



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

**De la justicia al placer en Platón: en torno al goce de una vida cortejada por la
virtud**

Trabajo presentado para optar al escalafón académico de “Profesor Agregado” (bajo
la modalidad de compendio de tres artículos arbitrados)

Autora: Profa. MSc. Gabriela Silva. CI. V-17.059.392.

Caracas, noviembre de 2019

Contenido

Introducción	3
I. La Justicia de la <i>República</i> de Platón como virtud de la adecuada diferencia funcional y principio constitutivo de la acción organizada.	14
II. La tesis del placer-repleción como elemento articulador de la psicología platónica del placer a partir de <i>Gorgias</i> , <i>República</i> y <i>Filebo</i>	33
III. El vínculo felicidad-virtud enraizado en una teoría funcional: las coincidencias entre Platón y Aristóteles.	53

Introducción

Desde que comencé a estudiar filosofía en la UCV, por allá en el año 2001, la filosofía antigua, y en especial, la filosofía de Platón, me apasionaron de forma particular. Recuerdo con claridad que fue justamente en una clase de Platón Autor, que, por primera vez, estuve tan absorta que no me interesé en absoluto por mirar mi reloj. Me agrada pensar que, desde ese momento, me he convertido no sólo en una estudiosa sino en una amiga del filósofo: una amiga a la que también le gusta dialogar, especialmente si del placer se trata.

Tanto mi tesis de licenciatura como mi tesis de maestría tuvieron a Platón como centro, especialmente la faceta del ateniense como filósofo del placer, una faceta a la que me introdujo el Prof. José Luis Ventura, y que no necesariamente es la más obvia del autor, descubriendo, en el camino, el trabajo extenso, riguroso y maravilloso que autores como el Prof. Francisco Bravo han realizado sobre el tema a través de los años, y que se encuentra, en parte, recogido en numerosos artículos de la Revista *Apuntes Filosóficos*, y en su magnífico libro *Las Ambigüedades del Placer*. Adentrándome en ellos, y en textos de otros autores sobre la materia, pude ver que la aproximación a la teoría platónica del placer viene a ser el tramo final de un complejo viaje en el que la ontología, la ética y la psicología del filósofo son paradas obligatorias, de forma que se nos haga posible articular y comprender la conclusión a la que llega Platón, a saber, que el disfrute del placer verdadero es la recompensa para aquellos hombres que sepan cómo llevar, tal y como diría su maestro, una vida examinada.

Es a partir de la lectura de la *República*, y de uno de los diálogos más complejos, el *Filebo*, que esto se hace patente, pues es en ambos diálogos donde Platón desarrolla lo que contemporáneamente se ha llamado “psicología platónica del placer”, la cual toma forma a partir de ideas previamente desarrolladas por el filósofo en diálogos como *Protágoras*, *Gorgias* y *Fedón* (donde la comprensión del alma como principio

de posibilidad del placer, y la preocupación en torno a la naturaleza del placer y el lugar del mismo en la vida humana eran, ya, tópicos que animaban su reflexión), para luego ser presentada en su forma más desarrollada y acababa en *República* y *Filebo*, junto a nuevos agregados y modificaciones, y con la intención de clarificar ambigüedades y responder a preguntas que habían quedado pendientes en los mencionados escritos previos.

El interés por desentrañar la complejidad, riqueza e implicaciones de esta rama del pensamiento de Platón, es, precisamente, lo que ha guiado mi investigación desde el año 2006, y son algunos de sus resultados, recogidos en tres artículos arbitrados, los que expongo en el presente trabajo. Pretendo, en la medida que muestro los rasgos esenciales de la psicología platónica del placer y sus vertientes en lo ontológico y en lo ético, dar cuenta del hilo conductor que permite hacer de mis tres artículos un entramado, que tiene por finalidad arrojar luz sobre la faceta de Platón como filósofo del placer y mostrar los alcances de su reflexión en este ámbito, que han sido, para mí, tan elásticos que he llegado a conectarla con análisis contemporáneos en el campo de la psicología de la acción. Les invito a acompañarme en el recorrido.

❖ **La pregunta por la naturaleza del placer como punto de partida**

La psicología platónica del placer como centro del vínculo indisoluble entre el alma humana y el placer, pues es en ella donde tiene su fuente el deseo de placer, donde se dan todos los procesos que se articulan para dar lugar a la acción enfilada al objeto deseado, y donde acontece la satisfacción como resultado final. Incluso en aquellos casos en los que hablamos de placeres somáticos o corporales, es el alma donde nace el deseo y donde ocurre la satisfacción, siendo el cuerpo un mero canal para la realización de ciertas acciones y la experimentación de ciertas sensaciones en favor de dicha satisfacción.

Dicho vínculo central alma-placer tiene dos vertientes, y la primera de ellas encierra el problema del que se ocupa la tradición científica, a saber, el problema de la naturaleza del placer, el cual es abordado por primera vez en el *Gorgias*, en el marco de la *Metáfora de los Toneles Agujereados*¹, la cual colorea la conversación entre Sócrates y el desenfrenado Calicles, para luego confirmar y ampliar las conclusiones allí alcanzadas en *República* y en *Filebo*, como antesala a la *diaíresis* o división de placeres presentada en ambos textos. Para Platón el placer se define como un proceso de *repleción* o llenado, que tiene como finalidad la restitución de la armonía y plenitud perdidas, ya sea, por el cuerpo, ya sea por el alma misma, cuando les acaee un estado de vacío o necesidad, que muchas veces se traduce para nosotros en dolor, especialmente cuando se trata de afecciones corporales².

Del resto, el placer siempre será precedido por una necesidad, aunque hay ocasiones en que la molestia procurada por ella es tan insignificante y fácil de manejar que no diremos que estamos lidiando con un vacío doloroso. Esto permite delinear más claramente, en las páginas de *Filebo*, el criterio que permite distinguir a los placeres **verdaderos** de los **falsos**, que ya había sido presentado, aunque con algunas imprecisiones, en la *República*.

Los placeres falsos son *mezclados*, pues siempre vienen a costa de un vacío que siempre es para nosotros un padecimiento sentido, generándose en ellos apariencias sobre la intensidad del deleite experimentado en virtud de la yuxtaposición dolor-placer que los caracteriza; mientras más intenso sea el dolor precedente, más grande nos parecerá el placer posterior. Se trata, en su mayoría, de los placeres del cuerpo, pues es propio de las necesidades relativas a las afecciones fisiológicas y condiciones mórbidas del organismo el estar marcadas por el dolor o las molestias significativas, tanto así que pueden perturbar algún quehacer diario, al punto de no permitirnos cumplir con él, o incluso perturbar nuestra vida entera si los volvemos nuestra razón

¹ Cf. 493a-497c.

² Cf. *Rep.* 585b-7; *Fil.* 31d2-32b5.

de ser, al modo de un Calicles eternamente atormentado, en el fondo, por llenar el tonel agujereado que, por insaciable de este tipo de placeres, era su alma. Sin embargo, no sólo hay mezclas somáticas sino mezclas mentales o del alma, como es el caso de los placeres que se dan en el terreno de las pasiones, y que Platón ilustra en el *Filebo* con el ejemplo de los arrebatos de diferentes emociones yuxtapuestas, unas agradables y otras no tanto, que experimentan los espectadores de una obra trágica³. Así mismo, existen las mezclas somático-mentales, propias de los placeres anticipatorios, en los que mientras el cuerpo se duele con una necesidad, el alma goza con la mera idea del placer que satisfará la misma en el futuro⁴.

Por el contrario, los placeres verdaderos son *puros o inmezclados*, en tanto, si bien están precedidos por vacíos, estos constituyen una molestia o incomodidad no sentida y no dolorosa, de forma que la experiencia resulta en deleite desde el comienzo hasta el final, estando por ello libres de cualquier elemento negativo o perturbador. Este es el caso de los placeres propiamente anímicos o mentales, relativos a la adquisición del conocimiento (placeres epistémicos), a la contemplación de la belleza (placeres estéticos) y al ejercicio de la virtud (placeres éticos), ya prefigurados en la *República* pero explicados con más claridad en el *Filebo*⁵.

Ahora bien, no muchos tienen la oportunidad, y, hablando con mayor precisión, el mérito de experimentar tales placeres verdaderos, sino solamente los hombres que han cultivado su condición virtuosa. Esta breve consideración nos abre el camino hacia la segunda vertiente de la psicología platónica del placer, esta es, la que está marcada por la preocupación de quienes se inscriben en la tradición evaluativa que reflexiona sobre el lugar del placer en la vida humana.

³ Cf. *Fil.* 47 y ss.

⁴ Cf. *Fil.* 32c y ss.

⁵ Cf. *Fil.* 51b52c, 63d-645.

❖ El placer como elemento esencial de la vida virtuosa y feliz

Un elemento común a la *República* y el *Filebo* es la preocupación de Platón por lo que hace que la vida humana sea virtuosa, y, en esa misma medida, feliz. En el caso del primer diálogo, si bien, la pregunta por la vida feliz no está planteada de manera explícita, si lo está la interrogante por la vida más placentera, presentándose, en el Libro IX, tres candidatos al título: la vida del codicioso, la del ambicioso, y la del filósofo⁶.

No obstante, incluso antes de aclarar dicha interrogante, queda claro, a partir del análisis sobre las virtudes cardinales desarrollado en el Libro IV, que el hombre más virtuoso es aquél que participa de la Justicia, pues, de entre todos, participa de la excelencia de forma más integral y plena, dado que ha desarrollado todas las virtudes particulares que perfeccionan las funciones correspondientes a cada aspecto de su alma, a saber, el apetito, la pasión y el conocimiento. Así, el hombre justo es tal en tanto ha cultivado la moderación, la valentía y la sabiduría, y posee, por ello, un alma equilibrada en la que cada aspecto de su alma realiza la función correspondiente de manera excelente, en contraste con el resto de los hombres, que participan sólo de una o de dos virtudes cardinales, no llegando a completar los requerimientos de la excelencia plena (por más que llegar a medio camino no sea algo desdeñable).

Lo que hace Platón en *Rep.* IX es, entonces, ampliar las conclusiones logradas en el cuarto libro, conectando así, la condición virtuosa con la vida más placentera, pues, en los últimos pasajes de IV, afirma el filósofo que la Justicia es más ventajosa que la Injusticia, al modo en que la salud corporal lo es frente a la enfermedad. Y la comparación se convierte en una jerarquización: si es cierto que la salud corporal nos parece un bien dominante sobre otros bienes corporales o externos, ya que, como señala Glaucón, así como en el caso de que nuestro cuerpo esté en mal estado nos

⁶ Cf. *Rep.* 581c3 y ss.

parece que la vida pierde su sentido, incluso cuando estamos rodeados de alimentos, bebidas y riquezas, precisamente por el hecho de que la enfermedad no nos permitiría disfrutar de ellos, “menos aún será posible vivir en el caso de que esté perturbada y corrompida la naturaleza de aquello gracias a lo cual vivimos, por más que haga todo lo que le plazca”⁷. De forma que, la Justicia es un bien dominante sobre cualquier otro tipo de bienes, incluyendo la salud corporal, y es un bien que se traduce en tener un alma equilibrada, sana y cabal, o en tener un estado de “balance psicológico”, robando palabras del Prof. T. Robinson⁸.

Este estado de balance psicológico es, para Platón, la *eudaimonía*. Y lo que implica ser *eudaimón*, más allá que exhibir dicho estado de balance, es lo que, precisamente, se desarrolla en el noveno libro. Ser filósofo, y ser, por tanto, justo, ya que la justicia en la virtud propia del amante de la sabiduría, supone el goce de la vida más agradable, conclusión a la que Platón llega a partir del concurso de la vida filosófica, la ambiciosa y la codiciosa en tres pruebas en las que se termina mostrando la superioridad de aquella sobre estas dos, en razón de ser la única que cumple con los requisitos de experiencia, inteligencia y razonamiento⁹.

Que el hombre justo lleve la vida más placentera significa que disfruta de los placeres verdaderos, aquéllos que no están en yuxtaposición con el dolor, al contrario de los que son sólo “pinturas sombreadas del verdadero placer”¹⁰, caracterizados por la mezcla con el padecimiento y propios de los insensatos. Así, vemos como, en las páginas de la *República*, se establece el florecimiento de la virtud en el alma como requisito para el disfrute de la vida más placentera y más feliz, más aun, el florecimiento del grado de virtud más pleno para el hombre, de forma que ni los hombres menos virtuosos, ni, mucho menos, los viciosos, podrían tener acceso a los

⁷ *Rep.* 445a10-b2.

⁸ Robinson, T. M. (2009). ¿Debió Sócrates haber aceptado el reto de Glaucón y Adimanto? *Apuntes Filosóficos* (34), 11-26.

⁹ Cf. *Rep.* 582a y ss.

¹⁰ *Rep.* 586c.

placeres que son componente de la felicidad, sino que tendrán que conformarse con apariencias, aunque, de forma engañosamente dichosa, ignoren este hecho, tomando las apariencias por realidad.

Las dimensiones de la virtud y del placer, se enlazan también, más tarde, en el *Filebo*, sólo que ya Platón no hace de la Justicia el corazón de la vida excelente y feliz. La prudencia es la virtud que se erige, en este diálogo, en la rectora de los asuntos humanos y en condición de posibilidad de la vida más bienaventurada, consistiendo en la capacidad, apoyada en el conocimiento de la naturaleza y la *diáresis* de los placeres, para distinguir e integrar al esquema propio de vida y de acción los placeres verdaderos, puros y moderados, en oposición a los falsos, mezclados con dolor, violentos y desmesurados.

Una vida organizada por la prudencia de manera tal que incluya los placeres verdaderos y el conocimiento en su constitución mezclada, será la vida más feliz de todas, reconociendo así, Platón, la importancia del placer como elemento que aporta valor y sentido a la vida humana, siempre y cuando esté bajo la vigilancia del conocimiento, pues una vida sólo de placer, en ausencia de toda forma de conciencia racional, sería una vida propia de “un pulmón marino o la de alguno de cuanto animales marinos viven en conchas”¹¹, que no puede tener conciencia, expectativas o hacer cálculos en torno a las experiencias placenteras, de forma que es como si no lo experimentara en absoluto. La prudencia, entonces, no es sólo causa sino también componente de la vida buena, permitiendo que los placeres a los que ella nos guía y a los cuales acompaña, sean los más útiles y beneficiosos a los que podamos aspirar, orientados hacia los objetos de deseo más nobles y marcados por la moderación, la belleza y la verdad en su experimentación.

¹¹ *Fil.* 21c7-8.

Pero, aunque ya no hablemos de Justicia sino de prudencia, se trata, como en la *República*, del perfeccionamiento del carácter mediante la asimilación de un conocimiento que indica cómo hacerlo, mediante el desarrollo y aplicación en la práctica de la conciencia sobre la correcta medida en que debemos incluir el placer en nuestra vida, y también del desarrollo y aplicación del criterio que permite separar el disfrute real del aparente. Para Platón, el placer falso, y la elección del mismo, la cual sólo denota una profunda incomprensión de lo que somos esencialmente, constituye sólo un obstáculo en el camino del despliegue de nuestra naturaleza racional y el logro de la felicidad que ese mismo despliegue significa, siendo así, la *eudaimonía*, no un resultado, sino un ejercicio y despliegue constante de nuestra racionalidad, acompañado de sabiduría y moderación.

❖ **La psicología platónica del placer en tres claves: virtud, repleción y felicidad.**

Habiendo delineado la transición de la ontología a la ética del placer, como forma de hacernos una visión sinóptica de la psicología platónica del placer, puedo explicar cómo, precisamente, como a través de mis tres artículos, presentados a continuación, pretendo dar cuenta de dicha transición, mostrando, además, en cada uno de ellos, particularidades propias e implicaciones derivadas del estudio sobre cada uno de los conceptos que considero básicos en este ámbito del pensamiento de Platón, especialmente en *República* y *Filebo*: la preocupación de la tradición científica o la pregunta por la naturaleza del placer a partir del concepto de repleción, y la preocupación propia de la tradición evaluativa o la pregunta por el lugar del placer en la vida del hombre, desde las nociones de virtud y felicidad.

Como hemos visto, y reafirmaremos a través de mis artículos, la preocupación del valor del placer está en íntima conexión con la preocupación por su naturaleza, ya que, sólo puede comprenderse a cabalidad que el carácter virtuoso de un hombre le abra las puertas al disfrute a los placeres más verdaderos, y, por tanto, a una vida genuinamente placentera y feliz, sólo si antes hemos comprendido, por una parte, qué

es el placer, y, en consecuencia, lo que diferencia a un placer real de uno aparente. De igual forma, también se hace necesario indagar en la naturaleza de la virtud, para poder determinar, ulteriormente, por qué ser virtuoso equivale a ser *eudaimón*, lo cual está mediado por una comprensión del sentido e implicaciones de nuestra naturaleza racional. En este sentido, mi investigación también se ha ocupado, de manera especial, de de la Justicia en la *República*, tratando de desentrañar su naturaleza e implicaciones, incluso mas allá de los linderos del diálogo, haciéndome preguntas sobre aspectos de ella que en los pasajes del mismo no son explícitos, y tratando de aproximarme a una proyección distinta, al poner la reflexión de Platón en este ámbito en conexión con análisis contemporáneos sobre la psicología de la acción humana. Estas consideraciones, no son ajenas, no obstante, a la esfera de la psicología del placer, pues, al modo del Sócrates del diálogo *Menón*, sumamente insistente en la primacía del precepto metodológico según el cual la pregunta por el *qué* es anterior a la pregunta por el *cómo*, estamos de acuerdo en que sólo a partir del fundamento que representa descubrir la esencia del carácter virtuoso, es que podemos articular cabalmente las conexiones del mismo con el placer y la vida feliz.

