



República Bolivariana de Venezuela
Universidad Central de Venezuela
Facultad de Humanidades y Educación
Escuela de Filosofía

La medida platónica de la eudaimonía:

Un recorrido hacia la vida bienaventurada a través de los diálogos

Protágoras, República y Filebo.

Trabajo presentado para optar al título de licenciatura en filosofía

Autor: Emily García

C.I.: 21.191.264.

Tutor: Gabriela Silva.

Agradecimientos

En primer lugar, *Infinitas gracias a mi madre y a mis tías*. Les agradezco por ser mi ancla a tierra, mis impulsores y mi mayor fuente de energía; De igual modo, quiero agradecer a mi hermana, por siempre apoyar hasta mis más locas decisiones, por no enloquecer con mis habladurías sobre Platón, y por ser crítica y objetiva cada vez que pedía su opinión.

A mi familia ficticia (Tom, Lis y Nohe) quienes, pese al escaso tiempo y a la distancia, me apoyaron durante toda esta travesía. Gracias por siempre preocuparse por mí, por animarme sin descanso, y por hacerme sonreír cuando lo necesité.

A mi mejor amiga, por asentir a mis locos argumentos aun cuando no entendía una sola palabra de lo que le decía; por recorrer este largo camino conmigo, y no soltar mi mano sin importar lo empinado de la trayectoria. Gracias por estar allí para mí, gracias por permanecer a mi lado.

A Brayán. ¡Mil gracias por ser mi más inesperada fuente de entusiasmo! Le agradezco por cada loco debate y conversación que me inspiraron nuevas ideas, y por todo el apoyo brindado.

También, un especial agradecimiento a la *Prof. Gabriela Silva*, por no dejarme caer, aun cuando tropecé cientos de veces; por ser paciente y atenta conmigo, por brindarme luz cada vez que me perdía en la oscuridad, y por ayudarme en todo momento. Gracias por guiarme hasta el final.

Al Prof. Jorge Machado, por todo cuanto ha hecho por mí, por alentarme, a pesar de los muchos dolores de cabeza que le causé. Le agradezco por cada consejo ofrecido, y, sobre todo, por enseñarme que no existe barrera capaz de apresar a un alma verdaderamente justa. Gracias por mostrarme que la verdadera libertad reside en la conciencia.

Finalmente, pero no por ello menos importante, quiero agradecer a *la Escuela de Filosofía de la Universidad Central de Venezuela*, por brindarme la oportunidad de estudiar la más hermosa de las ocupaciones. Gracias a cada estudiante que compartió este viaje conmigo, y especialmente, innumerables gracias a cada profesor con el que tuve el honor de aprender, ya que, sin su ayuda, jamás habría logrado construir las alas con las que tengo la impetuosa pretensión de alcanzar las ideas.

República Bolivariana de Venezuela

Universidad Central de Venezuela

Facultad de Humanidades y Educación

Escuela de Filosofía

Autor: Emily García

C.I.: 21.191.264.

Tutor: Gabriela Silva.

Resumen

Medir, calcular, juzgar adecuadamente, saber qué es lo más conveniente para nosotros mismos, entre otros, son algunos de los requisitos que nos exige Platón para hacernos con la felicidad en los diálogos *Protágoras*, *República* y *Filebo*. Apoyándose (posiblemente) en lo que había aprendido de sus antecesores, quizá, por la naturaleza del tema, en Sócrates y Heráclito, así como de sus propias reflexiones de juventud, planteó en estos tres diálogos una visión de felicidad que amerita de una cierta capacidad de *medición*, pero no de aquella habilidad que se utiliza para calcular distancias o alturas, sino de aquella que se aprecia a la hora de colocar en una balanza aquello que necesitamos hasta obtener un equilibrio adecuado, uno que, en el hombre, habrá de reflejarse en el alma. La medida, la proporcionalidad son la clave para hallar la felicidad.

Para demostrar tales afirmaciones, la presente investigación se apoyará en las obras de Francisco Bravo, René Lefebvre y Terrence Irwin, las cuales serán de ayuda para arrojar un poco luz sobre las dudas que surjan a partir del tema de la *eudaimonia*.

Palabras clave: felicidad, medida, proporción, medida, alma, equilibrio, eudaimonia.

INDICE

INTRODUCCIÓN	1
--------------------	---

CAPÍTULO I

ANTECEDENTES DE LA VISIÓN PLATÓNICA DE MEDIDA Y PROPORCIÓN COMO ELEMENTOS DE LA EUDAIMONIA.	6
--	---

1.1) HERÁCLITO: LOGOS, AUTOCONOCIMIENTO Y PRUDENCIA. LA FÓRMULA DE LA VIDA BUENA.....	8
---	---

1.2) SÓCRATES: CONÓCETE A TI MISMO. APOLO COMO GUÍA HACIA UN CAMINO DE VIRTUD.	
--	--

Tras la pista del maestro:

1.2.1) Sobre la existencia del Sócrates histórico.....	10
--	----

1.2.2) La agrafía de Sócrates como problema para la transmisión de su filosofía.....	11
--	----

La Apología Platónica: Una exaltación del pensamiento moral Socrático.

1.2.3) El relato de una condena a muerte.	12
--	----

1.2.4) Cuidado del alma: la sagrada misión consagrada al Dios.	13
---	----

1.3) HERÁCLITO Y SÓCRATES: INFLUENCIAS EN EL PENSAMIENTO DE PLATÓN.	15
--	----

1.4) PLATÓN: UN PEQUEÑO VISTAZO AL PASADO: LA FELICIDAD EXPUESTA POR EL JOVEN MAESTRO.	
--	--

Observaciones preliminares acerca del Gorgias

1.4.1) Tema:.....	16
-------------------	----

1.4.2) Fecha de composición:	17
------------------------------------	----

1.4.3) Personajes:	17
--------------------------	----

Sibaritismo Vs Moderación: ¿Cuál camino lleva a la felicidad?

1.4.4) Hedonismo Inmoralista; La postura sibarista de Calicles.	18
--	----

1.4.5) Mito y Refutación; ¿Por qué no es elegible una vida de desenfreno?	20
---	----

1.4.6) El silencio de Calicles y el monologo de la victoria socrática: El orden como condición de la felicidad.....	23
---	----

1.5) Conclusiones del capítulo.	25
--------------------------------------	----

CAPITULO II

LA CONSTRUCCIÓN DE UN CAMINO QUE CONDUZCA A UNA VIDA BIENAVENTURADA: EL CÁLCULO EUDAIMONICO.

I. PROTAGORAS

2.1) La Medida, un puente que nos encamina a la felicidad.	27
2.1.2) El Problema de la Unidad de las Virtudes.....	28
2.1.3) Calculando la dicha: El intelectualismo socrático.	30
2.1.4) Erigiendo el puente de la medida: La felicidad es solo alcanzable a través de la ruta cimentada sobre el conocimiento.....	33

II. REPÚBLICA

2.2) Justicia y Beatitud. Temis: supervisora del cálculo anímico.	40
2.2.1) Tras la pista de la Justicia:.....	41
2.2.2) Justicia y Felicidad:	52
2.2.3) Una Mirada al Alma; el rol del placer en la vida humana:	56

III. FILEBO

2.3) Una Mezcla Perfecta: La mixta receta para la vida buena.....	61
2.3.1) Placer e Intelecto. Un combate para la obtención del título de felicidad: ...	62
2.3.2) Con Medida y Proporcionalidad; los ingredientes para la preparación de la vida buena y sus cantidades.	65

CAPITULO III

EPILOGO DE LA FELICIDAD: SOBRE LA RELACIÓN ENTRE LAS DISTINTAS NOCIONES DE DICHA Y SU NEXO CON LA MEDIDA.....

3.1) Medida, auto-cocimiento y felicidad.	74
3.2) De porque la vida de placer no puede concebirse como la vida feliz.	76
3.3) Medida como hilo conductor entre las diferentes nociones de felicidad.....	81

CONCLUSIONES	84
--------------------	----

BIBLIOGRAFIA.....	88
-------------------	----

Introducción

La entramada búsqueda de la felicidad y la vida buena no es, ni por asomo, un asunto al que se le pueda agregar el calificativo *sencillo*. En realidad, el secreto para alcanzar la dicha ha sido el objetivo de incontables hombres y mujeres desde los más primigenios albores de la humanidad.

No obstante, como hallarla y hacerse con ella es una revelación que no parece estar al alcance de cualquiera, como si los Dioses no nos creyesen dignos de poseerla, y para resguardarla de nuestra inescrupulosa codicia, la ocultasen donde los incautos no pudieran dar con ella por accidente.

La felicidad, como la mayoría de las cosas que interesan al hombre, en tanto más la anhelamos, esta, para evitar que se nos vuelva una tarea fácil, se torna cada vez más hábil y escurridiza, hasta llegar al punto en el que atraparla parece un objetivo fútil e imposible de alcanzar.

Pese a ello, unas de las mejores cualidades de nuestra especie son la perseverancia, nuestra férrea voluntad y la tenacidad con las que nos impulsamos para conseguir todo cuanto deseamos, razón por la cual, aun cuando el destino se empeñe en alejarnos del camino que lleva a la dicha, siempre hemos sido capaces de volver al juego y retomar el rumbo que a veces, bien sea por suerte o por capricho divino, se desdibuja del horizonte y nos deja estando a la deriva y completamente desorientados.

Con todo, como si estas dificultades no fuesen suficientes, aun estando en el camino correcto, una vez llegado al final *¿cómo sabremos reconocer aquello que andábamos buscando?* *¿cómo sabremos si, por descuido, no la hemos pasado de largo?* En suma *¿Cómo saber que es la felicidad?*

Estando posados sobre el marco de la filosofía clásica, responder a estas preguntas puede hacernos tropezar con posturas que van desde el cinismo y el estoicismo hasta el más absoluto hedonismo, pero *¿Cómo saber cuál de ellos tiene la respuesta?* *¿serán estas las únicas opciones?* *¿no estará la felicidad aguardando en otra alternativa, esperando a ser descubierta?*

Lo cierto es que hasta el día de hoy seguimos sin encontrar esas respuestas. Sin embargo, aunque aún no tenemos una completa certeza sobre qué cosa es en realidad la felicidad, todavía podemos tomar partido, analizar posturas y descubrir en ellas cual se acerca más a lo que nosotros concebimos como *la vida feliz*, aunque tal labor, como todo lo concerniente a este extraordinario objetivo, no resulta ser una tarea fácil, y cuando menos lo esperamos terminamos en medio de una descarrilada pelea de opuestos.

Que sí la felicidad está en el placer, que sí se encuentra sólo en la virtud, que sí ésta reside en lo corporal, que sí está, verdaderamente, en el intelecto. Las posibles respuestas solo generan más interrogantes, y sin saberlo, nos encontramos debatiéndonos nuevamente cual es el verdadero rumbo, aunque para tales alturas nos hallásemos ya a medio camino.

Entonces *¿Deberíamos buscar la felicidad sólo en la placentaridad corporal y olvidarnos de la razón?* O en cambio *¿Será que debemos buscarla sólo en el intelecto y despegarnos cuanto sea posible de todo aquello que nubla nuestro juicio, alejándonos definitivamente de lo material?* Son dos extremos radicales, y a su vez, las dos caras de una misma moneda. Al tomar uno de estos senderos automáticamente renunciaremos al otro. Pero, nos preguntamos *¿será eso verdaderamente necesario?*

La vía que Platón nos ofrece para ser capaces de encontrar el camino a la dicha es una ruta completamente diferente. Lejos de colocarnos en uno de los dos extremos de la cuerda (aunque en algún punto de su extensa obra filosófica estuvo a favor de uno de ellos) el autor nos brinda la oportunidad de contemplar una ruta que se coloca en medio de ambas opciones, una vereda que no nos pide renunciar absolutamente al placer o dejar de lado toda reflexión, sino que nos permite colindar ambas y llegar así a un punto medio.

Y talvez, solo talvez, puede que esa sea la respuesta correcta.

De tener que elegir entre la insatisfactoria y vergonzosa vida que trae el hedonismo absoluto, y la insensible y acética existencia del hombre absolutamente intelectualista, una vida que es capaz de tomar lo mejor de ambas posturas, parece, a menos en primera instancia, una mejor solución.

No obstante, aun cabe la duda de si será posible o no lograr tal proeza. *¿Será realmente posible alcanzar un punto medio? ¿no es demasiado arriesgado combinar dos estilos de vida que parecen estar destinados a repelerse entre sí?*

Lo que Platón nos demuestra es que sí, es difícil, pero no imposible. La prueba reside en las nociones de felicidad que encontramos plasmadas en los diálogos *Protágoras*, *República* y *Filebo*.

Pero antes de apresurarnos a coger ambas opciones cuales fragancias, e intentar vaciarlas de lleno juntas en un nuevo recipiente esperando crear el perfume perfecto, es menester tener presente que hace falta algo más.

No basta con intentar combinar de golpe sin examinar detenidamente lo que estamos haciendo, puesto que, si algo hace falta para poder seguir a Platón a través de este nuevo acceso son dos herramientas cruciales: la medida y la proporción.

No es una observación novedosa ni sorprendente. Si algo debe tener presente todo lector de Platón que se aprecie de serlo, es que la medida, la medida y la proporcionalidad, siempre obtienen un papel preponderante en las resoluciones a las que llega el autor en cada una de sus obras. Y a pesar de ello, puede que se trate de un conjunto de nociones que, sin importar que estén presentes en cada reflexión, sean tristemente subestimadas.

Medir, calcular, juzgar adecuadamente, saber qué es lo más conveniente para nosotros mismos, entre otros, son algunos de los requisitos que se nos piden para hacernos con la felicidad. El filósofo ateniense, apoyándose en lo que había aprendido de sus antecesores, quizá, por la naturaleza del tema, en Sócrates y Heráclito, así como de sus reflexiones de juventud, planteó en más de uno de sus diálogos una visión de felicidad que amerita de la capacidad de *medición*, pero no de aquella habilidad que se utiliza para calcular distancias o alturas, sino de aquella que se aprecia a la hora colocar en una balanza aquello que necesitamos hasta obtener un equilibrio adecuado.

Para lograr comprender apropiadamente el problema es necesario tener presente la importancia que este autor le da al alma y cuál es su papel, qué relación tiene con el cuerpo, y como esto es fundamental para entender que es lo que se necesita para que el hombre sea feliz.

Se requiere, además, una comprensión sobre la naturaleza del placer, que es y cómo nos afecta, que tanto debemos tomar de él y cómo manejarlo.

De igual modo, es necesario un análisis sobre el conocimiento, la razón y el intelecto, para saber a ciencia cierta si es verdaderamente posible *razonar* y *placernos* al mismo tiempo, o, de no serlo, como podríamos hacer interactuar ambos ámbitos.

Con esto presente, no queda más que adentrarnos al entramado de la filosofía platónica para comprobar que tan cierto es que en sus diálogos se encuentre esta alternativa, que tan certera es esta vía de la media, y si es realmente es en ella en donde Platón reconoce haber encontrado la felicidad.

Así, el objetivo de esta investigación es dar con la noción de felicidad esgrimida por Platón en los tres diálogos mencionados anteriormente (*Protágoras*, *República* y *Filebo*) y mostrar que esta (la felicidad) se encuentra anclada a las nociones de medida y proporción. Hemos de considerar, además, los antecedentes de lo que es calificado como vida bienaventurada (o vida buena) tanto para Heráclito como para Sócrates, y establecer su influencia sobre el pensamiento platónico. De igual modo, se rastrearán las ideas iniciales de Platón con respecto a la felicidad, para mostrar las diferencias y semejanzas que su pensamiento temprano guarda con la noción de felicidad que se intenta presentar en este examen.

Por ello, es necesario mencionar que entre nuestros propósitos está señalar el papel fundamental que la razón juega en cada uno de estos diálogos, lo cual nos ayudará a vislumbrar el hilo conductor que, en lugar de señalar una unidad total o, por el contrario, una discontinuidad en la ética de Platón, nos mostrará una teoría que evoluciona y que hace del cálculo racional del hombre en cada caso, es el requisito indispensable para alcanzar la dicha y gozar de una vida bienaventurada; y como esto, en lugar de ir en total detrimento del placer, se convierte en su salvación, logrando así darle un lugar en el atrio de la vida buena, para que ambos, placer e intelecto, suban al podio de la mano, y nos muestren que no es necesario cruzar de un lado a otro, sino que es posible abrirnos paso por el medio, y que si los hayamos juntos, guiados por los términos establecidos por Platón, nos será posible dar por fin con la felicidad, o al menos, nos dará la oportunidad de un nuevo (y mucho más plausible) camino hasta ella.

Para alcanzar esta meta será necesario recurrir a distintos intérpretes, tales como: Francisco Bravo, René Lefebvre y Terrence Irwin (sumándose a muchos otros destacados autores) cuyos trabajos ayudaran a arrojar luz sobre la naturaleza de la felicidad en cada uno de los diálogos que examinaremos, para determinar así: *¿qué es? ¿cómo conseguirla? y ¿cuáles son las condiciones que, según Platón, son necesarias para alcanzar una vida dichosa?*

En cuanto a la distribución del contenido de la investigación, el capítulo uno versará sobre los antecedentes de la visión platónica de la felicidad, los cuales estarán constituidos por Heráclito, Sócrates y una perspectiva del Joven Platón respecto al tema en cuestión: la felicidad.

En el capítulo dos se hallará el desarrollo del estudio propiamente dicho. Un planteamiento sobre la noción de felicidad expuesta en los diálogos *Protágoras*, *República* y *Filebo*, cuyo objetivo principal será demostrar que los términos *medida* y *proporción* están presentes en cada una de ellas.

Finalmente, el capítulo tres constará de un epílogo en el que serán presentadas una serie de reflexiones en torno a la conexión que se establece entre los dos primeros capítulos, en cuanto a la relación que las distintas nociones de felicidad guardan entre sí y su nexa con los términos de medida y proporción.

Capítulo 1.

Antecedentes de la visión platónica de medida y proporción como elementos de la eudaimonia.

Las condiciones necesarias para alcanzar la felicidad desde una perspectiva filosófica son muchas y muy variadas, puesto que el variopinto catálogo de reflexiones en torno a la *eudaimonia* nos muestra, entre otros matices, que el camino hacia a la felicidad está impregnado con aquello que cada autor considera digno de ser perseguido por el hombre.

La vida dichosa desde un punto de vista más bien mundano, por no decir que apreciada a través de aquello que hoy en día denominamos sentido común, es aquella en cuyo haber el hombre es capaz conseguir la plena satisfacción de sus deseos más anhelados. Sin embargo, aunque para algunos el placer y la felicidad pareciesen ir siempre de la mano, cuando nos preguntamos qué cosa hace a un hombre feliz desde una perspectiva platónica, los elementos que rodean la relación placer/felicidad (si es que tal cosa existe en realidad) comienza a entretejerse a través de la fina red formada por una de las virtudes, hasta hoy, más subestimadas de todos los tiempos: la medida.

Pareciera que, para Platón, un hombre dichoso no pudiese ser aquel que disfrutase sin inhibiciones una vida de placeres desbordados, sino aquel que, en su lugar, conociendo aquello que es más beneficioso para sí mismo, encuentra la forma de encausar sus acciones a través de dos filtros: la medida y la proporción, las que, casi distraídamente, se erigen como los componentes necesarios para que la pócima de la felicidad resulte favorable, y cual *Felix Felicis*¹, lo ayuden a conseguir el éxito en todo aquello que se proponga.

Diremos entonces que desde el punto de vista de este autor (guiados por lo que hasta el momento hemos sido capaces de apreciar en su obra) lo que un hombre necesita para hacerse con la felicidad es un alma equilibrada y el conocimiento para entender cómo lidiar con los placeres corporales, de modo que estos (debido a su fuerza y arrebató) no logren arrastrarlo

¹*Felix Felicis*. Es un término que hace referencia a una poción mágica que aparece en el sexto libro de la saga escrita por J.K. Rowling. Harry Potter y el misterio del príncipe, cuya función es otorgar a quien la tome, éxito en todo lo que realice, durante un determinado periodo de tiempo.

hacia una vida de vicio y desenfreno. Se requiere, entonces, que el sujeto goce de un alma sabia, prudente y mesurada.

No obstante, pese al maravilloso ingenio que Platón imprime en toda su teoría ética, la idea de la medida como heroína del placer (en tanto que a través de su compañía somos capaces de discernir cuales y cuantos placeres debemos –y podemos- obtener) y como parte esencial de la vida dichosa, no es del todo una innovación. El pensamiento platónico (así como el de cualquier otro autor) está influenciado por la obra de sus antecesores, hombres a quienes admiró y alabó en reiteradas ocasiones a través de su extenso trabajo filosófico, de entre los cuales destacan renombradas figuras de la antigüedad, como lo fueron su afamado maestro, Sócrates, y uno de los más enigmáticos filósofos de la Grecia clásica, Heráclito.

Así, teniendo en mente estos dos nombres que poseen una profunda relevancia histórica, el objetivo de este primer capítulo será mostrar el peso que pudo haber tenido lo expresado por estas dos grandes mentes sobre el pensamiento de Platón y revelar (en la medida de lo posible) como las reflexiones de este autor en torno a la felicidad y la vida buena pueden interpretarse de alguna manera, como un fino reflejo de lo dicho por dos de los más importantes filósofos de la antigüedad, puesto que para ambos, los ingredientes esenciales para la poción que otorga la dicha se hallan tanto en la medida como en el auto-conocimiento, componentes que Platón agrega a su propia mezcla, y cuya fuente es posible que pueda encontrarse, en lo que durante su juventud pudo haber aprendido de estas prominentes figuras.

1.1) Heráclito: Logos, autoconocimiento y prudencia. La fórmula de la vida buena.

Heráclito, quien nació (probablemente) alrededor del 504-501 a. C. y que fue comúnmente llamado *el oscuro*, escribió un conjunto de fragmentos que (sin que se sepa a ciencia cierta) podrían haber sido parte de una obra conjunta a la que se le atribuye el nombre “*De (o sobre) la naturaleza*”. Pese a que su pensamiento está literalmente “fragmentado”, la importancia que estos pequeños segmentos de escritura poseen para la historia de la filosofía occidental es de un valor incalculable.

No obstante, pese a lo mucho que se puede extraer de estos *trocitos* de conocimiento, plantarse una reflexión ética en torno a ellos parece, como mínimo, una labor complicada; aun así, basándonos en lo que Drew Hyland ha visto entre las líneas que componen la filosofía heraclítea, haremos un breve recorrido que muestre qué tipo de reflexiones éticas puede haber en ellas, y porque las mismas pudieron haber inspirado a Platón.

Entonces, para comenzar tenemos que desde el punto de vista ontológico, Heráclito sostiene que “este mundo, el mismo para todos los seres, no lo ha creado ninguno de los dioses o de los hombres, sino que siempre fue, es y será fuego eternamente vivo, que se enciende con medida y se apaga con medida”²

Este fuego³, que se identifica con el *logos*, es lo que puede dar cuenta tanto de la existencia misma como de la coherencia que permite que las cosas, que parecen plurales, estén realmente unidas en un complejo afín del que los hombres también forman parte.

En lo tocante a la coherencia que subyace en las cosas (la cual, como hemos dicho, encuentra su expresión en el *logos*) una vez en el plano humano, los hombres tienen el deber de esforzarse para lograr comprender la misma.

