

Thomas M. Robinson*

¿Debió Sócrates haber aceptado el reto de Glaucón y Adimanto?

Resumen

Aunque el Libro I de *República* parece un diálogo socrático estándar sobre un término moral como justicia, que culmina con un estado de aparente aporía, se termina afirmando que la justicia es como un estado del alma caracterizado por el conocimiento. El libro I termina siendo el preámbulo para mostrar que ser justo es mejor que ser injusto, y que la justicia es en y por sí misma beneficiosa sin relación con cualquier 'recompensa o consecuencia' que devenga para el individuo justo (358b). Ello mueve a Adimanto y Glaucón a retar a Sócrates a que muestre cómo independientemente de cualquier otra consideración, el hombre verdaderamente justo está mejor que el verdaderamente injusto, aun cuando el hombre verdaderamente justo se halle en el máximo de dolor y su reputación de bueno haya sido destruida, y el hombre malo no esté sufriendo ningún dolor y disfrute de una reputación de absolutamente virtuoso. En el presente artículo se examina este argumento y la relación entre justicia y eudaimonía, como solución platónica al reto de los sofistas. La clave interpretativa consiste en examinar los sentidos en los que se entiende la noción de eudaimonía en el contexto del reto.

Palabras clave: Platón, *República*, Sócrates, Justicia, Eudaimonía

Abstract

Although *Republic's* Book I seems a standard Socratic dialogue on a moral term as justice, which culminates with a state of apparent aporia, it ends up asserting that justice is like a state of the soul characterized by knowledge. Book I ends up being the preamble to show that being just is better than being unjust, and that justice is in itself and by itself beneficial, regardless of any 'reward or consequence' to the just individual (358b). This leads Adeimantus and Glaucón to challenge Socrates to show how, regardless of any other consideration, the truly just man is better than the truly unjust one, even when the truly just man found himself in the highest pain and his reputation as a good man had been destroyed, while the mean man did not suffer any pain and enjoyed a reputation as an absolutely virtuous man. In this paper we examine this argument and the relation between justice and eudemonia, as a Platonic solution to the sophists' challenge. The interpretative key consists in examining the senses in which the notion of eudemonia is understood in the context of the challenge.

Keywords: Plato, *Republic*, Socrates, Justice, Eudaimonia

* Universidad De Toronto.

Apuntes Filosóficos 34 (2009): 11-26.

Si hay un diálogo de Platón que haya sido leído por casi todos en uno u otro momento, es la *República*. Para muchas personas, es el único diálogo suyo que han leído. El por qué merece, por sí solo, una ponencia, dado que, en épocas tempranas de la historia, el *Fedón* y el *Timeo* eran los más leídos y admirados. Lo poco que se conocía de la *República*, hasta su redescubrimiento después de un período de casi dos milenios, se hallaba en forma de resúmenes de lo que el editor consideró eran los aspectos más importantes del diálogo, o en todo caso, aspectos que probablemente despertarían el interés de los lectores. Aristóteles, por ejemplo, lo resume en *La Política*, pero el resumen sólo toca los tópicos ‘controversiales’; no hay mención del rol clave de la Teoría de las Formas, o el del alma tripartita.

Un tanto más extraño, ésto es cierto aun cuando el mismo Platón ofrece lo que parece ser un resumen, en las páginas introductorias del *Timeo*. De nuevo, sólo son mencionados los tópicos ‘controversiales’, y no los compromisos mayores con metafísica y psicología filosófica que los apuntalan.

Uno puede aventurar la respuesta de que, desde el comienzo, la *República* de Platón llamó la atención por su asombrosas ‘olas críticas’, como las llama Sócrates; la Teoría de las Formas y la psicología tripartita atraen poca atención, no menos quizá, porque con el paso del tiempo se hizo evidente que el mismo Platón había comenzado a evidenciar una aparente inseguridad acerca de cada tópico, y, de hecho, pudo haber abandonado ambos para el momento de escribir *Leyes*. De manera que los resúmenes en el *Timeo* y el *Político* pueden haber sido una simple concesión frente al hecho; para la mayoría de la gente, los tópicos controversiales de la *República* eran la *República*.

Pero la verdad es que hay mucho más en la *República* que el Libro Cinco, con su asombrosa y nueva ingeniería social y su afirmación de que una sociedad buena sería gobernada por los filósofos, algunos de ellos (sorpresa) mujeres. Y uno de esos tópicos –el cual será el objeto de mi ponencia– nos lleva de regreso a cómo comenzó el argumento del libro.

Como es sabido por todos, la mayor parte del Libro Uno de la *República* se lee como un diálogo «socrático» estándar, tanto así que algunos han discutido que así es como el mismo tomó vida –como un diálogo «socrático» que fue dejado a un lado y luego reactivado para servir como el prefacio de un trabajo más extenso. Independientemente de cual sea la verdad sobre esto, ciertamente la mayor parte del libro se lee como un diálogo socrático acerca de un término

moral, justicia, en el cual, las definiciones son introducidas y rechazadas sistemáticamente. Además, también como un diálogo socrático, culmina en un estado aparente de *aporía*. Digo ‘aparente’, porque, mientras que Sócrates afirma al final que ha fallado en definir a la justicia, ha dicho, de hecho, un número de cosas que, para la mayoría, sonarían muy parecido, al menos, a un importante componente de su definición. En 350d, por ejemplo, llama a la justicia un ‘buen estado’ del alma, y lo caracteriza como ‘conocimiento’, siendo la injusticia un ‘mal estado’ del alma, caracterizado como ‘ignorancia’. Más adelante, el conocimiento en cuestión es caracterizado como ‘experticia’, una persona justa, dice: es ‘más experto en hacer las cosas, mejor en ello, y más capaz de ello’ (352b).