Así, he estructurado la presentación de mis tres escritos de la siguiente manera, escritos que fueron arbitrados y publicados por la revista semestral *Apuntes Filosóficos*, entre los años 2017 y 2019. En el primer artículo, bajo el nombre “**La Justicia de la República de Platón como virtud de la adecuada diferencia funcional y principio constitutivo de la acción organizada**”, pretendo indagar en la naturaleza de dicha virtud cardinal, especialmente en los límites del cuarto libro del mencionado diálogo, como principio de diferencia funcional, en tanto demanda la realización, por parte de cada quien y cada cual, de la función o actividad que le es propia por naturaleza, de manera excelente. Mi finalidad es, entonces, teniendo clara las implicaciones de dicha concepción de Justicia, examinar, en compañía de autores como Aryeh Kosman y Terence Irwin, si es ella la *virtud en sí*, y, por tanto, la fuente a la que las otras virtudes cardinales distinguidas en el diálogo deben su esencia y existencia, o si se trata de *una entre muchas*, siendo, no obstante, la virtud más

importante de todas. Así mismo, me propongo mostrar la elasticidad de este análisis, a la luz de la visión contemporánea de la autora Christine Korsgaard, explicando cómo, la Justicia platónica, en tanto principio de diferencia funcional, sería, también, un principio de la acción humana organizada, según el llamado modelo constitucional.

En el segundo artículo, titulado “**La tesis del placer-repleción como elemento articulador de la psicología platónica del placer a partir de *Gorgias*, *República* y *Filebo***”, mi intención es mostrar cómo, en esos dos últimos diálogos, Platón arriba a una concepción más diáfana del placer como movimiento o proceso de repleción o llenado que restablece la armonía propia natural, precisamente a partir de reconsiderar, desarrollar y ampliar ideas que ya estaban presentes en el *Gorgias*, y que afloraron en la discusión que allí tienen Sócrates y el hedonista desenfrenado Calicles. Platón se abraza a la concepción del placer como movimiento de llenado para no abandonarla ya más, siendo en *República* y en *Filebo* donde encontramos lo que contemporáneamente se ha llamado psicología del placer, en el marco de la cual el filósofo hace de la repleción una noción clave para, a partir de ella, dar forma a una *diátesis* o división de los placeres, que, por un parte, sienta las bases para una distinción progresivamente más clara entre placeres verdaderos y falsos, y repleciones reales e ilusorias, y, por otra, en la medida en que se arroja luz sobre los placeres verdaderos, nos conduce a la dimensión ética, al plantear la cuestión de los placeres verdaderos como componente esencial de la vida feliz, y al hombre virtuoso como quien tendría el mérito de disfrutar una vida como esa.

Por último, en el tercer artículo, “**El vínculo felicidad-virtud enraizado en una teoría funcional: las coincidencias entre Platón y Aristóteles**”, mi intención es mostrar como ambos filósofos son continuadores del emplazamiento socrático a una vida examinada, al establecer, cada uno, la conexión entre el despliegue, con arreglo a virtud, de nuestra racionalidad, con la vida feliz. Más allá de los puntos de disenso entre ambos filósofos, en cuanto a las implicaciones de esa vida feliz, es indudable

que el énfasis en la comprensión y la necesidad del desarrollo de la naturaleza del hombre, es punto de partida para articular sus reflexiones en torno al significado de la felicidad. el caso de Aristóteles, tenemos, no una, sino dos alternativas de vida feliz, estas son, la vida de prudencia consagrada a la política, y la vida de sabiduría consagrada a la filosofía, y aquella estaría en segundo lugar respecto a ésta. En el caso particular del ateniense, la vida consagrada a la política es la única vida feliz, y a lo interno, me preocupo por mostrar, en concordancia con mi línea investigativa, cómo, en el marco de esa visa consagrada a la política, ser virtuosos equivale a ser felices, y cómo ser felices conecta de nuevo con la dimensión del placer, pues, como hemos dicho, el placer, y más específicamente el placer verdadero, es elemento esencial de la vida bienaventurada de la que el hombre virtuoso puede gozar.

De esta manera, he presentado el esquema del recorrido que iniciaremos a continuación, a través de mis tres artículos. En él deseo mostrar no sólo el resultado de mis reflexiones a lo largo de este tiempo, sino también mi pasión por la psicología platónica del placer, que nació en mis años de estudiante de pregrado y no ha hecho más que acrecentarse hasta ahora, encendiendo mi curiosidad y mi imaginación. En las próximas páginas les invito, entonces, no sólo a conocer más acerca de este mundo que es por sí sola la faceta de Platón como filósofo del placer, sino una importante faceta de mí misma, como entusiasta del “hedonismo ilustrado” del ateniense.

La Justicia de la *República* de Platón como virtud de la adecuada diferencia funcional y principio constitutivo de la acción organizada.

Artículo Arbitrado para la Revista *Apuntes Filosóficos* No. 54 el 6 de junio de 2019.

Resumen:

En las páginas siguientes pretendemos arrojar luces sobre la naturaleza de la Justicia platónica, específicamente sobre el aspecto referente al estatus de dicha virtud frente a las demás que son distinguidas por Platón como virtudes cardinales en la *República*, a saber, Moderación, Valentía y Sabiduría. Frente a posturas como la de Terence Irwin, según las cuales la justicia platónica constituye la esencia de todas ellas, y se identifica, por tanto, con la virtud en sí, nos proponemos mostrar, en sintonía con Aryeh Kosman, que ella es *una más* entre las virtudes cardinales, siendo, no obstante, la más elevada de todas ellas, en tanto se erige en la virtud que perfecciona a las entidades o individuos funcionalmente diferenciados. Y en adición, deseamos mostrar, precisamente en conexión con esta definición de la Justicia como virtud de la adecuada diferencia funcional, como ella se constituye también en principio de la acción humana organizada, a partir de un análisis más contemporáneo del pensamiento del filósofo ateniense animado por Christine Korsgaard.

Palabras clave: Virtud, Justicia, Alma, Función, Acción.

Abstract:

In the *Republic*, Plato explains the nature of Justice as one of the main virtues, along Temperance, Courage and Wisdom. According to Terence Irwin, Platonic Justice embodies the essence of all virtues, but we aim to show instead, in the light of Aryeh Kosman thesis, that Platonic Justice is *just one* virtue of the bunch, nevertheless the most important of the four cardinal virtues, as it stands as the virtue of proper difference in multifunctional individuals. Also, we take the opportunity to tackle a more contemporary approach, inspired by Christine Korsgaard analysis, showing that Platonic Justice is the principle of *collective action*, that is, the proper and purposive action of a multifunctional entity.

Keywords: Virtue, Justice, Soul, Function, Action.

Una de las ideas más relevantes contenidas en la *República* es la definición de la Justicia como un estado de balance, tanto entre las partes del alma, como entre los grupos sociales que articulan la *polis*, estado de balance que, según Platón, trae consigo la felicidad. En tal afirmación se revela el lugar central que ocupa esta virtud en la filosofía ética del pensador ateniense, además de la importancia que tiene particularmente para el proyecto de Estado ideal que se enmarca en la *República*. En efecto, no es sólo la virtud que se hace manifiesta en el filósofo rey, sino que es la virtud que permite articular una respuesta ante la cuestión de la vida más agradable y feliz para el hombre. La Justicia es, entonces, el camino a tomar para ser *eudaimón*, y así, resalta por su brillo entre las otras virtudes cardinales presentadas por Platón en la *República*: Moderación, Valentía y Sabiduría. Pero el asunto es que la Justicia supone, de hecho, a estas tres, constituyéndose así en una virtud global o abarcante que trata sobre ciertas relaciones, y, más específicamente, sobre las relaciones correctas entre elementos que se diferencian en razón de sus correspondientes funciones. Esto es evidente al observar la correspondencia estructural entre alma individual y Estado, pues, ambos están compuestos por tres elementos de igual naturaleza: el apetito del alma se proyecta en los artesanos, la moderación en los guardianes, y la Sabiduría en los gobernantes. Pero sólo el Estado en el que se desarrollen las tres virtudes será justo, y lo mismo vale para el alma individual. Así, la Justicia, que se traduce en el principio según el cual cada agente debe realizar la función que le corresponde por naturaleza, con arreglo a la virtud, consiste en que cada quien y cada cual se ocupe de la función que le corresponde, realizando dicha función de manera excelente, lo que propiciará que las relaciones establecidas entre los agentes sean las mejores que podemos esperar al interior de un Estado o al interior del alma humana, constituyéndose así en modelos del balance ideal y en expresión superlativa de virtud.

En el marco de esta estrecha conexión entre las virtudes de la Moderación, la Valentía y la Sabiduría con la Justicia como virtud relacional, queremos arrojar luces, precisamente, en la naturaleza de la relación entre ellas existente. Uno podría pensar

que la Justicia viene a ser *la* virtud en sí, de la que todas las virtudes particulares son manifestaciones. No obstante, surgen serias dudas en cuanto a cómo se explica que las otras virtudes sean expresiones de la Justicia, pues, por más que ella suponga a las otras tres, decir que se identifica con la virtud en sí es encontrar ese carácter relacional también impreso en ellas, mientras que lo cierto parece ser que, con excepción de algunos aspectos relativos a la Moderación, las virtudes particulares corresponden, cada una, exclusivamente, a una sola entidad, ya sea un grupo social en el Estado, ya sea una parte del alma humana. En este sentido, nos inclinamos por la postura contraria, afirmando que la Justicia es *una* virtud más en la colección de excelencias armada por Platón. Se trata de una virtud, como hemos dicho, relacional, y por lo tanto apunta a la concordia entre los elementos que componen las entidades a las cuales puede aplicarse, el alma humana y el Estado, ambos como entidades funcionalmente diferenciadas, esto es, entidades que albergan en su seno múltiples funciones en razón de la heterogeneidad que le aportan sus elementos constitutivos. En este sentido, nos inclinamos por la postura contraria, afirmando que la Justicia es *una* virtud más en la colección de excelencias armada por Platón. Se trata de una virtud, como hemos dicho, relacional, y por lo tanto apunta a la concordia entre los elementos que componen las entidades a las cuales puede aplicarse, el alma humana y el Estado, ambos como entidades funcionalmente diferenciadas, esto es, entidades que albergan en su seno múltiples funciones en razón de la heterogeneidad que le aportan sus elementos constitutivos. Así, *dikaiosyne* sería la virtud propia de cierto tipo de entidades, a saber, de las entidades que son un todo compuesto de partes, y cuya composición armónica equivale al mayor grado de excelencia alcanzable para dichas entidades.

Para tales fines, analizaremos principalmente los libros I y IV de la *República*, articulando la definición de Justicia que allí Platón nos ofrece, sus raíces en una teoría de la función propia o *ergon*, y su aplicación en el marco de la identidad estructural entre alma y estado. Luego, desarrollaremos las posturas contrapuestas sobre la Justicia como *la* virtud o como *una* virtud más con apoyo en intérpretes del

pensamiento platónico como Aryeh Kosman y Terence Irwin. Y, finalmente, como corolario, en compañía de la autora Christine Korsgaard, consideraremos la conexión que observamos entre la concepción de la Justicia platónica como virtud de la diferencia funcional apropiada, esto es, como virtud que regula y perfecciona a las entidades o individuos que, por naturaleza, albergan múltiples funciones o actividades propias en su seno, y su concepción como principio constitutivo de la acción humana, ya que, en la medida que la Justicia armoniza los diferentes elementos del alma o del Estado y sus respectivas funciones, hace posible que tanto uno como otro desplieguen sus acciones como agentes unificados y organizados, y no como cúmulos caóticos de elementos en pugna para los que una acción consensuada y un verdadero propósito son imposibles. Estas son las pautas que conducirán nuestra reflexión en las siguientes páginas.

I. La Justicia como centro en la *República*:

La pregunta por la naturaleza de la Justicia y por sus beneficios respecto a la injusticia aparece en el primer libro de la *República*, y sirve como hilo conductor del resto de los nueve libros que componen el diálogo. La ontología, la propuesta ético-política y la concepción de *paideia* que en las páginas de esta obra nos presenta el ateniense, se articulan a partir de dicha pregunta, en la cual se manifiesta, además, la preocupación típicamente socrática, heredada por Platón, sobre la legitimidad del contenido de los conceptos morales, o en otras palabras, como señala Crombie, la preocupación por saber “si lo que la palabra comúnmente denota merece la favorable evaluación que la palabra lleva consigo”¹².

Es claro que en cualquier tiempo y lugar la moralidad comporta una escala de valores y un ideal de hombre, y que la que la Justicia, o cualquier virtud, son entendidas, precisamente, con arreglo a ellos. Esa escala de valores y su pertinencia están, en el caso de la *República* y el escenario, ocasión e interlocutores que ella nos presenta, en

¹² Crombie, 1990, p. 90.

principio implícitas, y Sócrates se da precisamente a la tarea de sacarla luz y examinar hasta qué punto ella tiene validez y con qué precisión debe ser aplicada, lo que entonces plantea la pregunta por la naturaleza de *dikaiosyne*¹³. Es por ello que el libro primero de la *República* es una revisión y un examen de las distintas maneras en que la Justicia es entendida para la época en que fue escrita, en respuesta al interrogatorio riguroso de Sócrates, dirigido a tres de sus interlocutores.

Para el anciano Céfalo, la Justicia consiste en “decir la verdad y devolver lo que se recibe”¹⁴, pero Sócrates objeta utilizando el ejemplo de quien le guarda un arma a un amigo que le hace la entrega estando en su sano juicio, pero luego viene a reclamarla estando fuera de sus cabales, caso en el que claramente lo justo vendría a ser, en realidad, no devolvérsela, ni tampoco revelarle a su amigo toda la verdad en cuanto a lo que piensa sobre su situación actual¹⁵. Céfalo cede su lugar en la discusión a su hijo Polemarco, quien es ahora interpelado por Sócrates. Polemarco afirma, apelando al poeta Simónides, que la justicia consiste en dar beneficios a los amigos y perjudicar a los enemigos¹⁶, estando el acto de devolver lo que se debe condicionado a ello. Puede resumirse la refutación por parte de Sócrates en la siguiente idea: no es propio del hombre justo dañar bajo ningún concepto. “La justicia es algo bueno – dice Crombie –, no puede hacer nada malo, y no puede por lo tanto implicar hacer daño o perjudicar a nadie”¹⁷. Sócrates lo ilustra apelando a la imagen de la excelencia de los caballos¹⁸; al perjudicarlos se vuelven peores respecto a su excelencia, y, de la misma manera ocurre con los hombres. Siendo la Justicia la excelencia humana, si a un hombre justo se le causa perjuicio (en el nombre de la misma Justicia), este se volverá necesariamente injusto, y en lo que corresponde al “justo” que causa el perjuicio, lo cual suena ya contradictorio, es absurdo afirmar que pueda, a través de su excelencia,

¹³ Cf. *Ibíd.*, p. 90.

¹⁴ *Rep.* 331c3-4.

¹⁵ Cf. *Rep.* 331c-d.

¹⁶ Cf. *Rep.* 332b-c.

¹⁷ *Op. Cit.* p. 92.

¹⁸ *Rep.* 335b-d.

hacer malos a los otros, tal como un maestro no podría, impartiendo su conocimiento sobre música, hacer a otros ignorantes sobre ella.

Es entonces cuando el sofista Trasímaco entra en la discusión, afirmando que la justicia es “lo que conviene al más fuerte”¹⁹. Esta definición de Justicia, que nos recuerda un poco al Calicles del *Gorgias*, es luego ampliada: el comportamiento observado por Trasímaco es que, en todo Estado, bajo cualquier tipo de régimen, el gobierno establecido, que tiene el monopolio de la fuerza, siempre implanta leyes sólo en función de sus propios intereses. Las llama justas, ordena a los gobernados apegarse a ellas, y castiga etiquetando como injusto a todo aquel que las infrinja.

Esta definición ofrecida por Trasímaco es de gran importancia para el curso de la discusión, pues las consecuencias que de ella se derivan, y contra las cuales las refutaciones de Sócrates parecen no tener fuerza suficiente, son lo que conduce a Sócrates, en el libro II, a aceptar el reto propuesto por Glaucón y Adimanto, a saber, probar que la justicia es invariablemente más beneficiosa que la injusta²⁰. Todo esto ocurre porque lo que se desprende de la afirmación de Trasímaco, que más que una defensa es una observación de los hechos, es que ser justo resulta ingenuo, incluso tonto. Bajo la etiqueta de “justo” el gobernante promulga leyes que lejos de procurar el bienestar de los gobernados, sólo buscan la satisfacción de sus propias necesidades, de manera que el gobernado, cumpliendo con ellas, y, en este sentido, siendo justo, no logra nunca nada para sí mismo, sino que todo lo hace por y para el gobernante. Por esta razón, ser injusto, que equivaldría a actuar siempre en beneficio propio a través de todos los medios disponibles, prueba ser, a los ojos de Trasímaco, para el gobernado y para todos, más ventajoso que la justicia, y la verdadera vía que ha de seguir el hombre realmente sensato en tanto le procura excelencia felicidad, lo cual es

¹⁹ *Rep.* 338c2.

