

Los griegos y la vida buena: un diálogo*

Thomas M. Robinson

Universidad de Toronto

Aikaterini Lefka

Universidad de Lieja, Bélgica

Universidad de Luxemburgo

Universidad de Towson, EE.UU.

Resumen: El artículo se propone examinar la noción del concepto clásico griego de la “vida buena” (*eu zen, eudaimonia*) como el objetivo práctico fundamental de la existencia humana y ofrecer una mirada novedosa a la oposición actual entre teorías teleológicas y no teleológicas sobre este tema, llevando a una re-evaluación de las contribuciones que aporta la filosofía antigua a este asunto. La forma del artículo es original: los autores han creado un diálogo entre dos personajes ficticios, cada uno de los cuales representa un enfoque filosófico distinto. Al hacerlo, quisieron rendir tributo a la obra de Sócrates y Platón, en el campo ético, y al mismo tiempo subrayar la relevancia actual de muchos elementos de esta obra en los estudios contemporáneos de filosofía moral.

Palabras clave: Aristóteles, *eudaimonia*, *eu zen*, ética, vida buena, filosofía griega, felicidad, Platón, Sócrates, virtud

Abstract: “The Greeks and the Good Life: A Dialogue”. The article sets out to examine the notion of the classical Greek concept of the “good life” (*eu zen, eudaimonia*) as the primary practical objective of human existence, and to offer a fresh view of the current opposition between teleological and non-teleological theories on the matter, leading to a re-evaluation of the contributions to the topic made by ancient philosophy. The form of the article is original: the authors have created a dialogue between two fictional characters, each representing a different philosophical approach. In so doing they wished to pay tribute to the work of Socrates and Plato in the realm of ethics, and at the same time to underline the continuing relevance of many features of that work to contemporary studies in moral philosophy.

Key words: Aristotle, *eudaimonia*, *eu zen*, ethics, good life, greek philosophy, happiness, Plato, Socrates, virtue

* Traducción al español del artículo “The Greeks and the Good Life: A Dialogue”, aparecido originalmente en *Revista de E. F. e H. da Antigüidade*, 22/23 (2006/2007), pp. 277-303.

Escenario: El bar Ef Zin, con vista a la playa, Pitagoreion, Samos. Dos viejos amigos beben Samaina, el célebre vino de Samos. Se conocieron inicialmente en la Universidad de Chicago y se han encontrado aquí por accidente luego de muchos años sin verse. Athenaeus se especializó en Estudios Clásicos y Filosofía, Simplicia en mecánica estructural. Resultó que su interés común era el ajedrez, y los encuentros en el Club de Ajedrez dieron lugar a diversas conversaciones acerca de Grecia y asuntos griegos, incluyendo la filosofía griega. Tanto que en algún momento Simplicia incluso tomó y leyó una traducción de la República. Desde entonces, Simplicia ha hecho carrera administrando una pequeña empresa de ingeniería en Biloxi, Misisipi. Y Athenaeus ha logrado, pese a todas las dificultades materiales, disfrutar de una vida acorde con sus deseos: bastante ascética, pero rica en estudio, en Londres.

SIMPLICIA: ¡Amo el nombre de este lugar! Aunque, de cierto modo, no pienso que mucha gente de los alrededores –o en los bares o en las playas de, digamos, Miconos y Rodas– reaccionarían ante él de la misma manera que yo.

ATHENAEUS: ¿Y cuál es esa manera?

S.: Con una cierta perplejidad irónica, supongo. Solo sé unas cuantas palabras en griego, pero recuerdo vívidamente del libro de Platón que me hiciste leer en Chicago que “vivir bien” (*ef zin*, o como nosotros lo pronunciábamos, *you zayn*) era una gran preocupación para Sócrates y Platón. Y parecían tener mucho más en mente al decir la frase que solamente la vida sibarítica. De hecho, los dos parecen haber estado completamente repugnados con la vida sibarítica.

A.: Bueno, Platón sin duda lo estaba. Sócrates parece haber disfrutado las cosas un poco más de vez en cuando, de acuerdo a varios testimonios: del ocasional banquete embriagante, por ejemplo (aunque probablemente tuvo cuidado, en su propio caso, de no beber en exceso). Y estás en lo correcto acerca del énfasis que le dan a “vivir bien” y de cuán diferente era la forma en que comprendían la frase de la forma en la que aparentemente la comprenden las legiones de gente que hace *topless* en los alrededores de aquí.

S.: Es gracioso como una simple frase puede llevarte de regreso a lo que parece ser otro universo. No creo habértelo dicho, pero esa *República* de Platón me intrigó tanto que desde entonces he estado leyendo mucho sus otras

obras, solo como un *hobby*, por así decirlo. Ya he leído el *Fedón*, el *Banquete*, el *Fedro*, el *Teeteto* y el *Timeo*, y estoy empezando las *Leyes*. De hecho, hace unos años atrás me di un gusto costoso y me compré una copia de los *Diálogos completos*. Y la locura no terminó allí: llevo el texto conmigo, para sumergirme en él cuando me den ganas. ¡Mira!

Saca una copia de los Diálogos completos de su mochila.

A.: Eso es entusiasmo (para usar una buena palabra griega). Platón debe gustarte mucho.

S.: ¡No tan rápido! Dije que me intrigaba: un escritor tan grande, pero que al mismo tiempo dice tantas cosas que encuentro difícil captar. La mayor parte del tiempo siento que está discutiendo algo realmente importante, pero en raras ocasiones estoy segura de lo que es. Y en las ocasiones en las que me siento razonablemente segura, sospecho que él está con frecuencia equivocado. Por eso es que es divertido encontrarme contigo nuevamente, espero que seas capaz de ponerme en claro algunos asuntos.

A.: Refrena tus esperanzas, mi amiga. Si hay alguna cosa que he aprendido de Platón es la centralidad del diálogo. Así que lo que obtendrás de mí será simplemente una respuesta, que producirá a su turno, espero, una respuesta de tu parte y así sucesivamente. Dónde terminaremos, no lo sé. Pero si es en un punto muerto, no importa; dado el “final” de muchas de las conversaciones del propio Sócrates, estaremos bien acompañados a ese respecto. Solo debemos concentrarnos en nuestro intercambio dialéctico (para usar la manera socrática de expresarse); esa será recompensa suficiente, pienso.