² Mondolfo, R., *El Pensamiento Antiguo*, Buenos Aires, Losada, p. 25.

³ Cabe acotar que el término “fuego” en el pensamiento de Heráclito no es un elemento físico, ni está dispuesto como el *principio* de todas las cosas. Este es, en realidad, el responsable de que los elementos naturales, aunque siendo contrarios, funcionen de forma coherente y equilibrada.

Sin embargo, el hombre debe también, como dicta el fragmento ciento dieciséis (116) conocerse así mismo: “todos los hombres tienen la capacidad de conocerse a sí mismo y de actuar con moderación”⁴.

Desde aquí, y siguiendo lo dicho por Hyland, podemos hallar en Heráclito un doble registro de sabiduría, el cual supone, por una parte, el conocimiento que gobierna todos los eventos, y por otra, el auto-conocimiento. Este *auto-conocimiento* implica el descubrimiento del nexo que la razón humana guarda con el logos universal. Según Hyland, este descubrimiento entraña un problema ético que, desde su interpretación, Heráclito intentaba hacer notar, asegurando que el *auto-conocimiento* y *sophrosyne* (moderación) no habrían sido puestos juntos en el mismo fragmento si el filósofo no hubiese querido mostrar algo con dicha conexión.

El problema que Hyland intenta hacer patente es que si el hombre conoce el logos y conoce además la conexión que tiene con este, la cual resulta ser de carácter divino, y que por tanto se traduce en el descubrimiento de que hay un elemento divino dentro de sí, dicho hombre puede caer siendo víctima de la hybris⁵, y en consecuencia llegar a creer que él mismo es un Dios.

Es por ello que se hace necesario desarrollar la virtud de la medida, puesto que ella, acompañada del auto-conocimiento, es lo que logrará que el hombre sea conocedor de sus propias limitaciones.

La medida supone un freno ante el desbarrancado camino por el que nos conduce la arrogancia. Sólo el auto-conocimiento acompañado de esta virtud da al individuo la capacidad de saber en qué medida debe considerar la conexión que posee con el logos, y es este conocimiento de las propias limitaciones lo que finalmente lo hará sabio.

Dice el autor: “Ser *sophrón* (actuar con *sophrosyne-sophronein*) es la mayor virtud, y la sabiduría es decir y hacer la verdad, prestando atención a la naturaleza de las cosas”⁶.

⁴ Hyland, D., *Los orígenes de la filosofía en el mito y los presocráticos*, El Ateneo, Buenos Aires, Argentina p. 116.

⁵ Orgullo/ Arrogancia.

⁶ Ibid, p. 100.

En la medida en la que el hombre conoce el logos, conoce la conexión que posee con él. Pero si además desarrolla la medida, este podrá evaluar (poniendo atención a la naturaleza) como la vida en realidad está sujeta a un devenir, es decir, que se compone de constantes cambios, los cuales se dan de manera proporcionada y que constituyen un equilibrio.

El hombre debe imitar a la naturaleza fijándose en la delicada proporción del devenir, y cuando comprenda como se da el orden que exhibe el cosmos, este ha de desarrollar la medida, ya que la misma lo ayudara a copiar tal ordenanza celeste, y por ende a tener una vida más llevadera que en última instancia se traduce como una vida feliz.

Así, encontramos que en Heráclito las nociones de medida y proporción están ancladas en el despliegue de la medida, la cual hace que el hombre se vuelva capaz de visualizar sus propias limitaciones y lo ayuda a conseguir una vida mucho más plausible.

Este equilibrio es el mismo que se refleja en Platón a través de los métodos que en cada diálogo, a saber: Protágoras, República y Filebo, se necesitan para hacerse con la felicidad y alcanzar la vida buena.

Es menester resaltar que tanto para uno como para el otro (Platón y Heráclito) el conocimiento, o más específicamente, el autoconocimiento, es lo que permite modificar la visión que el sujeto posee con respecto al mundo, de manera tal que si este se halla conducido por la virtud podrá, efectivamente, construirse una vida bienaventurada.

1.2) Sócrates: Conócete a ti mismo. Apolo como guía hacia un camino de virtud.

- Tras la pista del maestro:

1.2.1) Sobre la existencia del Sócrates histórico.

Tomar a Sócrates como antecedente supone una labor complicada en cuanto a la escasa certeza sobre su existencia, pues la misma no nos permite hablar de él en otro sentido que no sea como un personaje literario que, curiosamente, representa la voz de la filosofía en la obra de Platón. No obstante, atendiendo el argumento esgrimido por Mondolfo, diremos que la reducción de la figura tradicional de Sócrates a una imagen netamente mitológica contradice los datos ya señalados por De Strycker, que documentan la existencia histórica de tal

ciudadano extraordinario, admirado por su justicia ejemplar, a quien los jóvenes consultaban en las contingencias decisivas de su vida⁷.

Según Mondolfo, hay en los testimonios de sus discípulos, por más disimiles que estos sean, suficiente terreno firme en cuanto a los datos auténticos del mismo, esto es, la existencia y actividades reales de un Sócrates pensador y maestro, conocido como tal por todos en la Atenas de su tiempo⁸. Un hombre que dedicó gran parte de su vida a la filosofía y a la enseñanza con un enfoque que atendía al cuidado del alma como idea central.

1.2.2) La agrafía de Sócrates como problema para la transmisión de su filosofía.

Uno de los problemas más relevantes a la hora de referirnos al Sócrates histórico (asumiendo, ahora sí, que este existió) es que no dejó nada escrito⁹. La forma propia de su enseñanza era el diálogo, en el que él, como maestro, preguntaba excitando la reflexión activa del discípulo y provocando su respuesta, obligándolo a buscar para descubrir. Es decir, Sócrates era en realidad un despertador de conciencias e inteligencias, no un proveedor de conocimientos¹⁰. Es por ello que la transmisión de su pensamiento a la posteridad solo pudo efectuarse a través de testimonios ajenos tanto de discípulos como de adversarios. Sin embargo, no solo la visión de amigos y enemigos nos ofrecen de él una imagen opuesta, sino que sus discípulos nos muestran a un Sócrates teñido con la forma particular en la que cada uno ellos lo había entendido.

Dos son los testimonios que hoy se reconocen como principales: los de Jenofonte y Platón.

El primero (según consenso general de los intérpretes) no parece calificado para reflejar la altura espiritual del maestro, atribuyéndole conocimientos especiales (sobre agricultura y otras técnicas) que el propio Jenofonte había adquirido por experiencias¹¹.

⁷ Cf. Mondolfo, R., *Sócrates*, Buenos Aires, Eudeba, p. 10.

⁸ Cf. Ídem.

⁹ Cf. Jaeger, W., *Paideia: Los Ideales de la Cultura Griega III*, p.24

¹⁰ Cf. Mondolfo, R., *Sócrates*, Buenos Aires, Eudeba, p. 21.

¹¹ Cf. *ibid*, p. 22

Por otra parte, se podría decir que Platón peca de exceso al elevar la filosofía de Sócrates por encima de la realidad histórica¹². No obstante, son estas discordancias y disimilitudes las que han impulsado la curiosidad de los historiadores. La reconstrucción del pensamiento socrático debe mostrar una filosofía que no solo fue el móvil de su propia existencia, sino que también fue el influjo inspirador de sus discípulos. Debe explicar la devoción que esta despertó en sus seguidores, un fervor tal, que, tras su muerte, se convirtió en el impulso conductor para la exaltación de su memoria.

- La apología platónica: Una exaltación del pensamiento moral Socrático.

1.2.3) El relato de una condena a muerte.

“La *apología* de Platón es una de las fuentes más importantes en relación con la vida, el carácter y las opiniones de Sócrates”¹³. Esta obra tiene la pretensión de ser el verdadero discurso que fue pronunciado por el filósofo ateniense en el juicio realizado en su contra en el año 399, constituyendo uno de los primeros testimonios filosóficos que encarna, en la figura de un hombre, el problema de la unión del pensamiento y la conducta moral. En esta obra, lo filosófico y lo anímico establecen una unidad indisoluble, haciendo de la filosofía una actividad propia del alma¹⁴.

La obra en sí se divide en tres partes, siendo la primera y más importante la defensa de Sócrates, en la cual hallamos la distinción entre dos clases de acusadores. Una justificación de su conducta (antes de pasar de los primeros acusadores a los segundos). El interrogatorio de Meleto. La defensa de las convicciones del hombre sobre la propia vida, como una necesidad moral. La actuación en privado, en lugar de la actuación política. El acogimiento de los jóvenes, y por último, la apelación a la dignidad del acusado y a la de los jueces¹⁵.

¹² Cf. Ídem.

¹³ Cf. Guthrie, W., *Historia de la Filosofía Griega IV*, Gredos, p. 76.

¹⁴ Cf. Pizarro, A., “Apuntes sobre la filosofía socrática: El cuidado del alma”, en *Revista de Humanidades*, Vol. 8-9, 2004, pp. 147-157.

¹⁵ Cf. Calongue, J., *Diálogos I*, Gredos, p. 143.

La acusación que da vida a esta obra fue presentada por Meleto frente al arconte rey, y a ella se asociaron Ánito y Licón, aunque Ánito fue el verdadero impulsor de la denuncia¹⁶.

Se exhibieron cargos de impiedad y corrupción de jóvenes, y los mismos fueron expresados de la siguiente manera:

“Sócrates comete delito y se mete en lo que no debe al investigar las cosas subterráneas y celestes, al hacer más fuerte el argumento más débil y al enseñar estas mismas cosas a otros”¹⁷.

Pese a ser inocente, con su defensa Sócrates no buscó la absolución de los cargos sino ser fiel a sí mismo, y el precio a pagar por tal valentía fue su propia vida.

1.2.4) Cuidado del alma: la sagrada misión consagrada al Dios.

Si el relato de la Apología es cierto, parece ser que el viaje que Sócrates realizó a Delfos, y la pregunta que Querefonte formuló al oráculo, dieron lugar a un cambio significativo en el espíritu del filósofo¹⁸. Dejó de lado la investigación de la naturaleza, que le había interesado desde su juventud, y sufrió una conversión en el sentido etimológico de la palabra.

Sócrates tuvo la revelación de la interpretación más amplia que podía dársele al famoso dictamen inscrito en el templo del Dios Apolo: “*conócete a ti mismo*”¹⁹, elevándose sobre su significado real, que era el de recordarle a los hombres precisamente eso, que eran tan solo hombres y que no debían inmiscuirse en el dominio de lo divino.

No obstante, lo que Sócrates comprendió fue que para el hombre solo existe el conocimiento de su interioridad; que ha de ver con claridad en sí mismo y en todas las cosas. Sócrates entendió que debía tener cuidado de su alma²⁰.

¹⁶ Cf. Ibid, p. 141

¹⁷ *Apol.*, 19b5-b8.

¹⁸ Humbert, J., *Sócrates y los socráticos menores*, Monte Ávila, p. 36.

¹⁹ Ibid, p. 35-36.

²⁰ Ibid, p. 37.

Es a partir de este descubrimiento que le reveló a Sócrates *a sí mismo*, de donde deriva la misión en la que se vio investido por el Dios de la profecía: tal como había hecho consigo mismo, debía conducir a todas las almas con las que se encontrase hasta el punto cero del no-saber. Debía aniquilar en las almas de los otros, no solo aquello que creían saber, sino que tenía el deber de librarlos del orgullo que los hacía aferrarse al conocimiento engañoso²¹. Sócrates debía predicar ese cuidado del alma que hace a los hombres vivir en la justicia y les confiere la felicidad²².

Este cuidado del alma se funda en una diferenciación entre la *psyché*²³ y el cuerpo, pues hay en el pensamiento socrático un claro contraste entre la importancia que se le otorga a los bienes corporales y los anímicos, estando los primeros por debajo de los segundos, ya que el alma representa tanto la facultad de la razón como el *ser* del individuo.

Por ello, durante su defensa, Sócrates expuso lo siguiente:

“[...] ¿no te da vergüenza de preocuparte de tus riquezas con el fin de que se multipliquen hasta lo que sea posible, y de la reputación y el honor, y no cuidar y tener solicitud de la sabiduría, de la verdad y del alma, con el objeto de que llegue a ser tan buena como es posible? [...] Pues, sabedlo [...] que este servicio que yo presto al Dios, este mi constante andar acá y allá no haciendo otra cosa sino confortaros, a jóvenes y a viejos, a no preocuparse ni por el cuerpo ni por la riqueza, ni antes ni con mayor celo que el que tenéis para el alma, para que ella mejore en lo posible”²⁴

Este pensamiento no es más que el reflejo de la identificación persona/alma que da vida a toda la ética socrática derivada de la misión divina consagrada al Dios de Delfos, según la cual, el hombre siempre debe ir en pos del mejoramiento anímico, desdeñando todo aquello que lo alejase de la virtud y el verdadero conocimiento, pues la vida sin examen es indigna de un hombre, ya que el cultivo y la formación del alma ha de ser, siempre, su supremo deber.

²¹ Idem.

²² Ibid, p. 349.

²³ Del vocablo griego *ψυχή*, usado para referirse al “alma humana”.

²⁴ Mondolfo R., *El Pensamiento Antiguo*, Losada, p. 78.

Diremos entonces, que es en vista de esta idea sobre el cuidado del alma, que la ética socrática se relaciona con la visión que platón adoptará posteriormente en torno a la felicidad anclada sobre los términos de medida y proporción, puesto que, la moderación, que se expone como modo de ser y hacer, descansa sobre la premisa de la supremacía que el alma tiene sobre el cuerpo, siendo ella misma la virtud que le permite al hombre encarrilar su elección hacia los placeres anímicos en lugar de ir a los corporales y pasajeros que se satisfacen con objetos efímeros, para partir en busca del enriquecimiento intelectual que, a su vez, mejorará la condición moral de su alma.

La vida bienaventurada es en consecuencia, aquella en la que el hombre, siendo consciente de sí mismo y bajo la guía de la racionalidad, es capaz de elegir aquellos elementos que enriquecerán su alma adecuadamente y lograrán mantenerlo alejado del vicio que iría en detrimento de sí mismo.

1.3) Heráclito y Sócrates: Influencias en el pensamiento de Platón.

Por el momento diremos someramente que tanto en el pensamiento heraclíteo como en el socrático encontramos que el conocimiento de la interioridad supone, no solamente un conocimiento del alma, sino que también un reconocimiento de la racionalidad que reside dentro de ella.

Esta racionalidad constituye una parte esencial de nuestra propia naturaleza, y su correcto despliegue es la clave para la elaboración de una vida ordenada y feliz. De igual modo (como veremos de aquí en adelante) hay en Platón el desarrollo de estas mismas ideas, pues, según él, solo en la medida en la que conozcamos adecuadamente nuestra interioridad seremos capaces de establecer un correcto curso de acción para determinar qué es lo que debe hacerse para obtener una vida bienaventurada.

1.4) Platón: Un pequeño vistazo al pasado: la felicidad expuesta por el joven maestro.

- Observaciones preliminares acerca del *Gorgias*.

1.4.1) Tema:

En el conjunto que conforma la obra platónica encontramos que la mayoría de los diálogos, exceptuando la *Apología*, poseen un subtítulo que procura señalar el tema sobre el cual versa²⁵. En este caso nos encontramos con que el *Gorgias* se subtitula: *sobre la retórica*, y una vez adentrados en el texto, dicho subtítulo parece ser en realidad insuficiente.

En efecto, en este diálogo se indaga acerca de la naturaleza, mecanismos y finalidad del arte oratoria, sin embargo, afirmar que el texto está totalmente dedicado a ella sería, por decir lo menos, desechar más de la mitad de las discusiones contenidas en él. Es por ello que la mayoría de los interpretes consideran que la investigación acerca de la retórica constituye un marco referencial o, si quiere, un punto de partida, para posteriormente adentrarse en un problema mucho más fundamental, a saber, de qué manera es preciso vivir, o dicho de otro modo, el tema principal del *Gorgias* versa sobre el motivo de nuestra actual investigación: la felicidad.

Lo que Platón se propone en esta obra es explorar los postulados éticos del bienestar social²⁶. El análisis de la retórica se halla inscrito en el cuadro más amplio y fundamental de las cuestiones relativas a la vida humana en su conjunto²⁷, y a su vez, como señala Bravo, siguiendo a J.Tenkku, este busca probar que la retórica es la responsable de la corrupción imperante en su época, y que por la forma como era practicada, lejos de ejercerse como una *τέχνη*²⁸, que busca en todas las causas y la naturaleza de su objeto, esta se ejercía como una *ἐμπειρία*²⁹, como una rutina que busca el placer de sus destinatarios, convirtiéndose así en una forma de adulación.³⁰

²⁵ Cf. Cappelletti, A., *Gorgias*, Buenos Aires, Eudeba, p. 5.

²⁶ Cf. Bravo, F., *Las Ambigüedades del Placer. Ensayos sobre el Placer en la Filosofía de Platón*. Sankt Augustin: Academia Verlag, p. 193

²⁷ Cf. ídem.

²⁸ *Techné*.

²⁹ *Empeiria*.

³⁰ Cf. íbid. p. 194.

Por tales razones, el ataque a la retórica así entendida se establece como preludio de la acometida que, posteriormente, Sócrates emitirá frente al hedonismo de Calicles.

1.4.2) Fecha de composición:

Ubicar cronológicamente al *Gorgias* no ha sido una tarea sencilla. Pese a que no hay una unanimidad con respecto a este tema, existe entre los intérpretes cierto tipo de acuerdo con respecto a que grupo de diálogos pertenece dicha obra³¹.

Por lo general, según las investigaciones de corte estilométrico, este diálogo es situado en el primer periodo de escritura de Platón. El *Gorgias* es ubicado en la etapa de juventud del filósofo, la cual se caracteriza por el interés en los asuntos morales y la búsqueda socrática de definiciones. Incluso es colocado con frecuencia en el periodo de transición entre la etapa juvenil y la de madurez. No obstante, existe también un desacuerdo en cuanto a la posición que esta obra ocupa dentro de este primer periodo de pensamiento platónico, siendo puesto en ocasiones como posterior y otras como anterior al *Protágoras*. En lo siguiente, para el beneficio de la investigación, se sostendrá la opinión emitida por Charles Kahn, y consideraremos la anterioridad del *Gorgias* frente al *Protágoras*³².

1.4.3) Personajes:

En este dialogo intervienen sucesivamente, además de Sócrates, Querefontes (quien desempeña un papel secundario y no toma parte en las discusiones) Gorgias, Polo y Calicles. Entre ellos, Sócrates representa la postura filosófica, y los tres restantes el punto de vista retórico.

³¹ Cf. Cappelletti, *Gorgias...*, cit, p.92.

³² Cf. Kahn, C., "On the relative date of the *Gorgias* and the *Protagoras*", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, pp. 125 – 147.

Durante la intervención de cada personaje los otros permanecen mudos, aunque continúen sin retirarse escuchando a los demás. La sucesión de interlocutores está fundada en la aceptación por parte de quien toma la palabra acerca del error incurrido por el orador anterior. Si el orador de turno no corrige el desarrollo de la conversación desde de donde se haya cometido el error, se acepta una conclusión contraria a su pensamiento.

Sin duda alguna el personaje más resaltante del diálogo es Calicles, tanto por la incertidumbre acerca de su existencia como por el papel que juega en la obra. Este personaje representa a la retórica en su expresión más cínica elevada hasta sus últimas consecuencias. Un sofista en toda regla con una personalidad que puede considerarse como la creación del utilitarismo sofístico, en la soberbia de la antigua aristocracia helénica³³.

- Sibaritismo Vs Moderación: ¿Cuál camino lleva a la felicidad?

1.4.4) Hedonismo immoralista; La postura sibarista de Calicles.

Con la intervención de Calicles el diálogo adquiere mayor intensidad. La pregunta que se hace presente en la tercera parte de la obra es sobre la correcta forma de vivir, siendo la retórica, en su forma más sofística, la representante de la postura del oponente de Sócrates³⁴.

Calicles afirma “que la ley suprema del hombre en sus relaciones con los demás es, por naturaleza [...] la fuerza”³⁵.

Dice el personaje:

“Según yo creo, la naturaleza misma demuestra que es justo que el fuerte tenga más que el débil y el poderoso más que el que no lo es. Y lo demuestra que es así en todas partes, tanto en los animales como en todas las ciudades y razas humanas, el hecho de que de este modo se juzga lo justo: que el fuerte domine al débil y posea más”.³⁶

³³ Cf. Cappelletti, *Gorgias...*, cit, pp. 23 - 29

³⁴ Cf. Martínez, F., *Platón: Protágoras, Gorgias, Carta séptima*, Alianza Editorial, p. 26.

³⁵ Bravo, F., *Las ambigüedades del...*, cit, p. 194.

³⁶ *Gorg.*, 483c10 – 483d6

Como vemos, hay para Calicles una distinción entre la ley convencional y la ley natural, y es en virtud de la ley natural que lo justo es que el más fuerte reine sobre el más débil. Sin embargo, es preciso acotar que el más fuerte no es aquel que sea físicamente más robusto sino el más inteligente, o más precisamente, el más experto en los asuntos del Estado.

“Hablo de los más poderosos [...] los de buen juicio para el gobierno de la ciudad y el modo como estaría bien administrada, y no solamente de buen juicio, sino además decididos, puesto que son capaces de llevar a cabo lo que piensan, y que no se desaniman por debilidad de espíritu”³⁷

Luego de tal afirmación, Sócrates quiere saber si este hombre que no es otro que el político, del mismo modo en que extiende su dominio sobre los otros, también se gobierna así mismo ejerciendo el control de sus propios apetitos. No obstante, para la obstinada visión de Calicles, considerar que el hombre sabio debe gobernar sus apetitos es canonizar la visión de los imbéciles³⁸. Para él, este hombre al que considera el más fuerte debe desatar y dar rienda suelta a sus apetitos. Hay en esta postura –tal como Bravo sugiere– una visible interacción dialéctica entre el realismo político y un hedonismo immoralista sin rodeos, ya que el poder no le corresponde a las mayorías sino al hombre fuerte que es capaz de imponerse y quien debe ante todo procurarse su propia felicidad, la cual consiste en la máxima satisfacción de sus deseos³⁹. Calicles rechaza la justicia convencional porque esta restringe la búsqueda del hombre fuerte hacia sus propios intereses e interfiere en sus planes⁴⁰.

Ante tal perspectiva seguiremos la acertada pregunta de Taylor *¿cómo sabemos que la acción justa convencional entra en conflicto con los planes del hombre superior de Calicles?*

Según la visión de este locuaz adversario, un hombre no puede ser feliz si es esclavizado por cualquier cosa. El hombre fuerte, como el que más, debe ser libre, y la libertad es el poder de hacer lo que se quiere sin restricciones⁴¹.

³⁷ Ibid, 491a9 – 491b5.

³⁸ Cf. Bravo, F., *Las ambigüedades del...*, cit, p. 195.

³⁹ Cf. ídem.

⁴⁰ Cf. Irwin, T., *Plato's Moral Theory: the early and middle dialogue*, Clarendon Press Oxford, p. 119.

⁴¹ Cf. Ibid. 120.

El enfoque convencional de la justicia hace que el hombre se imponga restricciones así mismo, siendo así controlado y templado tanto con él mismo como con otros, y para Calicles, tal *auto-imposición* es en realidad la verdadera injusticia.