De ésto, uno podría inferir que, para Sócrates, la justicia consiste en un cierto estado del alma, un estado describible como conocimiento, y un conocimiento particular de cómo *hacer* ciertas cosas, una experticia de alguna clase. Pero no parece que ésta sea toda la historia. También menciona como los justos no ‘hacen daño’ a otros o a sí mismos (352c). De manera que, la justicia no es simplemente, aparentemente, un estado particular del alma; es también, una manera particular de tratar a los otros (y a sí mismo).

¿Significa ésto que, para Sócrates, la justicia consistirá en una combinación de ambas cosas, un apropiado estado del alma y el compromiso con un determinado curso de acción *vis-à-vis* otros y uno mismo? Aparentemente no, ya que culmina el diálogo diciendo que ¡no sabe qué es la justicia (*to dikaion*)! (354b).

Es un rompecabezas, y una manera de aproximarse al mismo es imaginar que Sócrates piensa que nos ha dado un par de condiciones *necesarias* para la llegada a una definición firme de justicia, pero no ha ofrecido aun una condición *suficiente*. Pero las cosas son más complicadas que eso. Al final del Libro Uno, se nos deja con la impresión distinta de que él *está*, realmente, en un estado de *aporía* respecto a la naturaleza de la justicia, tanto así que, en sus propias palabras, puede «difícilmente saber si es o no una virtud, y si quien la posee es o no feliz (*eudaimon*)» (354b *fin.*).

Habiendo terminado la *República* con estas palabras (con las cuales concluye, de hecho, el Libro Uno), se nos podría perdonar por pensar que acabamos de leer otro diálogo aporético, esto ligeramente complicado por el hecho de que, en esta oportunidad, él parece haberse acercado mucho a una definición de justicia, sólo para sentirse forzado a admitir, en el último momento, que no

estaba en posición de asumir, como lo ha hecho, que era una virtud, no un vicio, y portadora invariable de *eudaimonía*, y que, por eso, claramente, no estaba en posición de afirmar de qué era conocimiento. Se trata, obviamente, de un reconocimiento drástico, ya que, efectivamente, le permite a Glaucón exigir que el diálogo continúe, dado que Trasímaco ha, en palabras de Glaucón, ‘abandonado su caso’ (357a), motivado, presumiblemente, por el hecho de haber sido sobrepasado por Glaucón, pero asumiendo, claramente, que no tenía respuestas ante la afirmación de Sócrates, hecha sólo minutos antes, de que era una virtud y que, de hecho, traía *eudaimonía* con ella (353e-354a). Ahora que Sócrates ha vuelto sobre tales afirmaciones, el caso se ha reabierto. Y en vista de que Trasímaco está demasiado molesto para ello, tendrá que ser el mismo Glaucón quien deba asumir el rol.

De golpe, lo que parecía ser el final de un diálogo aporético corto, se ha convertido en el preludeo a nueve libros más de un diálogo mucho más extenso. Pero el argumento de Glaucón comienza de manera muy extraña. ‘Sócrates’, dice, ‘¿es tu deseo que *parezca* que nos has persuadido o *realmente* nos has persuadido en cuanto a que, sin excepción, es mejor ser justo que injusto?’ (357a-b). Dejando de lado el hecho de que Sócrates ha dicho ‘más provechoso’, y no ‘mejor’ (354a), Glaucón ha formulado una pregunta que no puede ser respondida con un simple Sí o No. Pero ‘Sí, tengo la capacidad para hacerlo’ es exactamente lo que Sócrates le contesta. Claramente, Glaucón entiende que haya respondido Sí a la pregunta de si había deseado persuadirlos *realmente* en cuanto a que ser justo es invariablemente mejor que ser injusto, sin usar ‘si’ o ‘pero’, y le dice mordazmente a Sócrates que está fallando en ese objetivo (*ibid.*, b4).

En este punto, el camino estaba abierto para que Sócrates clarificara su posición, presumiblemente en conformidad con las líneas indicadas en las últimas palabras del Libro Uno. Por más desalentador que pudiese haber sonado, él era libre de decir que la pregunta de Glaucón era una pregunta doble, y que la respuesta para cada parte era No; ¿cómo puede hablar acerca de persuadir a alguien sobre los efectos, buenos o malos, de ser justo si ni siquiera sabe qué es la justicia? Pero esto solamente hubiese servido para reiterar la conclusión aporética a la que había acabado de llegar, y Glaucón estaba obviamente ansioso de hacerlo ir más allá, para seguir intentando –de alguna manera, con base en unos motivos u otros, a costa de cualquier cosa– llegar a la conclusión en la que él,

Glaucón, seguía creyendo apasionadamente, independientemente de si Sócrates había fallado o no en ofrecer un argumento convincente para ello.