²⁰ *Cf. Rep.* 367a7-368c7.

particularmente evidente en el caso donde podemos apreciar la injusticia en su forma más lograda: la tiranía²¹.

Así, tenemos como consecuencia la exaltación de la injusticia por encima de la justicia, la consideración de aquella como lo que resulta realmente beneficioso para el agente frente a la ingenuidad y la insensatez que, contradictoriamente, supondría comportarse justamente. Pero a la vez se hace claro que lo que es realmente problemático aquí, estriba en las definiciones de justicia e injusticia que se están manejando. Para salvar a la justicia y fundamentar su condición invariablemente buena y ventajosa frente a la injusticia, que es precisamente lo que demanda el reto propuesto a Sócrates por Glaucón y Adimanto, es necesaria una profunda reformulación de su definición, que logre la identificación de su verdadera esencia. El intento platónico de lograr este objetivo se traduce, precisamente, en los nueve libros restantes de la *República*.

El resto propuesto a Sócrates por los interlocutores recibe una respuesta en *Rep.* IV, con la ilustración de la condición intrínsecamente buena de la Justicia a través de una analogía con la salud corporal. En 444c y ss., Platón compara a la Justicia como estado del alma con la salud del cuerpo, alegando que ambas consisten en una dinámica correcta entre los diferentes elementos que constituyen a alma y cuerpo, respectivamente, con primacía natural de unos de esos elementos constitutivos sobre los otros; en el caso del alma, debe predominar la parte racional sobre la pasión y el apetito. Ahora, así como el estado de salud corporal es preferible a uno de desequilibrio y enfermedad, la Justicia, como equilibrio y salud del alma, es preferible a la injusticia. Pero incluso, la salud del alma se coloca por encima de la salud del cuerpo en una jerarquía de bienes, pues tiene como instancia “aquello gracias a lo cual vivimos”²², lo esencial en nuestra constitución, mientras que la salud corporal responde a algo secundario y efímero, así como el resto de bienes corporales

²¹ Cf. *Rep.* 344a-c8.

²² *Rep.* 445b1-2.

o materiales, de los cuales podemos prescindir siempre y cuando el alma se preserve sana y cabal. Irwin lo explica de la siguiente manera:

Él – se refiere a Glaucón – ha sido convencido de que la injusticia implica la perturbación del orden que corresponde naturalmente a los elementos del alma. Si este orden es perturbado, ya no desplegamos completamente nuestra agencia racional. Si valoramos otros bienes sobre la justicia psíquica, estamos pasando por alto la conexión entre las actividades humanas esenciales y el bien humano²³.

Así, Platón muestra que, de la misma forma en que cualquiera elegiría a la salud corporal por encima de la enfermedad, pues nadie en sus cabales preferiría estar enfermo, cualquiera también elegiría a la Justicia sobre la injusticia, porque a nadie le gustaría que su alma, aquello que lo constituye esencialmente, estuviese enferma y corrompida, pero la elegiría también por encima de cualquier otro tipo de bien que en realidad no sería de valor alguno en ausencia del bien dominante que es la Justicia, y, como bien ha señalado Irwin, coartados en lo que respecta al despliegue de nuestras capacidades como agente racional. Las conclusiones de esta analogía justicia-salud, más allá de responder al reto, permiten poner de relieve el lugar privilegiado que tiene *dikaiosyne* en el marco de la colección de virtudes cardinales presentada por Platón. Esto puede ser porque en dicha colección sería ella la que envuelve a todas las virtudes particulares transmitiéndoles su esencia, o porque en dicha colección ella, siendo una virtud más, ocupa, no obstante, una posición jerárquica. ¿Cuál es la respuesta?

²³Irwin, 1995, 255. Traducido del inglés: “He has been convinced that injustice implies the disturbance of the naturally suitable order of elements in the soul. If this order is disturbed, we no longer realize our rational agency. If we value other goods above psychic justice, we are overlooking the connection between essential human activities and the human soul”.

II. ¿Es la Justicia *la* virtud o *una* virtud?

Para responder a la pregunta por si la justicia es *la* virtud o *una* virtud entre varias, y por qué, de ser este último el caso, tendría un lugar privilegiado en el esquema platónico de virtudes, queremos buscar luces para nuestra reflexión resaltando en particular las posturas de dos autores contemporáneos que se han aproximado a la teoría platónica de la Justicia desde esta perspectiva: Aryeh Kosman y Terence Irwin.

Aryeh Kosman, en su artículo *Justice and Virtue: Inquiry into Proper Difference*²⁴, presenta un abordaje de la virtud platónica de la Justicia como la virtud – una entre muchas – propia de una entidad funcionalmente diferenciada, una entidad que alberga en su seno varias funciones, como es el caso del el alma y el Estado en la *República*. “Cuál es entonces – dice este autor – la relación entre justicia y virtud? Aquí tenemos un lugar sencillo para comenzar: justicia es virtud”²⁵. Y sin embargo, a medida que avanzamos, nos damos cuenta de que no es tan sencillo. Decir que la Justicia *es* *virtud*, nos introduce al problema ulterior de si es el género de la virtud, o si es, más bien, una especie del género virtud. Kosman sostiene que una lectura no muy rigurosa del diálogo podría conducirnos a establecer la identificación entre Justicia y virtud en sí, o, al menos a considerar la justicia como, una forma paradigmática de la virtud. Esto ocurre debido a nuestra tendencia a considerar a la justicia, más allá de la valoración que, sabemos, recibía en el marco del pensamiento griego, como un aspecto esencial y central a la hora de comprender la estructura y sentido de una vida realmente virtuosa. Dicha tendencia se explica a partir de nuestra visión de la justicia como un modo primario de nuestra moralidad social, es decir, tomamos la justicia como aspecto nuclear de nuestra virtud política (en cuanto la entendemos como la virtud que regula nuestras relaciones con los otros), y, a la vez, tomamos la virtud política como aspecto primario, o, incluso, la esencia, de nuestra condición moral²⁶.

²⁴ Kosman, 2007.

²⁵ Traducido del inglés: “What, then, is the relationship between justice and virtue? Here’s a simple place to begin: justice is virtue”. *Ibíd.*, p. 117.

²⁶ Cf. *Ibíd.*, p. 118.

Pero, para Kosman, se trata de una visión muy general de la virtud de la justicia que prueba no ser muy feliz a la hora de tratar de hacerla encajar en la *República*. Hacia el final del libro I, Sócrates nos muestra la relación que existe entre virtud y función, *ergon*, al señalar que cada cosa tiene una función, una actividad que le es propia, y que a esa función le corresponde una virtud por la cual realiza esa función de manera excelente, idea que es ilustrada con los ejemplos de la podadera y el caballo. En este sentido,

Una virtud, como hemos llegado a ver en el desarrollo del argumento, es, en consecuencia, una cualidad que una entidad tiene y que la capacita para realizar bien su función, esto es, ser ella misma de manera característicamente buena... Entendido de esta forma, una virtud es, simplemente, una buena cualidad. Por lo tanto, deberíamos estar menos inclinados, cuando hablamos en términos morales, a pensar en una condición general de virtud que a pensar en virtudes particulares; ya que, una virtud, como es, quizás, cierto de manera más obvia en el posterior uso del concepto que hace Aristóteles, es un buen estado de carácter.²⁷

Así, para el autor, a partir de aquí podemos decir que la Justicia de Platón es *una* virtud, y no la virtud en su conjunto, definiéndose como un estado o cualidad que capacita a una entidad a realizar bien la actividad que es característica de dicha entidad.

Por su parte, Terence Irwin, es su obra *Plato's Ethics*²⁸, parece manejar ideas que van en distinta dirección a las de Kosman, inclinándose entonces por una visión de la Justicia como la virtud en sí misma, que sustenta y da su esencia al resto de virtudes particulares. A la luz de la definición platónica de Justicia en el cuarto libro de la

²⁷ *Ibíd.*, p. 120. Traducido del inglés: "A virtue, as we come to see in the development of the argument is in turn a quality that an entity has that enables it to perform its function well, that is, to be itself characteristically in a good fashion... Understood in this way, a virtue is simply a good quality. We ought therefore to be less inclined, when speaking morally, to think of a general condition of virtue than to think of particular virtues; for a virtue, as is perhaps most obviously true in Aristotle's subsequent use of the concept, is a good state of character".

²⁸ Irwin, 1995.

República y de cómo esta es puesta en relación con la Moderación, la Valentía y la Sabiduría, Irwin se pregunta sobre la separabilidad de las virtudes:

Parece que Platón trata a la sabiduría como la virtud de la parte racional, a la valentía como la virtud de la parte pasional, y a la moderación como la virtud de la parte apetitiva. La justicia, sin embargo, no es propiedad de una parte del alma; por el contrario, es el estado en el que cada parte del alma ‘hace su propio trabajo’ o ‘realiza su función propia’ (441e2). ¿Cree Platón que alguien podría tener las otras tres virtudes, o algunas de ellas, sin satisfacer la condición de la justicia psicológica?... Si, por otro lado, piensa que cada una de las virtudes implica justicia psicológica, ¿por qué la trata como una virtud distinta en vez de como un aspecto de cada virtud?²⁹.

Nos hallamos entonces ante una dicotomía. Si las otras, o alguna de las otras, virtudes particulares pueden existir en un individuo independientemente de la Justicia, podremos considerarla como una virtud separada, una más. Si no es el caso, y resulta que la Moderación, la Valentía y la Sabiduría suponen a la Justicia, tendremos que esta es la esencia, o al menos la condición necesaria de todas ellas, y surge la duda de por qué, siendo así, Platón la trata como una virtud separada cuando en realidad es lo general que se expresa en cada virtud particular.

Ahora, señala Irwin, que cuando Platón nos habla de la Justicia como la virtud por la que cada parte del alma realiza bien su propia función, en paralelo a lo que es la Justicia en el Estado, el filósofo tiene en mente una condición psicológica que demanda que la parte racional gobierne sabiamente, que la parte irascible le preste su apoyo a la parte racional, y que la parte concupiscible se mantenga subordinada a estas dos. Esto supone que cada una de las virtudes requiere de la cooperación entre todas las partes del alma, razón por la cual no podemos separar la Valentía de la Sabiduría, pues, no podemos concebir a una persona valiente con una parte apetitiva

²⁹ *Ibíd.*, p. 227. Traducido del inglés: “Plato seems to treat wisdom as the virtue of the rational part, bravery as the virtue of the spirited part, and temperance as the virtue of the appetitive part. Justice, however, has no proprietary part of the soul; on the contrary, it is the state in which each part of the soul ‘does its own work’ or ‘performs its own function’ (441e2). Does Plato believe that someone could have the other three virtues, or some of them, without meeting this condition for psychic justice? ... If, on the other hand, he thinks each of the other virtues involves psychic justice, why does he treat it as a distinct virtue rather than as an aspect of each virtue?”.

disoluta y tampoco a una persona temperada con una parte irascible vacilante. La Valentía, al menos la Valentía a largo plazo y no un sentimiento de audacia efímero, no es posible sin Moderación, pues para ser verdaderamente valiente se requiere estar libre de los efectos de los apetitos mal administrados, y la Moderación, por su parte, no puede ser tal si no está acompañada de la opinión firme sobre lo que hay que temer y lo que no, que sólo se mantiene gracias a la Valentía, de manera que no pueda ser tentada hacia un placer que le resulte perjudicial³⁰.

Por lo tanto, para Irwin, ni la Moderación, ni la Valentía pueden separarse de la Justicia, “ya que la concordia y amistad requeridas por la moderación y la valentía sólo son posibles si las diferentes partes del alma realizan su función propia como lo hacen en un alma justa”³¹. Y esta relación de concordia y amistad entre estas dos virtudes supone también, una inseparabilidad de la Sabiduría, pues se establece en respuesta a la demanda de la razón, que es la encargada de establecer los fines de las acciones de las otras dos partes del alma. No se trata entonces de una mera conformidad entre las partes, dada a regañadientes ante las demandas de la razón, y que no sería suficiente para considerar a un individuo virtuoso, sino de una verdadera cooperación establecida bajo el principio de que cada parte hace lo suyo tomando la actitud correcta, lo cual es la exigencia de la Justicia. Y si Platón le da un tratamiento separado a ésta, señala este autor, no es porque realmente la considere separable, sino porque desea marcar la distinción entre mera conformidad y virtud, haciéndose presente ésta última sólo en la medida en que la Moderación, la Valentía y la Sabiduría expresan la esencia de la Justicia³².

Ante la postura de Irwin podríamos, no obstante, avanzar la siguiente objeción. Por definición, la Justicia platónica consisten en un equilibrio o balance de múltiples

³⁰ Cf. *Ibíd.*, pp. 225-226, 228.

³¹ Traducido del inglés: “for the concord and friendship required by temperance and bravery are possible only if the different parts of the soul perform their proper functions as they do in a just soul”. *Ibíd.*, p. 229.

³² Cf. *Ibíd.* p. 229.

elementos, equilibrio que tiene como condición la primacía de la racionalidad, siendo esto lo que caracteriza exclusivamente a esta virtud. El alma en la que prima el elemento irascible sobre el apetito y la razón, cuando se logra educar ese elemento de manera tal que logre desarrollar la Valentía, entonces realizará bien la función que le corresponde por naturaleza, pero esto no elimina que en ella tengamos un caso de desequilibrio interno en el que el elemento naturalmente apto para ello no está ejerciendo la función correspondiente; está mandando la pasión cuando debería mandar la razón. Paralelamente, en el caso del Estado, un régimen como la Timocracia, donde está a la cabeza un hombre irascible-valiente, es un régimen donde se está produciendo una usurpación de funciones y un desequilibrio; el hombre con espíritu de guardián está mandado, cuando debería estar ocupándose de la seguridad y defensa de la *polis*. Y lo mismo ocurre con las otras virtudes cardinales. Ninguna de ellas, ya sea consideradas en relación con el alma, ya sea consideradas en relación al Estado, podría ser expresión particular de la Justicia, pues ninguna de ellas, tomada por sí sola, se traduce en aquello que es la Justicia, a saber, un equilibrio de partes con primacía de la razón, sino que, de hecho, están relacionadas a la primacía de elementos en el Alma y el Estado a los que en realidad no corresponde naturalmente gobernar.

En todo caso, podríamos aventurarnos a decir que no ser justo no implica, para Platón, no ser virtuoso en absoluto; un hombre puede ser virtuoso, participando de la Moderación o de la Valentía, incluso si no lo hace de la Justicia. Pero, en todo caso, es la Justicia el grado más elevado de virtud para el alma humana concebida como una entidad compleja funcionalmente diferenciada, la expresión más elevada y cercana del Bien, y es por ello que el máximo bien es gozar en el alma de un estado de balance y armonía comparable a la salud corporal, donde prime la parte racional y todos los elementos se relacionen de manera correcta.

Pero, si la Justicia es *una* virtud más y no *la* virtud, ¿por qué se eleva entonces por encima de las otras virtudes cardinales? ¿Por qué es este estado de balance la

expresión más elevada del Bien? Kosman no es explícito en cuanto a este punto, pero a partir de ciertas ideas por él manejadas, parece que podemos articular una posible respuesta de la siguiente manera. En el cuarto libro de la *República*, la Justicia se nos presenta como el principio que regula la realización de la actividad que le corresponde por naturaleza a cada cosa, tanto en el caso de los grupos sociales en los que se estructura Estado como en el caso de las partes que articulan el alma del individuo. Ambos están compuestos de tres elementos, en el que cada uno de ellos tiene su función, y, por tanto, su virtud propia (y aquí es donde las otras virtudes, Moderación, Valentía y Sabiduría entran en el esquema). Así tenemos que “la justicia individual es análoga a la justicia política y no una sombra de ella. Es el principio de acuerdo al cual cada elemento funcionalmente diferenciado en el individuo hace lo que está mejor capacitado para hacer”³³. En este sentido, la relevancia de la Justicia en el esquema platónico de las virtudes radicaría, precisamente, en que no es la virtud propia de una entidad singular con una función única, sino la virtud propia de una entidad conformada por varios elementos singulares relacionados entre sí, la virtud propia del conjunto en tanto compuesto por entidades particulares funcionalmente diferenciadas, y, siendo así, es el mayor grado de excelencia al que una entidad de este tipo puede aspirar³⁴. En otras palabras, la Justicia es la virtud del agente funcionalmente diferenciado globalmente considerado, ya se trate del individuo o del Estado.

III. A modo de conclusión. La Justicia platónica hoy: *dikaiosyne* como principio de la acción organizada

Ante la pregunta sobre si la Justicia es *la* virtud o *una* virtud, nos inclinamos entonces por la postura que hemos analizado en diálogo con Kosman. Así mismo, queremos poner en relación lo dicho hasta ahora con una visión más amplia de los alcances de

³³ *Ibíd.*, p. 125. Traducido del inglés: “individual justice is an analogue to political justice and not a shadow of it. It is the principle according to which each functionally differentiated element within the individual does what it is best able to do”.

³⁴ *Cf. Ibíd.*, p. 126.

la concepción platónica de la Justicia, no sólo en los límites de la *República* y del pensamiento platónico, sino en la esfera de los modelos explicativos de la acción humana, tal como se reflejan principalmente en *Self-Constitution*, una obra de Christine Korsgaard³⁵.

Hemos explicado hasta aquí cómo las entidades funcionalmente diferenciadas, alma y Estado, son justas en la medida en que cada uno de los elementos que las constituyen cumple con la actividad para la cual la naturaleza los ha dotado mejor. La armonía instaurada entre dichos elementos posibilita su correcta dinámica, razón por la cual la Justicia es el grado más alto de excelencia que entidades heterogéneas o multiformes pueden alcanzar. Los alcances de esa correcta dinámica van más allá de la constitución y organización de la estructura del alma y del Estado, siendo, también, visibles en el comportamiento y acciones de entidades de este tipo.