S.: Suena bien para mí. ¿Más vino?

Vuelven a llenar sus copas.

S.: Bueno, empecemos con el nombre de este bar nuevamente, *Ef zin*. Si he entendido a Sócrates y Platón, ellos parecen creer firmemente que vivir verdaderamente bien es vivir una vida virtuosa, y que una vida tal constituye la forma más alta de felicidad. Puesta así, su posición tiene cierta plausibilidad para mí. Puedo ver cómo uno puede obtener la felicidad personal ayudando a los desposeídos, y así sucesivamente.

Pero Sócrates parece querer ir mucho más lejos que eso en su posición. En el segundo libro de la *República*¹, Glaucón y Adimanto presentan a Sócrates lo que parece un desafío realmente desquiciado: mostrar que la vida virtuosa

¹ Cf. Platón, *República*, 361d-362c.

es la más beneficiosa (y eso aparentemente significa la vida que produce la mayor felicidad, *sin importar qué*). Sin importar, por ejemplo, a qué torturas mentales y físicas es sometido el hombre virtuoso durante toda una vida, él sigue siendo el hombre más feliz. (Estos autores griegos son todos hombres, y hablan todo el tiempo de “hombres”. ¿Está bien que de ahora en adelante digamos “personas”? No creo que eso afecte la discusión y ambos nos sentiríamos mucho mejor.)

Simplemente no puedo encontrarle sentido a esto. ¿Cómo puede hablar uno de la “felicidad” de alguien que pasa su vida en un potro de tortura? ¿O en el “cuarto oscuro” de Alcatraz? ¿O perpetuamente amenazado por la inminente muerte por tortura de sus hijos?

A.: Debes detenerte ahí por el momento. (Y sí, por cierto, puedes hablar de “personas”.) Gran parte de tu problema es la traducción: “felicidad”. A lo que Sócrates se refiere es (para volver al nombre de este bar una vez más) al bienestar (*well-being*) y, específicamente, al bienestar con respecto a lo que considera nuestro yo real, el alma². La buena persona, cualesquiera sean sus sufrimientos, “está bien” (*is “well off”*) con respecto a la única cosa que cuenta, su alma. De hecho, es de entre los seres humanos el que está *mejor* (*he’s the best off of humans*), si es que es completamente virtuoso.

O, para ponerlo de manera ligeramente distinta, su vida es una de “dicha” eterna y estable, al igual que la vida de los dioses. Como Sócrates lo entiende, él está “bendecido” de la manera en la que los dioses están “bendecidos”, y esto trasciende cualquier sufrimiento que pueda experimentar. La misma palabra, tan frecuentemente traducida como “felicidad”, tiene connotaciones divinas. De hecho, el término *eudaimonia* implica los atributos divinos de perfección, estabilidad y duración perpetua. Ser *eudaimōn* es poseer una característica esencial de los dioses: una felicidad eterna y completa. Para Platón, nuestra alma es inmortal y, por lo tanto, es la única parte de nosotros que puede alcanzar ese ideal.

De acuerdo a una interpretación más concreta, ser *eudaimōn* es “estar bien (*to be well off*) con respecto a la divinidad protectora propia (*daimōn*)”, de la cual se creía que tenía como su tarea la protección del bienestar de uno³.

² Cf. *ibid.*, 353e-354a.

³ Véase, por ejemplo, Platón, *Timeo*, 34a-b; *Fedro*, 247a; *Banquete*, 202c (*eudaimonia* como una característica de los dioses); *Fedón*, 107d-e; *Fedro*, 248c, 250b-c y *República*, 617d-e (divinidades guardianes).

Nosotros, si no queremos hablar de divinidades protectoras, podemos hablar, en lugar de ello, de “conciencia”; la buena persona “está bien” en el sentido en que tiene una *conciencia* completamente limpia, gracias a la posesión de una perfecta armonía interior, que se manifiesta a sí misma en sus principios, sus palabras y sus acciones. Y *que, sin importar qué*, es lo único que realmente cuenta.

S.: Eso aclara las cosas un poco. Y empieza a responder una pregunta que me ha intrigado desde el principio, que es: ¿por qué Sócrates cayó, en primer lugar, en la trampa de aceptar el desafío de Glaucón y Adimanto?

Si tú estás en lo correcto, Sócrates veía el bienestar (*well-being*) como siendo, sino fundamental, totalmente un estado de conciencia de algún tipo, en lugar de, como la mayoría de personas asume, algún tipo de sentimiento (como en, “me siento bien”, “me siento feliz”). Así que podía hablar alegremente del hombre virtuoso como alguien que está en un estado de conciencia balanceado y armonioso (en sus términos, un estado del alma balanceado); y el saberse así (*awareness*) le da a él esa conciencia (*conscience*) limpia que lo hace verdaderamente “estar bien” con respecto a su yo real, su alma, más allá de los sentimientos de dolor y sufrimiento. Así que el desafío era mucho menos problemático para él que para alguien (la mayoría, sin duda) para quien el bienestar es sino fundamental, totalmente un asunto de sentimientos.

A.: Tal vez, pero es difícil estar seguro. El estado balanceado del alma excelente del que hablas es lo que él llama “virtud” (*aretē*), y no estoy seguro de que él simplemente quisiera hacer esto equivalente con la *eudaimonia* (¿podemos mantener las palabras en griego por un rato, para no prejuzgar estos asuntos hasta que nos adentremos un poco más en las cosas?). Aunque es verdad que a veces habla como si las considerase equivalentes⁴.