El hombre fuerte debe cultivar sus deseos hasta que estos sean tan exigentes y extravagantes como le sea posible, para luego buscar satisfacerlos. Por ende, quienes apoyan la justicia convencional son los débiles, aquellos que no poseen la capacidad de satisfacer sus deseos, pues solo los que carecen de medios o inteligencia para hacerlo condenan al desenfreno.

“Para la multitud [...] la intemperancia es deshonrosa [...] esclavizan a los hombres más capaces por naturaleza y, como ellos mismos no pueden procurarse la plena satisfacción de sus deseos, alaban la moderación y la justicia a causa de su propia debilidad”.⁴²

Para vivir bien, entonces, se debe nutrir a los apetitos más fuertes. El hombre superior no hará caso al autocontrol, sino que, según la naturaleza, dejará a sus deseos en libertad, pues en ello consiste la virtud y la felicidad. El egoísmo y la intemperancia son, en opinión de Calicles, las verdaderas condiciones de una vida plenamente dichosa.

1.4.5) Mito y refutación; ¿por qué no es elegible una vida de desenfreno?

En el primer intento por refutar la postura de su contrincante, Sócrates expone un argumento de carácter persuasivo⁴³, que aunque falla en su pretensión de convencer a Calicles para que se aleje de su ideal de vida desmesurada, contiene en sí lo necesario para expresar de forma completa la postura de corte filosófico defendida por Platón, una que nos insta a buscar una vida encaminada hacia el orden y la medida.

⁴² *Gorg.*, 492a4-b2.

⁴³ Cf. Bravo, F., *Las ambigüedades del...*, cit, p.

Este testimonio, que inicia con unas líneas extraídas de los versos de Eurípides, está compuesto por un mito escatológico⁴⁴ que busca mostrar las consecuencias negativas que vienen al elegir una vida de desenfreno.

“¿Quién sabe si vivir es morir y morir es vivir? [...] y que quizá en realidad nosotros estemos muertos. En efecto, he oído decir a un sabio que nosotros a hora estamos muertos, que nuestro cuerpo es un sepulcro y que la parte del alma en la que se encuentran las pasiones es de tal naturaleza que se deja seducir y cambia súbitamente de un lado a otro. A esa parte del alma, hablando en alegoría y haciendo un juego de palabras, cierto hombre ingenioso, quizá de Sicilia o de Italia, la llamó tonel, a causa de su docilidad y obediencia, y a los insensatos los llamó no iniciados; decía que aquella parte del alma de los insensatos en que se hallan las pasiones, fijando la atención en lo irreprimido y descubierto de ella, era como un tonel agujereado aludiendo a su carácter insaciable”⁴⁵

Además:

“En el Hades [...] tendrían el colmo de la desgracia los no iniciados y llevarían agua al tonel agujereado con un cedazo igualmente agujereado. Dice, en efecto [...] que el cedazo es el alma; y comparó el alma de los insensatos a un cedazo porque está agujereada, ya que no es capaz de retener nada por incredulidad y por olvido”⁴⁶

Lo primero que debería llamar nuestra atención sobre este argumento son las observaciones con respecto a la estructura del alma.

En primer lugar, Platón parece hablar de una psique con una constitución no homogénea, si bien el alma es una en cada individuo, esta pareciese estar compuesta por un conjunto de elementos, en este caso, al menos, podría decirse que el alma es bipartita, una composición de razón e impulso.

⁴⁴ Escatología es el conjunto de creencias religiosas sobre las realidades últimas. El mito de los cargadores de agua es una escatología particular o *pos mortuoria*, que se ocupa del estado del ser humano después de su muerte.

⁴⁵ Ibid. 492e9 – 493b5

⁴⁶ Ibid. 493b6 – 493c3

Lo siguiente a destacar sería la descripción de la docilidad de la parte pasional. Al representar la parte apetitiva como poseedora de una naturaleza tal que se deja seducir y que cambia de un lado para otro, lo que tenemos es que aquella parte del alma en la que habitan los deseos es propensa a la persuasión y a la conmoción⁴⁷.

Hay además una distinción en cuanto a los tipos de hombre. Aunque en principio solo se habla de los no-iniciados (los insensatos) posteriormente estos serán puestos en contraposición con el hombre sabio.

Se dice pues, del insensato, que la parte apetitiva de su alma es similar a un tonel lleno de agujeros que nunca puede satisfacerse. Frente a estas afirmaciones, los problemas para el estilo de vida calicleano comienzan a surgir.

Puesto que nos encontramos con un hombre que siendo insensato se embarca en la búsqueda de la satisfacción de sus placeres, lo que hará una vez que satisfaga sus deseos será, por la mala condición de su alma, un recomenzar de la búsqueda que se tornará eterno.

Esta inestabilidad es causada por la falta de iniciación, es decir, se asocia a la ignorancia, pero no a cualquier tipo de ignorancia, sino al desconocimiento de lo que es el bien. Así, si el alma resulta ser un tonel repleto de agujeros semejante a un colador, que está destinada a llenarse pero que se vuelve incapaz de hacerlo debido a su estropeado estado, allí donde el alma se encuentra bajo la influencia del cuerpo y el poder del conocimiento no se afirma, la cognición es presa fácil y es engañada por lo que le parece. El deseo aflige la capacidad de pensar y esto hace que busque un alimento que le es insuficiente y no logre colmarse, incluso si estar colmado sería lo ideal⁴⁸

El estilo de vida que Calicles propugna resulta, en consecuencia, ser una vida inacabada y sin sentido, una vida en la que el hombre jamás logra satisfacer por completo sus placeres aun cuando ese es su objetivo.

⁴⁷ Cf. Robinson, *La Psicología de Platón*, Ediciones de la biblioteca – EBUC, Caracas, Venezuela, pp. 84 – 88.

⁴⁸ Cf. Lefebvre, R., *Platón filósofo del placer*, Editorial Biblos, Buenos Aires, Argentina, pp. 84 – 85.

El sibaritismo egoísta y desmedido, lejos de representar la máxima expresión de libertad de acuerdo con la naturaleza, se traduce como una vida de esclavitud, un suplicio eterno en el que se ha de actuar siempre en vistas de la satisfacción de deseos jamás alcanzados. Es un ideal fundado en una suerte de muerte en vida, una condenación eterna.

Lo que la sesgada visión de Calicles no es capaz de notar, al menos de momento, es que no todo el placer puede identificarse con el bien, y que el criterio de demarcación que se emplea no puede estar supeditado a una especie de *homo-mesura* protagórico, según el cual, lo placentero es lo que ha cada quien le parece que es, en efecto, placentero, y que ha de buscarse como tal y disfrutarse sin tregua bajo la suposición de que la vida de placer consiste en que cada quien se llene una y otra vez al infinito.

Lo que Platón intenta mostrarnos a través de Sócrates es que la genuinidad del placer –en palabras de Bravo- no depende únicamente de su objeto, sea cual sea, sino también de su aspecto formal, el cual viene dado por la medida. Efectivamente, tal cosa es un placer propiamente dicho si y sólo si se ejerce con medida, o lo que es lo mismo, en conformidad con la razón. La ausencia de la medida en la búsqueda y el disfrute del placer destruye su *ser* de placer, pues la medida es su condición de posibilidad, y solo cuando tal condición es cumplida, el placer es realmente placer y se identifica con el bien.

1.4.6) El silencio de Calicles y el monólogo de la victoria socrática: el orden como condición de la felicidad.

Calicles, siendo un interlocutor arrogante y obstinado, desecha por completo la crítica realizada por Sócrates. La primera refutación solo consigue detonar con mayor estruendo la contienda entre dos estilos de vida que son, inevitablemente, incompatibles entre sí. Lo mismo ocurre con los argumentos sucesivos, hasta que, hastiado de soportar la persistente descarga de argumentaciones, Calicles enmudece.

A pedido de Gorgias a partir de 506b, Sócrates continua con la exhortación acerca de cómo es preciso vivir a través de un monólogo en el que se resume la discusión hasta 509c.

En este resumen, Sócrates nos dice que el buen orden del alma es la moderación. Aunque nunca se establece cuál es la naturaleza de tal orden, se determina que un alma ordenada tiene como característica el realizar lo que le es conveniente, por ello, esta es simultáneamente justa en sus relaciones con los hombres y piadosa en sus relaciones con los Dioses. De igual modo es valiente, pues el hombre temperante persigue y huye de lo que debe, incluyendo a los placeres y dolores. Por ello se concluye que es el orden lo que permite que el hombre haga lo que le es conveniente y que sea capaz de desarrollar las virtudes.

La pregunta es *¿para qué sirve todo esto?* para Platón, un hombre que posee todas las virtudes tiene una vida lograda. Teniéndolas todas es necesario que este hombre sea bueno, y que por ello haga lo que hace con felicidad, es decir, el hombre bueno es feliz y bienaventurado, ergo, la felicidad reposa sobre el orden y la medida.

Según René Lefebvre, pese a que no se nos revela en que consiste el orden del alma, esta noción es de corte *cosmo-teológica*, ya que la verdadera razón para buscar la templanza (el orden del alma) es por su carácter imitativo, ya que solo llevando una vida ordenada el hombre puede colocarse al unísono con un universo regido por Dioses, y su felicidad reside en ello.

En suma, lo que Platón expresa en el *Gorgias* es su rechazo al hedonismo desmesurado e irreflexivo dedicada a la satisfacción de los apetitos corporales pasajeros. En su lugar nos invita a buscar un estilo de vida que, de la mano con la medida, garantice nuestra felicidad.

No es un llamado a una vida ascética y desentendida de las pasiones, sino una reflexión acerca de los peligros del desenfreno. Es una propuesta hacia a una vida equilibrada que conduzca nuestra alma hacia lo mejor y con la que podamos ser verdaderamente libres y bienaventurados.

1.4) Conclusiones del capítulo.

Llegados a este punto se hace necesario el resaltar, en la medida de lo posible, la importancia que poseen los términos: medida y proporción, no solo a la hora de discernir qué se entiende por felicidad al interior de la obra platónica, sino también en cuanto a la relación que esta guarda con el pensamiento de sus antecesores, siendo estos los puntos de conexión que enlazan lo postulado por Heráclito y Sócrates acerca de la vida buena con lo que posteriormente el mismo Platón arguye sobre la relación que posee la virtud – más específicamente la medida- con la vida bienaventurada.

Ambas nociones se asientan en cada autor como los ingredientes principales para la receta de la felicidad, y aunque los mismos no figuren con tales nombres, es menester recordar que la prudencia, el auto-conocimiento y la misma medida, son una manera de representar estos conceptos que terminan por dar sentido a la vida del hombre y que logran evitar que el vicio conduzca sus almas hacia la desdicha y el infortunio.

Capítulo 2

La construcción de un camino que conduzca a una vida bienaventurada: el cálculo eudaimonico.

Un análisis sobre la noción de felicidad que tiene como base a los términos *medida* y *proporción* al interior de la obra platónica, ofrece no solo una guía para comprender el tipo de conocimiento que se requiere a la hora de lidiar con los placeres que esgrime este autor, sino que también nos ayuda a vislumbrar el hilo conductor que –en lugar de señalar una unidad total o por el contrario, una discontinuidad en la ética de Platón- nos muestra una teoría que evoluciona y que hace del cálculo racional del hombre el requisito indispensable para que este logre alcanzar la dicha y goce de una vida bienaventurada.

Protágoras, *República* y *Filebo*, son tres de los diálogos en los que el tema de la felicidad y la vida buena figuran no solamente como tópicos que ameritan ser abordados para esclarecer el problema central de cada uno (bien sea el dilucidar la naturaleza de la justicia o el placer) sino que esta (la felicidad) se perfila como el resultado necesario de la correcta práctica de la filosofía, una construcción que el propio sujeto debe realizar a partir de la articulación de aquel cierto “*cálculo de la razón*” que, precisamente, viene de la mano con las nociones de medición y proporcionalidad, y que permite que este (el sujeto) incorpore ciertos elementos en su vida para que logre hacer de la misma una vida feliz.

Por ende, en las páginas siguientes se intentará determinar qué se entiende por “*felicidad*” en estas tres obras, y a su vez encontrar un camino (a través de las nociones de medida y proporción) que nos permitan enhebrar un hilo conductor entre la *metretiké techné* del *Protágoras*, la *vida justa* de *República* y la *Phrónesis* del *Filebo*. Siendo que, en cada una de estas obras, la felicidad se constituye como una integración (y aceptación) de lo que el hombre es en su totalidad, puesto que se necesita tanto de la razón como del impulso para que este logre alcanzar la dicha.

I.PROTAGORAS:

2.1) La medida, un puente que nos encamina a la felicidad.

Este diálogo inicia con la que parece ser la más fortuita de las casualidades, situando al lector frente a un Sócrates que repentinamente se encuentra con un amigo mientras hacía su camino de regreso a casa luego de haber estado en la residencia de Calias, en donde se hospedaba Protágoras, con quien acababa de sostener una acalorada discusión.

Posponiendo un momento el regreso a su propio hogar, Sócrates se hace a un lado junto a su amigo y le comenta que Hipócrates había corrido a sacarlo de su casa apenas llegada el alba para acudir ante aquel se hacía llamar sabio, a saber: el gran Protágoras de Abdera.

Le comenta además que -luego de lograr sonsacarle al obstinado Hipócrates por qué tenía tanto apuro por encontrarse con aquel hombre- lo acompañó hasta la residencia de Calias (donde había pasado toda la mañana) y una vez llegados allí, agrega haber expuesto a los que se encontraban en el lugar que el motivo de su visita era el deseo que su joven acompañante albergaba de aprender del afamado sofista extranjero.

No obstante, y como no podía ser de otra manera, Sócrates da inicio a una discusión con Protágoras acerca de qué cosas son las que este enseñaba, y que es lo que, finalmente, Hipócrates podría terminar aprendiendo de él.

La respuesta a estas cuestiones es tanto simple como alarmante, puesto que el buen Protágoras se proclama a sí mismo –nada más y nada menos- que como maestro de virtud.

Ante esto se hace necesario esclarecer que es lo que se entiende por virtud. Para Protágoras esta es: “*la buena administración de los bienes familiares*”. De modo tal que (aquel que la aprenda) pueda dirigir óptimamente su casa, y manejarse correctamente acerca de los asuntos políticos, para que pueda ser él el más capaz de la ciudad⁴⁹.

⁴⁹ Cf, Platón., *Protágoras*, 319a1-4.

Es decir, el sofista presume poseer la capacidad para enseñar la *politiké techné*, la ciencia política, la cual (según su conveniente discurso) engloba en su seno a las virtudes de la justicia, la sensatez, sentido moral y la piedad.

Según él, Hipócrates volvería a casa siendo cada vez mejor después de recibir sus enseñanzas.

Al escucharlo, Sócrates presenta una serie de dudas, y entre ellas, una de las cuestiones más importantes para el problema que nos atañe: *¿Cuál es la relación que existe entre las virtudes que Protágoras presume enseñar?*

2.1.2) El Problema de la Unidad de las Virtudes.

¿Cuál es y cómo surge este problema? Protágoras alardea tener la capacidad para enseñar la ciencia política, un arte que comprende dentro de sí a un variado número de virtudes. Sin embargo, Sócrates no está seguro de cómo es que se articula la relación que existe entre ellas. Así, este se propone averiguar si esta relación se establece como: 1) Un todo compuesto de partes, o 2) Sinónimos para designar a la misma cosa.

“Detállame, por favor, exactamente con un razonamiento, si la virtud es una cierta unidad y son partes de ella la justicia, la sensatez y la piedad, o estas que yo ahora nombraba son, todas, nombres de algo idéntico que es único”⁵⁰

Por supuesto, Protágoras se decanta por la opción más complicada y asegura que la virtud es un todo compuesto de partes. Ante la respuesta de su adversario, Sócrates coloca otra carta sobre la mesa y arguye que dicha postura puede dividirse en dos casos contrarios; la primera en la que las virtudes serían como las partes del rostro, es decir, como elementos que difieren completamente entre sí pero que a su vez son parte de algo más, y la segunda, en la que la virtud es como el oro, siendo esencialmente lo mismo y difiriendo únicamente en algún carácter secundario (como la cantidad).

⁵⁰ Ibid, 329c6-d2

De nueva cuenta, Protágoras decide sumergirse en el camino más engorroso y termina decidiendo que las virtudes son como las partes del rostro. El sofista oriundo de Abdera toma esta postura porque según su propia apreciación, los hombres exhiben una cierta cantidad de virtudes y otras no.

Dice: “muchos son valientes, pero injustos; o viceversa, justos, pero no sabios”⁵¹. Y aunque es una observación que pudiese tomarse como válida, el problema con esta postura radica en que si todas las virtudes tuvieran cualidades distintas estas serían tan disimiles entre sí que se rechazarían las unas a las otras, y en tal caso, no podría haber un hombre que poseyera más de una virtud.

Sócrates, por su parte, apuesta a la segunda alternativa, y asegura que las virtudes tienen una relación de carácter cualitativo. Para demostrar este punto se comienza a establecer *la tesis de la unidad de las virtudes*.

El método que implementa Sócrates para ello “consiste en tomar a las virtudes de a pares y en mostrar en cada caso que las dos vienen a ser lo mismo”⁵².

Se procede a emparejar a la sabiduría con la sensatez, a justicia y piedad, y luego a la justicia y a la sensatez. Protágoras admite que estas virtudes son *aproximadamente similares*⁵³, pero se empeña en sostener que la valentía es diferente, y asegura que hay hombres valientes que no poseen las otras virtudes.

“Sócrates, afirmo que todas esas son partes de la virtud; cuatro de ellas, muy cercanas entre sí, pero la quinta, el valor, difiere [...] mucho de todas las demás [...] encontraras desde luego; a muchos hombres que son injustísimos, de lo más impío, de lo más intemperante y muy ignorantes, pero extraordinariamente valientes”⁵⁴

⁵¹ Ibid, 329e6-7

⁵² Lefebvre, R., *Platón, filósofo del placer*, Buenos Aires, Argentina, Biblos, p. 38

⁵³ Cf. Ídem.

⁵⁴ *Protá.*, 349d3-8. Los paréntesis son míos.

Es por ello que en 349e se inicia una discusión sobre la valentía. Para mostrarle a su oponente que esta virtud no difiere de las otras, y que por tanto todas están relacionadas (y especialmente vinculadas con la sabiduría) Sócrates opta por plantear la relación que existe entre la valentía y la intrepidez (o audacia) y asegura que “los entendidos son más intrépidos que los no entendidos, y una vez que han aprendido (son más intrépidos) de lo que eran ellos mismo antes de aprender”⁵⁵.

Sin embargo, este primer intento tan fútil no podía dar el resultado deseado, y Protágoras no cambia de opinión.

El mismo Sócrates reconoce tan solo un par de líneas más adelante que la audacia excesiva no está necesariamente emparentada con el saber, ya que esta puede proceder de la experiencia, de la fogosidad, e incluso de la locura. Graciosamente, es Protágoras quien se encarga de recordárselo diciendo: “No recuerdas bien, Sócrates [...] la intrepidez les viene a los hombres tanto de su ciencia como de su coraje y su locura”⁵⁶.

El filósofo acepta las réplicas de su interlocutor y decide tomar otra vía para demostrar, de una vez por todas, que la valentía si se identifica con la sabiduría y por ende con el resto de las virtudes: la ruta del intelectualismo.

2.1.3) Calculando la dicha: el intelectualismo socrático.

¿Cómo es qué la valentía se enlaza con el resto de las virtudes en unidad?

Las vueltas que nos conducirán hasta la respuesta de esta pregunta no solo nos ayudaran a arrojar luz sobre el problema de si las virtudes son o no la misma cosa, sino que nos ayudara a colocar los cimientos para la construcción de ese puente que nos llevará hacia la felicidad. La abrupta forma en la que esta última sección del dialogo salta a la vista es casi desconcertante.

⁵⁵ Ibid, 350a7-9. Los paréntesis son míos.

⁵⁶ Ibid, 350c6 – 351b2. Los paréntesis son míos.

Apenas un instante después de que Protágoras expusiese su desacuerdo sobre la relación valentía/intrepidez/sabiduría, Sócrates se lanzó al ataque con una nueva interrogante: “¿te parece que un hombre vive bien si vive apenado y dolorido?”⁵⁷ y agrega también:

“¿[...] si (alguien) concluye su existencia tras vivir agradablemente, no te parece entonces que ha vivido bien? [...] El vivir placenteramente entonces es bueno, y el vivir a disgusto, malo [...] Yo, desde luego, pregunto si, en la medida en que las cosas son agradables, acaso en ese respecto no serán también buenas [...] Y también a la inversa, las desagradables, en la medida en la que son desagradables, serán malas”⁵⁸

El objetivo de esta nueva argumentación es lograr que Protágoras acepte la tesis hedonista según la cual el bien se identifica con el placer⁵⁹. La pregunta es *¿son en realidad lo mismo el bien y el placer?*

Con esta duda revoloteando alrededor, Sócrates, de nueva cuenta, lanza de forma abrupta otra interrogante a su interlocutor: “¿Qué opinas de la ciencia? ¿Es que tienes la misma opinión que la mayoría, o piensas de modo distinto?”⁶⁰.

Aunque esta seguidilla de cuestionamientos parecieran ser partes de pequeños problemas aislados, son en realidad una red bien elaborada de premisas que pretenden arrinconar al sofista en un callejón sin salida; una trampa que no le dará otra alternativa más que aceptar las conclusiones a las que se lleguen con cada una de estas interrogantes, las cuales definirán el resultado final de la investigación.

Según el profesor Bravo, son tres cosas las que Sócrates intenta demostrar con todo esto:

- 1) La imposibilidad de la *Akrasía* (sobre todo su explicación tradicional).
- 2) La tesis que establece que la ciencia es la más provechosa de las actividades humanas. y por ultimo;
- 3) Formular la tesis de la unidad entre ciencia y virtud, y a su vez entre las diferentes virtudes.

⁵⁷ Ibid, 351b7.

⁵⁸ Ibid, 351b9- 351c4-5. Los paréntesis son míos.

⁵⁹ Cf. Bravo, F., *Las Ambigüedades del placer, Ensayos sobre el Placer en la Filosofía de Platón*. Sankt Augustin: Academia Verlag, p. 180.

⁶⁰ *Protá.*, 352b1-2.

La pregunta que versa sobre la opinión acerca de la ciencia se conecta directamente con la primera de estas premisas. Inmediatamente después de que el filósofo inquiriera a su rival acerca de su opinión sobre la ciencia, Sócrates expone lo que la mayoría sostiene sobre ella. Dice:

“La mayoría piensa de ella algo así, como que no es firme ni conductora ni soberana. No sólo piensan eso en cuanto a su existencia de por sí, sino que aún muchas veces, cuando un hombre la posee, creen que no domina en él su conocimiento, sino algo distinto, unas veces la pasión, otras el placer, a veces el dolor, algunas el amor, muchas el miedo, y, en una palabra, tienen la imagen de la ciencia como de una esclava, arrollada por lo demás”⁶¹

Esta opinión es presentada para iniciar un debate acerca de qué cosa es lo que motiva en realidad a los hombres *¿es la ciencia la conductora de la acción humana?*

Según la mayoría, el conocimiento no tiene ninguna influencia sobre el accionar del hombre, ya que el mismo es un esclavo que se ve opacado por las pasiones, los cuales guían realmente al sujeto. Esta opinión es, precisamente, lo que da cabida al fenómeno psico-ético de la *Akrasía*. No obstante *¿en qué consiste este problema?*

La *Akrasía* es la creencia común que sostiene que el hombre aun cuando conoce el bien, actúa mal, porque se deja vencer por el placer.

