalado en otro lugar, sería natural inferir de ello que "en *Las Leyes* el papel y estatuto de las mujeres seguirían siendo, en el mejor de los casos, los inmemorialmente aceptados en la sociedad griega. Sin embargo, Platón nos sorprende con una afirmación notable que excede cualquier cosa jamás considerada en *La República*: que, hasta donde sea posible, una sociedad buena procurará educar por igual a cada uno de sus hombres y mujeres si en las razones para actuar de otro modo se detectase una administración crasamente inapropiada de la totalidad de recursos humanos por parte de la sociedad (804d - 805b), y que "es pura tontería que los hombres y mujeres no se unan para seguir los mismos propósitos con todas sus energías" (805a). Sea cual fuere el sentido de la teoría de la diferenciación de géneros como pieza de razonamiento abstracto, Platón, el político práctico de *Las Leyes*, está preparado para retractarse de ella presionado por las exigencias más realistas de la política cotidiana".

Si bien es confortante que, después de todo, Platón no consienta lo que finalmente es una concepción en extremo desalentadora de la diferencia de géneros para emprender el camino de la sensatez, dicha concepción parece haber sido parte de su filosofía de la *areté* hasta el final, y a continuación examinaré cómo su pupilo Aristóteles se ocupó de la materia. Abordaré primero la cuestión del matiz "intelectualista" de la ética de Sócrates.

Aristóteles definió famosamente la *areté* como "un hábito (*hexis*) selectivo que consiste en un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquélla por la cual decidiría el hombre

⁵ Cf. *ibid.*, 944d.

prudente”⁶. Al razonar de este modo, Aristóteles toma contacto directo con el Sócrates de los diálogos, afirmando que, conforme a su propia visión de la *areté*, éste se muestra parcialmente correcto y parcialmente equivocado: “al pensar que todas las virtudes son formas de la prudencia se equivocaba, pero tenía razón al decir que no se dan sin la prudencia”⁷. Se tiene como resultado, continúa la argumentación, que Sócrates nunca puede tratar satisfactoriamente el fenómeno de la incontinencia (*akrasia*)⁸. Por otro lado, para desconcierto de muchos comentaristas, Aristóteles parece cerrar su discusión con la afirmación de que Sócrates, correctamente entendido, tuvo de hecho las cosas en claro, dado que, en la cuestión del silogismo práctico, la persona incontinente no tiene nunca en efecto conocimiento “científico” con el cual comenzar⁹: la premisa menor del silogismo no es para tal persona un juicio universal del modo en que debe ser. De forma que Sócrates acierta en su suposición de que nunca *existe* un caso de alguien que tenga conocimiento *genuino* sobre un tópico moral y que, al tenerlo, supuestamente opere como si “alguna otra cosa lo dominara y arrasara de acá para allá como a un esclavo”¹⁰.

Sea o no que Sócrates hubiese reconocido (y/o aceptado) esta interpretación aristotélica de su posición (interpretación bastante discutida, por lo demás) en términos de un intelectualismo más bien moderado, parece claro que la propia discusión de Aristóteles sobre lo que él llama virtudes “morales” se mantiene en la tradición socrático/platónica de intelectualismo, pese a que ahora se trata sin duda de un intelectualismo significativamente atenuado. ¿Significa esto que no hubiese considerado socrática la distinción crítica de Platón/Timeo entre inmoralidad e ignorancia, en el sentido en que indudablemente no hubiese considerado socrática la moralidad basada en el género que propone ese diálogo¹¹? Es difícil estar seguro. La ignorancia en cuestión es claramente ignorancia de los hechos, como la ignorancia de

⁶ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1106b 36 – 1107a 2. (Citamos la traducción de María Araujo y Julián Marías, Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1959. *N.d.T.*)

⁷ *Ibid.*, 1144b 18-21.

⁸ *Cf. ibid.*, 1145b 21ss.

⁹ *Cf. ibid.*, 1145b 22-24.

¹⁰ *Ibid.*, 1145b 22-24

¹¹ *Cf.* Platón, *El Político*, 1260a 13ss.

quienes han perdido el conocimiento de la necesidad de prestar atención a lo que está ocurriendo en los cielos¹² y, en general, la ignorancia de quienes aparentemente han abandonado el conocimiento de que la mejor guía hacia la virtud y la felicidad es el *nous*, no el *thymos* o, lo que es peor, el *epithymetikon*¹³. Pero, como tal, también es ignorancia culpable, dado que el conocimiento de los hechos en cuestión es esencial para la vida moral; con que su linaje se halla, por lo tanto, en los últimos lugares en la escala de las vidas.