La dinámica correcta entre las partes, ya sea del Estado, ya sea del alma humana, ya sea de ambos vistos simultáneamente en el marco de su identidad estructural, supone la interacción de la razón y los elementos pasional y apetitivo, y la forma en cómo esta interacción es explicada por Platón para que sea efectiva gracias a la presencia de la virtud de la Justicia, permite a Korsgaard identificar en la propuesta del ateniense un modelo explicativo de la acción humana, a saber, el *Modelo Constitucional*³⁶. La autora lo define de la siguiente manera:

El Modelo Constitucional... concibe al agente como algo que está por encima de sus partes... de la forma en que la constitución de una ciudad es algo que está por encima de los ciudadanos y oficiales que allí viven. Si el agente se ajusta al dictamen de la razón, no es porque se identifique con la razón, sino,

³⁵ Korsgaard, 2009.

³⁶ Cf. *Ibíd.*, p. 133 y ss. Korsgaard se decanta por este tipo de modelo en contraste con el *Modelo de Combate*, según el cual, los elementos que constituyen a la persona son fuerzas en lucha, cada una luchando en defensa de una determinada acción, dándose, finalmente, la acción defendida por el elemento que resulta ganador (Cf. p. 134).

más bien, porque se identifica con su constitución, y, según ella, la razón debe gobernar³⁷.

Así, de acuerdo con este modelo explicativo de la acción, un agente multiforme o funcionalmente diferenciado, cuyo comportamiento se describe a la luz de dicho modelo, no se identifica con alguna de sus partes dependiendo de las circunstancias, sino que abarca la totalidad de su constitución, que es una unidad compuesta de partes en la que cada una es naturalmente apta para algo, y en la que, de acuerdo con ello, debe respetarse cierto orden o relación. Si el agente se identifica con la razón, a la que corresponde la actividad de guiar y deliberar, lo hace sólo indirectamente, en la medida en que se refiere a la estructura del conjunto en la que el lugar de la razón es cumplir con tal actividad. Así, la acción que de esta dinámica de conjunto emana, no puede sino ser una *acción colectiva*³⁸ que siempre involucra a todos los elementos constitutivos de la persona en relación o dinámica.

La acción colectiva es, entonces, la clase de acción que naturalmente es propia de un agente funcionalmente diferenciado, que, a su vez, se comporta unitariamente en tanto sus elementos constitutivos están armonizados en relación correcta. Y este es, precisamente, un agente justo a los ojos de Platón, en razón de que la Justicia es lo que – en palabras de Korsgaard – le da el sentido de un propósito común a un grupo³⁹, en este caso, el grupo conformado, ya sea por los tres sectores en el Estado, ya sea por las tres partes en el alma individual⁴⁰. Sus acciones, serán, en consecuencia, acciones adecuadamente deliberadas, encausadas y con verdadero propósito, en oposición a las de aquellos agentes en los que existe una guerra

³⁷Ibíd., pp. 134-135. Traducido del inglés: “The Constitutional Model... conceives the agent as something over and above her parts... in the way that the constitution of a city is something over and above the citizens and officials who live there. If the agent conforms to the dictate of reason it is not because she identifies with reason, but rather because she identifies with her constitution, and it says that reason should rule”.

³⁸ Cf. Ibíd. pp. 147-148.

³⁹ Cf. Ibíd., p. 135.

⁴⁰ Señala Korsgaard que una ciudad es también un agente, en tanto realiza acciones comunitarias y tiene una vida y una historia, de manera que, al igual que un individuo, también toma parte en acciones deliberativas; sus tres partes, en el caso del Estado ideal, al igual que las tres partes del alma justa, lo hacen como conjunto (Cf. Ibíd., p. 141).

intestinal y usurpación de funciones propias a causa de la injusticia, siendo imposible para sus elementos constitutivos lograr algún resultado como un conjunto unitario, y sólo realizando acciones sin propósito claro, desarticuladas entre sí. De ahí la observación sobre la injusticia que Platón pone en labios de Sócrates:

Sea que surja en un Estado, en una familia, en un ejército o donde sea, aparece siempre contando con la propiedad de producir, primeramente, la incapacidad de obrar en conjunto, a raíz de las disputas y discordias, y, en segundo lugar, la existencia de una enemistad tanto consigo mismo como con cualquier otro y con el justo... Y cuando se encuentra en un solo hombre, pienso, producirá todas las obras que corresponden a su naturaleza. Primeramente, la incapacidad para obrar, poniéndolo en conflicto y en desacuerdo consigo mismo, y, en segundo lugar, lo tornará hostil tanto consigo mismo con los justos⁴¹.

En este sentido, los agentes desordenados y desequilibrados, en los que no hay una apropiada diferencia funcional, realizan acciones que son producto de uno de sus elementos constitutivos en particular, pero no de la armonización del conjunto en una unidad. Estado y alma que no se comporten como un mismo agente unificado, se alejarán de la cooperación y concordia con vigilancia de la razón que demanda el máximo grado de excelencia que es la Justicia, y, por tanto, de la acción colectiva que sólo ella puede propiciar. Estos agentes desordenados serían aquellas almas y aquellos Estados en los que, de acuerdo a la visión platónica, el elemento apetitivo o el pasional usurpan a la razón la función de mando que naturalmente le corresponde, provocando un desequilibrio interno desde el que, si bien pueden encausarse acciones, serán acciones unilaterales que no atienden el bienestar del conjunto, y que por tanto serán consideradas como acciones sin correcta articulación, sin verdadero propósito, y con resultados inútiles e incluso perjudiciales, en tanto se trata del comportamiento de entidades multiformes. Estaríamos refiriéndonos, en el caso individual, a las almas irascibles y concupiscibles, y, en el caso del Estado, a los gobiernos Timocráticos, Oligárquicos, Democráticos y Tiránicos.

⁴¹ *Rep.* 351e11-352a10.

Esto nos revela que la Justicia de Platón es, en la medida en que se constituye en la excelencia propia de los agentes funcionalmente diferenciados, propiciando que cada uno de los elementos del conjunto despliegue la función que le es naturalmente propia de manera excelente sin usurpar la de los demás, se constituye, además, en un principio de acción, y, más específicamente, en el principio de acción que es, de acuerdo con el Modelo Constitucional, propio de las entidades funcionalmente diferenciadas, pues rige, no sólo la organización interna del agente, sino también las acciones que, en razón de la adecuada organización y relación entre sus diferentes elementos constitutivos, es capaz de producir, a saber, las que Korsgaard ha llamado acciones colectivas de un mismo agente unificado.

En este trabajo no sólo hemos querido hacer una indagación en la ontología de la Justicia platónica y su estatus en el esquema ético de la *República*, sino, también, extendernos a la esfera de la psicología de la acción humana, presentándola como un principio explicativo y articulador de las acciones que, precisamente, si se trata de acciones que exhiben el grado máximo de virtud que nos es posible lograr con arreglo a su naturaleza funcionalmente diferenciada, tendrán su sello de autor. La caracterización, entonces, de la Justicia como virtud de la diferencia funcional apropiada, como *una* de muchas, y, sin embargo, como la más importante por ser la excelencia que perfecciona a las entidades estructuralmente complejas, abre espacios para seguir haciéndonos preguntas más allá de Platón pero en íntima conexión con él, mostrando la pertinencia de sus reflexiones en el marco de análisis más contemporáneos, e invitándonos a seguir encendiendo nuestra imaginación ante los diversos matices que colorean la pintura de una vida guiada por la virtud.

Bibliografía

Crombie, I. M. (1990). *Análisis de las Doctrina de Platón*. Madrid: Alianza Editorial.

Irwin, T. (1995). *Plato's Ethics*. New York: Oxford University Press.

Korsgaard, C. (2009). *Self-Constitution*. New York: Oxford University Press.

Kosman, A. (2007). Justice and Virtue: Inquiry into Proper Difference. En G. R. Ferrari (Ed.), *The Cambridge Companion to Plato's Republic* (págs. 116-137). New York: Cambridge University Press.

Platón. (2006). *República* (Vol. IV). Madrid: Gredos.

La tesis del placer-repleción como elemento articulador de la psicología platónica del placer a partir de *Gorgias*, *República* y *Filebo*.

Artículo Arbitrado para la Revista *Apuntes Filosóficos* No. 53 el 21 de enero de 2019.

Resumen:

Si bien la tesis platónica del placer-repleción tiene su germen en el *Gorgias*, es en *República* y, especialmente, en *Filebo*, donde podemos apreciar realmente sus alcances y su importancia como elemento que está a la base de la psicología del placer desplegada en dichos diálogos. Según dicha tesis, el placer se define como un movimiento o proceso de llenado que busca satisfacer una necesidad previa, y así, restablecer nuestra armonía natural propia, por lo que, definitivamente, aporta importantes conclusiones respecto a la naturaleza misma del placer, cuestión que se inscribe en la tradición científica. Pero además, la tesis del placer-repleción permite sentar las bases para la reflexión del ateniense en torno al lugar del placer en la vida humana, cuestión propia de la tradición evaluativa, dado que ella es determinante en cuanto a la reflexión sobre cuáles son los placeres que deben tomar parte en la mejor vida para el hombre. Mostrar cómo la tesis del placer-repleción tiende puentes entre las preocupaciones en torno a la naturaleza de placer y las preocupaciones éticas de Platón, dándole, así, forma al complejo que es su psicología del placer, es la finalidad del presente trabajo.

Palabras clave: Placer, Repleción, Dolor, Alma, Psicología del Placer, Vida Buena.

Abstract:

We find the Platonic replenishment theory for the first time in the *Gorgias*, but it definitely can be find at its clearest in the *Republic* and the *Philebus*, where it plays a key role in the Platonic psychology of pleasure. According to the replenishment theory, pleasure is defined as a movement or process or fulfillment that satisfies a previous lack, amounting to the recovery of our natural human balance state. Also, replenishment theory underpins ethical issues on the necessity of pleasure in a good life. The aim of this work is to show how the replenishment theory shapes Platonic general theory of pleasure, as it is the link between ontological questions about pleasure's true nature and ethical questions about its importance in human life.

Keywords: Pleasure, Replenishment, Pain, Soul, Psychology of pleasure, Good life.

Si bien, en un primer momento, al pensar en Platón no pensamos precisamente en un filósofo hedonista, la verdad es que el tema de la naturaleza y lugar del placer en la vida humana es uno que atrae de forma poderosa la atención del ateniense, desde los diálogos más prominentes del periodo socrático, como son el *Protágoras* y el *Gorgias*, hasta sus obras de vejez, como el *Filebo*, donde, de hecho, Platón deja plasmados para nosotros sus pensamientos últimos y más claros en torno al tema. Y es que, aunque Platón no es un defensor del placer a ultranza, no podemos decir tampoco que pueda imponérsele la etiqueta de anti-hedonista, pues opta, más bien, por una postura intermedia, al pensar en el placer como fin de la acción humana, lo cual lo acerca al *hedonismo psicológico*, pero defender, al tiempo, la necesidad de unos placeres por encima de otros al hacerse la pregunta por el valor del placer en el marco de una vida buena y feliz, lo cual lo aleja del *hedonismo ético*⁴².

Ahora bien, más allá de la disputa sobre si Platón es hedonista o anti-hedonista, es importante hacer notar que el filósofo oscila, a la hora de centrar su reflexión en el placer, entre las dos grandes vertientes del tema: la cuestión de la determinación de la naturaleza del placer, que se inscribe en la tradición científica, y la cuestión del lugar del placer en la vida del hombre, propia de la cuestión didáctica o evaluativa⁴³. De hecho, muchas de las conclusiones que alcanza en el segundo registro están condicionadas por la respuesta que se ofrece a la pregunta por la naturaleza, siendo así ésta la pregunta que está al centro de la problemática. La respuesta ofrecida por Platón presenta variaciones a medida que vamos avanzando en los diálogos en los que toca el tema; no obstante, podemos identificar un hilo conductor que nos lleva

⁴² El hedonismo psicológico es la doctrina según la cual el placer es la motivación fundamental del hombre, mientras que, el hedonismo ético, es la doctrina según la cual el placer es el único bien (Cf. Bravo, 1994, p. 11).

⁴³ Entre los principales exponentes de la tradición científica, que ha sentado las bases del hedonismo psicológico, se incluyen Empédocles, Anaxágoras y Diógenes de Apolonia, mientras que la tradición didáctica o evaluativa, la cual ha sentado los precedentes de lo que se conoce como hedonismo ético, fue impulsada por Hesíodo, Teognis y los Siete Sabios, desarrollada por Demócrito, Sócrates y Aristipo, y basada en las conclusiones arrojadas por la tradición científica bien (Cf. Bravo, 2016, pp. 30-43).

del *Gorgias* al *Filebo* pasando por la *República*, y que es fundamental para poder comprender las implicaciones de la psicología del placer más elaborada presentada, precisamente, en estos dos últimos diálogos, especialmente en el *Filebo*⁴⁴. Nos referimos a la tesis del placer entendido como un movimiento de *repleción* o llenado, tesis que estudiaremos en el presente trabajo con la finalidad de dar cuenta de su evolución en las tres obras mencionadas arriba y revelar su importancia para la articulación de la psicología del placer más desarrollada de Platón, en la medida en que, no sólo aporta respuestas a la investigación científica sobre la naturaleza de *hedoné*, sino, que, en tanto hace esto, se convierte en factor determinante en lo referente al tipo de placeres que han de ser considerados como merecedores de un lugar en el esquema de la vida buena, tendiendo así también un puente hacia el tratamiento de la cuestión didáctica o evaluativa.

I. Toneles agujereados vs toneles cabales: antecedentes de la tesis del placer-repleción en el *Gorgias*

Es en el *Gorgias* donde encontramos los primeros indicios de la concepción del placer entendido como una *repleción* o *plérosis* (*πλήρωσις*), esto es, como un proceso, y por tanto, como un movimiento de llenado (que tiene como finalidad la restitución de nuestra plenitud o equilibrio natural), en contraste con, y como respuesta por, una *κένωσις*, esto es, un vacío o *depleción*, una necesidad o carencia caracterizada como algo penoso o doloroso⁴⁵ (que equivaldría, precisamente, a la ruptura o pérdida de nuestra plenitud o equilibrio natural)⁴⁶. Hay que observar que, aquí en el *Gorgias*, la caracterización del placer como repleción aplica explícitamente

⁴⁴ En este sentido, comenta Van Riel (Cf. 2000, p. 7), que si bien Platón nunca presentó un compendio definitivo de sus ideas en torno al placer, y sus diferentes visiones se despliegan a lo largo de sus diálogos, la tesis del placer-repleción es, no obstante, el elemento que le da consistencia a su teoría sobre el placer. Sin duda, dicha teoría evolucionó a través de su obra, pero la noción general del placer como repleción se mantuvo intacta. Así, afirma: “Plato always defines pleasure as the replenishment of a lack, and the manner in which definition is elaborated evolves, culminating in the *Philebus*” (p. 7).

⁴⁵ Cf. *Gorg.* 496d5-6.

⁴⁶ Cf. Bravo, 1995, p. 14.

sólo a los placeres relacionados a afecciones fisiológicas, como el hambre y la sed⁴⁷, y rascarse cuando pica⁴⁸, aunque en cierto punto encontramos una breve (y ciertamente poco clara) referencia a posibles placeres del alma, o a un posible origen de los placeres en el alma⁴⁹.

Ahora, la concepción del placer como repleción surge en el marco de la conversación sostenida por Sócrates y Calicles, el aristócrata y hedonista desenfrenado, quien afirma que “el vivir agradablemente consiste en derramar todo lo posible”⁵⁰. Esta identificación por parte de Calicles entre el placer y un proceso de llenado toma forma a partir de la metáfora de los toneles agujereados empleada por Sócrates, con la intención de persuadir a su interlocutor de que es mejor llevar una vida de autocontrol y moderación. Según dicha metáfora, que dice haber escuchado de un hombre ingenioso⁵¹, 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”⁵². Así, en los insensatos, los deseos van en aumento cada vez más, sin poder hallar nunca satisfacción total, por lo que la parte de sus almas donde esos deseos habitan es comparada con un tonel que, así como está, permanentemente, recibiendo líquido, también está, permanentemente, derramándolo por sus grietas. Con apoyo en esta imagen, Sócrates busca convencer a su interlocutor de que, mientras un hombre moderado, cuyos toneles se encuentran “sanos y cabales”⁵³, una vez que los ha llenado, “ni echaría ya más líquido en ellos, ni volvería

⁴⁷ “Y dime, ¿quieres decir, por ejemplo, que es preciso tener hambre y, cuando se tiene hambre, comer? – Sí, ciertamente – ¿Y tener sed y beber cuando se la tiene? – Sí, y tener todos los demás deseos y, a tenerlos y ser capaz de satisfacerlos, gozar y vivir felizmente” (*Gorg.* 494b7-c1).

⁴⁸ Cf. *Gorg.* 494d7.

⁴⁹ “...Dices que se siente dolor y placer al mismo tiempo si se bebe teniendo sed. ¿O es que estas dos sensaciones no se producen en el mismo lugar y tiempo, sea del cuerpo, *sea del alma*, según prefieras, pues en mi opinión no hay diferencia...” (*Gorg.* 496e13-17, cursivas nuestras).

