

La visión moral y política de Calicles vs. la de Sócrates en el diálogo *Gorgias* de Platón

Kurt Wischin

Seminario Optativo III

La filosofía política de Platón

Dra. Ute Schmiedt O.

Licenciatura de Filosofía, 4º semestre

Facultad de Filosofía, UAQ

... ningún otro gran escritor revela más claramente que éste la verdad de que el único elemento permanente de la historia es el espíritu, no sólo porque su propio pensamiento sobrevive a lo largo de miles de años, sino porque el espíritu de la Grecia primitiva perdura en él.

Werner Jaeger

Prólogo¹

Cuando leemos un diálogo como *Gorgias*, lleno de expresiones referidas a conceptos abstractos como “justicia”, “belleza”, “lo bueno”, “el alma”, “lo que es y no es un arte”, estamos generalmente demasiado dispuestos a asimilar la sociedad, en que fueron redactados, a nuestra propia situación y se nos olvida que la situación socioeconómica y cultural de la πόλις helénica tenía más en común con las ciudades mayas precolombinas, con los señores feudales en la Europa medieval o las comunidades regidas por “warlords” africanos o afganos de hoy en día, que con la nuestra². Tanto más debe sorprendernos la sutileza y sofisticación de los argumentos y su abstracción y que haya podido surgir un interés tan sublime en lo íntimamente humano. Pero simultáneamente debe ayudar a recordarnos que no es

¹ las referencias sin indicación de fuente se refieren siempre a: Platón. *Gorgias*. Universidad Nacional Autónoma de México, Ed. Bilingüe, Trad. y notas de Ute Schmidt Osmanczyk, México, 1980. Las referencias mencionadas como “notas de clase” se refieren al seminario presente de la Dra. Ute Schmidt.

² que la cultura occidental contemporánea sea derivado de la cultura helénica, pero no de la cultura maya, no tiene importancia si consideramos la época “en sí”. Es, para así decirlo, un accidente de la historia que en muchas instancias colgó de “un pelo”.

cierto que una cultura sofisticada pueda darse sólo en un ambiente similar a la “alta civilización europea” y que el espíritu humano es fértil aún en las situaciones “más primitivas” y adversas.

Aunque hayan pasado dos siglos desde que la ética helénica se hubiese cristalizado primeramente en las grandes epopeyas homéricas, en los siglos IV y III estaba muy vigente todavía el sentimiento de valor especial entre la nobleza ateniense a raíz de la valentía que formó su razón de ser y la base de su educación. Me imagino que esta casta de guerreros estaba celosa de una organización social que todo lo nivelaba e igualaba bajo una misma ley vigente para todos los hombres libres, como sucediera en la Atenas de Pericles³.

En este conflicto social, Calicles y Sócrates están del mismo lado durante las partes del diálogo que tiene que ver con ética⁴. A ninguno de los dos se les ocurre que los hombres podrían ser todos iguales, por más que Sócrates se refiere con frecuencia a “cualquier hombre” y su alma; el sujeto ético de ambos es esencialmente el hombre noble y poderoso, el que no tiene en su actuar más límite que su propia voluntad. El hombre que todo puede ¿cómo debe comportarse? es en el fondo la pregunta que Sócrates dirige a Calicles, y este, por lo pronto, contesta “a su antojo”. El argumento ético del *Gorgias* es una senda sinuosa que intenta mostrar que esto no es así. La visión que Sócrates tiene de la política es esencialmente un derivado de

³ me parece que este conflicto queda sorprendentemente corto en la panorámica socio-cultural que Werner Jaeger pinta en la introducción al tomo II de su *Paideia*, que en general sufre de una distorsión seria debido a la visión que Jaeger tiene de la historia como desarrollo de occidente hacia el cristianismo. Es un error análogo a la idea de que la evolución tuviese como destino el hombre (o que la teleología de la lotería nacional era que justamente el boleto ganador ganara). No se me ocurre, desde luego, cuestionar a Jaeger como supremo erudito de lo griego; sólo cuestiono su asimilación a los ideales de una cultura burguesa que anhelaba hacer suyos los valores culturales de una aristocracia decaída, proyectada a la Grecia a dos mil quinientos años de distancia. (Cf. Jaeger, Werner; *Paideia*. FCE, México 1944, p. 376)

⁴ más cuando de política se trata, Sócrates necesita como contrincante un defensor de los demócratas. Desde este punto de vista, se me hace difícil hacer congruente el papel casi nietzscheano de Calicles en cuestiones de ética con su defensa de Pericles, Milciades, Cimón y Temístocles en cuestiones de política.

su visión ética, asentada en una serie de otros supuestos platónicos. La de Calicles realmente parece ser incoherente y adoptarse más a las necesidades inherentes a la continuidad del diálogo que a la presentación de una visión política coherente opuesta a la de Sócrates.