Pero la verdad es, pienso, que él quería decir que junto con el estado virtuoso en una persona viene invariablemente lo que uno podría llamar un “sentimiento de satisfacción” por haber alcanzado un logro, y este logro, el único que vale la pena, al menos para Sócrates, es la virtud o “excelencia”. (Esto puede *coincidir* con lo que tú llamas una “buena conciencia”, pero ambas nociones son, pienso, diferentes.) Así que un cierto “sentimiento” está involucrado después de todo, pero no un sentimiento en el sentido en el que

⁴ Véase, por ejemplo, Platón, *Apología de Sócrates*, 30a-b; *Gorgias*, 507a-c; *República*, 352a-d; *Leyes*, 660d-663c.

el término es usado por la mayoría de personas, que se preocupan mucho por los sentimientos de dolor y de placer, tanto físicos como psicológicos⁵.

Y esta es una posible razón para la sorpresa de Glacúon y Adimanto frente al hecho de que Sócrates pueda llamar a su persona virtuosa *eudaimōn* mientras se encuentra sujeta durante toda una vida a torturas físicas y psicológicas.

S.: Está bien. Pero eso no hace más que traer una nueva dificultad para mí. Si Sócrates realmente quería decir lo que señalas, ¿acaso no ha probado su punto por medio de una equivocación? Cuando Glacúon y Adimanto le presentaron su gran desafío, con seguridad tenían en mente los sentimientos de dolor y sufrimiento de los que acabas de hablar (¡sin duda los describieron gráficamente con suficiente detalle!), incluso si hubiesen concedido que había este *otro* uso del término “sentimiento”, el cual habría incluido frases como “un sentimiento de satisfacción”.

Así que, ¿por qué no podrían haber detenido a Sócrates justo ahí y haberle preguntado si él realmente creía que el hombre virtuoso sometido a una vida entera de tortura tenía un “sentimiento de satisfacción” (en relación a su propia virtud) que le permitía seguir adelante y que triunfaba por sobre todos los otros sentimientos recién descritos (digamos, por ejemplo, agujas hirviendo clavadas bajo las uñas de uno cada media hora)?

Revisé la *Ética* de Aristóteles hace algún tiempo y noté que, al menos para él, la *eudaimonia* suponía bastante más que solamente la virtud y el sentimiento de satisfacción por haberla obtenido⁶.

A.: Sin duda estás en lo correcto en este último punto y podemos hablar de Aristóteles más adelante. En cuanto al asunto sobre lo que varios interlocutores hacen y no hacen en los diálogos, no estoy seguro de que se gane mucho proponiendo alternativas en esta área. Debemos seguir con el diálogo tal y como se nos lo presenta. Esta puede no ser una situación óptima, pero al menos podemos observar los argumentos reales presentados, las posiciones reales tomadas, y así sucesivamente, y eso brinda su propia satisfacción –para mí, al menos–.

Ahora, con relación a lo que dijiste acerca de que Sócrates gana la discusión por algún tipo de subterfugio –por un caso de ambigüedad engañosa,

⁵ Platón insiste con frecuencia, en contra de las opiniones comunes, en que la vida de auto-conciencia, virtud y justicia es también la más agradable. Véase: Platón, *Gorgias*, 506c-508a; *Filebo*, 51e-52b; *Leyes*, 662a-e.

⁶ Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1097b7-14, 1099a32-1099b7.

de hecho, en la que *eudaimonia* significa una cosa para Sócrates y otra para sus interlocutores-, pienso que todo gira alrededor de traducir el término correctamente.

Si seguimos traduciendo “felicidad”, como lo hacen la mayoría de libros, pienso que sin duda Sócrates merece tal cargo. Si, por otra parte, lo traducimos como “bienestar”, él está en efecto simplemente diciéndoles a Glaucón y Adimanto que el problema que plantean no puede ser contestado exactamente de la manera en que lo plantean, pero que es pese a ello susceptible de ser contestado interesantemente.

Y es por eso que uno debe afirmar que hay una necesidad de generosidad hermenéutica, también, si uno quiere comprender lo que Sócrates realmente está tramando. Lo podemos acusar de estar jugando con nosotros al usar una astuta ambigüedad, o podemos pensar que les está hablando a sus interlocutores acerca de la necesidad de hacer algunas distinciones cuidadosas si es que se quiere hacer frente a algunas de sus preocupaciones⁷. Yo personalmente estoy mucho más inclinado a creer esto último, sobre la base de que tanto la filología sensata como la generosidad hermenéutica parecen exigirlo.

S.: Bien. No discutiré contigo sobre esto. ¿Más vino?

Sirve otra copa para Athenaeus, y otra para ella.

S.: Así está mejor. Ahora, volvamos por un momento a esa palabra “virtud”, para que puedas ver la vastedad de mis dudas antes de que intentemos encontrar el sentido definitivo de estas cosas, si podemos.

A.: ¡Oh, no más dudas!

S.: Tranquilo, pienso que hay bastante luz solar al final de esto.

A.: ¿Luz solar? ¿No te estás refiriendo a...?

S.: En realidad no, ¡pero puedo ver lo que estás pensando! Tratemos de obtener algo de claridad sobre esta palabra “virtud” en primer lugar. A partir de mis propias investigaciones, parece bastante claro que *aretē* en la Grecia clásica era la palabra principal para “eficiencia” (o, en el caso de los humanos, “competencia”). Y Sócrates usa la palabra justamente en este sentido cuando habla de virtud. Una buena podadera es “virtuosa” si tiene un filo cortante adecuado, de tal manera que es eficiente al podar; un buen carpintero es “virtuoso” si tiene y ejercita las habilidades implicadas en la buena carpintería; etc. Y, por

⁷ Para el uso voluntario que hace Sócrates de la ambigüedad retórica en las obras de Platón, véase: Rossetti, L., “La rhétorique de Socrate”, en: Gourinat, J.-B. (ed.) y G. Romeyer Dherbey (dir.), *Socrate et les Socratiques*, Paris: Vrin, 2001, pp. 161-185.

analogía, la persona buena o “virtuosa” es aquella que tiene y ejercita todas las habilidades implicadas en lo que se necesita para ser una persona⁸.