⁵⁰ *Gorg.* 494b-1.

⁵¹ Señala Francisco Bravo (Cf. 2016, p. 86) que el hombre ingenioso es, probablemente, Empédocles, para quien, influenciado por las doctrinas médicas y biológicas del siglo V, el estado normal del organismo se traduce en el equilibrio de sus cuatro elementos constitutivos, equilibrio que, al verse perturbado por la deficiencia de alguno de ellos, tenía como respuesta un impulso del organismo a reponer lo faltante, siendo este restablecimiento un evento que resultaba placentero.

⁵² *Gorg.* 493b-4.

⁵³ *Gorg.* 493d9.

a preocuparse, sino que quedaría tranquilo respecto a ellos”⁵⁴, el hombre disoluto o intemperante “teniendo sus recipientes agujereados y podridos, se vería obligado a estarlos llenando constantemente, de día y de noche, o soportaría los más graves sufrimientos”⁵⁵. Lefebvre explica este contraste de la siguiente manera:

Sócrates... opone un relleno susceptible de rellenarse completamente a un relleno que no terminará, a la vez porque en el primer caso el tonel es de buena calidad y porque es llenado con materias de calidad aunque sean difíciles de procurarse, en tanto que en el otro caso hay defecto de calidad tanto en el tonel como en la materia... un alma en un buen o mal estado particular se vuelve hacia un tipo de “alimento” particular, y los alimentos respectivos la colman o no son lo suficientemente buenos para hacerlo. Un alma en mal estado se vuelve hacia alimentos incapaces de colmarla, incluso si estar colmada sería algo bueno⁵⁶.

En todo caso, aunque Calicles no se deje, finalmente, convencer por la metáfora de Sócrates⁵⁷, e insista en la felicidad que le proporciona llevar una vida de desenfreno muy a pesar de que esto sea evidencia de que su alma está, tal y como la ha calificado Lefebvre, en mal estado, lo importante es notar que, tanto para el hombre moderado como para el inmoderado, el placer se traduce en un proceso de repleción o llenado de una necesidad o carencia previa, con la diferencia, claro está, de que el primero tiene conciencia del límite y de los medios y objetos adecuados a la hora de placerse, es decir, tiene dominio sobre sus deseos, mientras que, el segundo, piensa, como Calicles, que “el que quiera vivir rectamente debe dejar que sus deseos se hagan tan grandes como sea posible, y no reprimirlos, sino que, siendo los mayores que sea posible, debe ser capaz de satisfacerlos con decisión e inteligencia y saciarlos con lo

⁵⁴ *Gorg.*493e3-6.

⁵⁵ *Gorg.* 493e8-494a2.

⁵⁶ Lefebvre, 2001, p. 86.

⁵⁷ A este respecto, A. E. Taylor (1997, p. 120) señala: “The leaking pitcher, or sieve, is ‘the part of the soul in which our desires are’; the more gratification you give them, the more they crave, and this impossibility of ever containing them shows the absurdity of the attempt.... Calicles, however, thinks this simile misleading. When the vessel has been filled, you can get no more enjoyment out of the process of ‘filling’ it; the enjoyment (*ἡδονή*) depends on the continuance of the flow. To get it, you must always have room for ‘more’ to flow in”.

que en cada ocasión sea el objeto de deseo”⁵⁸. Por tanto, para Calicles, al contrario de Sócrates, quien piensa que lo que vale es llegar al objetivo de llenarnos o alcanzar la plenitud y no quedarnos atrapados en un bucle infinito de llenado, lograr el objetivo de saciarnos equivale a llegar al estado de una piedra, pues, una vez llenos ni se goza ni se sufre⁵⁹, encontrando placer sólo en el proceso de estar continuamente satisfaciéndose, como quien sólo haya placer en el estar permanentemente comiendo y bebiendo.

Teniendo en cuenta lo dicho hasta el momento, surge entonces una preocupación que demanda nuestra atención teniendo en cuenta la finalidad que nos hemos propuesto en estas páginas, a saber, explicar cómo la tesis del placer-repleción es clave para la articulación de la psicología del placer última de Platón, en tanto no sólo responde a la pregunta por la naturaleza de *hedoné*, sino permite sentar las bases para la consideración del valor del placer en la vida humana. Podemos traducir esa preocupación en una pregunta formulada por el Profesor Bravo: “¿debe entenderse la repleción como un simple proceso (sentido activo), o también como resultado del mismo (sentido pasivo)?”⁶⁰. Esto es importante, pues, si una repleción efectiva y completa supone, para Platón, no sólo la actividad de llenarse sino la experimentación de un estado de plenitud posterior al proceso, entonces los placeres tal y como los entiende un hedonista desenfrenado como Calicles, reducidos sólo a un proceso continuo de llenado, serían, en realidad, repleciones imposibles e irreales, que, por tanto, nunca conducirán al restablecimiento la armonía natural perdida, y, no siendo verdaderos placeres-repleción, no pueden aspirar a lugar alguno en el esquema de la vida buena, en lo que se evidencia el cruce de la dimensión científica con la evaluativa (más allá de que, en términos éticos, los placeres desenfrenados sean el signo de un vida inmoderada y, por tanto, incompatibles con una vida examinada).

⁵⁸ *Gor.* 491e9-492a2. Sobre esto comenta René Lefebvre (2011, p. 86: “la vida de Calicles es inacabada y está privada de sentido, no alcanza el objetivo de estar colmada, repite constantemente esta insuficiencia, desarrolla un esfuerzo en dirección de resultados que nunca podrán ser alcanzados y que, por eso, será mejor ahorrarse. Es una vida de *charadrios*, de “alcaraván” voraz”.

⁵⁹ Cf. *Gor.* 494a9-b.

⁶⁰ Bravo, 2016, p. 86.

Pero no es en los pasajes del *Gorgias* donde nos acercaremos a una respuesta, pues, aunque es cierto que Sócrates valoró, aquí, el alcance de la plenitud, posterior al proceso placentero de llenado, como algo bueno y definitorio de la vida moderada, no nos deja saber, sin embargo, si estar saciados es también parte de lo placentero (al contrario de su interlocutor, quien sí fija una posición clara al afirmar que al estar llenos termina el placer).

II. De las repleciones del cuerpo a las repleciones del alma en la *República*

Es a partir de la *República*, que encontramos al alma o *ψυχή* constituida, definitivamente, en único principio apetitivo, y, por tanto, en la única instancia en la que radica la condición de posibilidad del placer, lo cual permite despejar dudas sobre los alcances de la tesis del placer-repleción que no quedaban claros en el *Gorgias*. En efecto, todos los deseos, tanto los que “concernen al placer del alma misma y por sí misma”⁶¹ como los que se canalizan a través del cuerpo, como el hambre y la sed⁶², tienen un origen anímico, sellándose así el vínculo indisoluble alma-placer que está a la base de una psicología platónica del placer propiamente dicha, la cual alcanzará su versión más acabada en el *Filebo*.

En efecto, en la *República* reaparece la noción de placer como *plérosis* o repleción en contraste con la de *kénosis* o depleción, la carencia o necesidad entendida como algo doloroso⁶³, siendo el placer que nos trae satisfacción la respuesta demandada por el vacío y, por tanto, por el deseo que surge de la experimentación de ese vacío. Pero ahora estas nociones se extienden del ámbito fisiológico a los placeres intelectuales, abriendo la posibilidad de repleción del “vacío en los hábitos del alma”⁶⁴, representado por la insensatez y la locura, a través de la adquisición de inteligencia,

⁶¹ *Rep.* 485d12-13.

⁶² Cf. *Rep.* 584c4-7; y en 585b afirma Platón: “¿no son el hambre y la sed -y lo similar a estas- algo así como vacíos en los hábitos del cuerpo?”.

⁶³ Cf. *Rep.* 585a11-b8.

⁶⁴ *Rep.* 585b3-4.

así como los “vacíos en los hábitos del cuerpo”⁶⁵, como el hambre y la sed, se satisfacen con la bebida y el alimento, respectivamente. Más aún, en *Rep.* 583e11, placer y dolor son expresamente definidos como “una suerte de movimiento”, en contraste con aquellos estados de *reposo* en los que no acaece proceso alguno pero, no obstante, pueden prestarse a confusión para quienes no han experimentado realmente el placer y el dolor⁶⁶. En este sentido, afirma el Profesor Bravo que “así, según la teoría general del placer alcanzada en la *República*, el placer es, no un estado (*héxis*), sino un movimiento (*kinêsis*), o, con más precisión, un proceso (*génesis*) y proceso de repleción (*plérosis*)”⁶⁷. Con el establecimiento de estas conexiones podemos observar con claridad, también junto a Bravo, como transita Platón de una física a una fisiología del placer, para desembocar, tanto a partir de una como de otra, en una psicología del placer; la primera, al identificar placer con un movimiento no físico sino psíquico o anímico, y la segunda, al extender los alcances de la tesis del placer-repleción del ámbito corporal al mental⁶⁸.

Ya en este diálogo se tienden puentes entre la investigación científica y la investigación evaluativa sobre el placer. La tesis placer-repleción aplicada tanto a placeres somáticos (en tanto se canalizan a través del cuerpo) como mentales (en tanto se dan propiamente en el alma), tiene implicaciones en lo que respecta a la configuración del tipo de vida más agradable o placentera para el hombre. Ciertamente, Platón no habla aquí de “vida buena”; no obstante, podemos, sin riesgo, identificar la vida más placentera con la vida buena, pues, como se va revelando a medida que avanzamos por *Rep.* IX, y en conexión con ideas planteadas en *Rep.* IV, la vida más placentera es la que lleva el filósofo, hombre justo, epítome de virtud.

⁶⁵ *Rep.* 5885b-1.

⁶⁶Cf. *Rep.* 583c5. Este estado de reposo supone un mero cese o descanso (*ἡσυχία*) del dolor experimentado. Sin embargo, este mero cese o descanso es erróneamente considerado como placer por algunos, cuando lo comparan con el dolor. A la inversa, el descanso del placer experimentado puede ser tomado erróneamente por dolor, de manera que “el reposo no es, en realidad, sino parece agradable al lado de lo doloroso, y doloroso al lado de lo agradable” (584a7-9). Así, este estado de reposo le servirá a Platón como punto de contraste para poder diferenciar los verdaderos placeres y dolores en tanto consistentes en procesos o movimientos.

⁶⁷ Bravo, 1995, p. 15.

⁶⁸ Cf. Bravo, 2016, pp. 85, 89.

Ahora, ¿por qué es la vida más agradable? Precisamente en *Rep.* IX, como prueba complementaria de la superioridad de la vida filosófica como la más agradable, en contraste con la del hombre ambicioso y la del codicioso⁶⁹, Platón se dispone a fundamentar su afirmación de que el placer escogido por el filósofo es el más real y puro, mientras que los restantes son meras sombras⁷⁰, fundamentación que hace presentando una *diáiresis* o división de los placeres sin precedentes en sus diálogos anteriores, por lo que se trata del punto culminante de la psicología del placer tal y como se nos presenta aquí en la *República*.

Dicha división pone de relieve una distinción fundamental entre los placeres puros y verdaderos y los placeres mezclados y engañosos. Los primeros son aquellos placeres que no acaecen como consecuencia de un vacío doloroso, siendo ejemplo de ellos, aunque hay muchos y muy variados, los relativos al olfato: “éstos, en efecto -afirma Platón-, sin que se haya sentido antes dolor alguno, se presentan súbitamente, extraordinarios en magnitud, y, cuando cesan, no dejan tras de sí dolor alguno”⁷¹. Pero a pesar de que los placeres olfativos son el paradigma de esta clase correspondiente a los placeres puros, el filósofo afirmará, un poco más adelante, que dichos placeres son propios del alma y tienen por objeto lo no perecedero y más real, “la opinión verdadera, [y] el conocimiento científico”⁷², de lo que se sigue que en este grupo se incluyen, como indica Van Riel, el “...placer verdadero en sus ocurrencias físicas (como en el ejemplo del olfato) así como también en la forma de satisfacción de deseos del alma”⁷³. Los segundos son los que suponen una liberación de dolores

⁶⁹ En conexión con la división tripartita del alma delineada en *Rep.* IV, tenemos que en el alma de cada hombre prima una de las partes distinguidas por encima de las otras dos, y, en consecuencia, también prima la tendencia al tipo de deseo y la preferencia por el placer que corresponden a dicha parte. Esto da lugar, a la distinción de tres géneros principales de hombre: el *filósofo* o amante de la sabiduría, en quien gobierna el elemento racional, el *ambicioso* o amante de los honores, en quien gobierna el elemento pasional, y el *codicioso* o amante del lucro en quien gobierna el elemento apetitivo.

⁷⁰ Cf. *Rep.* 583b-7.

⁷¹ *Rep.* 584b8-11.

⁷² *Rep.* 585b14-c1

⁷³ Original del inglés: “...true pleasure in its physical occurrences (as in the example of smell) as well as in the form of satisfactions of the desires of the soul” (Van Riel, *Op. Cit.*, p. 15, traducción nuestra).

previos, y, por lo tanto, consisten en una mezcla entre padecimiento y deleite. Son los que llegan al alma a través del cuerpo, en tanto se valen de este último como canal, y que tienen por objeto “la bebida y el alimento en general”⁷⁴, y, agregamos, los goces sexuales y las riquezas⁷⁵. Son tomados por muchos hombres como placeres verdaderos, pero no son más que apariencias o ilusiones, como las que estarían implicadas si al ser llevados desde abajo hacia un lugar intermedio, creemos haber llegado a arriba, precisamente, por no conocer el verdadero arriba⁷⁶. Son descritos, en consecuencia, como “imágenes y pinturas sombreadas del verdadero placer”⁷⁷, en virtud de su yuxtaposición con las penas que les preceden.

Podemos ver, entonces, cómo la tesis del placer-repleción es determinante en las conclusiones alcanzadas por Platón, aquí en la *República*, en torno a la vida más agradable, en la medida en que nos ofrece más información en cuanto a la naturaleza de *hedoné*. La vida más agradable, que es la vida filosófica y justa, es la que incluye a los placeres puros y verdaderos, aquellos que, como hemos dicho arriba, no están precedidos por una necesidad o carencia dolorosa. Pero entonces nos preguntamos: si placer y dolor son definidos como movimientos, uno condicionado por el otro (siendo el placer un movimiento hacia la repleción que viene a reponer las faltas causadas, precisamente, por un movimiento de depleción previo caracterizado como doloroso), y si en estos placeres verdaderos no se cumple esa condición del vacío doloroso previo que necesariamente ha de motivar la búsqueda de satisfacción, ¿realmente ocurre en ellos un movimiento de repleción, y por tanto, son realmente placeres?

Resulta que, aunque los placeres verdaderos no están precedidos por dolor alguno, esto no significa, sin embargo, que no ocurran en respuesta a un movimiento de

⁷⁴ *Rep.* 585b13-14.

⁷⁵ *Cf. Rep.* 580e4-5.

⁷⁶ *Cf. Rep.* 584d5-10. Lefebvre (2011, p. 140) lo explica así: “El placer que se da al comer, en un proceso de este tipo, es comparado con un movimiento desde lo bajo hacia lo alto con una parada a mitad de camino, donde se confunde el punto medio con el alto, en una experiencia muy diferente de la quien tendría el conocimiento efectivo de lo que verdaderamente es alto”.

⁷⁷ *Rep.* 586b8-9

depleción previo que, precisamente, demanda el posterior y efectivo llenado que nos da satisfacción. Lo que ocurre es que aquí, en la *República*, este punto permanece aún confuso y oscuro, y será sólo en el *Filebo*, como veremos, donde Platón afirmará, sin titubeos, que vacío y dolor no son necesariamente identificables, así como las razones de que esto así sea. No obstante podemos concluir que, tanto placer-repleción como depleción, dolorosa o no dolorosa, son, por definición, movimientos o procesos que acaecen en el alma, de forma que, cualquier otra experiencia que sea considerada como placentera o dolorosa, pero en la que dichos movimientos o procesos sean inexistentes, no serán más que placeres/dolores irreales, como es el caso de los llamados placeres-reposo que mencionamos anteriormente⁷⁸.

Y en cuanto a las conclusiones que esto nos permite alcanzar en el plano de la investigación evaluativa sobre el placer, tenemos que, la vida más agradable, identificable con la vida buena, será aquella centrada en aquellos placeres-repleción que son puros y verdaderos por no sobrevenir a costa de una depleción-padecimiento, y que tienen por objeto a la opinión verdadera, el conocimiento y la virtud, quedando fuera de ella los placeres mezclados con dolor y engañosos⁷⁹, y los placeres irreales como los placeres-reposo. En este sentido, se hace visible cómo el concepto de placer como proceso de repleción, constituye el contexto más amplio donde se inscribe la

⁷⁸ Cf. Bravo, 1995, p. 21.