Sorprendentemente, por primera vez en los diálogos, Sócrates le sigue el juego a la petición; la *aporía* no impide que la discusión continúe, y, tácitamente, deja de lado varios detalles y le concede a Glaucón que, de hecho, realmente había deseado persuadir a Trasímaco y a los otros de que ser justo es invariablemente mejor que ser injusto. Y los intensos y complicados argumentos de casi todo el resto de la *República* son el resultado. ¿El Sócrates histórico hubiese hecho tal concesión? Muchos lo dudarían, y verían la figura de Platón, creyente de las Formas Trascendentales, detrás del movimiento. Independientemente de la verdad sobre esto, ciertamente el Sócrates de la *República* terminará convenciéndose a sí mismo y a sus jóvenes interlocutores de que hay tal cosa como la Justicia, que es cognoscible, que es, de hecho, una virtud y que trae *eudaimonía* con ella, y que la base para todo esto, es la existencia de las Formas, incluida la Forma de la Justicia. Pero nos estamos adelantando. Regresemos al argumento.

Una vez hecha la concesión, el diálogo puede continuar, y Glaucón puede ahora presionar a Sócrates mucho más de lo que cree que lo ha hecho Trasímaco. Lo que él mismo hace después, resulta ser algo que ni siquiera Trasímaco había estado cerca de hacer, éste es, retar a Sócrates a ofrecer una prueba de que la justicia es en y por sí misma beneficiosa, como señala, sin relación con cualquier ‘recompensa o consecuencia’ que devenga para el individuo justo (358b).

Sócrates, aparentemente sin reparos, accede a asumir el reto, que es entonces articulado con detalle por Glaucón en el famoso cuento del anillo de Gíges. ¿Quién podría negar que Gíges hubiera usado su anillo de invisibilidad para hacerse a sí mismo un verdadero *eudaimon*? Adimanto, aumentando la presión, imagina no sólo la *eudaimonía* de un patente villano como Gíges, sino la *eudaimonía* de uno que tiene éxito en *ocultar* su villanía a los ojos tanto de hombres como de dioses, de tal forma que ellos en realidad lo consideraran justo. ¿No es ésta la máxima felicidad?

Parece que Glaucón y Adimanto han interpretado bien el papel del abogado del diablo, y Sócrates acepta el reto. Él se propondrá probar que la justicia es, de hecho, sin relación con las consecuencias, por terribles que éstas sean, incluyendo la de ser juzgado injusto tanto por hombres como –más fatalmente– hasta por dioses, invariablemente más beneficiosa que la injusticia. Y el resto de la *República* es el resultado.

Aparte de una breve pausa para elogiar a Glaucón y Adimanto, Sócrates da inicio a su argumento de inmediato. Pero nosotros deberíamos, pienso yo, detenernos un poco más, ya que parece haber mucho por lo cual detenerse.

Podemos comenzar con una frase pasajera de Adimanto, según la cual, lo que habían venido diciendo de cómo la *eudaimonía* era alcanzable para el injusto, independientemente de si era tal de forma manifiesta o de si se las arreglaba para ocultar su injusticia, en sus palabras, es la clase de cosa que ‘Trasímaco y, posiblemente, otros dirían’ (367a). Esto bien podría ser verdad. Aunque el mismo Trasímaco no ha hecho ningún comentario al respecto. Ésto, por supuesto, en señal de asentimiento, pero bien podría ser, también, en señal de una indisposición de su parte para comprometerse con la especulación sobre un mundo hipotético de anillos mágicos y un mundo hipotético de dioses, cuando el mundo real le ha brindado evidencia más que suficiente para defender su caso.

Mucho más importante, ésto indica que Glaucón y Adimanto rápidamente han trasladado el argumento sobre la justicia a un plano bastante diferente a aquel en el que se había operado en *República* Uno, y todo se resume en la frase ‘sin relación con las recompensas o las consecuencias’ (358b). Se trata de una nueva agenda, y es una en la que Trasímaco no tomará parte en los nueve libros restantes de la *República*, dejando que los otros conduzcan el argumento. El Sócrates al que se había enfrentado en *República* Uno se ha comprometido con una agenda que ha reconocido aun si no está de acuerdo con ella; la nueva agenda, que involucra una respuesta a anillos mágicos hipotéticos y a las acciones y opiniones de dioses hipotéticos, la cual él no puede reconocer, y no está preparado para desperdiciar su tiempo tratando de reconocer.

Desde el punto de vista del drama del diálogo, esto tiene que ser considerado una pena; durante los nueve libros finales de la *República*, Sócrates se ve privado de un interlocutor que pudo haberle ofrecido algunos contraargumentos serios. Particularmente importante, la pérdida de Trasímaco significa que no hay nadie allí que cuestione si el reto crucial puesto a Sócrates por Glaucón y Adimanto en las primeras páginas de *República* Dos era razonable, y si debió haber sido aceptado.