La visión ética de Sócrates (y se vale suponer de Platón) encierra un concepto de “castigo como remedio del alma”. Evidentemente no es un tema inventado por Platón; todos estamos de acuerdo, a menos algunas veces, que se debe castigar quien cometa un acto que consideramos malo. Es muy difícil argumentar en esta circunstancia coherentemente que tengamos derecho a exceptuarnos a nosotros mismos del castigo, aplicable a los demás. Podemos comprender entonces la exposición que hace Platón del tema mejor como intento de explicar nuestra actitud al respecto, que a manera de postulado ético *ex nihilo*.

1. La visión ética y política de Calicles

La visión ética de Calicles, al menos inicialmente, es la del aristócrata ofendido por la “rebelión de las masas”. Su supremacía social sirve de fundamento a su valor superior y a la inversa. El sentido que él da, intrínsecamente y aparentemente sin darse cuenta, a *καλὸς κ'ἀγαθός* es derivado de esto. Sócrates tiene juego fácil para demostrar que este valor es vacío:

Sé que afirmarás que eres mejor, que provienes de mejores. Pero, si ‘lo mejor’ no significa lo que yo digo, sino que la virtud consiste en salvarse uno mismo y sus bienes propios – independientemente de la clase de hombre que sea – entonces es ridículo tu desprecio del ingeniero, del médico y de todas las artes, en cuanto son inventadas con el fin de salvar.⁵

Calicles, inicialmente, reclama un derecho natural del ‘fuerte’ de no reconocer límite alguno a su actuar, más allá de su propia voluntad. Las leyes de la ciudad, dice, fueron inventados sólo por la masa de débiles y esclavos sin valor, que no saben imponer su voluntad. Pero gracias a su derecho natural – más divino y muchas veces contrario a las leyes humanas - el fuerte no tiene por qué sentirse

⁵ 512d

obligado por las reglas que protegen a quien no tiene valor. Lo bello y lo justo, según la ley de las masas que viven en la πόλις, consiste en que todos tienen lo mismo – pero la naturaleza misma se encarga de demostrar que “es justo que el más noble tenga más que el más vil y que el más poderoso tenga más que el menos poderoso.”⁶

Para aquel que es καλὸς κ'ἀγαθός en potencia al menos, la manera de vivir correctamente, dice Calicles, es vivir según sus deseos, sin reprimirlos y que conceptos como moderación y justicias le son adversos y por lo tanto malos, pues impiden que el fuerte viva conforme a su sagrada naturaleza⁷. A cambio son la abundancia, el desenfreno y la libertad los que llenan de sentido a los conceptos de virtud y felicidad; mientras que “los ornamentos, los convenios de los hombres contrarios a la naturaleza, son tonterías que no valen nada”⁸.

El motivo que tiene Calicles para ser orador-político se deriva de esta visión ética, y es el mismo que le hace ver con malos ojos a quien se dedique a la filosofía más allá de sus años mozos; los existencialistas quizás lo expresarían así: el “ser noble” del noble debe llegar a su plena realización, y para esto necesita, desafortunadamente, el arma de la retórica para dominar a las masas; la meta es ser un hombre “bello y bueno” y bien afamado – lo que la dedicación a la filosofía impide.⁹

Su reclamo de que el más noble es quien debe gobernar a las masas, con su propia voluntad haciendo las veces de ley, es consecuencia de esta misma visión. Por un lado, porque sólo así está en posición de evitar, con gran probabilidad de éxito, ser atacado, tratado con injusticia, robado, vendido como esclavo, que se le aplique el ostracismo o la pena de muerte; y en cambio sería él quien puede – a su antojo –