A.: Y Aristóteles, si me permites añadirlo, retoma el argumento al comienzo de la *Ética a Nicómaco*⁹. Pero pienso que es un poco más complicado que eso. La palabra *aretē* significa, pienso, tanto la eficiencia al realizar una función y, en el caso específico de los humanos (y más aun, de los dioses), la excelencia al realizar tal función. Para el Sócrates de la *República*, esta excelencia solo puede ser alcanzada cuando una persona consigue un conocimiento de lo que las diferentes virtudes son, y en particular un conocimiento de “el Bien” que sobrepasa toda virtud. Él sabe como traducir este conocimiento en acciones prácticas y de esta manera obtiene la excelencia humana.

S.: ¿Estás seguro de esto? Tal como yo leo la argumentación de Sócrates, la eficiencia y la excelencia son idénticas: la eficiencia de una podadera es simplemente “excelente en su trabajo”. No pienso que diga en algún lugar de la argumentación que la excelencia es de un orden superior que la eficiencia. Pero veo cómo puedes ser empujado en esa dirección cuando usas un término como excelente antes que eficiente; el mismo uso del superlativo excelente te empuja a pensar en grados de logro, pero yo no veo mención alguna de tales grados en la argumentación de Sócrates.

A.: Tal vez, si simplemente te limitas al argumento del primer libro de la *República*. Pero la *República* avanza hasta decir mucho más de lo que se encuentra en el argumento inicial y hay claramente para Sócrates (¿o es Platón?) *grados* de virtud en los humanos. El filósofo-gobernante, por ejemplo, es claramente más virtuoso que cualquier otro en la sociedad ideal. Así que hay realmente motivos para decir que la virtud humana, en el sentido de excelencia, es de un orden superior que la mera eficiencia al realizar un trabajo de algún tipo.

Y como recordarás, en los libros centrales de la *República*, el conocimiento es descrito como conocimiento contemplativo (*acquaintance-knowledge*) antes que conocimiento práctico; el futuro gobernante-filósofo llega a conocer las esencias o formas de las diversas virtudes y luego, finalmente, aquella del bien supremo¹⁰. Su carácter virtuoso está fundado en argumentos racionales y en este sentido se acerca a igualar aquel de los mismos dioses. Aprender cómo *ser* virtuosos, por contraste, en el contexto de vivir una vida

⁸ Cf. Platón, *República*, 352e-354a.

⁹ Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1097b22-33.

¹⁰ Cf. Platón, *República*, 475e-517c.

(lo que puede sin duda compararse con una habilidad) parece ser un proceso bastante distinto.

S.: Entiendo lo que dices. Pero no estoy segura de que lo que Sócrates dice en *República* I y lo que acabas de describir de los libros posteriores sean visiones realmente compatibles acerca de la virtud. Sospecho que los puntos de vista de Sócrates en *República* I son aquellos del Sócrates histórico y el contenido de los libros centrales una imposición de los de Platón.

Todo el sentido del énfasis socrático en la virtud como análoga a las artes y los oficios parece ser que la virtud implica habilidades morales de la misma manera en que las artes y los oficios involucran habilidades artísticas y de oficios. “Ver” esencias o formas de las virtudes con un supuesto “ojo del alma” parece ser algo que Platón inserta en la discusión, posiblemente porque siente que la posición de Sócrates es insostenible sino se ve suplementada por doctrinas similares a las que propone. Y uno puede ver por qué.

Yo misma tendría ciertas dudas al sostener que mi fallecida cuñada Margaret (*sit terra levis illi*) era la persona absolutamente buena que era porque tenía cierto conjunto de *habilidades* morales o de otro tipo. (Estoy segura de que ella hubiese encontrado esta idea desconcertante, si es que alguien se la hubiese planteado alguna vez.) Pero ciertamente encontré los comentarios de Sócrates brillantes cuando los leí por primera vez; siempre y cuando, claro está, uno concuerde con su visión teleológica básica de las cosas.

¿Recuerdas esa afirmación, de nuevo en el pasaje al final de *República* I, donde dice que la meta u objetivo de cualquier cosa es “lo que solo ella hace, o lo que ella hace mejor”? Así, la meta de una podadera es podar viñedos y cosas semejantes. Esto es “lo que solo ella hace, o lo que ella hace mejor”¹¹. Puedes usar, si quieres, una podadera, digamos, para detener una puerta, pero eso nunca puede ser clasificado como su meta, porque detener puertas no es lo que solo ella hace o lo que ella hace mejor.

En cuanto a las personas, lo que solo ellas hacen o lo que ellas hacen mejor, dice (y, como es bien conocido, Aristóteles desarrolla este punto), es buscar actividad intelectual y moral (algo que o bien conduce a la *eudaimonia*¹² o puede posiblemente identificarse con ella). Así, una persona alcanzará a realizarse completamente como persona en tanto –y solo en tanto– ella logra la eficiencia, como dije antes, o la excelencia, como tú mismo prefieres decir, en estas dos esferas.

¹¹ *Ibid.*, 352e-353a.

¹² Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Libros II-VI.

A.: Pero, ¿cuál es el punto de hablar de la “brillantez” del argumento si en un último análisis lo encuentras poco plausible? Claramente piensas en la teleología como algo que no puede ser considerado filosofía “seria”; por lo tanto, ¿qué queda aquí por discutir?

S.: ¡Toma más vino! ¡Estamos al comienzo y no al final de esta discusión!

Beben otra copa de vino y pican algunos calamares a la parrilla.

A.: Pero, en serio, hablas de una manera que me lleva a pensar que no tienes posibilidades de comprender a Sócrates, no importa cuán benévolas sean tus intenciones. Para comprender a Sócrates (y a la mayoría de los pensadores griegos de los tiempos clásicos, dicho sea de paso) simplemente *debes mostrar* algo de simpatía frente a la posición teleológica que la mayoría de ellos asume, frente a su esencialismo y frente a su aceptación de que la meta de la vida es la *eudaimonia*, más allá del sentido que se le dé al término. Aproximarse al mundo desde una base empírica, darwinista, solamente garantiza el fracaso al tratar de encontrar algo común con lo que tratan de decir.

¿Por qué sonríes?

S.: Sabrás perdonarme, espero, pero estás formulando un argumento que yo misma solía encontrar muy plausible.

A.: ¿A qué te refieres con “solía encontrar”?