Por supuesto, la respuesta simple es que Sócrates lo ha aceptado porque sabía que podía ganar. Una respuesta ligeramente más compleja es que el Sócrates de *República* Dos en adelante, quien es, de hecho, Platón, lo ha aceptado porque él, Platón, estaba seguro de que él mismo, independientemente de lo que

Sócrates pudiera haber pensado, tenía una respuesta devastadoramente convincente para el reto que Glaucón y Adimanto habían propuesto, y simplemente estaba ansioso de describirla en detalle.

Pero, ¿ganar a qué precio? Llegamos, aquí, al corazón del asunto, y, como ocurre frecuentemente en filosofía, es un asunto de suposiciones. Por un lado, Glaucón y Adimanto suponen que el sufrimiento del que ellos hablan es un *sentimiento*; el hombre justo que sufre a causa del tormento, y es entonces cegado, atravesado, y/o que sufre la tortura mental de ver su buen nombre y reputación destruida ante los ojos tanto de hombres como de dioses, está soportando un alud de sentimientos, físicos y mentales, muy desagradables. ¿Cómo puede una persona así estar ‘mejor’ que alguien que no está soportando tales sentimientos?

Sócrates puede decir que la persona justa *está* invariablemente mejor, argumentando que tales sentimientos, por fatales que puedan ser, no tocan, y son, de hecho, irrelevantes para lo único que cuenta, ese balance del alma que constituye la justicia y conlleva *eudaimonía*.

Es una respuesta brillante, que se ha articulado totalmente al final del Libro Cuatro, y Glaucón y Adimanto son convencidos por ella. Pero, ¿debieron haberlo sido? Este es el problema con el que quiero comprometerme.

En Griego, ser *eudaimon* es tener un sentimiento de algún tipo; un sentimiento de plenitud en cuanto a algo, un sentimiento de satisfacción, un sentimiento de realización porque algo ha sido alcanzado, y cosas semejantes. Poco rigurosamente, puede ser traducido como ‘ser feliz’. Sin embargo, también puede ser usado para indicar un estado general, como en el enunciado ‘Tras una vida de logros, Solón murió feliz’, en contraste con, digamos, el enunciado ‘en vista de la pérdida de sus hijos, Níobe murió miserable’.

Este sentido de ‘feliz’, si esa es la traducción correcta, es cercano en significado a ‘afortunado’ o ‘bendecido’. Pero, ciertamente, el sentimiento está presente dentro de la noción, aun si sólo tangencialmente: Solón, siendo ‘afortunado’ (*eudaimon*), indudablemente también siente satisfacción o realización o, como podemos ponerlo poco rigurosamente, ‘felicidad’ (*eudaimonía*) en esa buena fortuna. Llamemos a los dos sentidos de ‘felicidad’ *eudaimonía*¹ (felicidad como un sentimiento de algún tipo) y *eudaimonía*² (felicidad como un estado de algún tipo).

Lo que estoy tratando de decir es que, aparentemente con excepción del mismo Sócrates, los Griegos tendían a ver *eudaimonía* como mucho más que

una palabra para denotar un ‘sentimiento’. Tanto así que la gran mayoría de ellos habría pensado que Sócrates estaba, efectivamente, hablando de manera muy extraña, y comprometiéndose con lo que era una *verdadera* paradoja, al afirmar que alguien puede *sentirse* feliz, pero no serlo, siendo el filósofo el único con derecho incontrovertible al título ‘feliz’. Lo mismo, puedo agregar, aplica para la afirmación socrática, hallada en *Menón*, *Fedón*, *República*, y en otros lugares, según la cual, la virtud de la mayoría de los supuestamente virtuosos es sólo virtud ‘popular’; la virtud genuina, ‘filosófica’ (léase ‘genuina’) sólo puede ser alegada por el filósofo.

Ante estos puntos de vista únicos, por no decir desconcertantes, de parte de Sócrates, merece la pena preguntar por qué él sintió, *siquiera*, que podría ofrecer una respuesta satisfactoria al reto que Glaucón y Adimanto le habían propuesto, o, en cambio, por qué ellos habían imaginado, *siquiera*, que él podría ofrecer una respuesta que los satisfaría. Pero, al menos, hagamos el intento. Para Glaucón y Adimanto, el reto que proponen es significativo porque están pensando en *eudaimonía* como, principalmente, un sentimiento (*eudaimonía*¹); hasta el grado en que *eudaimonía*² está involucrada, es entendida como ese ‘estado de buena fortuna’ que la mayoría de la gente considera equiparable con éxito percibido. Lo que es inimaginable para ellos es, ¿cómo incluso la más noble de las personas, por todo su estado de virtud, podría, mientras es objeto de la tortura física y mental más cruel, seguir estando ‘mejor’ que la peor de las personas, como Gíges, que había ganado para sí mismo todo el poder y el placer del mundo y no estaba siendo torturado, mental o físicamente, por nadie? Pero ellos tienen la fuerte sospecha de que, sin embargo, Sócrates cree en ello, y lo retan a ofrecer razones de por qué tal cosa podría ser verdad. O para ponerlo en otras palabras, para ellos es un reto enorme pensar que esa persona que tiene la desgracia de terminar siendo torturado sin piedad y de ver destruida su reputación de virtuoso, pueda ser pensada como ‘mejor’ que alguien como Gíges, quien ha logrado *gran* éxito, como mucha gente lo percibiría, y disfruta de todos los placeres que lo acompañan.