⁶ Cf. 482e – 484c, específicamente 483d

⁷ Cf. 491e

⁸ 492d

⁹ Cf. 484d

tratar así a sus enemigos¹⁰. Por otro lado lo justifica con el mismo hecho de ser el más noble, fuerte, bello y bueno. De alguna manera oscura, que el propio Calicles nunca explica, el más noble y más fuerte también es el más “comprendivo”¹¹. Sócrates no tardará en hacerle ver que tampoco esta noción es posible sustanciarla. Hasta aquí hay congruencia entre el punto de vista ético y político de Calicles. Sin embargo, da un viraje sorprendente al abandonar el campo abstracto de la ética y sus consecuencias para la política, y hablar sobre la política y los políticos de la realidad ateniense contemporánea respectivamente de su pasado reciente (se habla desde la perspectiva de los interlocutores del diálogo, se entiende). Es evidente que Pericles no es partidario de la aristocracia ateniense y su gestión de facilitar la participación de todo ciudadano en la política, por ejemplo, no es la que correspondería a un elitista como sería el Calicles que hasta ahora hemos conocido¹². El cambio de carácter o al menos de punto de vista de Calicles se hace plausible también con el siguiente pasaje hacia el final del diálogo; dice Sócrates: “Ahora defíneme hacia cuál de las dos maneras de tratar la ciudad me exhortas. ¿Hacia la de luchar contra los atenienses, para que sean lo mejor posible; como médico, o como servidor, tratando de conquistar su favor?” a lo que contesta Calicles: “Digo pues, que como servidor.”¹³ ¿Donde quedó el Calicles

¹⁰ esto último no lo dice Calicles, pero queda implícito al defender la posición original de Polo y con ello la afirmación que Arquelao era feliz, no obstante o justamente porque podía cometer todas estas atrocidades (Cf. 486a; 470d ss.)

¹¹ Cf. 490a. “El que mejor comprende las cosas”; queda bien, incidentalmente, esta traducción de φρονιμώτερος también por lo siguiente: más adelante en el diálogo Sócrates le criticara ser “comprendivo” hacia los atenienses en el sentido de ser un “adulador”. No es en principio diferente esta noción de Calicles a la de los dueños de las fábricas y grandes empresas, que sus hijos son los más apropiados para administrar el capital social invertido en ellas.

¹² Jaeger (cuyo libro *Paideia* es el único que consulté sobre el particular) para nada explica este giro sorprendente; lo interpreta como “último intento de Calicles de defender la retórica” y en lo demás se limita a resumir el tratamiento que recibe su mención a manos de Platón. Jaeger distingue entre una política de violencia (representada por Calicles) y una política de educación (representada por Sócrates) que le va bien a su libro, pero que no es de interés para el presente trabajo. (op. cit., p. 511 – 548, en particular p. 533.)

¹³ 521a

nietzscheano? Es evidente, que Sócrates necesita otro tipo de contrincante para explicar su visión de la política; quizás la aversión de Platón hacia el partido demócrata haya sido tal que no podía decidirse a incluir ni siquiera uno virtual como personaje en su diálogo.

Parece plausible que Platón haya simpatizado con el Calicles que desprecia las masas incapaces de imponer su voluntad, pero no con su defensa del desenfreno y del libertinaje; la virtud máxima griega tiene que ver con la capacidad de pelear y soltarle las riendas a antojos y caprichos va en detrimento de esta capacidad; conviene adscribirle semejante visión al enemigo político¹⁴.

2. La visión ética de Sócrates

Se podría decir que la idea que Calicles tiene de ética es no tener ética. Lo que Sócrates emprende, a lo largo de su conversación con Calicles, bastante forzado a veces y por ratos reducido a soliloquio, es el intento de hacer ver la necesidad de una ética aún para la encarnación del gen egoísta¹⁵ mismo.

En el curso de su argumentación, Sócrates fuerza a Calicles en más de una ocasión a ceder de su posición de absoluta negación inicial mediante *reductio ad absurdum*. Dentro de estos éxitos figuran muy notablemente la concesión – ciertamente poco celebrada por el propio Platón – que tampoco Calicles puede imaginarse un libertinaje absoluto (aparentemente sus límites son rascarse donde sea y violar a niños¹⁶, con lo que resulta, después de todo, no ser tan nietzscheano¹⁷ como

¹⁴ generalmente me parece mala idea sacar el argumento platónico de su contexto e interpretarlo a la luz de la situación política de hoy. La tentación es más fuerte si Platón no dice algo expresamente, sino deja adivinar una actitud entre líneas.