S.: No es difícil de adivinar: ¡ya no lo creo más! O, al menos, ya no pienso que es auto-evidente. Es verdad que la supuesta brecha entre una visión esencialista y deontológica y una visión no esencialista y puramente consecuencialista del mundo ha parecido por largo tiempo, para los filósofos de ambos lados del debate, simplemente infranqueable. Pero no estoy ya segura de que sea necesario ser tan pesimistas.

A.: ¡Por favor continúa! Ahora soy *yo* el que se muestra escéptico... ¿Te refieres, acaso, a los esfuerzos actuales de los así llamados “filósofos de la ética de la virtud” (“*Virtue Ethicists*”) por dar una respuesta nueva a este asunto, sosteniendo que la filosofía griega, y específicamente la aristotélica, es el fundamento de sus puntos de vista?

300 S.: En absoluto. Estoy muy lejos de estar convencida por sus argumentos (pese a que esa es otra discusión) y estoy tratando de decir algo bastante distinto. Como yo lo veo, una gran parte del problema es la presuposición común de que, si encontramos inaceptables los argumentos que producen ciertas conclusiones, la conclusión es también de alguna manera inaceptable. Pero eso puede no ser cierto. Una conclusión puede ser aceptable simplemente como la descripción de un hecho, sin tomar en cuenta la calidad de los argumentos

que supuestamente la apoyan. Puede de hecho prestarse ella misma, con la aplicación de algo de ingenuidad, a ser defendida por un conjunto *mucho* mejor de argumentos.

A.: Es correcto. Pero, si bien es cierto que ello puede ser verdadero como principio básico, ¿con seguridad no irás a decir que un enfoque darwinista y uno teleológico sobre el mundo son compatibles? ¿O, dicho de manera más general, que el esencialismo y el no-esencialismo son reconciliables?

S.: Permíteme esconder mis cartas sobre esto por un momento. Solo quiero comprender tu posición, de acuerdo a la cual, si Sócrates debe ser valorado en nuestros tiempos, los filósofos contemporáneos deben asumir “por fe”, por así decirlo, un conjunto de compromisos básicos suyos que ellos, en lo profundo, simplemente no creen. Mi propia respuesta a ello es llamar a una movida como esa un ejemplo de lo que los existencialistas solían llamar *mauvaise foi* y decirte que yo misma estaría horrorizada de seguir un camino así.

A.: ¡Bueno, es muy bello escuchar eso! Pero, ¿no te vuelve a situar en un callejón sin salida? ¿No estamos lidiando aquí con simples incompatibles?

S.: Estoy menos segura de eso, como dije, de lo que estaba antes.

A.: ¡Vamos! ¡Dilo! Ahora has tenido éxito en intrigarme y lo único que haces es dar vueltas alrededor del problema.

S.: De acuerdo, pero lo que realmente necesitamos es, primero, otro vaso de este excelente Samaina.

Sirven otro vaso de Samaina y ordenan otro plato de htapodia a la parrilla.

S.: Así está mejor. Ahora, *revenons à nos moutons*. Déjame probar contigo, primero, una idea acerca de la teleología, luego volveremos a la *eudaimonia*. He estado, de hecho, escribiendo algo acerca de eso recientemente. Y espero que aceptes escucharlo durante dos o tres minutos.

A.: Sigue, por favor. Si me decepcionas, sé que el Samaina no lo hará.

Simplicia saca un par de hojas de papel arrugadas de su mochila.

S.: “Bien, a la pregunta ‘¿Cuál es la función (*telos*) del corazón?’, un buen teleologista contestaría, en la línea de la doctrina expuesta en *República* I, ‘promover la circulación de la sangre’. Mientras que ‘producir sonidos rítmicos’ puede proponerse también como una función, no sería correcta como explicación requerida porque la producción de sonidos rítmicos no es lo que solo el corazón hace o lo que hace mejor.

Pero, para un oído moderno, la respuesta del teleologista es *también* perfectamente aceptable, aunque esta vez no en términos de una supuesta ‘esencia’ del corazón sino más bien en términos de la historia biológica observable del corazón. Así, la función natural de x consistirá en aquellos efectos, ‘entre aquellos producidos en el pasado, que hagan del órgano más apto, o que tenga mayores probabilidades de reproducirse’ (para citar a un amigo)¹³.

Si este acuerdo entre Sócrates (o Platón, o Aristóteles) y los biólogos contemporáneos parece demasiado bueno para ser verdad, probablemente lo sea, en el sentido de que con la gran ganancia viene también una gran pérdida. Porque, a la vez que llega, sobre la base de simples fundamentos empíricos, a la existencia de una función en el corazón y a lo que la misma función es (es decir, a la misma conclusión a la que el teleologista ha llegado sobre la base de una supuesta ‘esencia’ del corazón), el empirista moderno se detiene antes de abrazar una noción de acuerdo con la cual tal *telos* es, como era por definición para Sócrates (y Platón y Aristóteles), una ‘cosa buena’. Puede o puede no serlo, dependiendo de las circunstancias. El clásico ejemplo que ilustra esto es aquel del alce irlandés, en el cual los cada vez más largos cuernos, preferidos por las hembras, se volvieron demasiado grandes como para poder vivir con ellos, llevando a la extinción de la especie”.

A.: Pero (“si puedo embestir tu discurso”), ¿no es esa pérdida una pérdida grande?

S.: Tal vez, pero la ganancia me parece ser incomparablemente mayor. Puesto que, “si bien es verdad que el empirismo nunca, bajo toda circunstancia, podrá encajar en un molde esencialista, en un gran número, si no en la vasta mayoría de los casos, parece sin embargo que lo hará y que una ‘única o mejor’ explicación de la función coincidirá con una de adaptación observable para la reproducción”.

A.: Eso suena muy persuasivo. Y ciertamente quiero pensar acerca de ello. Pero, ¿no te has facilitado la vida seleccionando el área donde, con mayor probabilidad, se puede encontrar una coincidencia entre la filosofía griega y la contemporánea? Me refiero al campo de la biología y, más específicamente, al campo de la historia de formas biológicas no-humanas.