¿Significa esto que para Timeo la inmoralidad (*adikía*) es, por contraste, una disposición o estado del alma totalmente divorciado del pensamiento? Ello parece bastante improbable. Considero mucho más probable la posibilidad de que Timeo/Platón pensase la diferencia entre los dos estados como expondré a continuación. En el caso de la inmoralidad, el *nous* no ha sido abandonado; la mujer en la que se convierte un hombre antaño inmoral simplemente posee dicho *nous* en un grado menor, de modo que su alma es la de un hombre *manque*. Así, sean cuales fueren sus faltas, ella no ha hecho nada abiertamente dañino a sus intereses. Los hombres ignorantes, por el contrario, ya no hacen uso de su mayor protección, “las revoluciones en la cabeza”, sino que más bien siguen “las partes del alma que anidan en el tronco”, con el resultado de que “no practican en absoluto la filosofía ni observan nada de la naturaleza celeste”¹⁴.

De ser todo esto así, la “ignorancia”, como Timeo la entiende, es particularmente destructiva porque manifiesta la peor forma de obstinación, la del abandono en apariencia activo de lo que se conoce, inicialmente al menos, como la senda correcta. Digo “en apariencia” porque Timeo usa una locución —“ya no utilizan las revoluciones que se encuentran en la cabeza”— lo suficientemente general como para admitir la posibilidad de circunstancias atenuantes, v.g. la mala educación y una constitución física deficiente¹⁵. Mas parece que nunca son tan atenuantes como para liberar a nadie de la obligación de “procu-

¹² Cf. Platón, *Timeo*, 91e 1-6.

¹³ Cf. *ibid.*

¹⁴ *Ibid.*, 91e 2-6. (Citamos la traducción de Francisco Lisi, Madrid: Gredos, 1992. En vez de “revoluciones”, el autor emplea la palabra “circuitos” (*circuits*). *N.d.T.*)

¹⁵ Cf. *ibid.*, 87b.

rar, en la medida en que se pueda, huir del mal y elegir lo contrario por medio de la educación y la práctica de las ciencias”¹⁶, con el riesgo de las consecuencias antes descritas para quien fracasa en tal empresa.

¿Hubiera Sócrates reconocido como suya esta versión de la ética intelectualista o la hubiera rechazado como una exageración? Muchos afirmarían lo segundo, y adscribirían toda la teoría a algún pitagórico, posiblemente Filolao. Pero antes de aceptar esta conclusión habría que detenerse un momento a considerar un diálogo tan temprano como *La República*, en cuyas páginas finales se halla una valiosa afirmación. En un pasaje poco discutido del mito de Er, Platón cuenta cómo las almas que han practicado una *areté* “popular” (distinta de la “filosófica”) en su vida previa¹⁷, y que desde ya han recibido apropiada recompensa por ello durante su existencia recientemente descarnada, corren el riesgo particular de hacer una elección perjudicial para sus mejores intereses cuando, por las márgenes del Río del Olvido, realicen su elección de una nueva vida entre los ejemplares de vida presentados ante ellos. Al parecer, su error específico involucra a las “*taxis* del alma”, término que significa algo así como “la disposición del alma para el bien o el mal”, la cual persiste durante varias vidas. (La traducción de Waterfield, “temperamento”, pierde el matiz.) A modo de ejemplo, Er menciona cómo el alma situada en primer término solicitó de inmediato como nueva vida “la mayor tiranía disponible”¹⁸, ignorante del hecho de que la vida en cuestión la ataba a un final terrible (“comerse a sus hijos y otros crímenes horribles”), pero además, ignorante del *peligro que representaban para su bienestar las taxis* del mal involucradas en esa vida —un aspecto crítico que, a diferencia de la descripción de aquel final espantoso, adrede *no se menciona* aquí ni en ningún otro modelo de vida futura posible.