Sócrates acepta el reto, pero para el final del Libro Cuatro se ha hecho claro que lo ha aceptado porque tiene una visión, de alguna manera, diferente de lo que constituye la *eudaimonía*. Piensa que *eudaimonía* es mucho más un estado que un sentimiento, y un estado particular del *alma*, en lugar de un estado del cuerpo o de cuerpo y alma combinados. Más particularmente, piensa que tal

estado tiene valor intrínseco, ya sea que esté o no acompañado por alguno de esos sentimientos que he llamado *eudaimonía*1.

Con esta visión de *eudaimonía*, él puede mostrar, con mucha facilidad, al final de *República* Cuatro, que el estado de balance psicológico al que llama justicia o bondad es, evidentemente, más ventajoso que la injusticia, precisamente, en la misma forma en que su análogo, la salud, como el estado de balance de las partes en un organismo físico, es, evidentemente, mejor que su opuesto, la enfermedad.

Es un argumento de poder extraordinario, pero también, parece, es un argumento inapropiado, ya que, desde el principio, modifica el significado del término medio, *eudaimonía*, y como resultado corre el riesgo de cometer la falacia de ambigüedad del término medio. Lo que Glaucón y Adimanto habían esperado que Sócrates tratara de probar, era que la persona en un estado de justicia pero con los *sentimientos* que acompañan el ser objeto de tortura física y mental extrema, estaba ‘mejor’ que un villano muy exitoso como Giges, quien no era objeto de estos sentimientos estresantes. Lo que, de hecho, él les muestra, es que, simplemente, el *alma* del hombre justo está en un *estado* mejor (esto es, un estado de balance apropiado) que las almas de los Giges de este mundo, y que el balance del organismo es, en términos de salud, mejor que el desbalance, el alma del hombre justo, siendo balanceada por definición, siempre estará ‘mejor’ que el alma de un Giges, sin relación con algún sentimiento de dolor acompañando a ese balance, tal como ser torturado sin piedad en un tormento, o que le saquen los ojos, o descubrir su reputación de virtuoso hecha jirones, incluso ante los ojos de los dioses.

Pero podría objetarse, seguramente, que Glaucón y Adimanto, como agentes racionales, deben haber visto lo que había tras el movimiento de Sócrates; ¿seguramente deben haber visto que él había respondido a su reto (léase, respondido ‘aparentemente’) sólo cambiando sutilmente (o quizá no tan sutilmente) el significado del término medio? Bueno, no necesariamente. Primero, como ya hemos visto, un uso legítimo, en Griego, de la palabra *eudaimonía*, era como una palabra que denota a un ‘estado’. Y segundo, Sócrates nos dice, notoriamente, que la persona *es* su alma, de forma tal que decir que mi *alma* está en un estado de balance, y, por lo tanto, de salud y mejor que si estuviese enferma, es decir que *Yo*, la persona, estoy en un estado de balance, y, por lo tanto, sano

y mejor que estando enfermo. El sufrimiento no-psicológico (como que a uno le saquen los ojos), no tiene nada que ver con eso.

Pero más adelante podría objetarse, seguramente, que ellos debieron haber seguido estando en posición de quejarse. Reconocido que *eudaimonía* es un término ambiguo, y que puede ser tomado, ya sea como *eudaimonía2*, ya sea como *eudaimonía1*, ellos mismos pudieron haber objetado que estaban, obviamente, hablando sólo en términos de *eudaimonía1*; que de ninguna manera estaban pensando en el hombre bueno sometido a tortura como siendo *eudaimon* en el sentido de ‘afortunado’ o ‘bendecido’ (*eudaimonía2*). Y aun más, ¿quién, además de Sócrates, podría sostener que Yo *soy* mi alma, y no que Yo *poseo* un alma?

Por las razones que sean, Glaucón y Adimanto, de hecho, no presentan quejas, bajo ningún concepto, y al final de *República* Cuatro se nos conduce a creer que Sócrates ha respondido a su reto y que ha probado, exitosamente, que, independientemente de las circunstancias, la persona absolutamente justa está invariablemente ‘mejor’ que la persona absolutamente injusta.

Resumamos el problema en pocas palabras:

1. Según la posición retadora, la justicia no es una condición necesaria ni suficiente de la felicidad; la posición de Sócrates es que la justicia es *tanto* condición necesaria *como* suficiente de la felicidad.

2. La posición retadora ve la felicidad como un estado de éxito percibido, junto con los sentimientos de plenitud que lo acompañan, Sócrates la ve como un estado de justicia (ya sea o no percibido), independiente de cualquier sentimiento (placentero o doloroso) que lo acompañe.

3. El único punto de acuerdo entre ambas posiciones es que *eudaimonía* puede ser descrita como un estado. Pero incluso allí, hay diferencias. Para Sócrates *sólo* el *estado* de *eudaimonía2* es el que tiene derecho al título de ‘genuina *eudaimonía*’; este estado es *sólo* un estado del *alma*; y este estado, como hemos visto, es sólo uno de justicia (ya sea o no percibido como tal por hombres y dioses), no uno de éxito percibido.