Para combatir esta suposición, Sócrates hace uso de la tesis hedonista con la que intentó seducir a Protágoras anteriormente, ya que con la convertibilidad de bien y placer la explicación popular de la *Akrasía* termina transformándose en una contradicción que luciría, más o menos, de la siguiente manera:

-El hombre que conoce el bien, actúa mal, porque se deja vencer por el bien-

El intelectualismo socrático no puede menos que oponerse a este punto de vista⁶², ya que es bien sabido que para el ateniense nadie hace el mal a sabiendas. Si el bien es igual al placer es imposible que siendo subyugado por el bien se termine por actuar mal.

⁶¹ Ibid, 352b4-c1.

⁶² Cf. Bravo..., *Las Ambigüedades del...*, cit, p. 184.

La forma en la que Sócrates planea demostrar la primacía de la razón en el dominio de la conducta es determinando el significado real de lo que representa el '*ser vencido*', asegurando que esto no consiste en ser *subyugado* como lo entiende el hombre común, sino que verdaderamente se trata de un error, y en este caso, un error en la elección del placer⁶³.

2.1.4) Erigiendo el puente de la medida: la felicidad es solo alcanzable a través de la ruta cimentada sobre el conocimiento.

La última estocada con la que Sócrates arremete en contra del auto-nombrado maestro de virtud se presenta en escena vestida como la desarticulación de la *Akrasía* -o ausencia de dominio de sí- la cual es sólo posible a través del establecimiento de la ciencia como la mayor de las facultades humanas.

Decíamos pues, que el ser vencidos por el placer en realidad se trataba de un error. Una falla de cálculo al momento de elegir correctamente los placeres.

¿Cómo es posible demostrar esto?

Cuando la mayoría afirma que al conocer lo bueno hace el mal porque se deja vencer por el placer, que es, a su parecer, algo malo, Sócrates replica preguntando:

*¿En qué sentido son malas las cosas placenteras?*⁶⁴.

Discrepa de la siguiente manera:

“¿En qué sentido decís que son perniciosas? ¿Por qué al instante os procuran ese placer, al modo que cada una es placentera, o porque en un tiempo futuro causan enfermedades y miseria, y deparan muchos inconvenientes semejantes? ¿De verdad que si nada de eso os depararan en el futuro, y sólo os hicieran gozar, serían entonces un mal, esas cosas que, al experimentarlas y de cualquier modo, os hacen gozar?”⁶⁵

⁶³ Ídem.

⁶⁴ Cf. Ibid, p. 182.

⁶⁵ *Protá.*, 353d1-7.

Sócrates está intentando hacer ver a la mayoría que las cosas placenteras no son malas en cuanto al placer inmediato que procuran (y en lo que tienen de placenteras) sino en sus eventuales secuelas negativas⁶⁶.

Agrega:

“¿No os parece, amigos, que [...] estas cosas no son malas, nada más porque concluyen en pesares y privan de otros placeres? [...] señores cuando decís, en cambio, que hay cosas buenas dolorosas, ¿es que no os referís a cosas como ejercicios gimnásticos, el servicio militar y los efectos de los cuidados médicos con sus cauterizaciones, amputaciones, medicinas y dietas, que por un lado son buenas, pero a la vez dolorosas? [...] Entonces, ¿por qué llamáis bienes a estas? ¿por qué al momento causan extremos dolores y sufrimientos, o porque en un tiempo futuro resulta de ellas una saludable y buena disposición corporal, o la salvación de la ciudad y el dominio de otras, y la prosperidad? [...] ¿Éstas son cosas buenas por otro motivo, o porque concluyen en placeres y separación y rechazo de dolores?”⁶⁷

Dice, además:

“¿Con conocimiento perseguís el placer en la idea de que es un bien y evitáis el dolor como un mal? [...] Entonces consideráis que el mal es el dolor; y el bien, el placer”⁶⁸

A la luz de la tesis hedonista, lo que la mayoría llama ‘*ser vencido*’ o la ‘*falta de dominio de sí*’ es un mal cálculo que consiste en *engañarse* uno mismo sobre la cantidad relativa de placer prometida por una opción que parece ser (en un primer momento) la más favorable.

Es un error que se comete al elegir aquello que es en apariencia más grande –que en realidad termina siendo un displacer- en lugar de escoger lo que aparece siendo más pequeño –que resulta ser lo más placentero-⁶⁹.

Reiterando lo escrito por Lefebvre diremos que la comparación que se debe realizar ha de hacerse desde el ángulo del *tamaño, del número y la intensidad del placer*. No obstante, es importante que no se reduzca la aplicación de estos tres aspectos a la inmediatez de una

⁶⁶ Cf. Bravo..., *Las Ambigüedades del...*, cit, p. 182.

⁶⁷ *Protá.*, 354a4-b9. Los paréntesis son míos.

⁶⁸ *Ibid*, 354c6. Los paréntesis son míos.

⁶⁹ Cf. Lefebvre, R., *Platón filósofo del placer*, Editorial Biblos, Buenos Aires, Argentina, p 52.

acción o una situación nacida de la tentación, sino que es indispensable tomar en consideración los efectos de esta elección a largo plazo. Con esto, la situación parece consistir en una operación de pesaje, un ejercicio que Sócrates intentará revelar a través del modelo del hombre que sabe hacerlo.

“Ahora bien, si como un hombre que sabe pesar, reuniendo lo placentero y reuniendo lo doloroso, tanto lo de cerca como lo de lejos, lo colocas en la balanza, dime cuál es mayor. Pues si pesas lo agradable frente a lo agradable, hay que preferir lo que sea en más cantidad. Si los dolores frente a los dolores, lo menos y en menor cantidad. Si lo agradable frente a lo doloroso, que lo penoso sea superado por lo agradable; tanto si es lo inmediato por lo lejano, como si es lo de lejos por lo de más cerca, hay que elegir la acción en que eso se cumpla. Si los placeres son superados por los dolores, hay que abstenerse de ella”⁷⁰

Se nos revelan entonces dos opciones. Podríamos perfectamente seguir haciendo lo que hace la mayoría y escoger —a la buena de Dios— el placer que nos parezca más conveniente en el momento y arriesgarnos a realizar una mala elección que nos producirá dolores futuros. O ahora que sabemos de qué se trata en realidad la *Akrasía*, bien podríamos encontrar la manera de determinar cuál sería la mejor elección y eliminar la dificultad que representan las apariencias y las perspectivas erróneas. Pero *¿Cómo se puede determinar cuál placer debe ser elegido? ¿Cómo discernir entre un placer verdadero que solo produzca gozo, de otro que nos conduciría al dolor? ¿Cómo se pesa adecuadamente?*

La alternativa que Sócrates nos ofrece le permitirá establecer, por fin, a la ciencia como la mayor de las facultades humanas, y esta se alzaría como el último eslabón que nos ayudará a pavimentar el camino hacia la felicidad.

⁷⁰ Protá., 356b1-c1.

Este es el momento en el que hace acto de presencia el arte de medir.

“Si para nosotros, por tanto, la felicidad consistiera en esto: en hacer y escoger los mayores tamaños, y evitar y renunciar a los más pequeños, ¿qué se nos mostraría como la mejor garantía de nuestra conducta? ¿Acaso el arte de medir, o acaso el impacto de las apariencias? Éste nos perdería y nos haría vacilar, una y otra vez, hacia arriba y hacia abajo en las mismas cosas, y arrepentirnos en nuestros actos y elecciones en torno a lo grande y lo pequeño. Pero la métrica haría que se desvaneciera tal ilusoria apariencia y, mostrando lo auténtico, lograría que el alma se mantuviera serena, permaneciendo en la verdad, y pondría a salvo nuestra existencia”⁷¹

La *metretiké techné* se nos presenta como un saber exacto, como la ciencia del exceso y el defecto, la cual se vincula con el más exacto de todos los saberes: la aritmética⁷².

“¿Y si en la elección entre lo par y lo impar estribase la salvación de nuestra vida, cuando fuera preciso elegir correctamente, el más o el menos, en comparación mutua o en otros respectos, tanto si es de lejos como si es de cerca, qué nos salvaría la vida? ¿no sería el conocimiento científico? ¿y no sería una cierta ciencia métrica, puesto que es la ciencia del exceso y de la inferioridad? ¿Por qué acaso la ciencia de lo par y de lo impar iba a ser otra que la aritmética?”⁷³

Con esto Sócrates comprueba que incluso en el dominio de la conducta la ciencia prevalece como la más poderosa de las actividades humanas, y con ello nos responde otras dos inquietudes importantes, siendo la primera de ellas el objetivo de esta investigación; *¿Qué es, entonces, la felicidad?*

La respuesta se nos revela escuetamente y de forma casi absurda, como si de una obviedad se tratase. Se nos dice que la felicidad consiste en hacer y escoger los mayores tamaños, esto, por supuesto, en relación con la placentaridad. Por tanto, la felicidad vendría siendo una especie de “*maximización del placer*”. No obstante, por todo lo antes planteado, ahora sabemos que para alcanzar esta felicidad hay ciertas condiciones.

⁷¹ Ibid, 356c11-e3.

⁷² Cf. Bravo..., *Las Ambigüedades del...*, cit, p.185.

⁷³ *Protá.*, 356e6- 357a4.

Cuando Platón coloca a su vocero en esta posición *hedonista* no lo hace con miras a una vida de complacencia desenfrenada. La meta no es alcanzar una vida sibarítica al estilo de Calicles⁷⁴, ya que la felicidad no se halla en los vicios y los extremos. Si hemos de alcanzar la dicha a través del placer, hemos de saber encontrar entre todos ellos los más bellos y mejores, los placeres verdaderos.

Esta misión que se nos impone es sólo posible si hacemos uso de nuestra facultad racional, y por ello es necesario hacernos con una ciencia exacta: la *metretiké techné*.

Aunque no se explica con exactitud cuál es la naturaleza de este saber, los resultados de su implementación quedan bastante claros. Ella nos ayudará a encontrar la medida exacta y la adecuada proporcionalidad en las dimensiones de placer, y nos socorrerá para evitar aquellos placeres que desemboquen en dolor, ya que a fin de cuentas, el arte de la medida es la condición de nuestra felicidad, nuestra salvación⁷⁵.

Se trata pues (al igual que en el *Gorgias*) de ir de la mano con la moderación, de colocar al placer en una balanza y lograr (a través de un discernimiento racional) agregar a nuestra vida aquellos placeres que no produzcan futuras consecuencias perniciosas.

No es atascarnos de comida, pero tampoco dejar de comer.

Debemos calcular las cantidades adecuadas, ser precisos y lograr que la balanza se incline sólo hacia aquello que, si bien nos hará gozar, también resultará beneficioso para nosotros.

El segundo problema que Sócrates ha logrado resolver es el de la imposibilidad de la *Akrasía*. Ahora que el conocimiento se ha establecido como un verdadero guía de la conducta de los hombres, el ‘dejarse vencer’ resulta ser un acto absoluta ignorancia.

“vosotros habéis reconocido que se yerra por falta de conocimiento al errar en la elección de los placeres y dolores. Que eso son los bienes y los males. Y no solo por falta de una ciencia, sino que además [...] habéis reconocido que por la de una ciencia de medir. La acción que yerra por falta de conocimiento sabéis vosotros, sin duda, que se lleva a cabo por ignorancia. De modo que eso es ‘someterse al placer’ la mayor ignorancia”⁷⁶

⁷⁴ Interlocutor principal de Sócrates en el dialogo *Gorgias*.

⁷⁵ Cf. Bravo..., *Las Ambigüedades del...*, cit, p.185.

⁷⁶ *Protá.*, 357d5-e3. Los paréntesis son míos.

La *Akrasía* o debilidad de carácter no es una derrota ante la fuerza del placer, sino un devastador efecto producido por la más triste condición que el hombre puede padecer: la ignorancia.

De este modo nuestro filósofo logró también reafirmar el fundamento de su doctrina moral. El intelectualismo socrático encuentra su máxima expresión en el despliegue de esta teoría, puesto que nadie actúa mal a propósito. El hedonismo ingenuo, lejos de triunfar sobre la ciencia, se ve en la necesidad de ir hacia ella, quien se convierte en su único recurso para lograr acertar en la elección de los placeres reales⁷⁷.

“Si entonces [...] lo agradable es bueno, nadie que sepa y que crea que hay otras cosas mejores que las que hace, y posibles, va a realizar luego esas, si puede hacer las mejores. Y el dejarse someter a tal cosa no es más que ignorancia, y el superarlo, nada más que sabiduría [...] hacia los males nadie se dirige por su voluntad, ni hacia lo que cree que son males, ni cabe en la naturaleza humana, según parece, disponerse a ir hacia lo que cree ser males, en lugar de ir hacia los bienes”⁷⁸

No obstante, pese a todo a lo se ha respondido hasta aquí, aún nos queda un asunto por resolver *¿puede o no la valentía fundirse con el resto de las virtudes?*

Según el profesor Francisco Bravo, Sócrates demuestra la unidad de las virtudes de forma indirecta, y para ello utiliza a esta virtud que ha estado escurriéndose a lo largo del discurso, y cuya relación con la sabiduría Protágoras ha intentado evadir por todos los medios posibles. Se mostrará además a la valentía como un caso concreto de virtud como maximización del placer.

Para lograr entablar la relación entre valentía y sabiduría, Sócrates utiliza el mismo lenguaje que empleó con el problema de la *Akrasía*: el cobarde, que es contrario al valiente, también es alguien que se deja vencer, y en este caso, dejarse vencer es, también, un acto de ignorancia. ¿qué es lo que ignora el cobarde? Desconoce es lo que es temible y lo que no.

⁷⁷ Cf. Bravo..., *Las Ambigüedades del...*, cit, p.185.

⁷⁸ *Protá.*, 358b10-d2. Los paréntesis son míos.

Desconocer aquello que es temible para el hombre es privarse de lo bello, bueno y placentero, lo cual equivale a privarse de la felicidad. Ahora, si ser cobarde es ser ignorante, y la valentía es lo contrario a la cobardía, el valiente conoce ¿qué es lo que conoce? Aquello que ha de ser temido y lo que no. Entonces, Sócrates muestra, una vez más, que dejarse vencer es un efecto de la ignorancia, y que vencer –que por lo demás, es a lo que aspira el hombre valeroso- es un efecto del conocimiento, por tanto, la valentía es equivalente a la sabiduría, y ya que lo temible es privarse de lo bello, bueno y placentero, la valentía, por oposición, sería la obtención (o al menos el disfrute) de todas estas cosas.

Finalmente, Sócrates pudo rebatir a su recalcitrante interlocutor y mostrarle (aunque de forma parcial) que las virtudes son en realidad una y que el conocimiento es la única base sobre la que puede erigirse la felicidad, pues la misma depende, nada más y nada menos, que de un cálculo racional que nos ayude a discernir entre las verdaderas dimensiones del placer.

Para ser felices, los hombres debemos *aprender* a calcular, o más precisamente, a medir. Solo entonces, seremos capaces de gozar.

II. REPÚBLICA

2.2) Justicia y beatitud. Temis: supervisora del cálculo anímico.

La *Πολιτεία*⁷⁹ (o *República*) es quizás al día de hoy, el más reconocido, extenso –y desde una perspectiva más bien personal, el más hermoso– de los diálogos de Platón. Una obra que refleja la gran gama de preocupaciones que ocupaban la mente del filósofo ateniense, y que sin lugar a dudas marcó un hito en el pensamiento ontológico, epistemológico y ético de la antigüedad.

Este diálogo, en el que la realidad se ve escindida en dos estratos diferentes (y en el que ambas dimensiones se encuentran conectadas entre sí) no sólo conduce al lector hacia la entramada búsqueda del *Bien*, sino que nos induce –a todos los que nos hemos sumergido entre sus líneas– a una exhaustiva casería de la *Justicia*, pues estos (tanto el bien como la justicia) son dos elementos que resultan imprescindibles para la realización de una de las más exhaustivas labores que Sócrates se ha propuesto jamás: la construcción (al menos de forma teórica) del Estado ideal, el cual, quizá irónicamente, se alza sobre las páginas de este diálogo para determinar la naturaleza de la virtud que funge como la columna vertebral de su estructura social, la divina *δικαιοσύνη*⁸⁰.

Es en torno al tema relativo a la *justicia* que Platón establece una psicología que le permite delimitar la naturaleza del alma individual del sujeto, su lugar en el Estado, y, por si fuera poco, establecer cuáles son los elementos necesarios para que este sea feliz. Con esto presente resulta evidente la necesidad de realizar una caracterización de esta virtud (la *justicia*) con el fin de esclarecer su papel al interior del alma humana y mostrar las razones por las que esta se perfila como la virtud que trae consigo a la felicidad.

⁷⁹ *Politeia*.

⁸⁰ *Dikaioσύνη*. Vocablo griego para Justicia.

2.2.1) Tras la pista de la Justicia:

Iniciamos nuestro recorrido retomando una discusión acerca de la *justicia* que tuvo lugar en *República I*, en la cual Trasímaco se empeñaba obstinadamente en sostener que la injusticia era, de hecho, mucho más provechosa que la justicia.

Lo curioso sobre esta situación es que, de buenas a primeras, la argumentación que parecía querer acabar como un dialogo aporetico, ya que el buen Sócrates culmina diciendo que no sabe que es la *justicia*, se terminó convirtiendo en el preludio de un compendio de diez libros que conforman un conjunto de diálogos mucho más extenso⁸¹.

La razón de este inesperado giro de los acontecimientos se lo debemos a un reto que le fue impuesto a nuestro protagonista por dos de sus interlocutores, quienes lo instan a que los convenza de que la vida justa es más provechosa que aquella vida que se vive al filo de la ilicitud que trae consigo la injusticia, puesto que esta segunda opción parece traer muchos más beneficios que la primera alternativa, y el hombre que traza este camino es, al menos en apariencia, mucho más feliz.

La empresa que Sócrates se propone a continuación es doble, ya que asume en primer lugar la responsabilidad de demostrar que la *justicia* es un bien inherente, pues para él, esta es valiosa por sí misma, o en palabras del profesor Robinson, Sócrates intenta ofrecer una prueba de que la justicia es en sí y por sí misma beneficiosa, sin relación a cualquier recompensa o consecuencia que devenga para el individuo justo⁸². Para ello debe lograr reestablecer el valor de esta virtud que ha sido tan maltratada a lo largo del discurso, y posteriormente (como segunda tarea) debe encargarse de reformular la concepción de felicidad que hasta el momento han manejado sus adversarios.

Entonces ¿Qué es para ellos ser feliz?

⁸¹ Cf. Robinson, T., “¿Debió Sócrates haber aceptado el reto de Glaucón y Adimanto?”, en Revista Apuntes Filosóficos, Vol. 34, 2009, p. 11-26.

⁸² Cf, Ibid, p. 15.

Tanto Glaucón como Adimanto sostienen una noción de felicidad que se asienta sobre la idea de que la misma *es un estado de éxito percibido* junto con los sentimientos de plenitud que lo acompañan⁸³. En este sentido, la felicidad sería algo similar a ser afortunado. Un sentimiento de satisfacción que llega después de una serie de logros o luego de la realización de un determinado objetivo.

Según esto, es fácil ver porque la vida injusta les resulta tan atractiva. Pongamos un ejemplo para apreciarlo mejor; si un hombre, quien quiera que sea, termina por tomar el control de una ciudad cualquiera, y de esa manera es capaz de poner sus manos sobre las arcas del Estado, este tendría la oportunidad (por decir lo menos) de amasar una fortuna, y de jugar bien sus cartas, no sería descubierto mientras roba el dinero del pueblo. En cambio, podría suceder que, ignorando sus actos ilícitos, los ciudadanos lo adorasen. Ante semejante perspectiva ¿Quién no querría ser un villano si con ello te aseguras de ser rico y reconocido? Obtener poder, dinero y gloria ¿no es eso a lo que llamamos felicidad? Pues, la respuesta de Sócrates es: *no*.

Por supuesto, si conocemos las intenciones del autor no es de sorprender que Sócrates concluya argumentando que la *justicia* es un bien, y que es esta quien trae consigo la *eudaimonia*⁸⁴.

Pero para llegar hasta este planteamiento nos hace falta andar un largo trecho, y es por ello que nos vemos obligados a descender a orillas de *República IV*, como un grupo de cazadores que se encuentran de zafarí, siguiendo las huellas de tal virtud esquiva, para intentar, antes que cualquier otra cosa, determinar su naturaleza.

Para este análisis, no obstante, no se nos hace posible hallar a cada hombre que exhibe en sí mismo esta virtud y ver que tienen todos en común. Es necesario encontrar algo en lo que se pueda vislumbrar a la *justicia* de una manera más amplia, y luego corroborar si los resultados alcanzados coinciden con la justicia individual.

⁸³ Cf, Ibid, p. 20.

⁸⁴ Felicidad.

Es por tales razones metodológicas que nos encontramos a Sócrates y a sus interlocutores a las puertas del Estado ideal, una sociedad ficticia elaborada, precisamente, para unir las pistas que la justicia ha dejado tras de sí, y dar finalmente con una definición.

Así, la travesía comienza despejando aquellas huellas que se han encontrado al interior del Estado que Sócrates y sus contrincantes acaban de fundar, a saber, las tres virtudes particulares que componen a la *δικαιοσύνη*⁸⁵: la sabiduría, la valentía, y la moderación.

“Pienso que, si nuestro Estado ha sido fundado correctamente, es por completo bueno [...] Evidentemente, pues es sabio, valiente, moderado y justo [...] Ahora bien, si descubrimos en el Estado alguna de estas cosas, lo que reste será lo que no hemos encontrado [...] si de cuatro de estas cosas cualesquiera [...] buscáramos una sola, y sucediese que en primer lugar reconociéramos esa, sería suficiente para nosotros. En cambio, si en primer lugar reconociéramos las otras tres, con esto mismo ya reconoceríamos la que buscábamos, puesto que es patente que no sería otra que la que aun quedara”⁸⁶

Si hemos de encontrar a la *justicia* que reside en el Estado es menester dar con aquello en virtud de lo cual un Estado es llamado justo. Por ende, se emprende en primer lugar la búsqueda de la sabiduría. *¿Cómo ha de darse la sabiduría en el Estado ideal?*

Se dice de *Kallipolis*⁸⁷ que es verdaderamente sabio porque es prudente. La prudencia es un conocimiento, ya que nadie obra prudentemente por ignorancia. Sin embargo, en el Estado ideal existen múltiples tipos de conocimiento *¿Cuál de ellos hace parte de la virtud que buscamos?*

Sócrates hace una distinción entre dos clases de saberes. Existe, por un lado, un tipo de conocimiento parcial propio de las actividades particulares que se realizan al interior del Estado (como la carpintería, la herrería, la agricultura u otro oficio de tal índole) por otra parte, hay un conocimiento de carácter global que versa sobre el Estado en su totalidad y sobre las relaciones que este sostiene tanto consigo mismo como con otros Estados.

⁸⁵ Vocablo griego para *Justicia*.

⁸⁶ Ibid, 427e7 – 428a11

⁸⁷ El Estado ideal descrito por Platón es este diálogo.

Este último es expuesto como el conocimiento apropiado para la vigilancia, el cual está presente en los gobernantes.