⁷⁹ A este respecto es necesario hacer la salvedad, aunque se trata de un punto que no es tan claro aquí en la *República* como lo es en el *Filebo*, de que en la mejor de las vidas también habría que reservar un espacio para los placeres considerados como necesarios, definidos en *Rep.* IX (Cf. 558d11-558e1) como aquellos que nos sobrevienen sin que los podamos evitar, y que, al ser satisfechos, nos benefician, en tanto nos resultan útiles para el cuidado y mantenimiento de nuestro organismo y de nuestra vida, como es el caso del deseo propio de las comidas frugales (Cf. 559a12-b8), en contraste con los innecesarios, que son “aquellos de los cuales uno podría desembarazarse si se ha adiestrado desde la juventud, y que en nada benefician al individuo” (559a3-5), ilustrados por las comidas excesivas y goces sexuales desenfrenados (Cf. 559b9-c9). En este sentido, podemos entender que, aunque los placeres necesarios e innecesarios se inscriben, ambos en la esfera de los disfrutes del cuerpo, y, por tanto, son todos ellos mezclas de placer-dolor, en la vida buena tendrían cabida, no obstante, ciertos placeres mezclados, contando entre ellos la comida, la bebida, los goces sexuales, el descanso, etc., en cuanto sean moderados y aporten algún beneficio para nuestra salud y nuestra vida en general, de forma que, cumpliendo con estas condiciones, lo cual ocurriría bajo el arbitrio de la razón, dejarían de ser “engañosos”, mientras que quedarían propiamente excluidas las mezclas que se traducen en placeres innecesarios y desenfrenados, y que sólo vendrían a constituirse en un elemento de perturbación para el hombre.

diaíresis de placeres verdaderos/engañosos, y cómo, a la luz de dicha distinción, se hacen las consideraciones sobre la participación y significado de *hedoné* en la vida más agradable para el hombre. Apreciemos, ahora, como se refuerzan estas relaciones en el marco de la psicología del placer última de Platón.

III. La tesis placer-repleción clarificada como fundamento de la psicología del placer más desarrollada del *Filebo*

En el *Filebo*, en el marco de una reflexión que se plantea explícitamente la pregunta sobre la vida buena para el hombre, encontramos las consideraciones últimas de Platón, no sólo sobre la naturaleza de *hedoné*, sino sobre el lugar del mismo en esa vida que es considerada como la mejor. Tradición científica y tradición evaluativa se cruzan de nuevo, en un paso desde la caracterización del placer, de nuevo y de manera más clara y completa, como repleción, hasta la justificación de la afirmación según la cual es una vida mezclada de placer e intelecto el tipo de vida la se lleva el título de máximo bien para el hombre⁸⁰. Ese paso está mediado por una nueva *diaíresis* de placeres, que recoge, amplía y clarifica las conclusiones alcanzadas en la *República*, y en la que la tesis del placer-repleción vuelve para jugar un papel determinante en la distinción principal entre placeres puros/verdaderos y mezclados/falsos.

En *Fil.* 32d3-5, señala Platón 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”, y en 31d8-10 afirma que “al ajustarse de nuevo la armonía y volver a su propia naturaleza aparece el placer”. Así tenemos ahora, explícitamente, a placer y

⁸⁰Cf. *Fil.* 22a-b. Esta vida mezclada es considerada como la que satisface dos criterios fundamentales que la hacen universalmente elegible: *perfección* y *suficiencia*. Para poder experimentar el placer son necesarias ciertas formas de conciencia racional que nos hagan posible estar consientes de que nos estamos placiendo en el presente, recordar que hemos sentido placer en el pasado y estimar que lo podremos sentir en el futuro, por lo que, ni una vida de puro placer (que sería la vida simplísima propia de un pulmón marino o de un crustáceo), ni tampoco una vida de pura inteligencia (que sería la vida impasible propia de dioses pero no de hombres), sino la mezcla de ambas, es lo necesario para hacer de nuestra existencia en el mundo una existencia digna de ser vivida (Cf. *Fil.* 21a-22a).

dolor definidos en relación a la recuperación y pérdida, respectivamente, de nuestro estado armónico natural, estado de satisfacción y plenitud⁸¹, reafirmando, además, la idea de *República* 583e10, de que, en ambos casos, se trata de cambios, procesos, transiciones o movimientos, y contrastando, también como en dicho diálogo, placer y dolor como procesos con un estado de reposo en el que no acaece movimiento alguno⁸². También se reafirma con claridad la idea del alma como principio apetitivo único (“todo impulso, deseo, el principio de todo ser vivo, reside en el alma”, dice Platón en *Fil.* 35d1-2), de manera que estamos hablando de procesos o movimientos no físicos, sino psíquicos, siendo el cuerpo, cuando viene al caso, un mero receptáculo o canal de ciertas experiencias placenteras y dolorosas. Platón se vale, precisamente, de estas experiencias como ejemplos para explicar la tesis del placer-repleción, bajo el precepto metodológico de estudiar primero el placer en sus más claras manifestaciones, como se evidencia en este diálogo entre Sócrates y Protarco:

Sóc. – Por ejemplo, el hambre, ¿es disolución y dolor?

Prot. – Sí.

Sóc. – Y el hecho de comer, que es satisfacción de nuevo, ¿será placer?

Prot. – Sí.

Sóc. – Y la sed, por su parte, destrucción, dolor y disolución, mientras la capacidad de lo húmedo al llenar lo que estaba seco, es placer; también la separación y disolución contra la naturaleza, efectos del calor sofocante, son dolor, mientras que la restitución conforme a la naturaleza, es placer.

Pro. – Completamente.

No obstante, la tesis del placer-repleción aplica, además, como ya se había establecido en la *República*, a experiencias puramente mentales, lo cual podemos

⁸¹A este respecto, el Prof. Bravo (2016, p. 90), señala: “el placer es posible si y solo si hay una armonía pre-establecida de la naturaleza que hay que recuperar, cultivar o conservar. Se identifica, por consiguiente, con el estado más alto de la naturaleza, con su *plêrôsis*, que también podríamos traducir por plenitud”. No obstante, como comenta Van Riel (2000, p. 20), nunca alcanzamos esa plenitud de manera definitiva: “the process of the replenishment of a lack is always thwarted by a new lack, and so on. Our life is a permanent flux between a 'preternatural' and a 'natural' condition, and pleasure and distress are to be situated within this flux”.

⁸²De acuerdo con el *Filebo* (Cf. 42d8-43a3), en este estado de reposo el cuerpo no es movido ni en una ni en otra dirección, por lo que no hay, en tal caso, ni placer ni dolor, aunque pueda ser confundido con uno o con otro desde la inexperiencia del placer y el dolor reales (Véase nota 25).

confirmar en el marco de una nueva *diáresis* de placeres que arroja luces sobre aspectos anteriormente confusos o, incluso, aparentemente contradictorios.

La distinción fundamental se da entre placeres puros o inmezclados y verdaderos y placeres puros o mezclados y falsos. Los primeros no están precedidos por dolor alguno, son todos propiamente mentales o anímicos, y se subdividen en tres clases: los estéticos, “los relativos a los colores que llamamos bonitos, a las figuras, la mayoría de los perfumes, los de las voces y todos aquellos cuya carencia no se nota o no causa dolor, y que procuran satisfacciones perceptibles y agradables”⁸³; los epistémicos, “los placeres relativos a los conocimientos, a no ser que nos parezca que incluyen hambres de saber o que se den desde el principio dolores por causa del hambre de conocimientos”⁸⁴, y, por último, los éticos, “los que, tomando parte en el cortejo de toda virtud como en el de un dios, la acompañan por doquier”⁸⁵. En cuanto a los segundos, precedidos siempre por un padecimiento, hay mezclas de tres clases: las puramente somáticas, relativas a afecciones corporales, como las ya referidas del hambre y la sed, rascarse cuando pica⁸⁶, o como “cuando tiene frío y va entrando en calor o cuando tiene calor y se refresca, buscando, creo, conservar uno de esos estados y liberarse del otro”⁸⁷; las puramente mentales, que involucran pasiones o sentimientos como “ira, miedo, añoranza y duelo, amor celos y envidia, y todo lo semejante”⁸⁸; y las somático-mentales, los llamados *placeres anticipatorios*, que ocurren cuando, mientras sufrimos una necesidad corporal, nos deleitamos, sin embargo, mentalmente, con la perspectiva del placer que nos dará la satisfacción de dicha necesidad en el futuro⁸⁹.

⁸³ *Fil.* 51b2-6.

⁸⁴ *Fil.* 52a1-3.

⁸⁵ *Fil.* 63e4-6.

⁸⁶ Cf. *Fil.* 46d7e8.

⁸⁷ *Fil.* 46c6-9.

⁸⁸ *Fil.* 47e-1.

⁸⁹ Cf. *Fil.* 47cd3. Estos placeres también eran mencionados brevemente en *Rep.* 584c9-11, donde eran caracterizados como “los que proceden de las expectativas de los goces y penas que van a venir”. No obstante, es aquí, en el *Filebo*, donde Platón ofrece un análisis increíblemente detallado sobre ellos (32c y ss).

Especialmente en cuanto a los dos primeros tipos de placer puro, enfatiza Platón su condición de inmezclados en tanto no están precedidos por un padecimiento, lo que no significa que no supongan la satisfacción de un deseo, y, por tanto, la repleción de un vacío previo, aunque este no resulte doloroso. Este punto, oscuro en la *República*, se aclara aquí en el *Filebo*, donde se diferencia expresamente entre vacío y dolor a partir de un criterio de *sensibilidad*. De hecho, Platón explica que, mientras los vacíos o depleciones que preceden a todos los placeres mezclados son dolorosos y sentidos debido a que son provocados por cambios violentos, afecciones que afectan conjuntamente a cuerpo y alma (de acuerdo con la definición de *sensación*, en *Fil.* 34a1-4⁹⁰), los placeres puros, si bien no sobrevienen a costa de padecimiento, están precedidos por vacíos *no sentidos o insensibles*, en la medida en que son producidos por cambios leves que se desvanecen antes de llegar al alma⁹¹. Así, afirmamos con Bravo, quien se remite, además, al *Timeo*, para ampliar el punto, que:

...no todos los *vacíos* son dolorosos sino únicamente los vacíos *sentidos*... El *Timeo* (64c-d) explicita las condiciones para que el vacío sea doloroso: «una impresión contraria a la naturaleza y violenta, producida en nosotros de un solo golpe, es dolorosa (*algeinón*)... la que tiene lugar progresiva y paulatinamente es insensible (*anaísthêton*)». Así, para ser doloroso, un vacío debe ser: a) contrario a la naturaleza, b) violento, c) sentido. El vacío que precede a los placeres puros carece de estas características y por ello, no constituye un dolor propiamente dicho...⁹²

En este sentido, los placeres puros son placeres reales⁹³ en tanto constituyen un movimiento de repleción que se da en respuesta a una depleción o vacío previo, con la diferencia de que dicho vacío, a diferencia de los placeres impuros, resulta indoloro por no acaecer de forma violenta sino progresiva. Podríamos interpretar que estos vacíos se perciben, entonces, como molestias leves, que no llegan a captar

⁹⁰“Y al hecho de que el alma y el cuerpo sean afectados conjuntamente en una misma afección y conjuntamente sean movidos, si le llamas a este movimiento «sensación» no hablarías fuera de tono.

⁹¹ Cf. *Fil.* 43b-c7.

⁹² Bravo, 2016, p. 132.

⁹³ Sobre el adjetivo “puro” tal y como es empleado por Platón en este caso, señala el Prof. Bravo (2016, p. 31), que “no tiene un sentido místico ni moral, sino el ontológico de real”.

particularmente la atención del sujeto, y que, por tanto, no afectan su actividad normal, lo que no significa que el sujeto no se haga consciente de ellos y organice su acción en favor de satisfacer su necesidad cuando las condiciones estén dadas para ellos. Esta es precisamente, la ventaja de los placeres verdaderos sobre el resto; suponen ausencia de dolor y repleción sentida, de manera que la experiencia está libre de elementos perturbadores y resulta placentera de principio a fin.

Y es por ello que los placeres puros ocuparan un lugar primordial en el esquema de la vida buena y feliz planteado por Platón en el *Filebo*, junto a aquellos placeres mezclados que, no obstante, están regidos por la moderación y procuran algún bienestar para nuestra salud⁹⁴, mostrando, de esta forma, como, de nuevo, la tesis del placer-repleción, ahora más clara y completa, permite establecer la conexión entre las preocupaciones científicas y la preocupaciones éticas que animan la psicología del placer última de Platón.

IV. Conclusiones de un diálogo a tres voces: la tesis del placer-repleción como puente entre la cuestión científica y la cuestión evaluativa a través de *Gorgias*, *República* y *Filebo*

En lo que hemos dicho hasta ahora se evidencia la importancia de la tesis del placer-repleción en el contexto amplio de la teoría platónica del placer, y, particularmente en el marco de la psicología del mismo desarrollada de forma más concreta en *República* y *Filebo*, aunque ya el ateniense nos había mostrado sus primeras aproximaciones sobre ella en el *Gorgias*. Ahora, a modo de epílogo, nos dispondremos a extraer algunas breves conclusiones, precisamente, en torno al papel fundamental de la mencionada tesis para la adecuada comprensión de la naturaleza de *hedoné*, así como de su condición de puente entre la tradición científica y la tradición evaluativa, lo que se traduce en la consideración de su impacto global en la psicología platónica del placer.

⁹⁴ Que serían los placeres previamente definidos en la *República* como *necesarios* (Véase nota 38).

Pare ello, retomemos, como primer punto, una duda que ha quedado pendiente de nuestro análisis del *Gorgias*, respecto a lo que en realidad estaba implicado en la experiencia total de la repleción. Nos preguntábamos en su momento si la repleción suponía sólo el momento activo del proceso o también el momento pasivo del resultado de dicho proceso, pero el *Gorgias* no aportaba los elementos necesarios para dar una respuesta a la cuestión, y debemos agregar que la *República* tampoco⁹⁵. Sin embargo, el caso del *Filebo* es distinto, pues, en la definición más clara de placer que se nos ofrece en sus páginas, Platón ha establecido explícitamente que la finalidad de la repleción es la restitución de nuestro estado armónico natural, esto es, nuestra plenitud, lo que significa que la repleción completa y efectiva abarca tanto el disfrute del proceso de llenarnos como el disfrute de la satisfacción que obtenemos a partir del proceso. En síntesis, como comenta el Prof. Bravo, “*hêdonê* no se identifica, pues, únicamente con la repleción *in fieri* o con la actividad de llenar un vacío previamente presente, sino también con la repleción en tanto *factum esse*”⁹⁶.

Un segundo punto, en relación con el anterior, es la diferencia entre placeres *reales*, placeres *inexistentes*, y placeres *imposibles*. Reales son los que implican una repleción completa y efectiva (proceso y resultado) que se da en respuesta a un vacío previo pero no doloroso, traduciéndose en los placeres puros tanto de *República* como de *Filebo*. Imposibles son los de Calicles del *Gorgias*, las propias de los hombres cuyas almas son comparables a toneles agujereados, que identifican el placer sólo con el momento activo del proceso de repleción, razón por la que consideran que la culminación del proceso marca el fin del disfrute y el paso a un estado imposible en el que ya no sienten nada más. Inexistentes son las de los placeres-reposo, tratados tanto en *República* como *Filebo* como contraste del placer-repleción y dolor-depleción, es

⁹⁵A este respecto, Gosling y Taylor (1982, p. 125) señalan: “There seems, then, no reason for supposing that at the time of writing *The Republic* Plato had become aware of the importance of the distinction between the process of replenishment and the end state of repletion... As we shall see, the vital distinction was noticed by him later and may well have been part cause of later developments”.

⁹⁶Bravo, 2016, p. 91.

decir, placer y dolor entendido como procesos, pues dicho estado, aunque sea confundido por ignorancia con el placer, en realidad no implica su movimiento definitorio. Es necesario observar que, aunque un placer real es un placer puro y verdadero y una repleción completa y efectiva, los placeres mezclados también son repleciones completas y efectivas, pero falsos en tanto sobrevienen, a diferencia de aquellos, a partir de vacíos previos dolorosos. En síntesis, mientras que un placer puro y verdadero es, necesariamente, una repleción efectiva, una repleción efectiva no es necesariamente un placer real.

Y hablando de placeres mezclados, el tercer y último punto se refiere a la aceptación de los mismos, hasta cierto punto, en la vida buena, lo cual se infería en la *República* pero se afirma claramente en el *Filebo*. La vida agradable, buena y feliz recibe tales calificativos por la presencia dominante en ella de los placeres puros y verdaderos, pero Platón también le reserva un espacio a aquellos placeres que, a pesar de su condición mezclada con el dolor, pueden aportarnos algún tipo de beneficio, especialmente en cuanto a nuestra salud. Pero, si hilamos fino, nos damos cuenta de que la condición de bienvenida de tales placeres a la vida buena es el hecho de que estén correctamente arbitrados por la razón bajo la forma de la temperancia o moderación. En este sentido, citamos una vez más a Lefebvre, quien afirma que esta aceptación por parte de Platón “implica una cierta legitimidad de los placeres corporales y la existencia de un interés de buscarlos, si es bajo la correcta conducción, pero probablemente eso no los liberaría de la mezcla que los hace codearse con el dolor”⁹⁷. Pero, de lo que sí se liberarían es de su etiqueta de “falsos” o “engañosos”, pues en la medida en que sean arbitrados por la razón, ha de ocurrir lo que Platón señala en *Rep.* 586e6-587a respecto a los placeres buscados por el alma tripartita, a saber, que “cuando el alma íntegra sigue a la parte filosófica sin disensiones, sucede que cada una de las partes hacen todo sentido lo que le corresponde y lo que es justo, y también que cada una recoge como frutos los

⁹⁷ Lefebvre, 2011, p. 142.

placeres que le son propios, que son los mejores y, en cuanto es posible, los más verdaderos”.