Dadas estas diferencias, un argumento que condujera, posiblemente, a una conclusión válida, habría necesitado, como mínimo, un acuerdo, desde el principio, respecto a un término medio no cambiante. De tal manera que las dos partes pudieron haber acordado contrastar, o el éxito percibido del filósofo y el

éxito percibido de un Giges, o la justicia u otra cosa del alma de la persona justa y la justicia u otra cosa del alma de un Giges.

Dado que, manifiestamente, ésto no fue hecho, merece la pena preguntar por qué Glaucón y Adimanto terminan pensando, aun así, que Sócrates estaba en lo correcto al aceptar el reto en los términos que ellos habían establecido, y que su respuesta era tan inteligible como aceptable.

A ésto, yo mismo respondería que era bastante probable que la comparación de Sócrates entre el estado de balance, que es la salud, y el estado de desbalance, que es la justicia, resultara ser decisivo, independientemente de todas las ambigüedades en otros aspectos. Si se preguntara, ‘¿qué es invariablemente mejor para tí, salud o enfermedad?’, sólo alguien cuya propia cordura estuviese en entredicho podría decir ‘enfermedad’. Pero si salud y justicia son estados equivalentes, siendo la justicia la salud del alma, lo mismo sería verdad de la justicia, dice Sócrates. Por lo tanto, es apropiado afirmar que la persona justa está invariablemente ‘mejor’ que la injusta.

Es un golpe brillante por parte de Sócrates, y se lleva el premio. O al menos así luce al final de *República* Cuatro, que es el primer punto del diálogo donde Sócrates parece haber ofrecido una respuesta totalmente articulada al reto de Glaucón y Adimanto. Pero a medida que la *República* progresa a lo largo de varios libros más, el mismo Sócrates, claramente, ha estado prestándole más atención al asunto. A dónde lo lleva ésto, emerge al final de *República* Nueve, donde lo hallamos propugnando el notable argumento, según el cual, su hombre absolutamente malo, el tirano, cuya alma está en un estado máximo de desbalance, se encuentra, invariablemente, en un estado de *tormento* interno, el cual consiste, principalmente, en sentimientos de temor (578e-579e). Esto parece nuevo. Glaucón y Adimanto nunca habían hablado de que Giges tenía *alguno* de estos sentimientos, o nunca nos dieron razón alguna para creer que ellos pensaban que ése sería su destino; como el villano verdaderamente exitoso que era, ante sus propios ojos y ante los ojos del mundo (364a), *eudaimon* en ambos sentidos de la palabra – se hallaba en un estado de buena fortuna (*eudaimonía*2), y, presumiblemente, estaba disfrutando de muchos y muy placenteros sentimientos estando en tal estado (*eudaimonía*1). Como la mayoría de los Griegos, y, para los efectos, para muchos de nosotros en esta sala, ellos habrían sido capaces de señalar cualquier número de tiranos que habían muerto plácidamente en sus

camas, sin mostrar signos de nada excepto felicidad de corazón, con el poder que habían acumulado y lo que habían forjado.

¿Por qué Sócrates ha llevado a cabo este movimiento final? Para el cierre del Libro Cuatro, aparentemente, él había respondido al reto que Glaucón y Adimanto habían establecido; el hombre verdaderamente justo, había argumentado, estaba invariablemente mejor que el hombre absolutamente injusto, independientemente de cualquier otra consideración. Pero ahora, otra consideración ha sido, de hecho, introducida en la discusión. Parece que el hombre verdaderamente injusto (contrariamente a las creencias de casi cualquier otro que no fuese Sócrates) se *siente* invariablemente miserable, mayormente a causa del miedo por su seguridad, aunque, en parte, a causa de la envidia de las vidas menos agobiantes de los otros. De tal manera que, su *eudaimonía* es meramente la *eudaimonía* que consiste en un estado de buena fortuna percibida, y no esa combinación de buena fortuna percibida y sentimientos de plenitud a gran escala que, puede asumirse, la acompañan, lo cual, la mayoría de la gente cree (o sospecha), es una sólo característica de la vida de los muchos tiranos absolutos. Glaucón y Adimanto pasan el punto por alto, pero yo pienso que *nosotros* deberíamos darle una pausa. Porque parece que tenemos, ante nuestros ojos, otro cambio más en los parámetros del reto original que Glaucón y Adimanto habían establecido.

Regresemos a ese reto. El mismo fue planteado en términos absolutos: probar que, independientemente de cualquier otra consideración, el hombre verdaderamente justo está mejor que el verdaderamente injusto, aun cuando el hombre verdaderamente justo se halle en el máximo de dolor y su reputación de bueno haya sido destruida, y el hombre malo no esté sufriendo ningún dolor y disfrute de una reputación de absolutamente virtuoso. Como hemos visto, Sócrates no tiene mucho problema en aceptar el reto, pero a expensas de arriesgarse a ser acusado de cambiar el término medio del argumento. Pero el problema real, pienso yo, yace más profundamente. Y apunta a quien está siendo comparado con quien. Después de todo, hay un número de posiciones intermedias entre absolutos, y uno en particular nunca llega a ser explorado. Me refiero al caso de dos personas *santas y justas*, una de las cuales es atormentada en la forma descrita por Glaucón y Adimanto, mientras que la otra tiene la buena fortuna (*eudaimonía*²) de vivir en una ciudad que lo respeta y lo honra, que disfruta de los sentimientos de felicidad (*eudaimonía*¹) que tales honores inducen, y que muere con un sentimiento de gran satisfacción con su vida. Llamémoslo, quizá,

Solón. Ahora volvamos al reto. ¿Cuál de estos dos está ‘mejor’, el hombre justo que es atormentado en la forma descrita por Glaucón y Adimanto o el hombre santo y justo que no está sometido a tales tormentos?