De él se dice lo siguiente:

“¿hay en el Estado que acabamos de fundar un tipo de conocimiento presente en algunos ciudadanos, por el cual no se delibere sobre alguna cuestión particular del Estado sino sobre todo éste en su totalidad y sobre la modalidad de sus relaciones consigo mismo y con los demás Estados? [...] ¿Cuál es y en quienes está presente? Es el conocimiento apropiado para la vigilancia, y está presente en aquellos gobernantes a los que hemos denominado ‘guardianes perfectos’. Y en virtud de este conocimiento ¿qué diremos del Estado? Que es prudente y verdaderamente sabio”⁸⁸

La sabiduría se traduce en aquel conocimiento que vela por el Estado en su conjunto y que versa sobre sus asuntos tanto internos como externos. Un conocimiento que, por lo demás, pertenece al sector más pequeño de la población que ha de habitar en *Kallipolis*: la de los guardianes perfectos.

“En ese caso, gracias al grupo humano más pequeño, que es la parte de él mismo que está al frente y gobierna, un Estado conforme a la naturaleza ha de ser sabio en su totalidad. Y de este modo, según parece, al sector más pequeño por naturaleza le corresponde el único de estos tipos de conocimiento que merece ser denominado *sabiduría* [...] he aquí que hemos descubierto, no sé de qué modo, una de las cuatro cualidades que buscábamos, así como el puesto que en el Estado le corresponde”⁸⁹

Este conocimiento, aunque es característico de los gobernantes, no es exclusivo de ellos, ya que no estamos frente a un saber particular. La sabiduría que se nos ha hecho presente es, también, la sabiduría que guía al Estado en general.

De esta forma, una vez delimitada la primera de las virtudes necesarias para hacernos con la *justicia*, Sócrates emprende la búsqueda de la valentía.

¿Qué es lo que hace de Kallipolis un Estado verdaderamente valiente?

⁸⁸ Ibid, 428d1-12. Los paréntesis son míos.

⁸⁹ Ibid, 428e8-a7. Los paréntesis son míos.

Sócrates dirá que solo se puede decir que un Estado es cobarde o valiente luego de haber observado aquella parte suya que lucha y parte a la guerra, es decir, la valentía de una determinada sociedad depende, a la luz de este examen, de la fuerza militar.

“un Estado es valiente gracias a una parte de sí mismo, porque con esta parte tiene la posibilidad de conservar, en toda circunstancia, la opinión acerca de las cosas temibles, que han de ser las mismas y tal cual el legislador ha dispuesto en su programa educativo [...] quiero decir que la valentía es, en cierto modo, conservación [...] La conservación de la opinión verdadera engendrada por la ley, por medio de la educación, acerca de cuáles y cómo son las cosas temibles. Y he dicho que ella era conservación ‘en toda circunstancia’, en el sentido de que quien es valiente ha de mantenerla –y no expulsarla del alma nunca– tanto en los placeres y deseos como en los temores”⁹⁰

En este Estado que no se asemeja a ningún otro, la valentía se perfila como un cierto tipo de conservación. La clase de los guardianes debe mantener en su alma la opinión verdadera acerca de lo que ha de ser temido y lo que no.

Se dice conservación porque (como resultado de la división ontológica) el carácter de la opinión es efímero frente al conocimiento, y si bien es cierto que la opinión no puede comunicarse a través de la enseñanza, existen otras formas para lograr que esta se ancle en el alma. En este caso particular, son necesarias la música y la gimnasia.

Es aquí cuando la relación entre la sabiduría y la valentía se hace patente, pues en el Estado no existiría tal cosa como el valor sin la presencia de la sabiduría en él. En consecuencia, es necesaria la saber de los gobernantes para que se dé la valentía en los guardianes, ya que es en base al conocimiento de los hombres que dirigen el Estado que se incrustará esta opinión verdadera en la clase militar.

Posteriormente, se procede a determinar cómo se da la última de las virtudes particulares que componen a la *justicia*: la moderación.

⁹⁰ Ibid, 429c1-d2. Los paréntesis son míos.

Al momento de definir esta virtud, Sócrates declara que esta es, de algún modo, similar a la armonía, pues esta se presenta como: “un tipo de ordenamiento y de control de los apetitos, como cuando se dice que hay que ser dueño de sí mismo”⁹¹.

¿En que se asemeja esto a la armonía y que quiere decir ser dueño de sí mismo?

La curiosa e ingeniosa forma en la que se introduce la moderación en el marco del Estado nos deja ver un primer esbozo de lo que será la psicología individual.

Encontramos que dentro del hombre (más específicamente, en el alma) hay una parte mejor y una peor. No se trata de una parte buena y otra mala. En realidad, el alma, que es una, tiene una parte que es superior a la otra. Cuando la parte que es superior domina a la que es inferior a ella, se dice que este hombre es ‘dueño de sí mismo’. No obstante, si ocurriese el caso contrario, y sucediese que la parte peor (que es más grande) dominara a la mejor (y más pequeña) se diría que este hombre es ‘esclavo de sí mismo’ e inmoderado.

Si colocamos nuestra vista de vuelta a la ciudad notaremos que *Kallipolis* es un Estado moderado en la medida en la que sus gobernantes son capaces de apaciguar los apetitos y deseos de los ciudadanos que habitan en él, y estos, guiados por la sabiduría de quienes los conducen, tienden hacia lo que es mejor.

El ejemplo con la figura anímica es clave, ya que a través de él somos capaces de apreciar con mayor claridad como luciría una nación que se viese dirigida únicamente por el pueblo convertido en una especie de amasijo conglomerado sin ningún tipo de orientación. De ocurrir cosa semejante, estaríamos ante un Estado sin control, y por ello absolutamente inmoderado.

Solo un Estado en el que ambas partes (gobernantes y gobernados) coinciden en la opinión acerca de quien ha de llevar las riendas de la ciudad, es un Estado que presenta moderación. Y es en tanto que la misma se perfila como un hilo que entreteje lo mejor con lo peor, que esta (la moderación) es similar a la armonía.

⁹¹ Ibid, 430e7-9.

En palabras del propio Sócrates: “la moderación es esta concordia y armonía natural entre lo peor y lo mejor en cuanto a cuál de los dos debe gobernar, tanto en el Estado como en cada individuo”⁹². La moderación es, efectivamente, un lazo común a todos los estratos sociales, el cual los hace coincidir.

Ahora que se han hecho presentes estas tres virtudes particulares, lo que nos resta, al menos por ahora, es dar con aquella virtud que se ha venido persiguiendo desde el principio *¿Dónde y cómo se presenta la Justicia en el Estado?*

Kallipolis presenta una división social rigurosamente específica. La sociedad que lo compone está clasificada en tres sectores: Los gobernantes, los guardianes y los artesanos (quienes representan al resto de los ciudadanos comunes o si se quiere, a la sociedad civil).

Si algo se ha hecho patente sobre este tema es que a cada uno de estos sectores les corresponde una determinada actividad.

Junto con la definición de sabiduría se especificó que la tarea de los gobernantes era, evidentemente, gobernar (porque estos poseen el conocimiento necesario para ello). Cuando se habló de la valentía se dijo que la labor de los guardianes era la de vigilar y proteger el Estado (porque en ellos reside el valor) y ahora agreguemos a esto la actividad de los artesanos, la cual es producir.

Entonces, si la justicia ha de ser un compendio de las virtudes particulares que se reflejan en cada uno de estos sectores, un vínculo que no solo ha de dar forma a esta estructura social, sino que ha de mantenerla, y dado que lo único que parece ser capaz de mantener el orden en la sociedad es la correcta división del trabajo, la virtud que hemos estado persiguiendo debe versar sobre esto. En consecuencia, *justicia* vendría a ser que cada parte realice la labor que le corresponde.

⁹² Ibid, 432a10-12.

Sócrates lo expone de la siguiente manera:

“Pues establecimos, si mal no recuerdo, y varias veces lo hemos repetido, que cada uno debía ocuparse de una sola cosa de cuantas conciernen al Estado, aquella para la cual la naturaleza lo hubiera dotado mejor [...] Y que la justicia consistía en hacer lo que es propio de uno, sin dispersarse en muchas tareas [...] En tal caso, mi amigo, parece que la justicia ha de consistir en hacer lo que corresponde a cada uno, del modo adecuado”⁹³

No se trata solamente de que cada quien se ocupe de una tarea específica, sino que cada hombre se haga cargo de aquella labor para la que está mejor dotado por naturaleza, y que la realice correcta y eficientemente. Así, y por simple oposición, la injusticia será el intercambio y dispersión de las tareas que le corresponden a cada parte.

Sin embargo, aun cuando nuestra casería ha resultado ser exitosa, la búsqueda está lejos de terminar. Ahora que Sócrates ha logrado mostrar cuál es la naturaleza de la *justicia* al nivel del Estado, le toca indagar como se presenta la misma al interior del alma humana, y si esta en realidad se da de igual modo en ambos casos.

Se ha mostrado que el Estado es justo cuando los distintos géneros de naturalezas en el presentes hacen cada cual lo suyo⁹⁴, de este modo, en el alma debe ocurrir la misma situación. Sí buscamos ahora al interior del individuo, encontraremos que este posee una psique con una estructura similar a la que ha sido expuesta para organizar el Estado. Por supuesto, esto no es casualidad.

Platón establece una teoría de identidad estructural en la cual hay un paralelismo exacto entre la división tripartita que se da tanto en la composición anímica individual, como en el orden social.

⁹³ Ibid, 433a2-b4. Los paréntesis son míos.

⁹⁴ Cf. Ibid, 435b3-5.

“¿No nos será acaso enteramente necesario convenir que en cada uno de nosotros habitan los mismos géneros y comportamientos que en el Estado? Pues estos no llegan al Estado procedentes de ningún otro lado. En efecto, sería ridículo pensar que la índole fogosa que se imputa a Estados como Tracia y Escitia [...] así como el deseo de aprender que se atribuye a nuestro país, o la afición al comercio de los fenicios [...] no se generan en los Estados a partir de los individuos que hay en ellos [...] (ya que) por medio de uno estos géneros que hay en nosotros aprendemos, por medio de otro somos fogosos y, a su vez, por el tercero deseamos los placeres relativos a la alimentación, a la procreación y todos los similares a ellos”⁹⁵

La jerarquización de los estratos sociales es un reflejo de la composición anímica de quienes los habitan, es decir, que la sociedad se perfila como una versión *macro* de lo que yace al interior del alma humana. Por ende, así como hay gobernantes, guardines y artesanos, hay en cada hombre una parte racional (con la que aprende) una irascible o pasional (por la cual es fogoso) y otra apetitiva (por la que desea satisfacer sus necesidades más básicas).

Si la estructura es la misma *¿lo será la justicia también?*

Al momento de describir las partes de la *psique* humana, Sócrates hablará sobre las virtudes que el hombre justo exhibe, las cuales se corresponden con las virtudes examinadas en la ciudad. Se alega entonces que el individuo es valiente cuando la parte irascible de su alma es capaz de preservar, a través de placeres y penas, aquello que la razón dictamina que ha de ser temido y lo que no. Es sabio, cuando su razón posee el conocimiento de lo que es provechoso tanto para ella como para el alma en su conjunto; y es moderado sí, gracias a la amistad y la concordia de las partes, aquellas que se encuentran más abajo (pasión y apetito) están de acuerdo en que debe ser la razón quien las guíe, sin que estas se volteen en su contra. Es decir, nuevamente, a cada una de las partes le corresponde una determinada actividad.

⁹⁵ Ibid, 435e2- 436a4. Los paréntesis son míos.

Conforme a esta división, Sócrates alega:

“respecto del quehacer interno, que es el que verdaderamente concierne a sí mismo y a lo suyo, al no permitir a las especies que hay dentro del alma hacer lo ajeno ni interferir una en las tareas de la otra. Tal hombre ha de disponer bien lo que es suyo propio, en sentido estricto, y se autogobernará, poniéndose en orden a sí mismo con amor y armonizando sus tres especies [...] el más bajo, el más alto y el medio [...] y se generará así, a partir de la multiplicidad, la unidad absoluta, moderada y armónica”.⁹⁶

Según parece, el alma será justa si y sólo si, cada una de las partes que hay en ella realiza únicamente la labor que le compete. Por lo cual, al tratarse en ambos casos de una correcta división de las labores, la *justicia* resulta ser la misma tanto en el Estado como en el alma.

Sin embargo, aunque ahora tenemos una definición y la satisfactoria certeza de que la *justicia* se da de la misma forma tanto en la sociedad como en el sujeto, debemos recordar que toda esta persecución y búsqueda exhaustiva tenía una razón de ser más amplia que la mera conceptualización.

Ahora que se ha descubierto que *justo* es que cada quien realice la labor que le compete, Sócrates debe demostrar que esta virtud así expuesta es, ni más ni menos, que un bien inherente.

En 444c encontramos una analogía entre la *Justicia* y la salud corporal.

Para obtener un buen estado de salud corporal es necesario que algunas partes del cuerpo primen sobre otras. Por ejemplo, si nos contagiamos con algún virus estacionario (como gripe o algo semejante) es necesario que nuestro sistema inmunológico prime sobre las otras partes y elimine la infección, o de otro modo caeremos enfermos. Así mismo, en el alma se debe respetar el orden que le es natural.

Ahora, luego del arduo examen que se llevó a cabo, sabemos que para que el hombre sea justo es necesario que las tres partes que componen su estructura anímica realicen una tarea específica. No obstante, estas labores se corresponden a una jerarquización.

⁹⁶ Ibid, 443d3-e3. Los paréntesis son míos.

Así como en el Estado es necesario que tanto los guardianes como los artesanos asientan ante el hecho de que son los gobernantes quienes deben tomar las riendas de la ciudad, en el alma se requiere que las partes más bajas (pasión y apetito) sigan los dictámenes de la razón. Si no es ella quien prima sobre los otros dos géneros el alma no será justa y se hallará a sí misma en un estado similar al de la enfermedad, pues estará desordenada, desorienta y corrompida.

La *justicia* es un estado de equilibrio y excelencia sin el cual el alma estaría perdida.

Si es difícil imaginar que un hombre pueda vivir con un cuerpo enfermo y en mal estado, es imposible pensar que pueda “vivir” de algún modo si aquella parte que constituye su *esencia* está (por así decirlo) dañada y enviciada. La *justicia* es necesaria en el hombre no solo porque está lo hará moralmente mejor, sino porque sin ella estaría espiritualmente devastado.

El individuo injusto no hace gala de una vida mejor, sino que se pavonea ante el resto de los hombres con una falsa máscara de satisfacción colgada al rostro, cuando en realidad, bajo aquel estrafalario disfraz que exuda confianza y bienestar, este hombre con el alma corroída es, lejos de ser el más feliz, una criatura semejante a un muerto en vida.

La *Justicia*, en tanto que garantiza el estado más óptimo que el alma puede llegar a alcanzar, es, sin relación a ninguna otra consideración, un bien inherente. Ella es la causa de nuestro bienestar espiritual y en cuanto tal, es sólo a ella, a esta suerte de armonía y organización anímica, a la única a la que podemos llegar a considerar como la causa de la *eudaimonía*.

La vida *justa* es, por tanto, la vida *feliz*.

2.2.2) Justicia y Felicidad:

Ser *justo* es equiparable a ser *eudaimon*, y aunque podría parecer que esta es una premisa que ya ha quedado clara, para Platón no es suficiente. Si bien es cierto se nos ha dicho que la *justicia* es nuestro amuleto de salvación en tanto que es la única capaz asegurar el correcto *funcionamiento* de nuestra alma, de poseer la misma perspectiva que ostentan Glaucón y Adimanto (que la felicidad es relativa a la cantidad de éxito percibido) todavía podríamos ser capaces de encarar a Platón, pararnos frente a él, mirarlo a los ojos e inquirirle de forma totalmente descarada: *¿y qué?*

Nuestro argumento para rebatirlo podría ser el siguiente: está bien, aceptamos las premisas sobre la *justicia* y entendemos que esta es necesaria y el porqué de ello, pero *¿por qué deberíamos aceptar que sólo por eso el ser justo es lo único que nos garantizará la felicidad?*

La justicia es provechosa, en eso estamos de acuerdo, pero el hombre injusto todavía parece capaz de ser feliz, e incluso se ve como un hombre que obtiene mejores recompensas que el humilde hombre que engalana su alma con el mayor estado de virtud.

Cómo anticipándose a estos cuestionamientos, Platón se asegura de que Sócrates no se detenga en su argumentación, y es así como nos encontramos ante *Republica IX*, en donde se realiza un examen para dilucidar cuál de los dos (el hombre justo o el injusto) es el más feliz.

Este nuevo examen consta de tres exploraciones, siendo la primera de ellas lo que el profesor Bravo denomina como *prueba política* (o *argumentum ex descriptione*) y que consiste, precisamente, en la descripción del carácter del hombre tiránico (quien representa la figura del injusto) y del tipo de gobernante que este resulta⁹⁷.

Las conclusiones alcanzadas a través del sombrío análisis acerca de la vida del tirano reflejan que este hombre es el sujeto “más [...] envidioso, desleal, injusto, carente de amigos, sacrílego, anfitrión y nutridor de toda maldad; y, a consecuencia de todo esto, es infortunado al máximo”⁹⁸. La pregunta es *¿por qué?*

⁹⁷ Cf. Bravo, F., *Las Ambigüedades del placer, Ensayos sobre el Placer en la Filosofía de Platón*. Sankt Augustin: Academia Verlag, p. 214. Los paréntesis son míos.

⁹⁸ *Repú.*, 580a3-6. Los paréntesis son míos.

Casi al final de *República VIII*, culminando la descripción de los Estados que surgen a partir de los distintos tipos de hombre, hallamos una exposición sobre cómo y porque surge el Estado tiránico. Los Estados se analizan de la misma forma en la que fue examinada la naturaleza de la *justicia*, a saber, partiendo desde lo *macro* (que sería la ciudad) hasta llegar a lo *micro*, que vendría a ser el individuo que encarna dicha naturaleza.

El Estado tiránico es el último en ser estudiado, y como los regímenes que lo antecedieron en exposición, se establece que la *Tiranía* surge del régimen que es inmediatamente anterior a él mismo, en este caso, la *Democracia*. Es más, se dice que es a partir del deseo insaciable de aquello que la *Democracia* instituye como su *bien* lo que da paso al régimen tiránico, a saber: la libertad. Más específicamente, la transición de la *Democracia* a la *Tiranía* tiene lugar a partir de un deseo de libertad que se sale de control⁹⁹.

La atmósfera que contextualiza esta situación es la siguiente: al interior del régimen democrático hallaremos que los ciudadanos están sedientos de libertad extrema. Este pueblo encabritado no acepta ninguna figura de autoridad a ningún nivel. Por ello, cuando los individuos licenciosos que conforman esta sociedad se topan con un líder, que aun siendo demócrata resulta ser un sujeto conservador, y que por ello no les otorga la totalidad de las libertades que exigen, estos comienzan a tildarlo de oligarca y criminal, y a quienes lo siguen los llaman esclavos voluntarios.

Es entonces cuando la anarquía se adueña de la escena.

El punto cumbre de este caos que se desata en el Estado surge cuando se elimina la superioridad del hombre sobre la mujer, y la del amo sobre el esclavo, trayendo como consecuencia una *igualdad* total. Pero esta igualdad, lejos de ser el reflejo de una libertad real, se nos presenta como el resultado de una libertad aparential, la cual florece en un doble registro, ya que la encontramos tanto en la ciudad cómo en el individuo.

⁹⁹ Cf, Platón., *República VII*, 562c 6-9.

Por ende, en el Estado no se admitirán leyes, mandatos o nada que venga de un tercero. Y así mismo, en el individuo veremos que, aunque este participe de la libertad aparential, no cumplirá con ninguno de los criterios necesarios para tener un alma libre, ya que la libertad anímica, al igual que la *eudaimonia*, es el resultado del equilibrio que nos da la *Justicia*.

¿Qué significa esto?

La respuesta es simple. Esta libertad aparential y excesiva termina, en realidad, desembocando en la esclavitud tanto del alma individual cómo del Estado.

¿Cómo es que ocurre algo así?

Sócrates señala que al interior del Estado democrático surgirá un conflicto entre las partes que lo componen (el sector de los ricos y el de los pobres)¹⁰⁰. Y es en el marco de esta disputa que emergerá, del sector de los más desposeídos, una figura que los representará.

Aparecerá un hombre que prometerá devolverle al pueblo lo que desde un principio era suyo, y que recuperará el lugar que por derecho les corresponde en el Estado, y por tal razón será alabado. Sin embargo, este hombre, dominado por su naturaleza apetitiva, buscará aferrarse al poder.

Es entonces cuando (sediento de poderío) este hombre levantará el telón de una obra que tendrá como escenario una guerra ficticia en la que él mismo se erigirá como el héroe. Se rodeará de amigos que traerá de afuera, los cuales estarán allí por la paga, así como de gente asidua al espectáculo. También despilfarrará las arcas del Estado, y posteriormente ira en busca de las pertenencias de los ciudadanos.

Luego, casi inesperadamente, el pueblo terminará convirtiéndose en esclavo de aquel supuesto salvador, el cual hará todo cuanto sea posible para mantenerlos en tal estado de esclavitud. Pero *¿Cuál es la naturaleza de semejante gobernante?*

¹⁰⁰ El Estado democrático se divide en realidad en tres partes. Sin embargo, la tercera es una subdivisión ulterior a la clase de los pobres, por lo que nombrar solo estas dos secciones parece ser suficiente.

Para plasmar adecuadamente la psicología de este individuo y descubrir si este es desdichado o dichoso, Sócrates se ve en la necesidad de realizar un análisis sobre los deseos¹⁰¹, distinguiendo entre ellos a aquellos que son necesarios y los que, por el contrario, resultan ser innecesarios.

De estos últimos se dice que surgen en todos los hombres. Sin embargo, gracias a la razón, algunos son capaces de suprimirlos y mantenerlos a raya, mientras que para otros (quienes no hacen uso de la racionalidad) esta labor resulta casi imposible, y los mismos se descontrolan.

“los placeres y deseos innecesarios [...] probablemente se producen en todos nosotros, pero reprimidos por las leyes y los deseos mejores, junto a la razón, en algunos hombres son extirpados por completo, o reducidos a pocos y débiles, en otros hombres son más fuertes y más numeroso”¹⁰²

Estos deseos desbocados y violentos conducen a la desmesura, y el hombre que se ata a ellos camina de la mano de la locura y la desvergüenza. Por otro lado, estos mismos deseos que surgen de la parte más baja del alma, cuando son vistos a través del filtro de la medida que trae consigo la *Justicia*, pueden ser controlados, de modo tal que el hombre puede dirigirse hacia los deseos de comida (por ejemplo) y anhelar solamente tanto como le sea necesario para sobrevivir y tener una buena salud corporal.

Finalmente, con esto presente, Sócrates nos habla del tirano revelando la figura de un joven que nace de un padre democrático. Un hombre que en principio intenta vivir con los mismos valores que su padre antes que él, pero que, manipulado por influencias externas, las cuales tienen un gran impacto sobre sus decisiones, termina por arrojarse a los brazos de la desmesura y coloca su amor en aquellos deseos descontrolados y carentes de guía. Así, enloquecido, y siguiendo a un Eros que se viste enfundado con un traje de exceso y descompón, busca satisfacer aquellas necesidades que habitan en sus más bajos instintos sin importarle que tenga que hacer para lograrlo.