Cerramos así este recorrido por tres diálogos clave de la obra platónica en relación a la importancia de la tesis del placer-repleción para la articulación de la psicología del placer, tanto en cuanto al aspecto científico como al aspecto evaluativo o didáctico. Al estilo de un diálogo socrático, escribimos a la par de estas últimas líneas una invitación a seguir reflexionando sobre esta idea, defendida por Platón, de la necesidad de una vida en la que la racionalidad, como aquello que nos constituye esencialmente, no sea, sin embargo, incompatible con, sino que venga de la mano de, el disfrute del placer, pues nuestra naturaleza, si bien tiene el sello de lo divino, es también contingente, es también anhelante, es también imperfecta e incompleta. La tesis del placer-repleción, precisamente, lejos de hablarnos de algo extraño, nos habla del siempre emergente deseo de recuperación, cuando perdido, de nuestro balance armónico natural, de la aspiración de plenitud en la que todos los hombres, en lo elevado y en lo cotidiano, nos hacemos uno cada día de nuestra existencia. Y, ¿qué cosa más cercana a nosotros que esa?

Bibliografía

- Bravo, F. (1995). La Naturaleza del Placer en la Filosofía de Platón. *Apuntes Filosóficos*(7-8), 9-30.
- Bravo, F. (2016). *Las Ambigüedades del Placer: Ensayo Sobre el Placer en la Filosofía de Platón*. Caracas: Monte Ávila Editores .
- Gosling, J. C., & Taylor, C. C. (1982). *The Greeks On Pleasure*. New York: Oxford University Press.
- Lefebvre, R. (2011). *Platón: Filósofo del Placer*. Buenos Aires: Biblos.
- Platón. (2000). Gorgias. En *Diálogos* (Vol. II). Madrid: Gredos.
- Platón. (2002). Filebo. En *Diálogos* (Vol. VI). Madrid: Gredos.

Platón. (2006). *República* (Vol. IV). Madrid: Gredos.

Taylor, A. E. (1955). *Plato. The Man and His Work*. London: METHUEN & CO. LTD.

Van Riel, G. (2000). *Pleasure and the good life. Plato, Aristotle and the neoplatonists*. The Netherlands: Brill.

El vínculo felicidad-virtud enraizado en una teoría funcional: las coincidencias entre Platón y Aristóteles.

Artículo Arbitrado para la Revista *Apuntes Filosóficos* No. 51 el 1ero de noviembre de 2017.

Resumen:

Más allá de las diferencias entre Platón y Aristóteles en torno a lo que constituye una vida feliz para el hombre, ambos autores coinciden al articular sus concepciones de felicidad con base en la relación existente entre el *ergon* o función propia del hombre, y la virtud con arreglo a la cual él debe realizar dicha actividad. Esto nos permite entender por qué coinciden, como resultado, en que la felicidad se traduce en el despliegue de nuestra capacidad racional, pero no de cualquier forma, sino de manera excelente y perfecta, siendo, así, herederos y continuadores de las nociones éticas y epistemológicas que en Sócrates tomaban la forma de una invitación al cuidado del alma y el ejercicio de nuestra razón.

Palabras clave: Felicidad, Función, Virtud, Razón, Justicia, Sabiduría, Prudencia.

Abstract:

When reflecting on the conditions of a happy human life, Plato and Aristotle agree that we can only understand what happiness is if we tackle the relation between the *ergon* or proper function of man and the virtue that makes the performance of that function to be good. That's why both philosophers arrive at the conclusion that *eudaimonia* is an activity of reason, and even more, an excellent and perfect activity of reason, which shows how Plato and Aristotle are heirs to Socratic Ethics and Epistemology, extending, as well, an invitation to take care for the soul and live and examined and rational life, that is, the happy life.

Keywords: Happiness, Function, Virtue, Reason, Justice, Wisdom, Prudence.

La palabra griega *eudaimonía* se traduce al español como “dicha” o “felicidad” en su acepción más conocida. Pero una interpretación, quizás, más interesante, es la que le otorga el significado de estar “poseído por un buen espíritu”, dado que en la palabra confluyen el prefijo *eu*, que significa “bien”, “contento” o “próspero”, y el término *daímon*, que significa, precisamente, “espíritu” o “deidad”⁹⁸. La pregunta por las formas que adopta este buen espíritu ha encendido desde siempre la imaginación de los hombres, y más aun la de aquellos que escogieron la filosofía como forma de vida, y que, debido su incansable carácter indagador, mucho menos pudieron escapar al misterioso influjo de este buen espíritu, han, desde la antigüedad, convertido esta necesidad de desentrañar el sentido e implicaciones de la palabra felicidad en el centro de su reflexión ética.

Y es así como, al irrumpir la filosofía en un mundo retratado por Homero, acostumbrado a ser explicado por el capricho de los dioses, la felicidad pasa de ser algo que simplemente acaece y que escapa al control del hombre, a ser algo que éste puede forjar y lograr para sí mismo. Pero como toda meta, es necesario seguir el camino correcto para llegar a ella, y en el caso de la elevada meta que es ser *eudaimón*, es impensable poder llegar a merecer el título sin cultivar un carácter virtuoso.

Este vínculo felicidad-virtud le imprime fuerza a la invitación al cuidado del alma que, lanzándose en dirección opuesta a la tradición aristocrática que hace depender la virtud del éxito percibido y los bienes externos, nos hace Sócrates en la *Apología*, invitación a la que atiende su discípulo Platón, y, luego, Aristóteles. No obstante, tanto uno como otro alcanzan, en su reflexión en torno a la *eudaimonía*, una sofisticación que el maestro no llegó a exhibir, aunque esto no signifique que ciertas ideas desarrolladas por aquellos no estén de alguna manera implícitas en el pensamiento socrático, que, si se queda corto, quizás lo hace, no por falta de lucidez, sino por falta de tiempo. Dicha sofisticación tiene que ver con el esfuerzo de Platón y

⁹⁸ Varios, 2016.

Aristóteles para fundamentar su concepción de felicidad y la relación ella y la virtud en lo que podemos considerar una teoría del *ergon* o función, esto es, una teoría sobre la actividad que es propia del alma del hombre y la excelencia que a la misma le corresponde, lo que, en última instancia, tiene como resultado, como veremos, que la felicidad esté ligada al ejercicio pleno de nuestra racionalidad.

Mostrar la importancia e implicaciones del vínculo *eudaimonía-areté* tanto en el pensamiento ético de Platón como el de Aristóteles, y explicar cómo dicho vínculo está fundamentado en una teoría del *ergon* o teoría funcional en ambos autores, es, precisamente, lo queremos hacer en el presente trabajo.

I. Platón: la justicia como balance del alma que conlleva *eudaimonía*.

La relación *eudaimonía-areté* se halla en el seno de la reflexión platónica sobre la vida buena para el hombre, reflexión que llena las páginas del *Filebo*, diálogo que nos muestra la ética madura del autor. No obstante, es en la *República* donde encontramos lo que nos dice el ateniense sobre la vida más placentera, que es, también, la más feliz, mostrando lo esencial que es para su concepción de felicidad el comprender a profundidad la naturaleza y *ergon* del alma humana, pues la felicidad se traduce, aquí, en un estado de justicia, un estado de balance anímico que supone en el ejercicio pleno, y con arreglo a virtud, de nuestra capacidad racional.

Para articular su definición de justicia y, así, justificar la condición ventajosa de ésta frente a la injusticia, que es el reto que Glaucón y Adimanto le presentan a Sócrates en *Rep. II*, Platón comienza valiéndose de una analogía entre el Estado ideal y el alma individual; lo que resulte ser la justicia en el caso del Estado, aplicará perfectamente al alma, debido a que ambos están constituidos por los mismos elementos, y ambos son susceptibles de la misma dinámica entre dichos elementos. Más aún, aunque se presenten las consideraciones sobre el Estado antes que las del alma, debemos tener en cuenta que el carácter de un Estado no es más que la

expresión del carácter de los individuos que habitan en él⁹⁹, y que si en la exposición se ha optado por un orden distinto, es sólo porque queremos ir de lo más grande y fácil a lo más pequeño y difícil, y es, entonces, en el contexto ofrecido por el Estado, que se hace más sencilla la tarea de comenzar a indagar sobre la justicia¹⁰⁰. Pero, en última instancia, la verdadera intención de Platón es rastrear los fundamentos de la justicia en el alma individual.

No obstante, toda esta reflexión sobre la analogía entre justicia estatal o social y justicia individual, tiene sus raíces en una teoría de la función o *ergon*, esto es, la actividad propia o característica de cada ser, teoría que fue adelantada en las páginas finales del libro I de la *República*, en el marco de los primeros intentos definicionales de *dikaiosyne*. Sócrates distingue allí dos tipos de funciones; la *exclusiva*, la que sólo un determinado sujeto o cosa puede llevar a cabo, y la *óptima*, la que un determinado sujeto o cosa puede realizar *mejor*¹⁰¹. Luego, sostiene que para cada sujeto o cosa que tiene una función hay una virtud o *areté* específica, una cualidad por cuya presencia el sujeto o cosa realiza de forma excelente su función correspondiente, mientras que, el vicio, siendo ausencia de la cualidad en cuestión, es aquello que explica el mal funcionamiento. Así, afirma que, en el caso del alma, su función, a saber, prestar atención, gobernar y deliberar¹⁰², es de tipo exclusivo, y que la virtud que corresponde a la misma es, precisamente, la justicia, mientras que su vicio es la injusticia. Pero casi inmediatamente, Sócrates desacredita su propia argumentación, alegando que se ha apresurado a indagar en aspectos secundarios de la justicia (que la justicia es una virtud y que es se coloca por encima de la injusticia), sin haberla definido primero.

⁹⁹ Cf. *Rep.* 435e-436a3.

¹⁰⁰ Cf. *Rep.* 368e7-369a3.

¹⁰¹ Cf. Santas, 2006, p. 134 (cursivas nuestras).

¹⁰² Cf. *Rep.* 353d5-6.

Ahora, esto no significa que Platón, a través de Sócrates, esté abandonando todas las premisas de su argumentación; de hecho, no abandona la teoría de la función o *ergon*, sino que vuelve a aplicarla en el libro IV, respetando, esta vez, el principio metodológico, exaltado con tanta insistencia en diálogos como *Menón*, de definir el objeto de estudio antes de hacer cualquier otra consideración ulterior sobre él¹⁰³. Esta nueva aplicación de la teoría funcional es observable tanto en el análisis de la constitución de la Ciudad ideal como en el análisis de la constitución del alma individual, en el marco de la analogía entre ambas.

Kallipolis se halla conformada por tres sectores; artesanos, guardianes y gobernantes, resultado de una división del trabajo basada, a su vez, en una teoría de la disposición habilidad o natural: "...cada uno no tiene las mismas dotes naturales que los demás, sino que es diferente en cuanto a su disposición natural: uno es apto para realizar una tarea, otro para otra"¹⁰⁴. En otras palabras, a cada uno de los sectores mencionados, de acuerdo a las aptitudes naturales de los miembros que los conforman, le es propia una función o *ergon* (de tipo *óptimo*, de acuerdo al análisis de Santas), a saber, proveer, en el caso de los artesanos, defender, en el caso de los guardianes, y, guiar, en el caso de los gobernantes, y, en consonancia con la teoría funcional, también le será propia una virtud dependiendo de su función, siendo éstas, respectivamente, moderación o *sophrosyne*, valentía o *andreia*, y sabiduría o *sofia*. Y al transitar de lo más grande y fácil a lo más pequeño y complejo, descubrimos que en la *psyché* humana habitan los mismos caracteres distinguidos en la Ciudad, satisfaciendo el requerimiento del isomorfismo, y, recordando que, de hecho, como señalamos arriba, la condición de la *polis* sólo se explica por referencia la condición o dinámica interna de las almas individuales que habitan en ella; en palabras de Guthrie, "...un estado no es más que los hombres que lo componen"¹⁰⁵. Así, a cada uno de los caracteres que alberga *psyché*, corresponderá, por naturaleza, una función (también, de tipo *óptimo*);

¹⁰³ Cf. Santas, *Op. cit.*, p. 137.

¹⁰⁴ *Rep.* 370a10b2.

¹⁰⁵ Traducido del inglés: "...a state is nothing but the men who composed it". Guthrie, 1975, p. 474.

como en el Estado, en ella el apetito o *epithymetikón* se encarga de proveer, la pasión o *thymoeidés* de defender, y la razón o *logistikón* de gobernar, siendo, las virtudes propias de cada uno de estos elementos, exactamente las mismas que fueron asignadas a los artesanos, guardianes y gobernantes, respectivamente.

Con esto, podemos perfilar, junto a Santas, un procedimiento para hallar la virtud de un sujeto, el cual es empleado por Platón precisamente en *Rep.* IV al momento de definir a la justicia tanto en el individuo como en el Estado, cuyos pasos serían: (1) determinar la función de la entidad en cuestión, (2) determinar casos en los que ella ejerza bien su función y otros en las que la ejerza pobremente, (3) determinar qué cualidad la capacita para funcionar bien y cuya ausencia la hace funcionar mal; esta será, precisamente, su virtud¹⁰⁶. ¿Dónde queda la justicia en todo esto? Pues, tanto en el caso del alma como en el de *Kallipolis*, la *dikaiosyne* platónica viene a ser la virtud que se traduce, como señala Kosman, en “...el principio de una diferenciación de función que está basado en la *habilidad natural*”¹⁰⁷, en la medida en que demanda que cada elemento realice la función para la que es más apto naturalmente con arreglo a la virtud correspondiente¹⁰⁸. De acuerdo con esto, cada sector en la Ciudad debe realizar *bien* la actividad social que *mejor hace*, y cada elemento en el alma debe realizar *bien* la actividad psicológica que *mejor hace*; sólo así tendremos, a los ojos de Platón, Estado y alma merecedores de ser llamados justos. La injusticia, por su parte, es la dispersión de los tres elementos existentes en múltiples actividades, y la usurpación de funciones entre ellos¹⁰⁹, ya sea en la Ciudad, ya sea en el alma.

La justicia en el alma consiste, pues, en una armonía, orden o balance de elementos; es la correcta relación entre sus elementos constitutivos, lo cual supone que el indicado, la razón, esté en control del resto. Esto aplica, igualmente, para el Estado,

¹⁰⁶ Cf. Santas, *Op. cit.*, p. 135.

¹⁰⁷ Traducido del inglés: “...the principle of a differentiation of function that is based on *natural ability*. Kosman, *Op. cit.*, p. 127.

¹⁰⁸ Cf. *Rep.* 424d1-7; 433a5-7; 433b3-5; 435b3-7.

¹⁰⁹ Cf. *Rep.* 434b11-c2.

en donde aquellos hombres que sean la encarnación de la racionalidad, son los que han de llevar las riendas y gobernar sobre los otros sectores. Es por todos sabido que, eventualmente, Platón afirmará que estos hombres son los filósofos: los más aptos, por naturaleza, para gobernar, y gobernar excelentemente debido a su desarrollo de la virtud sabiduría. “El alma justa – dice Platón – por ende, el hombre justo, vivirá bien.... quien vive bien es feliz y bienaventurado”¹¹⁰. En palabras de Robinson, es el filósofo “el único con derecho incontrovertible al título ‘feliz’...”¹¹¹, pues, como hombre justo, exhibe, entonces, un ajuste interno en el que cada uno de los elementos de su alma realiza la actividad que por naturaleza le corresponde con arreglo a virtud, y en donde, en consecuencia, prevalece la racionalidad sobre los otros elementos, pues es ella la que, por naturaleza, está llamada a gobernar. Gracias a esta primacía de la parte racional, caracterizada por su capacidad de visión sinóptica de la realidad, actúa siempre teniendo como objetivo el bienestar de sí mismo como conjunto, y no sólo lo que beneficia aisladamente a estos o aquellos elementos de su psique¹¹². Esto es lo que Platón, precisamente, entiende por *eudaimonía*; no un sentimiento de satisfacción, realización o éxito, sino un estado de equilibrio anímico con todas sus implicaciones, idea cuyas ramificaciones se extienden al terreno de la psicología del placer desarrollada por el autor en *Rep.* IX, donde se afirma que el filósofo, dado su equilibrio interno y el ejercicio pleno de su racionalidad, será capaz de dirigir sus acciones siempre y necesariamente a los placeres “que son los mejores y, en cuanto es posible, los más verdaderos”¹¹³, los placeres propios del conocimiento, el ejercicio de la virtud y la apreciación de la belleza, los cuales harán más completa esa felicidad a la que ya conlleva el ser justo.

De acuerdo con Platón, un hombre que esté sometido a tortura física pero que exhiba este balance anímico que constituye a la justicia, estará, invariablemente, mejor y más feliz que un individuo que, aún cuando goce de grandes comodidades, bienes

¹¹⁰ *Rep.* 353e11-354a1.

¹¹¹ Robinson, 2009, p. 18.

¹¹² Cf. Irwin, 1995, p. 245-246.

¹¹³ *Rep.* 587a.

materiales y honores, exhiba un alma corrompida y enferma. De nuevo, remitiéndonos a Robinson, Platón “piensa que *eudaimonía* es mucho más un estado que un sentimiento, y un estado particular del alma, en lugar de un estado de cuerpo y alma combinados. Más particularmente, piensa que tal estado tiene valor intrínseco...”¹¹⁴, sin relación a ninguna otra consideración, como si ese estado se haya acompañado o no del sentimiento de plenitud mencionado arriba. De esta manera, Platón, poniendo en evidencia su herencia socrática en cuanto a lo que el cuidado del alma se refiere, está deslastrando su concepción de justicia de consideraciones relacionadas a la exterioridad o la corporeidad, y dándole un nuevo sentido desde la interioridad del sujeto, que es al fin y al cabo, lo que él esencialmente es; el hombre es su alma, siendo su cuerpo sólo un recipiente, y lo que la afecta a ella, para bien o para mal, es mucho más importante que aquello que pueda afectarlo física o externamente.