Traigo esta pregunta a colación porque sospecho que la misma, o algo muy parecido a ella, está detrás de la insatisfacción de Aristóteles con el argumento de Sócrates. Para Aristóteles, en la *Ética*, es claro que nadie puede ser considerado *eudaimon* meramente por ser sólo justo; se necesita también un número modesto de las cosas buenas de la vida, tales como tener hijos, buenos amigos, etc. (EN 1099b3-6). En una frase, para Aristóteles, como para la mayoría de la gente, es más o menos evidente que la ‘mejor’ persona, en el nuevo escenario que acabo de esbozar, será aquella que –como mínimo– no es objeto de tormento físicos y emocionales, y que además está bendecida con ciertos bienes y beneficios físicos. La comparación que merece la pena, en una frase, no es entre extremos, sino entre las cualidades variantes de la vida de varias personas, de las cuales, todas comparten el rasgo común de ser virtuoso. Y en tal caso, los ‘extras’, por así decirlo, lejos de ser irrelevantes, como Sócrates lo pondría, se convertirían, de hecho, en características distintivas de suma importancia. En esta instancia, los ‘extras’ nos conducirían a la siguiente escala de vidas:

1. Una vida justa combinada con el hecho de estar sometido a tortura física y emocional casi inimaginable.
2. Una vida justa no combinada con dolores de esa clase, pero vivida al nivel de simplicidad que caracteriza al filósofo-gobernante de la *República*.
3. Una vida justa que, de nuevo, no involucra dolores de esa clase, y que está combinada con los bienes y beneficios básicos que la mayoría de la gente considera parte de una vida completa y realizada.

Habiendo aceptado el reto tal como Glaucón y Adimanto lo propusieron, Sócrates parece no estar en posición de ofrecer un juicio de valor relativo al estilo de alguno de los precedentes. Ya que todo, excepto el hecho de ser justo, es irrelevante para el reto en la manera en que ha sido presentado, no hay forma de afirmar que alguna de estas tres personas justas puede ser llamada ‘mejor’ que cualquiera de las otras dos.

Pero para la mayoría de la gente parece evidente que las personas 2 y 3 de la lista están ‘mejor’ que la persona 1, y, estoy seguro que la mayoría de la gente se sentirá inclinada a darle la razón a Aristóteles sobre esto, en vez de a Sócrates.

Lo que nos lleva, creo yo, a una pregunta interesante: ¿Cómo podría haber discutido Sócrates, y cómo podrían haber respondido Glaucón y Adimanto, habiendo él solicitado que el reto se reformulara con miras a exigir un examen, no sólo de los casos diametralmente opuestos, sino también de algunos interesantemente similares? Dada su aceptación del reto de Glaucón y Adimanto, con su frase de suma importancia ‘sin relación con otras consideraciones’, hay buena razón para creer que aun así él habría extraído la conclusión a la que llegó originalmente, ésta es, que no hay manera de discutir que alguna de las tres personas *justas* que estamos discutiendo pudiera ser considerada mejor que cualquiera de las otras dos. Pero, ¿qué ocurriría con la respuesta de Glaucón y Adimanto? ¿Estarían *ellos* satisfechos con esta respuesta de la misma manera en que estuvieron satisfechos con la respuesta dada por Sócrates a su reto en términos de casos extremos?

Mi propia inclinación es a creer que ellos habrían estado bastante *insatisfechos*, y ésto por motivos de sentido común muy parecidos a los presentados por Aristóteles. Una vez que el reto es reformulado en términos de casos similares, y no diametralmente opuestos, el escenario de una vida de justicia combinada con agonía física y emocional es visto por lo que es, una vida en la que la persona justa está, significativamente, *menos* ‘bien’ que en los otros dos casos.

Desde esta perspectiva, creo yo, estamos, finalmente, en posición de formular la pregunta: ¿debió Sócrates haber aceptado el reto de Glaucón y Adimanto? Y la respuesta, como ocurre tan a menudo en estos dilemas, es ‘Depende’. Si Sócrates tenía en mente presentar sus puntos de vista sobre el valor intrínseco de la justicia en sí misma, sin relación con ninguna otra consideración, teniendo, al mismo tiempo, una razonable posibilidad de convencer a Glaucón y Adimanto con su argumento, era un buen consejo que aceptara el reto en los términos que ellos mismos habían fijado, esto es, en términos de casos extremos. Las ambigüedades que encierra el término *eudaimonía*, junto a su visión de que la persona y el alma son uno, serían una ayuda muy valiosa en el logro de este objetivo. Habiéndose negado a aceptar los términos del debate propuesto por Glaucón y Adimanto, alegando que ellos habían pasado por alto las obvias posibilidades que he mencionado en mi escenario de las tres personas iguales en justicia, pero operando bajo circunstancias significativamente diferentes, aun así no tendría dudas de terminar mostrando su punto acerca del valor intrínseco de la justicia,

pero ciertamente a expensas de fallar en convencer a Glaucón y Adimanto, y, por ende, desde el punto de vista de ellos, de fallar en cumplir con el reto que habían propuesto.