¹⁰¹ Cf, Platón., *Repú*, 451a7.

¹⁰² Ibid, 451b5-c2. Los paréntesis son míos.

Por tales razones este pobre individuo no será capaz de sostener un verdadero lazo con otros hombres, ya que se acercará a ellos por mero interés. Andará solo y temeroso de no poder conseguir aquello que anhela, así como de perder los recursos y el poder que le permitirán satisfacer esos deseos. Este, el hombre más perverso, en la medida que su alma corrompida e injusta solo acrecienta su maldad, es también el más desdichado de todos.

Pero por si aún nos quedan dudas al respecto, quedan todavía dos pruebas por mostrar, en las cuales Sócrates dará las ultimas pinceladas a su psicología individual y realizará un examen un poco más elaborado sobre los placeres.

2.2.3) Una Mirada al Alma; el rol del placer en la vida humana:

A partir de 580d, Sócrates se da a la tarea de iniciar con el argumento psicológico, el cual se funda en la división tripartita del alma¹⁰³. Como ya sabemos, la psique individual (que es una) se encuentra, al igual que en el Estado, *segmentada* en tres partes: con la que conoce, con la que se irrita, y con la que apetece. En todos los hombres están presentes las tres partes que conforman el alma, sin embargo, es sólo una de ellas la que prima sobre las otras al interior de cada individuo, y esto es lo que da como resultado a los tres tipos de hombre.

A esta división inicial se le asignan también tres placeres, cada uno siendo propio a una sección determinada. Por ello se establece que el hombre en el cual prima la razón es amante de la sabiduría (puesto que el placer que le corresponde es la obtención de conocimiento) y se encarna en la figura del filósofo; aquel en el que prima la parte irascible o pasional es nombrado como amante de los honores (porque busca ante todo el placer que viene con el reconocimiento y la gloria) y lo conoceremos, de ahora en más, como el ambicioso ; y el hombre en el que prima la parte apetitiva es llamado amante del lucro (porque es el dinero el que lo ayudará a satisfacer sus necesidades más básicas, que son lo único que lo place) y lo encontramos reflejado en aquellos que son tildados de codiciosos.

¹⁰³ Cf. Bravo..., *Las Ambigüedades del...*, cit, p. 215.

Sabiendo esto, Sócrates realiza una pregunta fundamental: de estas tres clases de hombre ¿Quién tiene la vida más agradable? Por supuesto que, si se le preguntara directamente a cada uno, estos elegirían el estilo de vida que le es propio. Sin embargo, se establecen tres criterios para decidir quién de ellos puede realmente juzgar de forma objetiva cual vida es mejor: la experiencia, la inteligencia, y el razonamiento.

En los tres casos, el filósofo (o amante de la sabiduría) resulta vencedor.

De acuerdo con el primer criterio: la experiencia; el profesor Bravo arguye que es el filósofo quien posee la mayor *experiencia*, valga la redundancia, en todos los tipos de placeres, ya que este es capaz de gozar de aquellos que son propios del hombre codicioso y de los placeres vinculados con los honores (propios del hombre pasional) y estos, en cambio, (el ambicioso y el codicioso) difícilmente podría llegar a disfrutar de la ciencia, ya que solo el filósofo puede alcanzar el placer que le confiere la contemplación¹⁰⁴.

En cuanto a los otros dos criterios, la inteligencia y al razonamiento, se explica que estos no pertenecen en propiedad ni al codicioso ni al ambicioso sino al filósofo, del cual son sus instrumentos por excelencia¹⁰⁵.

El amante de la sabiduría es el único de los tres que desarrolla el intelecto de manera adecuada, ya que es su razón la que se encarga de fijar los cursos de acción que este hombre ha de seguir. Por el contrario, tanto el codicioso como el ambicioso utilizan a la razón solo de manera instrumentalizada. No es ella quien fija los fines, solo se encarga de encontrar la forma de alcanzar las metas de la parte que prime. Por ende, el filósofo es el único que puede responder correctamente a la pregunta de quien posee la vida más agradable, la cual, según su criterio (el cual comprende los elementos que se acaban de mostrar) es, obviamente, la suya propia.

¹⁰⁴ Cf. Ibid, p. 215.

¹⁰⁵ Cf. Ibid, p. 216.

Luego se procede con la tercera y más importante de todas las pruebas, la que el profesor Bravo denomina: el argumento metafísico, con el cual Platón tratará de demostrar que fuera del placer del sabio ninguno de los demás es completamente verdadero ni puro, sino que todos son meras sombras del placer verdadero¹⁰⁶

¿Cuál es la necesidad de esta última demostración y por qué nos interesa?

El objetivo del autor es comprobar que solo el comportamiento justo es capaz de otorgar la felicidad. El objetivo propio de esta investigación es demostrar que la noción de *eudaimonía* tiene relación con los términos de medida y proporción.

Con esta última argumentación podremos mostrar ambas cosas.

Lo primero que encontramos en la exposición de este planteamiento sobre el placer es que tanto este como el dolor son movimientos que se dan en el alma. Aunque es verdad que existen algunos placeres que se canalizan a través del cuerpo (como el hambre y la sed) y que hay también un cierto tipo de estado neutro que no se identifica ni con el placer ni con el dolor (el cual es calificado como un reposo del alma y es presto, a su vez, a ser confundido con ambos estados) Los placeres en general son identificados como movimientos de repleción¹⁰⁷.

Pese a ellos, sólo son reconocidos como puros (o verdaderos) aquellos que llenan los vacíos que se dan en el alma, puesto que la repleción será tanto más real, cuanto más real sea el objeto que llena y el sujeto que se llena¹⁰⁸. Ahora *¿qué tipo de vacío puede darse en el alma?*

Recordemos que hay en *República* una división ontológica, y que existe, a su vez, una relación indisoluble entre la escala la óptica y la epistémica, una concordancia que termina por enlazarse también con el catálogo hedónico.

¹⁰⁶ Cf. Ibid, p. 217.

¹⁰⁷ Hacer que algo quede repleto/lleño.

¹⁰⁸ Cf. Ibid, p. 218.

Si resulta que tenemos una realidad fragmentada que consta de dos estratos, y que uno de ellos (el mundo eidético o plano suprasensible) no sólo es más real que el otro, sino que además es la fuente que le otorga vida al plano sensible, y que el hombre que tiene acceso a las ideas es el único que posee la capacidad de conocer; entonces, los placeres relacionados al saber, la opinión verdadera y las virtudes, son los que se generan como vacíos en el alma y se constituyen como placeres verdaderos.

¿Cuál de los tres tipos de hombre está naturalmente orientado hacia los placeres del conocimiento? Por supuesto que la respuesta no es otra que el filósofo, o para el caso que nos concierne, el hombre justo.

Es el contacto privilegiado que este hombre posee con las ideas lo que le permite a este individuo ser el único capaz de gozar de los placeres relacionados con la razón.

Ser justo le garantiza vivir la experiencia del placer como realmente debe ser vivida y alcanzar los placeres que más vale la pena obtener. Estos placeres son, además, la recompensa que trae el comportarse justamente y los que constituyen el hecho de ser feliz.

Así, queda demostrado que solo se alcanza la felicidad si se vive conforme a la justicia. Ser feliz es *vivir* justamente, y vivir justamente supone el poder disfrutar de este tipo de placeres.

Y aunque Platón ha respondido a nuestras dudas sobre la relación entre la *justicia* y la felicidad, aún nos queda un asunto por resolver.

¿En dónde cabe la noción de medida en torno a la felicidad?

Pues esta se halla, precisamente, en el tipo de placeres al que nos conduce la vida justa. La Justicia, en tanto que es ella misma un estado de concordia y armonía que supone como una de sus partes a la moderación, no deja que el alma se descarrile y vaya en busca de placeres desmesurados. Aunque hay en el alma tendencias pasionales y apetitivas, si el hombre es justo, estas son canalizadas por la racionalidad que prima sobre ellas, y los placeres que ellas alcancen serán los mejores que puedan obtener. El alma toda gozará de placeres que serán medidos, proporcionados y medidos, porque la misma los buscará con la claridad que sólo la medida y la proporción que son propias de la justicia le otorgan.

De nuevo, la idea no es dejarse llevar cual Calicles y vivir una vida al borde del abismo de los placeres desmesurados, sino ser capaz de alcanzar el placer en su justa medida.

La *justicia* le da a la razón la capacidad de calcular cuales son los placeres que debe seguir y en qué cantidad gozarlos. En consecuencia, en cuanto que es la única capaz de garantizar que el hombre tenga un alma en el estado más óptimo posible, y encima, le garantiza ser capaz de gozar de los placeres más verdaderos, la vida justa se erige como la mejor de las vidas posibles.

Entonces ahora si diremos con toda seguridad que la vida justa es, indiscutiblemente, la vida feliz.

III. FILEBO

2.3) Una Mezcla Perfecta: La mixta receta para la vida buena.

El *Filebo*, o del placer, es un dialogo platónico cuyo objetivo central, tal como indica el profesor Bravo, no se identifica a cabalidad con el subtítulo que posee (caso similar al del *Gorgias*) sino que versa fundamentalmente sobre la vida buena, o para ser más precisos, el tema principal de la obra es en realidad el bien supremo del hombre¹⁰⁹.

Esta singular obra comienza luego de una presunta discusión (de la cual no sabemos nada, y que al parecer resultó ser infructuosa) suscitada entre Sócrates y Filebo acerca de cuál es la vida más provechosa para el hombre, a saber, si una vida guiada por los dictámenes del placer, o si, por el contrario, una vida transcurrida a bordo de un tren, cuyo camino se desliza a través de una vía dibujada sobre los rieles del intelecto.

Habría que decir también, acerca de la peculiaridad de este diálogo, que no estando contento con el primer desplante (el de invitar tarde al lector a la discusión) Platón decidió culminar el mismo dejándonos nuevamente en el olvido, puesto que la charla continua sin que se nos permita participar de ella hasta el final.

Como resultado del primero de estos acontecimientos nos topamos con un Sócrates dispuesto a iniciar una nueva discusión junto a Protarco, quien toma el lugar del personaje epónimo de la obra, y asume a su vez la posición que este había defendido, pues parece que a tales alturas Filebo está cansado discutir y por ello casi no interviene en el diálogo.

A medida que se desarrolla la rencilla nos damos cuenta de que más allá de la típica pugna entre dos posturas opuestas, lo que Sócrates está proponiendo en esta oportunidad es una fusión. La vida buena, si es que ha de ser tal, no puede anclarse simplemente en una sola de las opciones que se hayan en disputa, sino que esta ha de ser el resultado de una combinación.

¹⁰⁹ Cf. Bravo, F., *Las Ambigüedades del placer, Ensayo sobre el Placer en la Filosofía de Platón*. Caracas, Venezuela, Monte Ávila, p. 401.

La felicidad reside en el producto de una preparación cuya receta y lista de ingredientes se convierten en el contenido general del estudio de la obra; receta en la que, por lo demás, tanto la medida como la proporción resultan ser parte esencial de la elaboración.

2.3.1) Placer e Intelecto. Un combate para la obtención del título de felicidad:

Dos son los candidatos elegidos para el título de bien supremo¹¹⁰. Si la labor que nos acontece está orientada hacia el hallazgo de la *vida bienaventurada* o si se quiere, hacia el encuentro de la mejor de las vidas posibles (la vida feliz) a de descifrarse en primer lugar qué cosa es el bien supremo del hombre.

El primero de los postulados a este galardonado puesto es el *placer*, el cual es defendido por Filebo (quien aparentemente ya había abogado por él durante la discusión anterior) y Protarco, quien actúa como su nuevo porta voz. El segundo en disputa es la opción de Sócrates, quien se ha decantado (como de costumbre) por el intelecto; La situación da inicio de la siguiente manera:

“Tú, Sócrates, nos has concedido a todos esta reunión y te has ofrecido para definir cuál de los bienes humanos es el mejor. Cuando Filebo dijo qué es el placer, el gozo, y la alegría y todo cuanto es semejante, tú has replicado que no era eso [...] y dices tú, según parece, que el bien que ha de ser correctamente proclamado como superior al placer es el intelecto”¹¹¹

Decidido a encontrar una solución a este dilema, el nuevo representante del placer, con la oposición de posturas ya expuesta, amenaza de broma a Sócrates (según sus propias palabras) con no dejarlo volver a casa si no resuelven de una vez por todas esta interrogante que los ha mantenido en discusión hasta ahora. Sin embargo, es bien sabido que no es posible encontrar algo si no sabemos en dónde y cómo buscarlo, por ello se establecen dos características para determinar cómo ha de ser el supremo bien, siendo el primero de estos criterios *la perfección* y el segundo *la autosuficiencia*.

¹¹⁰ Cf. Ibid, p. 402.

¹¹¹ Platón., *Filebo* 19c5-d5. Los paréntesis son míos.

La vida que se busca ha de ser entonces, según estas pautas, la más perfecta de todas, y como tal no solo ha de bastarse a sí misma, sino que también, en lo relativo al sujeto, esta ha de volverse aquello cuya búsqueda se hace necesaria por encima de todas las cosas. El individuo lo persigue, tiende hacia ella y se esfuerza por atraparla¹¹².

Seguidamente, para saber cuál de los dos aspirantes cumple con estos requisitos, se procede a examinarlos a cada uno por separado.

“Veamos, pues, y juzguemos la vida del placer y la de la prudencia, considerándolas aisladas [...] Que no haya prudencia en la vida del placer, ni placer en la vida de la prudencia. En efecto es menester, si uno de ellos es el bien, que no necesite además de nada para nada; pues si resultara que lo necesita, entonces ya no es ese nuestro verdadero bien”¹¹³

La *perfección* y la *autosuficiencia* marcan el compás de esta danza, y nuestros candidatos deben poseer ambos para ganar el primer premio.

El primero en pasar a través de la evaluación es el placer. Si es verdad que este es perfecto, entonces necesariamente será autosuficiente. El examen se pone a prueba interrogando al mismo Protarco, y se le pregunta si aceptaría vivir toda una vida gozando de los mayores placeres¹¹⁴. La respuesta, por supuesto, es afirmativa, y ante ello Sócrates pregunta nuevamente “¿no necesitarías en alguna medida de la prudencia, el intelecto, el razonamiento y cuantas cosas son hermanas?”¹¹⁵ a lo que Protarco arguye que no es necesario, ya que al contar con el gozo lo tendría todo¹¹⁶.

El argumento que Sócrates utiliza a continuación descalifica al placer de la contienda por el primer lugar, puesto que establece que sin la ayuda del intelecto el hombre no es capaz de gozar en lo absoluto.

¹¹² Cf. Bravo..., *Las Ambigüedades del...*, cit, p. 405.

¹¹³ *File*, 20e1-21a2. Los paréntesis son míos.

¹¹⁴ Cf. *Ibid*, 21a7-8.

¹¹⁵ *Ibid*, 21b1-3.

¹¹⁶ Cf. *Ibid*, 21b4.

Dice:

“Sin tener intelecto ni recuerdo, ciencia ni opinión verdadera, en primer lugar, ¿no es, ciertamente forzoso que ignores eso mismo, si estas gozando o no, puesto que estas vacío de toda prudencia? [...] E igualmente, al no tener memoria es ciertamente forzoso que tampoco recuerdes alguno del placer que te embarga en el momento actual”¹¹⁷

El hombre que vive una vida sin intelecto, por mucho que camine de la mano del placer, al estar privado de conocimiento ignorará que se ha estado placiendo, y una vida como esta, lejos de ser elegible por sí misma, resulta ser similar a la de un pulmón marino, una concha vacía que no puede dar cuenta de lo que siente y padece.

¿Para qué sirve gozar si no se sabe que se goza, si no se recuerda o anticipa el gozo? Una vida sin intelecto no puede bajo ninguna circunstancia ser la vida feliz¹¹⁸. No obstante, pese a la derrota del primero de los candidatos, Sócrates probará que una vida solo de inteligencia tampoco es la opción más adecuada.

¿Podría alguien vivir solo de intelecto sin tener ningún placer en absoluto? Tristemente esta es una situación más o menos similar a la anterior. El hombre tendría todo el intelecto, la ciencia y la opinión verdadera, pero no sería capaz de experimentar ningún tipo de placer o dolor. Una vida en la que no se siente *¿es realmente elegible?*

Sí ninguno de los candidatos resulta ser adecuado para calificar como vida buena, entonces *¿a qué cosa le daremos el título de supremo bien?* La nueva opción que da Sócrates es tanto innovadora como inesperada. Si ninguna de las opciones resultó ser satisfactoria por separado *¿no será que el bien que buscamos es en realidad una combinación de ambas?*

La vida genuinamente dichosa está formada de una mezcla de las dos opciones principales, y Protarco acepta que sin duda todo hombre elegiría una vida de tal índole.

¹¹⁷ Ibid, 21c1-4. Los paréntesis son míos.

¹¹⁸ Cf. Lefebvre, R., *Platón filósofo del placer*, Editorial Biblos, Buenos Aires, Argentina, p. 150.

El primer puesto es entonces para la vida mixta, una fusión de placer e intelecto, y aunque parece que ya todo ha sido dicho la disputa está lejos de culminar, ya que la contienda da un nuevo giro y la interrogante que ahora amerita una respuesta es *¿Cuál es la causa de este género de vida?*¹¹⁹

El resultado de esta nueva investigación no sólo ayudará a Sócrates a demostrar cuál de los dos candidatos anteriores ostentará el anhelado segundo lugar de esta competencia, sino que también nos servirá para dar cuenta de cómo están implicadas las nociones de medida y proporción en el contenido de la vida buena.

2.3.2) Con medida y proporcionalidad; los ingredientes para la preparación de la vida buena y sus cantidades.

La segunda parte del examen que Sócrates realiza a la vida feliz es tanto compleja como esclarecedora, ya que lo que encontramos a partir de 23c es el planteamiento de una cosmología. El objetivo de esta nueva argumentación es descubrir a qué género de lo real pertenece la vida mixta a través de una jerarquización de bienes, una escala en la que la vida bienaventurada ostentará el primer lugar, y el segundo premio lo recibirá aquel que sea su causa.

Mismos contrincantes, distinto planteamiento: Entre placer e intelecto *¿Cuál será el que se alce como el punto de origen de la mezcla?* Para responder a esta pregunta hay que examinar con mayor detalle ambos ingredientes y determinar, según los parámetros cosmológicos, qué clase de placeres y de ciencias (y en qué medida) han de ser incluidos en la delicada elaboración de la vida mixta¹²⁰.

El proceso de ensamblaje es similar a la elaboración de una receta de pastelería. A la hora de preparar una tarta de chocolate no vamos a la tienda y tomamos lo primero que se nos cruce en el camino. Para empezar, no llevamos con nosotros harina de maíz y huevos de codorniz pretendiendo que con ellos obtendremos el resultado deseado.

¹¹⁹ Cf. Bravo..., *Las Ambigüedades del...*, cit, p. 408.

¹²⁰ Cf. Idem.

Así como no podemos tomar ningún ingrediente al azar, tampoco podemos tomar un poco de todo y unirlo, puesto que no nos sirve de nada lanzar una porción de cada tipo harina que encontremos y combinarlo con huevos de distintas especies de animales, porque de esa forma no obtendremos jamás lo que estamos buscando.

La mezcla debe ser precisa, y las cantidades de cada ingrediente deben estar perfectamente proporcionadas.

Así como la receta para la tarta, la mezcla para la vida mixta tiene parámetros. Ya conocemos los ingredientes, ahora hay que aprender a combinarlos.

Entonces, lo que encontramos en 23c es una reflexión sobre los cuatro géneros que componen la realidad¹²¹. Estos son: 1) lo ilimitado; 2) lo limitado; 3) la mezcla, y 4) la causa. Todo cuanto existe puede ser agrupado en alguna de estas *categorías*.

En el primer grupo (lo ilimitado) se encuentra lo que admite siempre más y menos¹²². Es decir, en él se haya todo aquello que varía indefinidamente de magnitud o grado. El segundo género es lo opuesto al primero. En él (lo limitado) se encuentra todo lo que sea una medida o que tenga relación con la medida¹²³. El tercero (la mezcla) permite la coincidencia de los dos primeros conjuntos en una instancia concreta; En él se encuentran cosas ilimitadas que han sido delimitadas por un número. Luego, el cuarto corresponde al género de la causa, porque todo lo que llega a ser procede de alguna parte¹²⁴.

Con esto expuesto se prosigue con la contienda por el segundo lugar, y para ello hay que realizar varios pasos. El primero es hacer corresponder a los candidatos con alguno de estos géneros. El resultado de esta exploración determina que el placer pertenece al género de lo ilimitado, ya que siempre admite *lo más* tanto en número como en intensidad¹²⁵.

¹²¹ Los géneros establecidos son en realidad cinco. Sin embargo, el quinto elemento solo es mencionado una vez y no hay mayor explicación sobre el mismo. Solo se dice que es un elemento capaz de *separar* las combinaciones realizadas a nivel ontológico.

¹²² *File*, Cf. 24e11-12.

¹²³ Cf. *Ibid.* 25a11-b1.

¹²⁴ Cf. *Ibid.* 26e5.

¹²⁵ Cf. *Ibid.* 27e8-10.

Por otra parte, el intelecto ha quedado inserto en el género de la causa. Con respecto a esto último, tal conclusión es alcanzada por dos razones, en primera, por un consenso general establecido por filósofos anteriores, en el cual se expresa que el universo está regido por una especie de intelecto cósmico y está ordenado por la prudencia¹²⁶. Y también debido a una observación del universo realizada por Sócrates y sus interlocutores con el propósito de corroborar estas afirmaciones.

Posteriormente se procede a examinar más detenidamente la naturaleza de cada candidato. Con esta nueva argumentación se pretende determinar que son el placer y el intelecto y que cosas podemos encontrar al interior de cada uno. De nueva cuenta el placer es el primero en ser examinado.

La caracterización del placer que se lleva a cabo en este dialogo es tan detallada y extenuante que abarca casi la mitad de la obra. El análisis de este polémico elemento inicia con el reconocimiento de que el mismo no puede ser estudiado sin que se tome en cuenta a su opuesto: el dolor¹²⁷.

Empero *¿qué cosa son el placer y el dolor?* Ambos son definidos como movimientos que se producen en el alma. El planteamiento es similar al que se haya expuesto en *República*. El alma se presenta como principio apetitivo, y esta se nos muestra nuevamente como un elemento que posee en sí misma una armonía que le es natural.

“Digo, pues, que al deshacerse en nosotros los seres vivos la armonía, simultánea en el tiempo a la disolución de la naturaleza es la aparición de dolores[...] hay que decir, pues, que al ajustarse de nuevo la armonía y volver a su propia naturaleza aparece el placer”¹²⁸

Según Lefebvre, Platón establece aquí una teoría psicológica relativamente precisa: cuando la salud o la armonía natural del alma se deshace (desparece o es perturbada) se origina en los hombres el dolor. Contrariamente, cuando esta armonía es restaurada surge el placer¹²⁹.

¹²⁶ Cf. Ibid. 28d5-6.

¹²⁷ Cf. Ibid. 31b.

¹²⁸ Ibid. 31d3-7. Los paréntesis son míos.

¹²⁹ Cf. Lefebvre..., *Platón filósofo del...*, cit, p. 155. Los paréntesis son míos.