¹⁵ supongo que para Richard Dawkins también la actitud de Calicles es la única no sólo natural, sino también racional (no puedo dar en este momento la referencia bibliográfica exacta de *The Selfish Gene* debido a que mis libros están empacados en cajas y ya en mi nuevo domicilio esperando a que me muda yo también).

¹⁶ Cf. 494e

¹⁷ esto no es decir, desde luego, que Nietzsche hubiese abogado a favor de la violación de los niños; mi comentario se refiere al rechazo de Nietzsche a cualquier tipo de ética a la que pudiesen parecer

parecía) y la admisión que el placer no es idéntico a lo bueno y que, consecuentemente, hay placeres malos (¡siempre lo supe! protesta Calicles)¹⁸. El argumento que Sócrates usa para forzar esta admisión se puede resumir así:

1. bueno es: sentir alegría
 2. bueno es: ser valiente y comprensivo
 3. malo es: ser cobarde
 4. ser malo y ser bueno se excluyen mutuamente
 5. ser valiente y ser cobarde se excluyen mutuamente
- ∴ No puede existir un cobarde alegre

Ya que los cobardes se alegran (al retirarse el enemigo), alguna de las premisas ha de ser falsa¹⁹, y ante la (para los griegos) evidente verdad de las premisas 2, 3, 4 y 5, sólo puede ser falsa la premisa 1.

De hecho, de la manera como quedó definido lo bueno, el cobarde efectivamente no puede ser feliz, pues su cobardía lo reduce a la infelicidad. Presentado de esta manera, el argumento es obviamente falaz (*equivocación*), aunque la conclusión, que lo bueno y el placer no sean lo mismo, es correcta; el mismo Sócrates, según me parece, lo toma a manera de broma²⁰.

Entre bromas y argumentos serios, enojándose e ironizando a veces la posición del contrario, Sócrates va aclarando su propuesta de una ética del noble poderoso, que va a ser capaz de decir a los débiles cómo vivir. Si no logra convencer a Calicles de su propuesta, se debe, fundamentalmente, a que el alma del “fuerte y bello” en el sentido de Calicles no es mala de acuerdo a sus criterios y Sócrates nunca prueba lo

importantes semejantes cuestiones (quizás sea este el lugar para aclarar que mi conocimiento de la filosofía de Nietzsche se limita a lo que dice uno que otro lexicón filosófico, al “Zarathustra” y uno que otro ensayo).

¹⁸ Cf. 499b

¹⁹ Cf. 499a; Sócrates evita sacar la conclusión mía – pero pienso que fundamentalmente dice lo mismo.

²⁰ antes del argumento presentado en el último par de párrafos, hay otro para probar que lo bueno y lo placentero no son lo mismo, que corre de 496c a 497a y que concluye, en pocas palabras, que al identificar el bien con el placer y el mal con el dolor, nos tendría que ir bien y mal simultáneamente al quitarnos la sed ingiriendo una bebida.

contrario; los dos simplemente se adhieren a diferentes conceptos de justicia²¹. Mientras que Calicles afirma que Sócrates alaba la felicidad de las piedras, este le recrimina recomendar una vida de caradrio²² – y esencialmente en esto se queda la disputa, en lo que a Calicles se refiere. Para él, de aquí en adelante sólo le sigue la corriente a Sócrates en beneficio de la continuación del diálogo.

Una vez establecido que lo bueno no es lo mismo que lo placentero, se establece que lo placentero debe hacerse para hacer lo bueno, no porque sea placentero²³. Pero qué placeres son buenos, sólo lo puede saber un experto²⁴ que domina un arte (τέχνη²⁵), que “ha investigado la naturaleza de lo que cuida y la causa de lo que lleva a cabo.”²⁶

La propuesta ética de Sócrates queda resumida, en esencia, en el soliloquio que toma su inicio en 505e.