En síntesis, para Platón, la justicia, como estado de equilibrio o salud del alma, es la verdadera y genuina *eudaimonía*, y, el filósofo, es el único hombre que puede lograr dicho estado, en la medida en que perfecciona sus aptitudes naturales con ayuda de la educación y la práctica. Al estar siempre guiado por su racionalidad y por la visión de conjunto que ella le permite desarrollar, siempre deliberará y actuará con miras al bien del conjunto, ya sea en relación su alma, ya sea en relación al Estado, por lo que, además, de convertirse en modelo de perfección moral (e intelectual), se erige en el sujeto más apto para ejercer la labor de gobernante.

II. Aristóteles: *eudaimonía* como cierta actividad del alma conforme a virtud perfecta.

Al preguntarse Aristóteles en su *Ética a Nicómaco* sobre cuál es el más elevado de los bienes al que nuestras acciones apuntan, señala que “tanto la gente como los hombres cultivados le dan el nombre de <<felicidad>> y consideran que <<bien vivir>> y

¹¹⁴ Robinson, *Op. Cit.*, pp. 18-19.

<<bien-estar>> es idéntico a <<ser feliz>>”¹¹⁵. Hasta allí llega el consenso, pues mientras unos identificarán la *eudaimonía* con el placer, otros la identificarán con el dinero, otros con los honores, etc. Pero para el filósofo es necesario un criterio unívoco que permita responder a la cuestión, trascendiendo este reino de opiniones, por lo que hay que atender al hecho de que ese buen vivir no es el buen vivir en abstracto, ni el buen vivir para cualquier ser, sino el buen vivir para el hombre. De forma que, poder llegar a conocer el contenido de esa felicidad, pasa por conocer la naturaleza del sujeto a quien ella corresponde: es necesario conocer aquello que constituye esencialmente al hombre y lo hace tal, esto es, es necesario conocer su *ergon* o actividad propia. Así, como sostiene Vigo, se plantea en Aristóteles la conexión íntima entre las nociones de naturaleza, función, virtud y felicidad propias del hombre, cuyo antecedente inmediato es, precisamente Platón, quien, como hemos visto, ha articulado su concepción de felicidad en torno a la relación entre *ergon* y *areté*¹¹⁶.

Para Aristóteles, la realización plena y excelente de lo que sea la actividad propia del hombre por naturaleza, es lo que lo hará merecer el título de *eudaimón*. Se hace evidente, como señala Gómez Robledo, que Aristóteles parte de la significación helénica nativa e inmediata de virtud o *areté* como excelencia o perfección radicada en cualquier ente y en cualquiera de sus atributos, y, con base en esto, la *areté* del hombre es definida como una disposición o hábito estable que hace bueno al hombre y con arreglo a la cual él hace bien la actividad que le corresponde. También se refiere Gómez Robledo al trasfondo de afirmar que existe una función propia para cada ente, lo cual sólo tiene sentido en el marco de una cosmología teleológica a cada ser corresponde un destino específico que le es asignado por naturaleza, y que no puede ser modificado de forma arbitraria. En este sentido, al hombre le

¹¹⁵ *EN*, I, 4, 1095a, 25-27.

¹¹⁶ Cf. Vigo, 1997, p. 57.

corresponde la tarea de desplegar su principio interno de organización o *eidos* en el transcurso de su existencia¹¹⁷.

Para tener una visión más clara de lo que es la felicidad humana y los conceptos clave que la apuntalan, hemos de buscar el *ergon* y la *areté* del hombre en su principio formal, su alma, y es necesario considerar su estructura, para, dependiendo de cuántas y cuáles sean las facultades que alberga en sí misma, hacer corresponder una excelencia particular a cada una. Aristóteles se embarca en esta investigación, según Vigo, siguiendo una argumentación que le permite obtener dos resultados fundamentales, a saber: 1) la determinación de la actividad propia o *ergon* del hombre, y, 2) el establecimiento de la identificación entre el *ergon* del hombre con la virtud que a éste corresponde¹¹⁸.

Como parte de los que nos lleva al primer resultado, hacia el final del primer libro de la *EN*, se arrojan luces sobre la naturaleza del alma, compuesta por una parte racional y otra irracional. Las mismas están sujetas a subdivisiones ulteriores. La irracional comprende un principio vegetativo y un principio sensitivo o desiderativo, que el hombre tiene en común con las plantas y con los animales, respectivamente, y que, por lo tanto, no pueden aportarnos la respuesta a la interrogante en torno a su actividad propia. Distinto es el caso de la parte racional, que, por su lado, está compuesta por la facultad del conocimiento puro, *tó epistemotikón*, que tiene por objeto lo inmutable y necesario, y la facultad del conocimiento práctico, *tó logistikón*, que atiende a lo contingente. A estas dos facultades racionales corresponden las virtudes intelectuales o dianoéticas que las perfeccionan: a la primera, el conocimiento teórico, que es a su vez tripartita, corresponde la *episteme*, relativa a la demostración rigurosa de causas y efectos, el intelecto o *nous*, relativa a la aprehensión de los primeros principios, y la sabiduría o *sophía*, propia del saber que sintetiza la demostración y la aprehensión de principios. A la segunda, el

¹¹⁷ Cf. Gómez Robledo, 1957, p. 19-21.

¹¹⁸ Cf. Vigo, *Op. Cit.*, p. 59.

conocimiento práctico, corresponde la virtud guía del obrar, la prudencia o *phrónesis*. Estas facultades racionales son, precisamente, en oposición a las que soportan la vida nutritiva y del crecimiento, lo que constituye la función propia del hombre en cuanto tal, y esta función debe ser entendida en un doble registro, ya que, pues supone no sólo la posesión de las facultades racionales, sino el ejercicio de las mismas¹¹⁹.

En relación al segundo resultado, dice Aristóteles en *EN*. 1098a10-24:

Si la función del hombre es la actividad del alma conforme a la razón, o no sin la razón, y si decimos que genéricamente es la misma la acción de <<tal hombre>> y la del <<hombre competente>>... porque la superioridad debida a la excelencia se suma adicionalmente a la actividad.... si ello es así, entonces el bien humano es una actividad del alma conforme a la virtud, y, si las virtudes son más de una, conforme a la mejor y la más completa. Y – todavía más – en una vida completa, pues una sola golondrina no hace verano ni tampoco un solo día: y así ni un solo día ni un corto tiempo hacen al hombre feliz ni próspero.

Por lo tanto, el ejercicio de la actividad que nos es propia por naturaleza, debe desplegarse de forma perfecta y excelente, con arreglo a virtud, y esto, de manera constante durante toda nuestra vida. En esto consiste nuestra felicidad. Ejercitar nuestras capacidades racionales, no es suficiente, como tampoco lo es que el ejercicio sea algo sólo eventual. Que el ejercicio sea bueno, esto es, que el ejercicio esté aderezado por la diferencia cualitativa aportada por la *areté* correspondiente a la actividad propia¹²⁰, y que sea, además, algo permanente, sellan el despliegue pleno del principio interno esencial del hombre y lo hacen merecedor al título *eudaimon*.

¹¹⁹ Cf. *EN*. I, 7, 1098a5-7.

¹²⁰ Cf. Vigo, 1997, p. 60.

En cuanto a cuál o cuáles de las virtudes propias de las facultades racionales responden directamente a la interrogante sobre la felicidad para el hombre, tenemos que Aristóteles contempla dos escenarios de acuerdo a la identificación de dos virtudes fundamentales, una en el ámbito práctico, y una en el teórico: el escenario en el que la *eudaimonía* depende del despliegue de la prudencia, y el otro, en el que ella depende del despliegue de la sabiduría. Esto nos deja dos alternativas de vida feliz, a saber, la vida de prudencia consagrada a la política, y la vida de sabiduría consagrada a la filosofía, incluso si aquélla, se ubica en un segundo lugar respecto a ésta.

De la vida contemplativa dirá el filósofo que satisface plenamente la definición de felicidad como actividad del alma conforme a virtud, puesto que la virtud a la cual se conforma es la más elevada y excelente. En adición, encierra una felicidad tan continua como continua es la actividad contemplativa en comparación a otras actividades, y resulta ser la más placentera por incluir en ella los placeres de la filosofía, que deleitan a nuestra razón. Es una vida que se basta a sí misma y que tiene valor intrínseco, pues nunca sería deseada con miras a otra cosa¹²¹, y, por sobre todas las cosas, dado que lo que es esencialmente característico del hombre es su razón, la vida que le resulta perfectamente adecuada es la vida conforme a intelecto, “ya que, en verdad éste es, precisamente el hombre; luego esta vida será también la más feliz”¹²². Mientras tanto, la vida de prudencia es la segunda vida más feliz, pues tiene por objeto las actividades y situaciones humanas, y, no relacionándose directamente a lo que es verdaderamente esencial en el hombre, sino a otros aspectos suyos, como su finitud, su corporeidad y su necesidad de ciertos bienes externos, comporta, por ello, una felicidad menos elevada, pero sí más propiamente humana en tanto comprende al hombre tanto en su aspecto formal como material¹²³.

¹²¹ Cf. *EN*. X, 7.

¹²² Cf. *EN*. X, 7, 1178a9-11.

¹²³ Cf. *EN*. X, 8.

Un análisis sobre esta doble modalidad de la vida feliz para Aristóteles, es algo que merece un análisis por sí solo. No obstante, nuestra intención era mostrar hasta donde se extienden las implicaciones de la teoría funcional en la concepción de felicidad defendida por el autor, que concluye proponiendo dos alternativas de vida feliz a partir del vínculo fundamental entre la identificación de la actividad, o, más bien, actividades propias del hombre, y sus virtudes correspondientes, entre las cuales dos, consideradas como básicas, una del uso práctico de la razón, y otra de su uso teórico, permiten apuntalar y dar sentido a estas dos formas de ser *eudaimón* distinguidas por el estagirita en el marco de su *Ética a Nicómaco*.

III. Conclusiones: lecciones de Platón y Aristóteles sobre cómo llegar a ser *eudaimón* y no morir en el intento.

Para Platón y Aristóteles, el despliegue, con arreglo a virtud, de nuestra racionalidad, es el camino a la felicidad, la cual se configura como un fin en sí mismo, suficiente, completo, y universalmente deseable. A esta conclusión llegan ambos después de haber establecido la actividad propia del hombre por naturaleza, por lo que la llamada teoría funcional o teoría del *ergon*, juega aquí un papel fundamental, siendo ella algo que posiblemente se hallaba en Sócrates de manera germinal, pues sólo con base en la identificación socrática entre el yo y al alma, y la exaltación en ella de la capacidad racional en contraste con lo impulsivo, construye el maestro su ética, al punto de llamarnos a todos al cuidado del alma, aquello que somos esencialmente, y cultivar su virtud, siendo la adquisición del conocimiento la garantía de su florecimiento. Una vida centrada en el despliegue de nuestra racionalidad era para Sócrates la vida que merecía ser vivida, la vida examinada y bienaventurada que conllevaba *eudamónia*. En Platón y en Aristóteles estas premisas cristalizan de forma diáfana, identificando con claridad el aspecto nuclear de nuestra naturaleza, conectándolo a la noción de virtud, y finalmente, dibujando a la felicidad como la meta a la que llegamos si desplegamos nuestra actividad característica de la forma más perfecta y excelente.

En el caso específico de Platón y su *República*, la felicidad se traduce en el estado de balance del alma que recibe el nombre de justicia, constituyendo así una concepción de *eudaimonía* opuesta a las que eran comunes en la época y que la identificaban con un sentimiento de realización, satisfacción o éxito. La vida feliz es la vida que lleva el filósofo, quien exhibe a la perfección ese estado de balance anímico que supone un despliegue excelente de su racionalidad, pues, hombre justo, además de moderación y valentía, ha desarrollado plenamente su sabiduría, lo que significa que ejercita *logistikón* con arreglo a virtud, y pasa el resto de su vida haciéndolo.

Para Aristóteles, ser *eudaimón* supone, también, el ejercicio de nuestra capacidad racional como aquello que hace al hombre ser tal, dibujándonos así, nuestro destino en la pintura más amplia de una cosmología teleológica donde cada ser tiene un destino que seguir y satisfacer con arreglo a cómo nos ha dotado la naturaleza. Pero se trata del ejercicio excelente y perfecto de dicha capacidad, lo que nos hace merecedores al título de hombres buenos, y por lo cual dejamos el sello de virtud en las acciones que marcan nuestro paso por el mundo. Para el estagirita, esa ejecución de actividad del alma según virtud, no se entiende de forma unívoca, pues la concibe en un doble registro, así como en un doble registro distingue un uso de la razón teórico, perfeccionado por la *sophía*, y uno práctico, perfeccionado por la *phrónesis*. Así, la naturaleza humana, que se bifurca en estas dos modalidades de la razón, cada una perfeccionada gracias a su correspondiente virtud, tiene como resultado una comprensión también dual de la felicidad, que se identifica, primordialmente, con una vida dedicada a la contemplación, y, secundariamente, con una vida dedicada a la política.

Podemos ver, entonces, que la propuesta de vida feliz de Aristóteles, que alterna entre la vida de filosofía y la de política, no es algo totalmente ajeno a la propuesta de vida feliz platónica, con la diferencia que el ateniense hace coincidir en ella la actividad política y la actividad contemplativa. En este caso, aunque Platón, esté poniendo acento en la virtud de la sabiduría, y, por ello, en el aspecto teórico de la actividad

filosófica, no está suponiendo que la praxis quede huérfana de excelencia, pues de hecho la misma sabiduría aporta principios de acción para el filósofo y se manifiesta a través de ella, dado que “en ningún caso se obra prudentemente por ignorancia, sino por conocimiento”¹²⁴, quedando unidas las dimensiones teórica y práctica. Aristóteles en cambio, establece una “jerarquía eudaimónica”, colocando por encima de la vida política, la vida de sabiduría, por ser ésta más acorde con el principio esencial constitutivo del hombre y ofrecer una felicidad más plena y elevada, que aquella coloreada por la contingencia, en la que lo corporal y lo material vienen al caso.

Ambos autores coinciden, en definitiva, en que una vida feliz y bienaventurada debe estar marcada por una adscripción de sentido a aquello que somos, nuestro *telos* inmanente; aquello que ya somos, y a la vez, aquello a lo que constantemente hemos de dirigirnos con arreglo a nuestra constitución esencia: el ejercicio de nuestra razón, lo que nos distingue del resto de los seres en el mundo animal y vegetal, y no de cualquier manera, sino bajo la tutela de la virtud. Así, es simplemente lógico tanto para Platón como para Aristóteles, que nuestro bien y felicidad consista en el cuidado del alma racional, pues es esa nuestra diferencia específica. Vidas dedicadas al placer sin más, al logro de honores y reconocimiento, a la adquisición de riquezas, puede que requieran de un uso instrumental de la racionalidad, pues nos ponen a pensar en función de la obtención de otra cosa, más nunca en ellas veremos a la razón como aquello que les da su valor inherente y las convierte en máximo bien para el hombre.

El ateniense y el estagirita nos han mostrado el camino a la felicidad, que a momentos puede, por sus demandas, mostrárenos como una cumbre empinada. No obstante, parece que tiene todo el sentido del mundo, y que Platón y Aristóteles quedarían contentos, si hacemos del ejercicio de nuestra racionalidad, bajo la forma que sea, lo que nos acompañe permanentemente en la travesía, pues, después de todo, se trata de expresar y perfeccionar algo que no es en absoluto ajeno a nosotros; ya sabemos que

¹²⁴ *Rep.* 428b6-7.

es, por el contrario, algo de lo que nuestra naturaleza está hecha, incluso si no somos un filósofo-rey o un *phronimós*. Tal vez comprender las implicaciones de ello sea, en sí mismo, una puerta abierta a una vida más examinada y feliz, y la clave para estar en compañía del “buen espíritu”.

Bibliografía

- Aristóteles. (2007). *Ética a Nicómaco*. (J. L. Martínez, Trad.) Madrid: Alianza Editorial.
- Gómez Robledo, A. (1957). *Ensayo Sobre Las Virtudes Intelectuales*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Guthrie, W. K. (1975). *A History of Greek Philosophy* (Vol. IV). New York: Cambridge University Press.
- Irwin, T. (1995). *Plato's Ethics*. New York: Oxford University Press.
- Kosman, A. (2007). Justice and Virtue: Inquiry into Proper Difference. En G. R. Ferrari (Ed.), *The Cambridge Companion to Plato's Republic* (págs. 116-137). New York: Cambridge University Press.
- Platón. (2006). *República* (Vol. IV). Madrid: Gredos.
- Robinson, T. M. (2009). ¿Debió Sócrates haber aceptado el reto de Glaucón y Adimanto? *Apuntes Filosóficos*(34), 11-26.
- Santas, G. (2006). Methods of Reasoning About Justice. En G. Santas (Ed.), *The Blackwell Guide to Plato's Republic* (págs. 125-145). UK: Blackwell Publishing.
- Varios. (10 de 09 de 2016). *Etimología de la lengua española*. Obtenido de <https://etimologia.wordpress.com/2013/08/21/demonio/>
- Vigo, A. (1997). *La Concepción Aristotélica de la Felicidad*. Santiago de Chile: Universidad de los Andes.