¹³ Cf. De Sousa, R.B., “Two-Track Minds: How Rational Thinking Keeps Us from Being Enslaved to Our Genes (a Review of the Book: Stanovich, K.E., *The Robot’s Rebellion: Finding Meaning in the Age of Darwin*)”, en: *The Literary Review of Canada*, 12.7, 6 (2004). El ejemplo del alce irlandés también es suyo.

S.: Bueno, no tanto así. Mi propuesta funciona perfectamente bien, pienso, también para el *telos* de los humanos, tal como fue definido por Sócrates, Platón y Aristóteles. “El anti-esencialista más profundo, me parece, podría bien terminar estando de acuerdo con Sócrates, Platón y Aristóteles (y sobre la base de fundamentos puramente empíricos de historia biológica observable) en que parte de la función del hombre es sin duda el ejercicio de la inteligencia, en el sentido en que los efectos del ejercicio de la inteligencia, ‘entre aquellos producidos en el pasado, hicieron al hombre más apto o que tenga mayores probabilidades de reproducirse’¹⁴.

Y lo mismo puede ser válido para ese otro aspecto de la función humana, el ejercicio del sentido moral. Aquí, nuevamente, incluso el anti-esencialista más profundo puede muy bien conceder al teleologista que, en términos de nuestros poderes de reproducción, no simplemente como individuos sino como miembros de una comunidad que debe mantenerse cohesionada o arriesgarse a perecer, la función del hombre incluirá también el ejercicio del sentido moral y, en particular, el ejercicio de un sentido de equidad y justicia, en tanto los efectos del ejercicio del sentido moral también, ‘entre aquellos producidos en el pasado, hicieron al hombre más apto o que tenga mayores probabilidades de reproducirse como miembro de una sociedad viable’¹⁵.

A.: ¡Mi cabeza empieza a dar vueltas! ¿Es el vino o las torsiones de tu argumentación, o ambos? Pero realmente debo pensar detenidamente lo que acabas de decir. Porque, si estás en lo correcto, muchas de las presuposiciones, a ambos lados del gran hiato filosófico, tal como se suponía que era, van a tener que ser puestas en cuestión.

S.: Pero, ¿no es eso lo que Sócrates nos dice para siempre que hagamos –poner en cuestión presuposiciones? De cualquier modo, recupera tu aliento por un rato y toma un poco más de Samaina. Porque, como dijiste, necesitas esforzarte por unos minutos para ver nuevamente lo que he estado tratando de decir, ¡y porque además todavía debemos volver al asunto de la *eudaimonia*!

Llenan nuevamente sus vasos y prueban la htapodia, que acaba de llegar.

S.: Reflexionando, pienso que podemos gastar todo el tiempo que nos queda hablando acerca del último argumento planteado, y acerca de si el rango de sus implicancias es válido y sensato. Así que, tal vez, eso pueda diferirse para otra ocasión. Por el momento, sospecho que todo nuestro tiempo debe

¹⁴ Cf. *ibid.*

¹⁵ Cf. *ibid.*

ser invertido en tratar de clarificar un poco más aquello acerca de lo que la *eudaimonia* trata.

A.: Bien. Pero se ha derramado tanta tinta sobre este asunto que no puedo imaginar que digamos algo nuevo.

S.: Tal vez. Pero a los ingenieros les gustan los retos, y más aun a las ingenieras mujeres, que han tenido éxito en un mundo de ingenieros hombres.

A.: Buen punto. ¡Sigamos!

S.: Bueno, permíteme empezar planteando algunas dudas, como hice con términos como virtud, y veamos luego a dónde llegamos.

Primero, como puedes imaginar, es extraño para alguien como yo, luego de todos estos siglos de teorización política basada en los derechos y de conceptos de virtud tan centrados en la relación equitativa con *otros*, encontrarse con gente, como Sócrates, tan aparentemente comprometidos con algo que parece por contraste tan inveteradamente asociado a una mirada interna y orientado al yo como “el cuidado del alma (individual)”¹⁶ y la *eudaimonia* personal que pueda surgir de esto.

Es verdad que la *República* dedica la mayor parte del tiempo a discutir respecto de una sociedad justa, pero todo eso es, pese a todo, técnicamente una digresión, en términos de lo que el diálogo busca hacer: esto es, discutir la virtud y la *eudaimonia individual*, ilustradas por estas cosas “escritas en mayúsculas”, por así decirlo, en un estado paradigmáticamente justo.

A.: Pero sin lugar a dudas es solo un tecnicismo. Desde el comienzo, los comentaristas (incluyendo a Aristóteles) tomaron el libro como un libro acerca de la buena *polis* paradigmática, y Platón tuvo muchas oportunidades de refutar esta interpretación y nunca lo hizo.

Más todavía entre los antiguos griegos, cuyas comunidades políticas, aquellas en las que vivían, eran ciudades-estado relativamente pequeñas. La excelencia individual y el bienestar influían en el bienestar común de un modo decisivo y viceversa. La *eudaimonia* personal simplemente no podía ser concebida separadamente de la *eudaimonia* de la *polis*, que era de hecho considerada la más importante de ambas¹⁷.

¹⁶ Véase, por ejemplo, Platón, *Apología de Sócrates*, 29d-30b, 36c; *Fedón*, 107c-d; *Alcibíades I*, 124a-c, 132c.

¹⁷ Para el vínculo invariable entre la *eudaimonia* privada y pública, así como la predominancia de la última, véase: Platón, *República*, 466a; *Leyes*, 693b-c, 718a-b y Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1094b7-12, *Política*, 1252a1-7, 1324b31-1325a12.

S.: Eso parece correcto. Pero en muchos lugares, Sócrates parece hablar de la virtud en el vacío, por así decirlo; en diálogos como el *Fedón* y *Alcibíades 1*, por ejemplo, el “cuidado del alma” parece ser para él un *desideratum* universal, independientemente de las personas e independientemente del contexto político¹⁸. El gran énfasis puesto en la sociedad, y en grupos estratificados dentro de ella (con habilidades diferentes para alcanzar la virtud), puede muy bien ser una forma nueva, platónica, de ver las cosas.