1. Lo placentero no es idéntico a lo bueno
2. Lo placentero debe hacerse por lo bueno, no al revés
3. placentero es por lo que gozamos
4. lo bueno no se produce por azar, sino por orden, corrección y τέχνη
5. la virtud de cada cosa es algo ordenado y armónico
6. la presencia de la armonía en las cosas hace buenos a los entes
7. el alma en armonía es mejor que sin armonía
8. la armonía es bella
9. lo bello es moderado
10. lo contrario es el alma mala e inmoderada
11. moderación consiste:
 - a. en hacer lo conveniente con referencia a dioses y hombres

²¹ “en el fondo de las creencias razonadas yacen las creencias sin razonamiento”, Wittgenstein, Ludwig; *Sobre la Certidumbre* (cita muy aproximada y probablemente mal traducida – no tengo el libro a la mano y no lo tengo en español); “sin razonamiento” es decir, sin razonamiento posible.

²² Cf. 492e, 494c

²³ 500a

²⁴ *ibid.*

²⁵ las características de una τέχνη son: a) se basa en un conocimiento; b) es enseñable; c) requiere de especialistas, d) es infalible, por basarse en conocimiento, e) es específico del campo a que se refiere y f) tiende a un fin bueno (nota de clase del 09/03/2006)

²⁶ 501a

- b. cosas justas para los hombres
- c. cosas pías para los dioses
- d. ser valiente

12. quién vive bien y actúa bien es feliz

13. huir del desenfreno para no requerir ser reprimido, pero buscar el castigo y castigar si se requiere para ser feliz

14. Estas son las metas del vivir, tanto para el individuo, como para la ciudad.

Debemos adicionar todavía algunos puntos para completar esta lista, y aclarar algunos otros. Sócrates dice muy al principio de su conversación con Calicles: “si yo no actúo correctamente en algo con respeto a mi propia vida, has de saber bien que no fallo voluntariamente, sino por mi ignorancia.”²⁷ Es decir: cómo vivir es cuestión de conocimiento. En otras palabras: nadie comete injusticias voluntariamente; pero entonces no es suficiente no querer cometerlas. Se requiere un conocimiento para evitarlas. Este será un punto a tener en cuenta para la visión socrática de cómo debe ser la política.

El alma mala es como el cuerpo enfermo, dice Sócrates. E igual como el cuerpo enfermo requiere que se le retiren comidas y bebidas normales hasta que esté sano, el alma, para curarse, debe retirársele todo placer, hasta que sepa vivir con moderación, orden y justicia²⁸.

Un punto que se estaba discutiendo desde la plática con Polo era el por qué es preferible sufrir una injusticia a cometerla. Esto queda claro ahora: la injusticia es el máximo mal y sólo el máximo castigo podría eventualmente curar semejante mal. El que sufre la injusticia no sufre daño alguno en sentido ético (es decir, en su alma), aunque quizás quede dolido en su cuerpo o en sus bienes; obviamente también Sócrates piensa que todavía mejor es ni sufrir, ni cometer injusticias.

El por qué no se debe preocupar en demasía por sufrir una injusticia, Sócrates lo aclara todavía un poco más adelante:

²⁷ 488a

²⁸ Cf. 505b

Un varón que lo es verdaderamente no debería preocuparse por vivir el máximo tiempo posible y aferrarse a la vida, sino – abandonando estas cosas a dios y creyendo con las mujeres que nadie puede escapar a su suerte – examinar de qué manera pasaría el tiempo que se dispone a vivir perfectamente bien²⁹

Lo análogo vale para los demás males que le pueden acontecer a uno en la vida, pero no para los que uno pueda cometer.

Su visión ética, Sócrates la resume así: el varón moderado al ser justo, valiente y pío también es totalmente bueno, y si es bueno, actúa bien; y quién actúa bien, es dichoso y feliz³⁰.

El último consejo que da Sócrates al alma que trata de ser perfecto es este: “un hombre, antes que nada, debe preocuparse no de parecer bueno, sino de serlo, tanto en privado como en público. [...] Y se debe huir de toda adulación, tanto referente a uno mismo como referente a los demás, a pocos o a muchos.”³¹.