Este proceso de *depleción* (vaciado) y *repleción* (llenado) es constante. Se habla también de un tercer estado de una naturaleza intermedia que no se identifica ni con el placer ni con el dolor, y que a su vez es susceptible de ser confundido con ambos: el placer reposo.

Encontramos que este primer ingrediente es analizado a distintos niveles: ontológico, psicológico, epistemológico y ético. En el plano ontológico se dice que los placeres pueden ser *reales*, *irreales* y *semi-reales*. En el psicológico son vistos como puros y mezclados; a nivel epistémico son verdaderos y falsos, y en el plano ético los encontramos divididos entre buenos y malos¹³⁰.

El profesor Bravo saca a relucir la relación que se da en todos los niveles de evaluación del placer. Los placeres psicológicamente mezclados son ontológicamente irreales o semi-reales, epistemológicamente falsos, y éticamente malos. Por otro lado, los placeres psicológicamente puros son ontológicamente reales, epistemológicamente verdaderos y éticamente buenos.

¿Cuáles son los criterios de los que se derivan estas distinciones?

Se dice que a nivel psicológico un placer es puro o mezclado dependiendo de la dinámica que se dé entre este y el dolor.

Decíamos pues que el placer era un movimiento de repleción y el dolor un movimiento de depleción. Un placer es puro cuando la depleción que lo antecede, aunque efectivamente es un vacío o perturbación en el equilibrio natural del alma, este no supone la experimentación del dolor. Posteriormente se reconocen tres tipos de placeres puros: éticos, relacionados con las virtudes; epistémicos, que son relativos al conocer, y estéticos, que tienen por objeto la apreciación de la belleza¹³¹.

Estos placeres son verdaderos precisamente por que poseen la cualidad de estar exentos de dolor, y es por ello que también son considerados como buenos.

¹³⁰ Cf. Bravo..., *Las Ambigüedades del...*, cit, p. 413.

¹³¹ La belleza a la que están referidos estos placeres no es la belleza corporal, sino aquella que es relativa al número, la armonía y la proporcionalidad.

Por su parte, los placeres mezclados son los que comprenden en sí mismos la yuxtaposición entre dolor y deleite. Estos también los hay en tres tipos: 1) somáticos; 2) mentales, y 3) somáticos-mentales.

Los placeres somáticos son los que tienen al cuerpo como canal o receptáculo¹³², y por ende son los más violentos y desmesurados. Este tipo de placer en específico son los que la mayoría considera como *verdaderos*. Los placeres mentales, en cambio, son aquellos que están relacionados con las emociones y la pasionalidad: la ira, el amor, el miedo, los celos, la envidia y todo lo semejante¹³³; y en los somáticos-mentales solamente encontramos al placer anticipatorio, que es como una expectación del placer. Estos placeres son considerados falsos por la tensión entre placer y dolor por la que se originan. Es esta misma tensión la que puede hacerlos violentos e inmesurados, y es por tal condición volátil e irascible por lo que pueden llegar a considerarse como malos.

Es debido a la naturaleza *ilimitada* que posee el placer por lo que este se presenta en formas tan diversas.

¿Se dará el mismo caso con la ciencia?

En la diaíresis de las ciencias encontramos que hay tanto ciencias de formación y educación como ciencias de producción¹³⁴.

Dentro de las ciencias productivas hay unas que tienden más hacia la conjetura, porque su aprendizaje y su correcta implementación son solo posibles con la práctica, y otras que por el contrario, son más exactas y que requieren de la utilización de instrumentos de medición, porque son más precisas que las otras¹³⁵. Al interior de las ciencias más exactas encontramos a la aritmética, y se realiza la distinción entre aquella que pertenece al individuo común y otra que es propia del filósofo. En la primera está la ciencia de la medida que se emplea para la construcción y el comercio; en la última está la dialéctica, que se encarga de la geometría y de cierto tipo de cálculo experto¹³⁶.

¹³² Todos los placeres se originan en el alma. No obstante, los placeres *físicos* se satisfacen *a través* del cuerpo, aunque la *satisfacción* llega al alma.

¹³³ *File*, Cf. Ibid. 47e1-2.

¹³⁴ Cf. Ibid. 55d1-3.

¹³⁵ Cf. Ibid. 56a-b.

¹³⁶ Cf. Ibid. 56e.

Con esto resulta que al igual que el placer, la ciencia también es diversa, y una vez llegados a este punto, lo que resta es el ensamblaje de la mezcla.

Tenemos entonces que los placeres pueden ser tanto puros como mezclados, y que entre las ciencias hay unas que son superiores a otras. Luego de este escudriñamiento *¿Cuánto de cada uno se va integrar a la mezcla?*

Para variar, o quizá para fastidiar a Protarco y a Filebo, el primer ingrediente en ser arrojado al recipiente es la ciencia. Al momento de colocarla se juzga si ha de añadirse solo la especie de ella que es más verdadera o si hay que integrar algo más. El resultado final es que las ciencias en su totalidad son incorporadas a la vida mixta, dejando que las menos puras se mezclen con las más puras, esperando que estas últimas comuniquen sus virtudes a las primeras¹³⁷. Esto sucede porque dejar por fuera a las ciencias menos exactas equivaldría a obviar los conocimientos que se corresponden con la esfera humana y solo volcarse sobre aquel saber que versa sobre los números y las formas en sí, y esto, si lo que se busca es encontrar la mejor vida para el hombre, sería como mínimo un grave error.

Luego se procede a la incorporación del placer. Por supuesto no todo él está invitado a esta fiesta. En primer lugar, solo pasan los placeres verdaderos (éticos, epistémicos y estéticos) pero luego se reconoce la necesidad de incorporar también a los placeres necesarios.

¿Cuáles son estos placeres necesarios?

Si bien Platón no define este tipo de placer en el dialogo, en *República* se nos dice que *necesario* es todo aquel placer que satisface nuestras necesidades más básicas, no obstante, hay una aseveración que también aplicará en este caso, los placeres necesarios son placeres *controlados* por la razón, es decir, son placeres medidos.

Finalmente *¿Quién es el ganador de la contienda?*

¹³⁷ Cf. Bravo..., *Las Ambigüedades del...*, cit, p. 416.

Con todo, Sócrates todavía establece tres criterios para juzgar la causa de la bondad de la vida mixta: 1) medida (o proporción); 2) belleza, y 3) verdad. Todos conceptos a los cuales la ciencia y el intelecto son más próximos. Este (el intelecto) es a quien se le concede el segundo puesto, aunque luego decae al tercero.

La jerarquía final de la composición termina por otorgarle el segundo lugar a lo que es relativo a la proporción, a lo hermoso y a todo lo de esa índole. El tercero queda reservado para el intelecto, el cuarto es para las ciencias, las técnicas y las opiniones verdaderas, y finalmente, en el quinto puesto es donde encontramos a los placeres puros y a los necesarios.

Es importante remarcar que la razón (prudencia o intelecto) es quien descarta los deseos más grandes y violentos, evitando que estos dañen la mezcla y logrando que la misma posea la proporción y la cantidad necesaria de todos los ingredientes que la componen para que la vida sea verdaderamente elegible y dichosa, ya que cualquier mezcla, sin importar de que este hecha, si no posee medida y proporción, necesariamente destruye no solo a sus ingredientes, sino que también a sí misma¹³⁸.

Aunque el placer fue relegado al quinto puesto no hay que olvidar que es un componente importante de la vida mixta. Sin él, la combinación no sería una mezcla perfecta. El problema no es experimentar placer, sino zambullirse en ellos sin filtro, y *gozar* de manera desmesurada.

Como comenta Lefebvre, lo que hace Platón en esta obra es trazar un camino entre el hedonismo y un anti-hedonismo cercano al del *Fedón*¹³⁹; Para este autor, la clave está en la moderación: el bien es la medida¹⁴⁰. O en otras palabras, la *felicidad* radica en la correcta *medida y proporcionalidad*.

¹³⁸ *File*, Cf. Ibid. 64d7-9.

¹³⁹ Cf. Lefebvre..., *Platón filósofo del...*, cit, p. 181

¹⁴⁰ Cf, Bossi, B. *La gracia de la medida: afrodita, salvadora del placer*. Sapientia, p 122.

Capítulo III

Epílogo de la felicidad: sobre la relación entre las distintas nociones de dicha y su nexos con la medida.

Si hay algo que ha quedado claro, al menos hasta el momento, es que la felicidad para Platón, se ancla en cada caso en cierto tipo de conocimiento, un saber que amerita ante todo tener presente las nociones de medida y proporción. Ya sea que se trate del *arte de la medida*, del *cálculo racional* que trae consigo la justicia o de la *phronesis* o *vida mixta*, la razón ocupa un lugar preponderante en la ardua empresa que supone la adquisición de la felicidad. No obstante, el conocimiento no es el único elemento que hace parte de la tan anhelada dicha, ya que el placer también se hace presente a la hora de desentrañar los elementos que componen la vida buena.

Como ingrediente o como recompensa, el placer no es desvinculado de la vida el hombre. En realidad, este parece estar invitado a formar parte de la misma, siempre y cuando el individuo sepa reconocer sus propios límites, y con ellos presente, haga uso de su intelecto para encontrar la adecuada medida y proporcionalidad de los elementos que ha de elegir para sí mismo, logrando que el gozo y la razón vayan de la mano, consiguiendo con ello un equilibrio y armonía interna tal que no podría ser llamado de otra manera que no fuese felicidad.

Es por ello que medida, armonía, equilibrio y mezcla, son algunos de los términos que Platón utiliza para designar a ese camino medio que nos ayudará a decidir cuál sendero tomar hacia la vida dichosa. Ni derecha, ni izquierda, la vía que se nos propone está en medio de ambas.

Si se nos preguntara porque habríamos de elegir tal alternativa (la del camino intermedio) que por lo demás ha demostrado hasta ahora ser tediosa y complicada, nuestra respuesta sería simple y escueta: *para no ser como Calicles*, el joven interlocutor de Sócrates en el *Gorgias*, quien parece haberse convertido en nuestro antagonista, y cuya elección de vida nos haría

sentir incluso más miserables (si es que eso es posible) que el irreverente y desinhibido Brandon Sullivan¹⁴¹.

Y aun con esto presente, ser su completo opuesto (un hombre dedicado exclusivamente a la reflexión) no nos resulta una opción más favorable. El hombre no está hecho de piedra, y si Spinoza estaba en lo cierto, las pasiones (al igual que la racionalidad) también hacen parte de nuestra propia naturaleza, por lo que negarlas implicaría negar parte de lo que somos¹⁴². Estamos hechos de cuerpo y alma (aunque Platón tuvo distintas posturas a lo largo de su vida con respecto a este tema) y pese a que el alma es lo que nos constituye esencialmente, mientras esta está atada al cuerpo, irremediablemente también debemos velar por el. Una vida solo dedicada a la razón y a la contemplación sin tener en cuenta nuestra corporeidad no parece la opción más adecuada para un ser con nuestras características.

De tal modo que alcanzar la felicidad, como todo lo que vale la pena en esta vida, requiere de sumo trabajo y dedicación. Para lograr hacernos con la vida bienaventurada es menester no sólo conocernos a nosotros mismos, sino ser capaces de emplear nuestra racionalidad de forma adecuada y administrar todo cuanto esté a nuestro alcance para asegurarnos de elegir sabiamente cuáles serán los ingredientes que arrojaremos al caldero humeante donde yace nuestra propia *Felix Felicis*.

Pero si nada de esto resulta convincente y se nos cuestiona de nuevo con la misma pregunta, siempre podemos alegar que en lugar de mortificarnos lo que nos resta de existencia intentando decidir cuál camino es más conveniente, hemos decidido seguir las indicaciones de Platón, e iniciamos una nueva ruta en medio de las otras dos en disputa, descubriendo que pese a ser infinitamente más larga que sus adversarias, transitar por esta vía se vuelve algo tan entretenido y placentero que nos olvidamos de las distancias, y quizá, para lo poco que sabemos sobre los asuntos que los Dioses ocultan a los hombres, es posible que el truco sea ese, no intentar correr a través de un camino hasta llegar al final, sino aprender a disfrutar plenamente de nuestro recorrido y llamar al mismo *felicidad*.

¹⁴¹ Personaje principal de la película *Shame: Deseos Culpables*, quien vive una vida desenfrenada solo basada en la satisfacción de sus necesidades más básicas, lo cual lo lleva a un estado hedonista tal que, al ser consciente de lo lejos que llegaría para satisfacer sus apetitos, se sumerge en la vergüenza sintiendo asco de sí mismo.

¹⁴² Cf, Spinoza, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, México, p. 102.

3.1) Medida, auto-cocimiento y felicidad.

A la hora de *medir* y ser medurado, ser consiente de uno mismo pareciese ser la clave del éxito, y por lo que hemos podido apreciar hasta este punto, Platón no era nada ajeno a ese dato. Sí es verdad que este aprendió de sus antecesores, tanto Sócrates como Heráclito dejaron su marca en el ateniense, y este logró tomar lo aprendido y plasmarlo en sus propias reflexiones.

La enseñanza socrática sobre el cuidado del alma exhorta a los hombres a conocerse a sí mismos, a someter a prueba todo cuanto uno cree conocer y depurar tanto como sea posible aquel conocimiento erróneo que podamos estar albergando. Sólo en la medida en la que el hombre se libere del orgullo, de aquella arrogancia que en ocasiones nos impide recocer cuando hemos errado, y que acepte que hay ciertas cosas en las que es ignorante (en cuanto reconozca, efectivamente, no saber) su alma estará siendo purificada, y al ocuparse de ella, de aquella parte por la que *es*, estará teniendo un adecuado cuidado de ella, y será, en sumo grado, mucho más feliz.

Escarbando profundamente en esta idea del cuidado del alma se desentraña un sentido de medida que visto detenidamente puede ser equiparable con aquel que se halla expuesto en la *República*.

Para el hombre cuya alma es tripartita, conocer su propia naturaleza resulta una labor esencial *¿cómo si no podría ocuparse de aquella tarea que le corresponde?* Aunque determinar en qué estrato social acabará cada individuo en el marco del Estado ideal es uno de los deberes de los gobernantes (a través del establecimiento del proceso educativo) el hombre debería poder por sí mismo dar cuenta de *quién es*, ya que sólo así podrá evitar caer en las garras de la injusticia, y sabrá ver los límites que su propia constitución anímica le impone. Tanto más consiente sea de sí, más cerca estará de la virtud que le es propia, y por ende estará más cerca de alcanzar la felicidad.

En ambos casos la felicidad se encuentra en la correcta realización de lo que es mejor para la *psyqué* del sujeto, no obstante, en ninguno de los dos se establece que hay que dejar de lado al placer y a la corporeidad.

Sócrates, al condenar que el hombre se preocupe más por los bienes materiales (ya sea por causa de las riquezas o por algo de tal índole) en lugar de ver por la armonía de su propia alma, no está sugiriendo que se deje de lado todo lo concerniente al placer y a los honores. Lo que se pretende es que no se coloque a tales cosas *banales* por encima de aquello que es esencialmente más valioso, y que procuremos ante todo ser virtuosos, puesto que “no sale de las riquezas la virtud para los hombres, sino de la virtud, las riquezas y todos los otros bienes, tanto los privados como los públicos”¹⁴³. Los bienes materiales, si se obtienen, serían solo un agregado para lo que es realmente importante.

De igual modo, para el Platón de *República*, es menester exhibir el equilibrio anímico adecuado (aquel que llega de la mano con la justicia) y sólo en la medida en la que este equilibrio se dé, el hombre será feliz. Los placeres necesarios no pueden ser excluidos de la vida del hombre, y por ello la medida es uno de los componentes de la virtud capital de este diálogo.

Se requiere, entonces, en el proceso de auto-conocimiento, no solamente un conocimiento acerca del alma, sino el pleno reconocimiento de la racionalidad que reside dentro de ella. El correcto despliegue de la razón (la cual otorga la medida en el caso de Sócrates, y Justicia en el de Platón) nos asegura la obtención de una vida verdaderamente ordenada y dichosa.

De igual modo, la visión heraclítea sobre el tema parece ser similar o al menos nos conduce a un resultado semejante. El auto-conocimiento, para Heráclito, supone el descubrimiento del vínculo que hay entre la razón humana y el logos universal. Este nexo, divino y peligroso, podría colocar al hombre al borde de la injusticia planteada en *República* (o si no, a los pies de algo más que parecido) haciéndolo víctima de su propio ego, el cual lo haría atribuirse cualidades que en realidad no le corresponden.

Conocerse a uno mismo implica también la capacidad de reconocer los propios límites, y por ello resulta indispensable cultivar la medida. El correcto despliegue de la racionalidad sólo se efectúa cuando el hombre no se halla obnubilado por el orgullo y la soberbia.

¹⁴³ Platón, *Apología de Sócrates*, 30b4-6.

La medida, en este caso, representa un freno, un ancla a tierra, es la medida que nos ayuda a descubrir en donde se encuentra la señal de alto de nuestra capacidad racional¹⁴⁴. Así mismo, en cuanto a Platón, los habitantes de *Kallipolis* deben conocerse a sí mismos para no intentar ocupar un lugar que no les corresponde. La medida es el primer paso de este freno hacia la injusticia.

Por ello es comprensible el hecho de que si el hombre se desconociese a sí mismo e ignorara tanto su relación con el cosmos como sus limitaciones mortales (esto, por supuesto, en el marco de la filosofía de Heráclito) no sabría jamás como conducirse adecuadamente. Copiar (en la medida de lo posible) el orden universal, es lo que lo ayudará a sobrellevar el devenir sensible de una forma adecuada, lo cual le permitirá construir una vida feliz.

El correcto conocimiento de la interioridad (tanto para Platón, como para Sócrates y Heráclito) es lo que permite al hombre cultivar las virtudes que harán de su vida una experiencia mucho más placentera, ordenada y dichosa.

3.2) De porque la vida de placer no puede concebirse como la vida feliz.

Mucho se ha dicho sobre porque el hedonismo en su máxima expresión no puede, en el marco de la filosofía platónica, tomar la corona que le otorgaría el título de felicidad, y quizá la razón más importante para ello es que una vida dedicada exclusivamente al placer es una vida que carece de medida.

La medida y la proporción son para el hombre la mejor herramienta. Juntas forma los brazos de la balanza que se requiere a la hora de pesar los ingredientes de la vida feliz. Puede que tal vez el sibaritismo tipo Calicles (o incluso el de Filebo) luzca como un estilo de vida tentador y atrayente, pero lo cierto es que una vida llena solo de impudoroso regocijo, es una vida que no puede acabar en otra cosa que no sea absoluta vergüenza.

¹⁴⁴ Recordando lo expuesto en el capítulo I, reconocer el límite de la capacidad humana es lo que la medida otorga a los hombres, según Hyland, ya que este (el hombre) al saberse conectado con el orden universal, podría creerse a sí mismo un Dios. La medida es, en tales circunstancias, un golpe de realidad, un freno para comprender que como *ser humano* está atado al devenir, y que debe apreciar todas las cosas a través del filtro de esta virtud.

Nos preguntamos entonces, si el placer juega un papel en la vida humana *¿por qué deberíamos avergonzarnos de buscarlo?* Ciertamente, las pasiones forman parte de nuestra propia naturaleza y no podemos simplemente deslástranos de ella como lo hacemos de una pingosa prenda de vestir al final del día. No obstante, el rol del placer en la vida del hombre no es el de llevar las riendas de la misma.

El hedonismo immoralista de Calicles ¹⁴⁵ no busca otra cosa más que alejarse completamente de la razón, y con esto se presenta haciendo gala de una total desmesura. En realidad, no hay nada vergonzoso en el simple hecho de sentir, el problema radica en dejarse llevar por las sensaciones y que el placer termine por nublarnos el juicio.

Una de las principales razones por las que Platón no concedió la victoria al estilo de vida propugnado por Protarco y Filebo fue por las consecuencias a largo plazo que traía consigo esta elección. Si una de las mayores preocupaciones del filósofo era (al igual que la de su maestro) el correcto estado del alma *¿cómo iba a elegir un camino que terminaría por corromperla?* La vida de placer siempre arrastra a los hombres hasta las más bajas profundidades del vicio.

Una buena forma de ilustrar la verdadera naturaleza de la vida hedonista y la inconveniencia de la misma (al menos de aquella vida que se busca en los brazos del hedonismo absoluto) es la analogía de *Hércules en la encrucijada*¹⁴⁶.

El relato va de la siguiente manera:

Se cuenta que, por el tiempo en el que Hércules se encontraba reflexionando acerca del modo de vida que le convenía emprender, un día que estaba sentado pensando en ello, vio a dos mujeres que se acercaban a él, una de ellas exudaba decencia y nobleza, la pureza resplandecía en su cuerpo, en su mirada había modestia, su actitud mostraba honestidad, y vestía ropas de una blancura impecable.

¹⁴⁵ Bravo, F., *Las ambigüedades del...*, cit, p. 352.

¹⁴⁶ Hércules en la encrucijada, es un relato que fue iniciado (aparentemente) por Prodico de Ceos, y promovido por Jenofonte.

La otra, en cambio, andaba de manera provocativa, abría los ojos desmesuradamente y su ropa hacia resaltar sus encantos juveniles. Parecía contemplarse a sí misma con satisfacción, y apreciaba la atención que recibía¹⁴⁷.

Al llegar cerca del héroe, la primera continuó andando tranquilamente, mientras que la segunda corrió hacia el joven para decirle¹⁴⁸:

“Hércules, te veo indeciso acerca del camino que te conviene tomar en la vida. Si quieres aceptarme por amiga te llevaré por los senderos más agradables y cómodos; ningún placer te será negado, no habrás de sufrir ninguna contrariedad. No tendrás que preocuparte de guerras ni de negocios, y si sólo pensar en los manjares y bebidas más exquisitos con que quieras recrearte; en deleitar los ojos, los oídos y demás sentidos con las más agradables sensaciones; en dormir sobre blando lecho; y podrás disfrutar de todas estas cosas sin que te cueste fatiga ni trabajo alguno. Si jamás te atormentara la idea de cómo lograr todo eso, no temas que exija de ti esfuerzos corporales o espirituales; antes al contrario, no habrás de hacer sino gozar de los frutos de la ajena diligencia, sin renunciar a nada; pues a mis amigos les concedo el derecho de servirse de todo”¹⁴⁹

Al escuchar tales palabras, Hércules preguntó, admirado, cuál era su nombre.

“Mis amigos –respondió ella-, me llaman felicidad; en cambio, mis enemigos, para denigrarme, me dan el nombre de (vicio)”¹⁵⁰

En eso llega a su encuentro la segunda mujer.

“También yo vengo a ti, Hércules –dijo-, pues conozco a tus padres, tus aptitudes y tu educación. Todo ello me hace concebir la esperanza de que, si te aviniese a seguir el camino que yo te trace, llegarías a ser maestro en todo lo que es grande y bueno. Pero no te ofreceré placeres, sino que te presentaré las cosas tal y como los dioses las han dispuesto [...] si quieres cosechar, has de sembrar; si deseas luchar y vencer, preciso será que aprendas el arte de la guerra; y si mantener tu cuerpo en todo vigor, habrás de endurecerlo a fuera de trabajos y sudores”¹⁵¹

¹⁴⁷ Cf, Schwab, G., *Las más bellas leyendas de la antigüedad clásica*, Labor, Madrid, España, p, 156.