A.: Posiblemente algunas personas han pensado de ese modo y los especialistas todavía discuten sobre ello. Pero, para comprender el punto de vista particular expresado en cualquier diálogo platónico, uno debe tomar en consideración el contexto y el tema principal del diálogo. En la *República*, se trata de definir la justicia en una ciudad ideal, por ejemplo. Por contraste, en *Alcibíades 1*, Sócrates está operando todavía en el contexto de la democracia ateniense y se preocupa porque cada uno de los ciudadanos (iguales) de esa comunidad “cuide su alma” –incluso más por aquellos que, como Alcibíades, tienen la ambición de llegar a ser grandes figuras políticas–. Esta es la “misión divina”, como lo pone en la *Apología*, que apunta en primer lugar al bien de su propia ciudad¹⁹. Sin embargo, dado que Sócrates decía conversar también con extranjeros, podía pensar que había un “cuidado universal del alma”. En el *Fedón*, sus interlocutores principales no son atenienses y el tema principal –la naturaleza del alma y su destino tras la muerte– concierne a todos los seres humanos.

S.: Sin duda es cierto que, como lectores de los diálogos, debemos tener cuidado de tomar en cuenta el contexto cuando parece claramente relevante. Así que me imagino que me ofrecerás el mismo tipo de solución para mi segunda duda, y esta es (como tú mismo lo mencionaste más temprano) cómo, en los libros centrales de la *República*, Sócrates (o, como yo sospecho, Platón) muestra cómo la persona verdadera e inequívocamente justa y sabia en la sociedad paradigmáticamente justa resulta ser el gobernante-filósofo. La virtud de él o de ella es “filosófica” (en las propias palabras de Sócrates), mientras que las llamadas virtudes de todos los demás son meramente “populares”.

¹⁸ Véase, más arriba, nota 16. Sócrates es presentado buscando la definición de las virtudes (cuya adquisición constituye la “excelencia del alma”) en la mayor parte de los diálogos platónicos tempranos y medios: en el *Eutifrón*, examina la piedad; en el *Laques*, la valentía; en el *Cármides*, la prudencia; en el *Eutidemo*, la sabiduría...

¹⁹ Cf. Platón, *Apología de Sócrates*, 29d-31b, 33c, 37e.

Si este es el caso, sin embargo, todavía parecemos estar atorados en un problema, dado que, si realmente hay una jerarquía entre las virtudes, entonces la única persona en la cima de la escala de las virtudes, el gobernante-filósofo, tiene alguna posibilidad de obtener la total *eudaimonia*²⁰.

A.: No veo por qué esto es un gran problema para ti. Simplemente significa que Sócrates, al contestar el desafío de Glaucón y Adimanto, siente la necesidad de distinguir entre *grados* de *eudaimonia*. El filósofo-gobernante es simplemente alguien con un balance más auto-consciente, perfecto y estable dentro suyo, y por lo tanto con la mayor capacidad para la *eudaimonia* del alma de ella o de él.

En la *República*, la división en “clases” está basada en el supuesto predominio de una de las partes del alma del ciudadano y el excelente funcionamiento de la ciudad como un “organismo viviente” único depende de la práctica particular de la virtud relevante de cada clase. Pero no cabe duda de que todos los miembros de la sociedad paradigmática, si “hacen su trabajo”, logran el máximo de *eudaimonia* en consonancia con su balance interno²¹. Y todos estarán practicando las otras virtudes también, hasta donde le sea posible a cada uno²², de tal manera que asegure el objetivo final, que es la *eudaimonia* de la ciudad como un todo.

S.: De acuerdo, salvo por las implicancias de tu última afirmación. Porque parece completamente compatible con la visión que yo misma estoy defendiendo, y esta es que en la sociedad justa paradigmática todos, excepto los filósofos-gobernantes, si bien alcanzan la *eudaimonia*, la alcanzarán aparentemente en un grado menos perfecto que el filósofo-gobernante. Súmale a esto la posición socrática según la cual todos, excepto los gobernantes-filósofos, operan en un mero nivel “popular de virtud” (de acuerdo al *Fedón*, casi ninguna virtud en absoluto)²³, y pienso que ya puedo entender por qué Aristóteles tenía algunas dudas sobre esta teoría.

A.: ¡Santo dios! ¿Qué hora es? Si vas a empezar con Aristóteles, estaremos aquí hasta mañana por la mañana... Está bien, pero que sea corto.

S.: Bien, déjame empezar retornando al comentario al paso que hiciste sobre Aristóteles. Más temprano, recordarás, dijiste que Aristóteles, como es

²⁰ Esta doctrina parece haber sido abrazada por Platón hasta el final. Para un conjunto de pasajes, a lo largo de los diálogos, en los que aparece, véase: Archer-Hind, R.-D., *The Phaedo of Plato*, Londres: Macmillan, 1894, Apéndice A.

²¹ Cf. Platón, *República*, 441c-443b.

²² En el *Protágoras* de Platón, 329c ss, Sócrates defiende la unidad de las virtudes.

²³ Cf. Platón, *Fedón*, 68b-69d.

bien sabido, estuvo de acuerdo con el discurso acerca de la “función” al final de *República* I, y eso me parece cierto. Pero Aristóteles notoriamente estaba en *desacuerdo* con Sócrates respecto a la *eudaimonia*, y estoy interesada en saber cómo todo esto calza con una visión más positiva de la posición de Sócrates que quiero poner a prueba.

Para mucha gente, como sabes, es más o menos evidente de por sí que Aristóteles dice algo con más sentido que Sócrates cuando afirma que se necesita mucho más para la *eudaimonia* que simplemente la posesión de un alma sabia y virtuosa –uno necesita amigos, familia, buena salud y así sucesivamente–²⁴. ¿Cuál es tu posición con respecto a esto? La mayoría de personas sienten que ambos no pueden estar en lo correcto.

A.: Suena razonable. Pero no puedo decir que esté seguro de ello. Tú estás llena de sorpresas y tengo la extraña sensación de que hay una sorpresa en camino aquí también...