3. La visión política de Sócrates

La frase que acabo de citar termina así: “Y de esta manera se debe usar la retórica y también cualquier otra acción: siempre para lo justo.”³² Lo cierto es, dice Sócrates, que los atenienses son como niños y no saben qué les conviene.³³ Por esto, quien los adula, como lo suelen hacer los políticos, les hace un daño severo, como un pastelero que les da dulces a los niños cuando tienen dolor de panza. Quizás tenga un uso la retórica, dice Sócrates, y sería el señalado en la cita precedente.

Quien gobierna, dice Sócrates, debe gobernarse primero a sí mismo³⁴, es decir llevar una vida ética en el sentido que acabamos de desarrollar, y entonces dominará el arte del vivir bien y lo podrá enseñar a quienes gobierna (para llegar a ser gobernador debe mostrar primeramente que efectivamente domina la τέχνη

²⁹ 512e

³⁰ Cf. 507c

³¹ 527b, c

³² 527c

³³ Cf. 521d ss.

³⁴ Cf. 491d

referida, es decir, debe saber con certeza qué es bueno y qué es malo para cada uno de sus encargados y el conjunto de ellos. El político debe ser médico del alma, cuidarla y aplicar castigos para curarla, si es necesario; lejos de buscar complacer al pueblo, debe ser su educador e inculcarle cómo llevar una vida virtuosa. Su principal tarea es hacer mejor al pueblo; justo en esto fallaron los políticos de grandes nombres del pasado, que Calicles pretende traer como ejemplo de buenos retóricos³⁵.

La retórica, tal como la enseñan los sofistas dedicadas a ella, entre ellos Gorgias, y tal como la usan los políticos de ahora y de antes, falla porque no es una τέχνη (véase nota de pie 25), porque los retóricos-políticos no son médicos del alma, porque no tienen conocimiento (infalible)³⁶ de lo que es bueno y malo, los políticos mismos, generalmente, son injustos (señal de que no *saben* qué es vivir una vida justa) y finalmente, no se usa para buscar ser reprimido o castigado ni uno mismo, ni sus familiares, ni la ciudad – que según el punto de vista socrático sería su única utilidad.³⁷

Los ciudadanos, dice Sócrates, no saben quienes son los verdaderos causantes de sus males³⁸, por esto hasta alaban a Pericles (si no lo acusan de hurto)³⁹ y los demás políticos demócratas, causantes de sus males (como “puertos, astilleros, muros,

³⁵ Cf. 513e hasta 517b;

³⁶ toda ἐπιστήμη es infalible por definición

³⁷ Cf. notas de clase del 11/05/2006

³⁸ 519b; más bien parece, que no identifican el mal de la manera como lo hace Sócrates, ni podrían hacerlo de acuerdo a su propio argumento, por no dominar la τέχνη del vivir bien. Realmente no importa en lo más mínimo qué cosa piensa el pueblo; lo único que importa es que el político bueno lo haga obedecer. La pregunta que surge es esta: Una vez que el pueblo haya recibido la enseñanza debida, ¿ya podrán correr al político? (no lo deben hacer, porque mostrarían ingratitud; ¿debe renunciar voluntariamente?) o más bien, ¿es una tarea que nunca termina? Entonces ¿no es realmente enseñable esta τέχνη? Es evidente que a Platón ni siquiera se le ocurre que todos los hombres podrán tener acceso al arte de vivir bien y de gobernar. Es privilegio de unos pocos, quizás de uno sólo, como dice Sócrates (521d).

³⁹ Cf. 516a; es verdaderamente maravilloso como Platón logra adscribirle a sus contrarios políticos justamente los males que le convienen en el momento para avanzar su argumento.

impuestos [para facilitar la participación en la política a quienes no tenían recursos] y semejantes tonterías⁴⁰).

Tanto para el alma de cada uno, como los asuntos de la ciudad es bueno

preocuparse sobre todo de no necesitar ser reprimido ... dirigiendo con esfuerzo todos los asuntos propios y los de la ciudad hacia ello, actuar de tal modo que la justicia y la moderación estén presentes para quien se dispone a ser dichoso, pero no permitir que los deseos sean desenfrenados y, al buscar satisfacerlos – un mal enorme – vivir la vida de un ladrón. Porque un hombre de tal índole no podría ser amigo de otro hombre, ni de dios, ya que es incapaz de vivir en comunidad. [...] el cielo, la tierra, los dioses y los hombres se mantienen por comunidad, amistad, orden, moderación y justicia y que todo este conjunto se llama por ello “orden”, compañero, no “desorden”, ni tampoco “desenfreno”.⁴¹