¹⁴⁸ Cf, idem

¹⁴⁹ Idem.

¹⁵⁰ Ibid, 157. Los paréntesis son míos. La traducción de la que dispongo posee el término “libertinaje”.

¹⁵¹ Idem. Los paréntesis son míos.

Luego, el vicio interrumpe diciendo: “¡Ya ves, mi querido Hércules [...] que camino más largo y penoso es el que te ofrece esta mujer para conducirte a la dicha! Yo, en cambio, te llevaré a ella por el sendero más corto y placentero”¹⁵².

Ante tales palabras, la virtud replicó:

“¿cómo puedes tu poseer algo bueno, o qué goces puedes conocer, si te anticipas por la saciedad a todos los gustos? Comes antes de que tengas hambre, bebes sin tener sed [...] ninguna cama es para ti bastante blanda, haces que tus amigos se pasen las noches en francachelas y pierdan durmiendo la parte mejor del día; así consumen su juventud, despreocupados y compuestos, y pasan luego una vejez fatigosa, sumidos en el lodo, avergonzados de lo que hicieron y oprimidos por el peso de lo que deben hacer”¹⁵³

La figura del vicio que nos regala este mito personifica (a todas luces) al individuo que Sócrates criticaba en el *Gorgias*, aquel cuya alma era similar a un tonel agujereado¹⁵⁴, incapaz de retener nada en ella. Este hombre que jamás se encuentra satisfecho con nada, se ve atrapado en un suplicio eterno y es condenado a una vida inacabada y privada de sentido¹⁵⁵, pues termina existiendo sólo para satisfacer sus necesidades más básicas.

Una elección de vida que ignora por completo a la razón y que a largo plazo sólo trae consigo vergüenza y frustración, no podría (de forma alguna) constituirse como la vida bienaventurada.

Una vida que, por lo demás, es también similar a la que lleva el tirano descrito en *República VIII* y *IX*. Este hombre, que se arroja sin pensar sobre los placeres desmesurados, se dedica por completo a la satisfacción de sus más bajos instintos, quienes lo ciegan y corrompen, lo manipulan y dominan, volviéndose esclavo de sí mismo, perdiendo el control de su propia vida y de cualquier tipo de libertad a la que pudiese aspirar. Un individuo que teme a todo quien lo rodea, pues considera que estos anhelan lo mismo que él, y aspiran a arrebatarse el poder y las riquezas que ha conseguido.

¹⁵² Ídem. Los paréntesis son míos.

¹⁵³ Ídem. Los paréntesis son míos.

¹⁵⁴ Cf. *Gorg.*, 492e9 – 493b5.

¹⁵⁵ Cf. Lefebvre, R., *Platón filósofo del placer*, Editorial Biblos, Buenos Aires, Argentina, p 86.

Esta vida “*fácil*” que ofrece el camino puramente hedonista no hace más que introducir a los hombres en la más profunda de las penumbras, ya que deslumbrados por el brillo de la desmesura se la lanzan a su encuentro sin medir las consecuencias, encontrando que, luego del cegador destello inicial que les prometía la gloria, no había más que oscuridad y vergüenza.

Para alcanzar la dicha es primordial no dejarse llevar por las apariencias y la inmediatez. El placer que ha de ser incluido en la vida buena es solo aquel que no desemboca en dolores futuros y que no resulta pernicioso a largo plazo.

El sujeto debe, tal como se indica en el *Protágoras*, desarrollar la capacidad de calcular (como aquel hombre que sabe pesar y coloca los objetos que necesita en una balanza). La métrica desvanecería la ilusoria apariencia que poseen los placeres más violentos (a causa de su inmediatez) dejando al hombre encontrar (entre aquello que se le presenta) cuantos y cuales son verdaderos y su posterior beneficio.

El placer por sí mismo carece de control y regulación. Un hombre que se vuelca por completo a una vida de extrema complacencia (sin reparar un segundo en aquello que la razón tiene para decir) terminará siendo esclavo de sus más bajos instintos, pues si decidiese que la felicidad está, por ejemplo, en dedicarse a *degustar* del vino y de cualquier otra clase de bebida impregnada de alcohol, cuanto más se dedique esta labor, más se perderá a sí mismo.

Todo cuanto haga estará destinado a la obtención de estas bebidas, y mientras más las anhele, más extremas serán las formas que ideara para procurárselas *¿qué tan lejos puede llegar un hombre con tal de satisfacer un deseo como ese?* Sin la ayuda de la racionalidad para regular sus apetitos, seguramente estaría más que dispuesto a vender su propia alma para conseguirlo, después de todo *¿qué no haría uno por alcanzar la felicidad?*

Por el contrario, una vida virtuosa no nos exige socavar por completo al placer. En realidad, la felicidad, para aquel que sabe guiarse por la razón, estriba en el correcto control de los placeres, o al menos en su adecuada inclusión. La vida feliz no está en los extremos, pero la vida de solo placer se aleja mucho más que la vida de reflexión al intentar llegar a esta meta, porque carece ante todo de proporcionalidad. Cuanta menos medida haya en nuestra elección más infelices seremos.

3.3) Medida como hilo conductor entre las diferentes nociones de felicidad.

Si tuviésemos la necesidad de hacer una “*teoría de la felicidad*”, o un “*estudio completo acerca de la dicha*” dentro de la filosofía platónica, encontraríamos que tal labor sería, por decir lo menos, una tarea (aunque fascinante) bastante complicada. No obstante, si se nos pide dilucidar qué elementos tienen en común las distintas nociones de felicidad subyacentes en los diálogos *Protágoras*, *República* y *Filebo*, nuestra respuesta (según nos parece) ha quedado ya bastante clara. La medida es (hasta donde hemos podido apreciar) el hilo conductor que enhebra una ética que, obra tras obra, evoluciona hasta concretar su máximo desarrollo en la paginas del *Filebo*.

Bien y placer no son identificables, y cuando lo son (como en el caso del *Protágoras*) es sólo bajo ciertas condiciones. El conocimiento y la racionalidad siempre poseen un lugar privilegiado a la hora de buscar que es lo que hace al hombre feliz.

La *metretiké techné* es un conocimiento exacto y preciso. Un saber que nos aleja de los excesos. Esta ciencia, que amerita el correcto despliegue de nuestra racionalidad, constituye el *Bien* para los hombres en tanto que se convierte en la única herramienta que este posee para lograr una vida bienaventurada. Sin embargo, es menester destacar que el punto clave de este *arte de medir* es, por más redundante que suene, la medida.

Encontramos que la felicidad en este diálogo se identifica con una “*maximización del placer*”. Idea que podría parecer desconcertante si no advirtiéramos que tal maximización debe buscarse bajo la atenta mirada de la racionalidad, la cual, a través del arte de la medida, hallará la adecuada proporcionalidad en las dimensiones de placer, y nos alejará de aquellos goces que invitan al descarrilamiento y al vicio. La *metretiké techné* es la medida que pone freno a nuestra pasionalidad (sin necesidad de suprimirla o desecharla) y que conduce a los hombres a una vida feliz.

Sin ella, los hombres no sólo caerían víctimas por la fuerza de las pasiones, sino que incurrirían en planteamientos absurdos como el de la *Akrasía*.

De igual modo, en *República*, lograr un estado de justicia anímica garantiza al hombre que la posee una armonía interior constituida por la medida, la valentía y la sabiduría.

El hombre justo sabe ser moderado porque comprende que esto es lo mejor para sí mismo. Sabe que el papel de la razón al interior de su alma es el de guiar a las otras dos partes más bajas (pasión y apetito) y fijar tanto los fines que ha de seguir como los medios para conseguirlos.

Sin justicia el hombre estaría perdido, y lejos de poder disfrutar de los mejores placeres (cosa que, por lo demás, sólo logra el hombre justo) se encontraría a sí mismo en una especie de muerte en vida similar a la del hombre que se ve condenado a la inútil labor de intentar rellenar un tonel agujereado. Esclavo de sus pasiones y apetitos, un hombre inmoderado es un hombre infeliz.

La salvación yace de nuevo en la medida. Si el hombre no poseyera el estado de equilibrio anímico que le brinda la justicia entonces no tendría forma de discernir cuales son los “mejores placeres”, aquellos que lo harían gozar verdaderamente (sin dolor ni arrepentimientos) y buscaría aquellos que, debido a su inmediatez, parecen más grandes y mejores cuando en realidad no son más que displaceres. La justicia le brinda al sujeto la capacidad para entender cuál es la *medida* adecuada de placer y cuáles son los placeres que debe buscar si no desea corromper su alma.

La medida y la proporcionalidad (cosas que sólo se dan en el alma justa) son los implementos que el sujeto requiere para no perderse a sí mismo en los mares del vicio y así alcanzar la felicidad.

Por otra parte, el *Filebo* nos presenta a la medida como único recurso para ser feliz de principio a fin. La vida mixta no es otra cosa más que una vida moderada. Una vida filtrada a través de los límites que la razón impone, y que ayuda al individuo a distinguir cuales son los placeres que debe incorporar a su vida para que esta no sea una vida extremadamente ascética, ni mucho menos una vida desmesurada.

El papel de la racionalidad es, precisamente, indicar la *medida* en la que cada elemento ha de ser incorporado a la vida del hombre. Esta es quien descarta los deseos más grandes y violentos, evitando así que estos logren dañar la mezcla.

Con esto logra que la vida del hombre sea verdaderamente bienaventurada, pues sólo así consigue que la misma posea la proporción y la cantidad necesaria de todos los ingredientes que la componen para que sea verdaderamente elegible y dichosa.

La medida no sólo garantiza la felicidad del hombre en cada una de estas obras, sino que la misma se erige como la salvadora del placer¹⁵⁶.

Para Platón, sólo aquellos individuos que fundan sus elecciones de vida deliberada y ordenadamente hacia al bien (llámese justicia, prudencia o como cualquier otra virtud) son los únicos que pueden gozar de los auténticos placeres y de la felicidad, ya que en lugar de dejarse llevar indiscriminadamente por las pasiones, se detienen a considerar lo que es mejor tanto para el bien propio como para el común, y así, gobernados por la inteligencia, pueden limitar sus placeres con *la gracia de la medida*¹⁵⁷.

Por tanto, la medida es sin lugar a dudas, el requisito indispensable para alcanzar la felicidad. Ya sea que esta llegue a los hombres a través del conocimiento de cierto *arte de medir*, por el equilibrio anímico que da la *justicia*, o de la correcta incorporación de los elementos que integran la *vida mixta*, esta es la protagonista indiscutible de nuestra puesta en escena. La mesura, la proporción, la prudencia, son todos elementos que nos invitan a una sola cosa: “*conocer*”; y conocer que es lo que debemos incorporar en nuestra vida para que esta sea feliz.

Es también el elemento que nos ayuda a conectar las nociones de felicidad expuestas en cada dialogo ya que, aunque postuladas a través de pautas diferente, el camino para ser feliz se reduce en todos a ellos a saber encontrar junto al placer y a la racionalidad, la medida y la proporción adecuada en la que ambos elementos deben ser incorporados a nuestra vida.

¹⁵⁶ Cf, Bossi, B. *La gracia de la medida: afrodita, salvadora del placer*. Sapientia, pp 111-124.

¹⁵⁷ Cf, ibid, pp. 123-124.

Conclusiones

El camino que se transita hasta las puertas de la felicidad a través de la filosofía platónica puede que sea, hasta ahora, una de las labores más arduas y complicadas que se nos haya presentado jamás. Para poder ser feliz, al menos, siguiendo los parámetros que yacen al interior del *Protágoras*, *República* y *Filebo*, es necesario conocer adecuadamente nuestra interioridad, saber reconocer el poder que posee nuestra racionalidad, y a su vez, ser conscientes de nuestras propias limitaciones. Se requiere constancia, perseverancia, y sobre todo paciencia.

La vida feliz no se obtiene atravesando atajos a gran velocidad junto al libertinaje, ni marchando con exagerada parsimonia a través del más excesivo ascetismo. Lo que hace falta para lograr una vida bienaventurada es una caminata conjunta; deambular por el sendero de nuestra existencia acompañados de la razón y la pasionalidad.

Si nuestro objetivo es ser felices, nuestra tarea es entonces ser medidos. La medida es la clave de la felicidad, y para ser diestros en el arte de medir lo que debemos hacer es: *saber*. La tarea real es mucho más complicada de lo que parece a simple vista, puesto que cultivar el verdadero conocimiento en el alma es una empresa verdaderamente ardua y dolorosa, como la de aquel hombre que luego de haber girado el rostro, trepa y se encandila al intentar salir de la caverna. No obstante, pese a la dificultad, ser sabio y virtuoso es el único camino seguro hasta la felicidad. Saber lidiar con los placeres adecuadamente nos aleja del vicio y de la desproporción que nos corrompe y desvía.

Tal como Platón lo expresa en *República IX* a través de la gráfica imagen de la composición antropomórfica del alma, el hombre vicioso (en este caso representado por la figura del injusto) lejos de encontrar alguna recompensa en su calicleano estilo de vida, lo único que consigue es matar la parte más humana de sí mismo y alimentar a las bestias que conforman los estratos más bajos de su estructura anímica, las cuales, debido al descontrol y la falta de guía, sólo se dedican a luchar entre sí, mordién dose y devorándose mutuamente¹⁵⁸.

¹⁵⁸ Cf, *República* 589a-6.

Caso contrario al del hombre justo (quien obviamente resulta ser el virtuoso) cuya alma goza de un estado armónico que les permite a las tres partes que la componen convivir correctamente bajo la guía de la razón.

Pero para logra ser mesurados e impedir ser compelidos por la fuerza del placer y evitar, por otra parte, ser una de las tan despreciadas víctimas del ego, es necesario recurrir a la socrática doctrina de “*conocerse a sí mismo*”. Al parecer, para Platón ambas cosas son repudiables, tanto caminar olvidados de toda muestra de racionalidad, como dar grandes zancadas presumiendo de un conocimiento que en realidad no se posee. Ni el sibarita, ni el charlatán poseen la capacidad para alcanzar la dicha.

¿Qué hemos de hacer entonces?

Si de algo ha de servir esta investigación será para mostrar que, al menos en lo tocante a estas tres obras (*Protágoras*, *República* y *Filebo*) para ser felices, no debemos incurrir en los excesos. Ciertamente debemos anclarnos en lo racional, ir en busca del conocimiento y encontrar en sus sendas al *bien*. Sin embargo, aunque es verdad que el saber ha de ser nuestro guía, tampoco podemos desprendernos de nuestro lado irracional. La pasionalidad debe formar parte de nuestras vidas, por lo que se debe, en la medida de lo posible, encausar nuestras tendencias apetitivas hacia aquello que es mejor para nosotros mismos.

La razón a de medir la cantidad adecuada en la que hemos de incluir los elementos que componen la vida feliz.

¿Por qué es una labor complicada?

Simplemente porque no es sencillo desechar las comodidades y la despreocupación que, de forma completamente aparente, parecen llegar de la mano de la vida hedonista.

Tomar una vía distinta, una en la que hay que trabajar y esforzarse para conseguir lo que se busca, no parece una mejor opción cuando se está *disfrutando de la buena vida*, una en la que no hay que mover un dedo para obtener lo que se quiere, y en la que todo llega hasta nosotros como atraído por gracia divina. Una vida en la que se puede comer hasta el hartazgo y gastar sin pensar en las consecuencias.

El problema es que *si* hay consecuencias.

El estado aparental del placer y la fuerza con la que este se muestra ante nosotros en un primer momento puede ser avasallante, y pese a ello, el hombre que exhibe un alma ordenada sabe cómo evitar este tipo de placeres desmesurados y concentrarse en buscar aquellos que serán un aporte para su vida. Sabe, ante todo, que los placeres más intensos solo son placenteros en una primera instancia, y que luego estos solo acarrearán pesares y dolores que terminarán atormentándolo.

Contrariamente, hay hombres que se dejan llevar por la inmediatez. Hombres presos de la ignorancia que son incapaces de mirar a futuro, y que luego padecen por los efectos a largo plazo que sus propias elecciones desencadenan sobre ellos, puesto que, tal como dice Heráclito en el fragmento diecisiete: “muchos hombres –aquellos que tropiezan con tales cosas- no las entienden [...] pero ellos mismos creen entenderlas”¹⁵⁹. Aquel que promueve una vida dedicada exclusivamente al placer cree comprenderlo, cuando en realidad no tiene la más mínima idea de que es a lo que se está enfrentando.

El hedonista irreflexivo, como ya sabemos, se lanza al vacío sin paracaídas. Toma todo lo que se presenta frente a él sin detenerse tan siquiera un segundo a pensar en que pasará después. Es un hombre osado (de aquella osadía que tiene su fuente en la locura) y completamente desinhibido. No teme tomar riesgos, aun cuando posteriormente estos le terminen pesando. Es la clase de hombre que asalta un supermercado hoy para luego retorcerse ante la idea de que no podrá adquirir alimentos mañana.

La cuestión está en saber tomar lo que deseamos en pequeñas porciones y no intentar tener todo de golpe. Debemos ser conscientes de que en ocasiones menos, es más. No es reprimirnos, sino saber limitarnos. Entender que el placer excesivo, más que ser placentero, resulta pernicioso.

La enseñanza platónica sobre la medida nos invita a ser más conscientes de nosotros mismos (saber quiénes somos, lo que queremos y lo que necesitamos) nos invita a mirar al placer con ojo crítico sin que tengamos que dejarlo de lado.

¹⁵⁹ Hyland, D., *Los orígenes de la filosofía en el mito y los presocráticos*, El Ateneo, Buenos Aires, Argentina. p. 101.

La felicidad, astuta y esquivia, está allí donde no existen los excesos, donde la razón fija los fines y guía al individuo hacia aquello que le será más favorable.

Allí está la gracia de la medida, la única capaz de ayudarnos a vivir sin pesares y dolores, la que nos invita a ser sabios sin dejar de gozar, a placernos sin ignorar a la racionalidad. La que abre el camino intermedio y nos permite encontrar la felicidad sin repudiar ninguno de los aspectos que constituye nuestra propia naturaleza.

La felicidad humana no debe desdeñar de modo alguno ninguno de los elementos que constituyen al hombre. Si lo que buscamos es ser felices en su totalidad, intentemos encontrar la dicha a través de lo que Platón tiene para decirnos.

Tratemos de hallarla a través de lo que ahora llamaremos: la medida platónica de la *eudaimonia*.

- **BIBLIOGRAFÍA PRINCIPAL:**

Bravo, Francisco., Las Ambigüedades del Placer. Ensayo sobre el Placer en la Filosofía de Platón. Monte Ávila. 2016, 471p.

Bravo, Francisco., Las Ambigüedades del Placer. Ensayo sobre el Placer en la Filosofía de Platón. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2001, 257p.

Humbert, Jean., Sócrates y los socráticos menores. Monte Ávila. 2007, 358p.

Hyland, Drew., Los orígenes de la filosofía en el mito y los presocráticos, Buenos Aires, El Ateneo.

Irwin, Terence., Plato's Ethics, London, Oxford University Press, 1995, 456p. Archivo pdf.

Lefebvre, René., Platón Filósofo del Placer, Buenos Aires, Biblos, 2011, 255p.

Mondolfo, Rodolfo., El Pensamiento Antiguo, Buenos Aires, Losada. 1959, 179p.

Platón., Diálogos I, J. Calonge Ruiz (trad.) Madrid, Gredos. 1985, 592p. Archivo pdf.

Platón., Diálogos II, J. Calonge Ruiz (trad.) Madrid, Gredos. 1987, 461p. Archivo pdf.

Platón., Diálogos IV, Conrado Eggers Lan (trad.) Madrid, Gredos, 1988, 502p. Archivo pdf.

Platón., Diálogos VI, M Ángeles Duran (trad.) Madrid, Gredos, 1992, 296p. Archivo pdf.

Platón., Diálogos Socráticos, A Vassallo (trad.) México, Cumbre, 1978, 379p.

Platón., Gorgias, Ángel Cappelletti (trad.) Buenos Aires, Eudeba, 2010, 302p.

Platón., Protágoras, Gorgias, Carta Séptima, F. Martínez García (trad.) Madrid, Alianza, 2005, 301p.

Robinson, T., ¿Debió Sócrates haber aceptado el reto de Glaucón y Adimanto?, en Revista Apuntes Filosóficos, Vol. 34, 2009, p. 11-26.

Russell, Daniel., Plato on Pleasure and the Good Life, New York, Clarendon Press Oxford, 2005, 283. Archivo pdf.

• **BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA:**

Aguirre, Jorge., La noción de hedoné en los diálogos de platón, México, Universidad Iberoamericana, 1994, 132p. Archivo pdf.

Bossi, B., La gracia de la medida: afrodita, salvadora del placer, en Revista Sapientia, Vol. LXI, pp 111-124.

Bravo, Francisco., Deseo y Constitución del Individuo en la República y el Filebo de Platón, Sao Paulo, HYPNOS, 2010, 17p. Archivo pdf.

Bravo, Francisco., La Naturaleza del Placer en el Filebo de Platón, Uberlandia, Educação e Filosofia, 2008, 22p. Archivo pdf.

Bravo, Francisco., El Hedonismo de Sócrates, Caracas, Apuntes Filosóficos, 1994, 20p. Archivo pdf.

Cairns, Douglas., Pursuing the Good. Ethics and Metaphysics in Plato's Republic, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2007, 353p. Archivo pdf.

Colbert, James., El Intelectualismo Ético de Sócrates, Boston State College, en Revista Anuario Filosófico, 1973, pp. 11-28. Archivo pdf.

Gigon, Olof., Los Orígenes de la Filosofía Griega. De Hesíodo a Parménides, Madrid, Gredos, 1994, 330p. Archivo pdf.

Guthrie, W., Historia de la Filosofía Griega IV, Álvaro Vallejos (trad.) Madrid, Gredos, 1998, 591p. Archivo pdf.

Irwin, T., Plato's Moral Theory. The Early and Middle Dialogues, London, Oxford University Press, 1985, 365p. Archivo pdf.

Kahn, C., On the relative date of the Gorgias and the Protagoras, Oxford Studies in Ancient Philosophy, pp. 125 – 147.

Mondolfo, R., Heráclito. Textos y Problemas de su Interpretación, México, Siglo XXI Editores, 2007, 409p. Archivo pdf.

Mondolfo, Rodolfo., Sócrates, Buenos Aires, Eudeba, 59p. Archivo pdf.

Panea, José., Retórica, poder, felicidad: en defensa de la justicia (una lectura del Gorgias), en Revista Fragmentos de Filosofía, Núm 5, 2007, 49p. Archivo pdf.

Pizarro, Álvaro., Apuntes sobre la filosofía socrática: El cuidado del alma, en Revista de Humanidades, Vol. 8-9, 2004, pp. 147-157.

Robinson, Thomas., La Psicología de Platón, Gabriela Silva (trad.) Caracas, EBUC, 2014, 160p.

Rowling, J.K., *Harry Potter y el misterio del príncipe*, Barcelona, Salamandra, 2007, 602p.

Schwab, G., *Las más bellas leyendas de la antigüedad clásica*, Labor, España, 1959, 792p.

Spinoza, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, 273p.

Taylor, A., *The Man and his Work*, London, 588p. Archivo pdf.

Van Riel, Gerd., *Pleasure and the Good Life: Plato, Aristotle, and the Neoplatonists*, The Netherlands, Brill, 2000, 207p. Archivo pdf.