S.: Oh, tan solo estoy tanteando el camino, como siempre. ¡A lo mejor me sorprenderé a mí misma!

Pero volvamos al tema. Aristóteles, hasta donde puedo ver, piensa que Glaucón y Adimanto necesitan una respuesta precisa a la pregunta que han planteado, que una respuesta precisa puede ser dada y que la respuesta precisa en cuestión (*su* respuesta) tiene sentido. Al hacerlo, por supuesto, usa la palabra *eudaimonia* en el sentido popular en el cual ellos mismos la entendían, que puede, esta vez, ser más adecuadamente traducida como “felicidad”, porque está siendo ahora claramente entendida como un término que alude a un sentimiento antes que como un término que alude a un estado-de-conciencia.

Su desacuerdo con Sócrates parece tener que ver con lo que uno podría llamar “bienestar total”. Para Sócrates, esto parece estar estrictamente confinado al bienestar psíquico; para Aristóteles, involucra adicionalmente un número de bienes corporales y externos. En respuesta a Glaucón y Adimanto, Sócrates ha dicho: la virtud es suficiente para el bienestar total, pese al sufrimiento físico (o mental).

O, para ponerlo más crudamente: uno no tiene que “sentirse feliz” (= *eudaimonia* 1) para disfrutar del “bienestar total” (= *eudaimonia* 2).

Aristóteles, respondiéndole, dice: para disfrutar del bienestar total (*eudaimonia* 2) y del sentimiento de felicidad (*eudaimonia* 1), que son de hecho

²⁴ Véase: Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1169b16-22, 1157b20-25, 1177b28 y los pasajes citados arriba, en la nota 6; *Ética a Eudemo*, 1244b5-28, 1249a18-b25.

las facetas vinculadas al estado de conciencia y a los sentimientos de un mismo estado de cosas, uno necesita tanto la virtud como la posesión de ciertos bienes corporales (incluyendo el estar libre de grandes dolores y sufrimiento) y ciertos bienes externos.

A.: Una posición interesante, pero tal vez quieras expresarla de manera distinta. El mismo Aristóteles adopta otra postura con relación al problema y sostiene que hay también grados en la realización de la mejor vida humana. Así, él habla acerca de la “primera” o más alta forma de *eudaimonia* (que es una vida que incluye tanta contemplación como sea posible y lleva a la sabiduría intelectual reservada a los filósofos) y otras formas secundarias que dependen solo de la adquisición de sabiduría práctica y virtudes morales²⁵. Ambas necesitan, naturalmente, las bases elementales de bienes materiales y sociales. Y es este último punto, junto con el rechazo de la noción de una Idea del Bien, lo que distingue a la teoría aristotélica de la teoría socrática o platónica de la “vida buena” para el individuo.

S.: ¡Gracias por eso! Ideemos nuevas formas de describir a la *eudaimonia* 1 y a la *eudaimonia* 2 más adelante.

A.: Para volver a lo que recién dijiste: de la manera en que lo pones, parece que piensas que Aristóteles tiene el mejor argumento, dado que parece capaz de construir una respuesta plausible y sensata a la pregunta directa de Glaucón y Adimanto. Pero no llego a ver cómo esto calza con tu defensa previa de Sócrates.

S.: Lo hace si ves que están operando desde formas distintas de comprender lo que una persona es. Para Sócrates, la persona y el alma son una y la misma; para Aristóteles, la persona es el complejo alma y cuerpo²⁶. En vista de esto, cada uno es llevado a lidiar de una forma particular con las preguntas planteadas por Glaucón y Adimanto, y ¡cada uno de ellos dos produce una argumentación que tiene sentido!

A.: ¡Otro ejemplo de generosidad hermenéutica! Pero espera un momento; ¡al escuchar esto se me ha ocurrido una idea propia! ¿Y qué tal si tú te equivocas al conjeturar que Glaucón y Adimanto concebían la *eudaimonia*

²⁵ Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1177b24-1178a9.

²⁶ Véase: Platón, *Alcibíades 1*, 130b-e; *Fedón*, 115d-e y *República*, 469d. Para la definición de Aristóteles del alma como la actualización del cuerpo, véase: Aristóteles, *De anima*, 414a14-29. Para una interpretación que se opone a la creencia actual de la visión aristotélica del alma como existente solo en tanto vinculada a un cuerpo mortal, véase: Bos, A.P., *The Soul and its Instrumental Body. A Reinterpretation of Aristotle's Philosophy of Living Nature*, Leiden/Boston: Brill, 2003.

simplemente como un “sentimiento de felicidad”? ¿Qué tal si ellos, también, la concebían en términos de bien-estar, de “vida humana excelente”, como Sócrates? Si así lo hicieron (¿y por qué no?), no se habrían sorprendido o desconcertado en lo más mínimo al encontrar que Sócrates la discute en términos de la definición de lo que constituye una persona, dando a esta búsqueda metafísica una respuesta distinta a la de ellos.

S.: ¡Oh no!... Otro problema que debo afrontar, si es que voy a convencerte (o a convencerme). Por fortuna [*ve su reloj*], podemos dejar eso para otra discusión. Me pediste que esto fuese corto, ¿no es así?

Pero diré entretanto que no estoy descontenta (¡aunque tampoco, como es evidente, perfectamente *eudaimōn!*) con nuestra discusión de *ef zin*. En cuanto a dejar las cosas sin una conclusión firme, pues bien, Sócrates tenía el hábito de hacerlo, como dijiste, ¡así que estamos en buena compañía!

Un último vaso de Samaina y estoy lista para la siesta. ¡Este sol no es solo encantador, sino también calcinante!

A.: Sí, yo también estoy listo para dormir un rato. ¿Quieres que nos encontremos nuevamente en la noche para la fiesta en la plaza del pueblo?

S.: ¡Suena grandioso! Alguna vez me dijiste que me enseñarías algunos pasos de tus graciosas danzas griegas, ¿lo recuerdas?

A.: Será un placer, mi amiga, solo igualado por el placer de esta discusión.

Traducción del inglés de Rodrigo Ferradas Samanez