Igual que en el caso de las páginas finales del *Timeo*, es fácil desechar todo esto como “sólo un mito”, un asunto de escasa importancia filosófica. Sin embargo, pienso que ello podría ser prematuro. Pese a que la narración de *La República* no contempla la distinción de géneros trazada en la del *Timeo*, o la distinción entre ignorancia e in-

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ Cf. Platón, *La República*, 619c7-d1.

¹⁸ Cf. *ibid.*, 619b, 618b.

moralidad, ambas narraciones se unen en el punto crítico del daño autoinfligido al alma que puede derivar de haber desposado formas de una *areté* distinta de la “filosófica”. En este sentido, nada parece haber cambiado desde la primera aparición de la doctrina en diálogos tan tempranos como el *Menón*. Así, pues, aunque Sócrates pudiera no haber reconocido diversos aspectos de la narración del *Timeo*, si una parte de la presunción, *argumenti causa*, de que la distinción entre *areté* popular y *areté* filosófica tiene un origen socrático y no simplemente platónico, bien puede suponerse que Sócrates no hubiera sido contrario a su propia intención general.

En todo caso, esta versión de la posición de Aristóteles en torno a la *areté* y la distinción de géneros muestra al menos un importante desplazamiento respecto de la posición platónica. En un pasaje bastante conocido de *La Política*¹⁹, Aristóteles afirma que, en el dominio de las virtudes “intelectuales”, las mujeres son distintas de los hombres por cuanto tienen el poder de la determinación, tal y como ellos, pero “sin autorización (*akyron*)”, mientras que los niños tienen ese mismo poder de un modo incompleto. En lo que concierne a las virtudes, mujeres y niños comparten el rasgo de poseer sólo “esa cantidad (*hoson*) (de *areté* moral) que va con su condición. Por lo cual es evidente que, pese a que la virtud moral es común a todos, la templanza de un hombre y de una mujer no son la misma, como tampoco su valor o su justicia, aunque Sócrates pensara de modo distinto, dado que el valor de un hombre consiste en mandar, el de la mujer en obedecer”, etc.

Este último punto es de importancia capital en cuanto a señalar la nueva aproximación. Movidio por la misma psicología funcionalista que guiara a Platón, si no a Sócrates mismo²⁰, Aristóteles arguye ahora que la “inferioridad” de las mujeres (1254b 14, *cheiron*) es una función del papel que desempeñan, en el hogar y en cualquier sociedad bien ordenada, en tanto obedecen las órdenes de sus esposos/gobernantes. Para Sócrates/Platón (¿en su período joven?) la distinción de importancia se planteaba entre *areté* popular y *areté* filosófica, sin referencia a ninguna distinción de género. Para Timeo/Platón (¿en su

¹⁹ Cf. Platón, *El Político*, 1260a 13ss.

²⁰ Cf. Platón, *La República*, 352d 8ss.

período tardío?) la distinción entre *areté* popular y filosófica aún subsiste, pero a ella se suma aquí una distinción adicional, esta vez de mayor importancia, relativa al género. Finalmente, para Aristóteles la distinción está directamente ceñida al campo del género, pero ahora en términos de una distribución de *quanta* de *una y la misma areté* (intelectual o moral) apropiada para los roles de gobierno/obediencia desempeñados por hombres y mujeres en la familia y en la sociedad, no en términos de dos tipos muy diversos de *areté* que se distribuyen a través de la humanidad, el primero de los cuales —movido largamente por el *nous*— es masculino por naturaleza, y en gran medida superior al otro. Frente a ello puede decirse que, a pesar de la mortificación con que justificadamente suelen ser recibidas, las opiniones de Aristóteles sobre las mujeres constituyen, irónicamente, un progreso significativo sobre todo lo anterior, ni más ni menos que por su mayor sensatez para apreciar la *areté* en la situación humana. Pese a la insuficiencia e inacceptabilidad de su nueva doctrina de la diferenciación de géneros por referencia a *quanta* (o “cantidades”) de *areté* supuestamente diferenciales, su gran virtud (para usar la palabra) consiste en que de hecho ofrece una oportunidad para abordar cuestiones de diferenciación de géneros, así como sus supuestas implicaciones aún por discutirse, en una atmósfera exenta de prejuicios relacionados con inclinaciones putativamente femeninas hacia la depravación. Y me parece que es un avance importante en la historia de la filosofía, sea o no que se lo haya apreciado como tal.

(Traducción de Martín Oyata, revisión de José León)