Sócrates, como sabemos, escogió la primera vía. Y sí convenció a Glaucón y Adimanto. Pero, claramente, falló en convencer a Aristóteles y a otro buen número de personas.

Pero esto no es todo lo que podemos decir. Como quizá habrán inferido a partir de una observación *en passant* que hice casi al comienzo de la ponencia, el Sócrates que aceptó el reto de Glaucón y Adimanto y que no logró convencer a Aristóteles, es, en mi opinión, una invención platónica. Si el Sócrates que vivió realmente puede ser hallado en alguno de los diálogos de Platón, puede ser hallado en piezas tempranas como el *Eutifrón* y *Lisis*, y, seguramente, en el diálogo temprano que constituye *República* Uno. Este Sócrates, para quien la justicia consiste en ‘no dañar a otros ni a uno mismo’ (352c), es un Sócrates que, en mi opinión, habría estado muy sorprendido de teorías platónicas tales como la doctrina de las Formas trascendentales o la doctrina de un alma supuestamente tripartita, y aun más sorprendido de que Platón, tan confiadamente, le atribuyera a él dichas teorías. En cuanto a la teoría de la *justicia* que tiene a su *base* estas dos doctrinas, la habría encontrado, pienso yo, incomprensible en gran parte; para él la justicia era una virtud relacional, no un estado del organismo psicológico (aunque nunca habría negado que ella, muy probablemente, *iba con* un cierto estado del alma [para él, *bipartita*]).

El Sócrates histórico habría, pienso yo, o rechazado el reto de Glaucón y Adimanto en el acto o solicitado entonces que se reformulara significativamente con miras a incluir otras posibilidades además de sólo dos extremos. Habiendo ellos accedido a hacerlo, y ofreciendo una lista que incluyera a las tres personas absolutamente justas divididas por las circunstancias que he mencionado, ¿cómo habría respondido *este* Sócrates probablemente, dado que conocemos la filosofía moral que propugna en los diálogos socráticos? *Él*, creo yo, habría presentado como la vida en la que una persona estaba ‘mejor’ a la tercera en mi lista, ésta es, la vida de justicia combinada con los bienes y beneficios básicos que la mayoría de la gente considera parte de una vida completa y realizada. Seguidamente, colocaría a la segunda vida de la lista, la del filósofo-gobernante en una buena sociedad que, podría estar atado por restricciones un tanto espartanas, pero cuya virtuosidad y rol en la sociedad escapan a cualquier disputa.

Por último, colocaría a la vida del hombre justo sometido a las torturas que Glaucón y Adimanto describen tan gráficamente.

Este Sócrates, como ha de notarse, ha hecho una elección que Aristóteles también habría hecho, dado el criticismo de la *República* que presenta en *La Política*. Esto puede parecer sorprendente, pero sugiero que no necesariamente es así. En lo que respecta al criticismo de la *República*, el mismo Platón, al momento de escribir *Leyes*, parece haber abandonado la teoría del alma tripartita; todo lo que encontramos de ella son algunos *dissecta membra*. En su lugar hallamos a la vieja y familiar doctrina de la *bipartición* del alma entre razón e impulso, con la que Sócrates parece haber estado de acuerdo junto a muchos griegos, si no la mayoría. Y lo que queda de la Teoría de las Formas podría ser más una teoría de formas de naturaleza no trascendental, una teoría que Sócrates, ciertamente, habría encontrado inteligible e incluso, posiblemente, aceptable. En cuanto a la teoría de la justicia en *Leyes*, parece mucho más cercana a la teoría de la justicia del ‘no daño’ del Sócrates histórico, que a la noción que le es atribuida en la *República*, según la cual, la justicia es un estado de balance en el alma.

Así que, aparentemente, hemos completado el círculo. En su vejez, Platón parece haber regresado a un número de puntos de vista acerca de importantes tópicos que están mucho más cerca de lo que parece a los del Sócrates histórico que a los puntos de vista que le son acreditados a Sócrates entre *República* Dos y Diez. Hasta donde sé, él no llega a hacer ningún comentario al respecto, y parece igualmente claro, a partir de sus pensamientos en *La Política*, que el mismo Aristóteles nunca detectó la posibilidad de una distinción entre el Sócrates histórico y el platónico en los diálogos de Platón. Si yo mismo he hecho la distinción, siguiendo a Vlastos y a otros, y veo al Platón viejo regresando a un número de puntos de vista propios del hombre que lo había inspirado en su juventud, y mostrando su disposición a cambiar su manera de pensar respecto a asuntos que habían sido absolutamente centrales para su pensamiento durante la mayor parte de su vida, es, supongo, porque veo la vida entera de Platón inspirada por una de las más grandes frases de su maestro, ‘La vida sin examen no vale la pena de ser vivida’. En esto, él sigue siendo el más grande discípulo de su maestro.