El argumento termina, así, en una apelación y un intento de persuasión; el subtítulo de la obra es “sobre la retórica”⁴², una habilidad solicitada entre los atenienses que buscaban quedar bien en la πόλις, pero que Platón en voz de Sócrates se dedica a poner en descrédito durante buena parte del diálogo. No es sin ironía que el buen Sócrates finalmente se quede sólo con el arma típico de la retórica:

Ahora, vamos a usar como guía el discurso que recientemente se nos presentó, que nos indica que éste es el mejor modo de vivir: ejercer la justicia y toda otra virtud, tanto para vivir como para morir. Sigamos, pues, a éste y exhortemos también a otros a seguirlo ...⁴³

Epílogo sobre la falacia naturalista

En uno de mis apuntes de clase se dice que tanto Calicles como Sócrates (en fin, Platón) cometen la “falacia naturalista”: sostienen que hay hechos que nos permiten derivar de manera inequívoca y verificable mediante argumento racional nuestros juicios de valor.

Pienso que esta acusación es una simplificación excesiva que resulta difícil de sostener sin más a la luz de la discusión filosófica contemporánea; no intento

⁴⁰ 519a; también se queja Sócrates que Pericles haya hecho a los atenienses ociosos, parlanchines y amantes del dinero (515e)

⁴¹ 507d – 508a

⁴² parece que el subtítulo quedó suprimido, al menos en mi versión bilingüe del texto

⁴³ 527e

defender el punto de vista platónico, que me parece igualmente insostenible, sino presentar en contorno un punto de vista que cuestiona la dicotomía entre valores y hechos⁴⁴. No pretendo negar tampoco la utilidad de la distinción entre proposiciones sobre hechos y proposiciones sobre valores – es claro que hace sentido en muchos casos; lo que sí sostengo es que no es posible usar esta distinción como plataforma para afirmar la verificabilidad de las primeras y negar la de las últimas, como si se podría basar semejante aseveración en una verdad analítica.

Para ilustrar lo problemático de dibujar la distinción entre hechos y valores como dicotomía quiero referirme a un ejercicio que se realizó en clase para ilustrar mediante experiencia directa ésta diferencia⁴⁵: mientras hay unanimidad acerca del valor veritativo de la proposición “la puerta es blanca”, no la hay sobre la proposición “los astrónomos deben advertir la humanidad acerca de una inminente catástrofe cosmológica.” Se supone que este ejemplo muestra que es fácil establecer unanimidad sobre hechos, más no sobre “lo que se debe hacer”; y esto supuestamente es prueba que juicios de valor no son deducibles de hechos naturales – que sería precisamente la falacia que cometieran Calicles y Sócrates en el *Gorgias*.

Pero es fácil inventar una infinitad de ejemplos intermedios donde tampoco nos pondríamos de acuerdo fácilmente sobre supuestos hechos. “¿Produce más riqueza una economía con intervención estatal en el funcionamiento del mercado o una

⁴⁴ para una discusión más amplia bajo diversos enfoques que de ninguna manera son siempre compatibles ni entre sí ni con mi rudimento de argumento aquí, véase por ejemplo: Rorty, Richard, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, Princeton, 1979, *passim*; Putnam, Hilary: “Richard Rorty on Reality and Justification” and Rorty, Richard, “Response to Putnam” en Brandom, Robert B. (ed.), *Rorty and his Critics*, Blackwell Publishing, Malden & Oxford, 2000, p. 81 ss.; Putnam, Hilary, *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and other Essays*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. y London, 2002, *passim*; Rorty, Richard, “Putnam, Pragmatism and Parmenides”, Conferencia dictada en el IIF de la UNAM, Enero 2006 (no publicada).

⁴⁵ no tengo un apunte del ejercicio, por lo que puede fallar en detalles.

economía de mercado puro?” se refiere a “puros hechos”. “¿Es el mundo regido por leyes deterministas o probabilistas?” tampoco es contestable con nuestros conocimientos de hoy (y de hecho la pregunta hace sentido sólo en el marco de ciertas suposiciones acerca de la causalidad, que a su vez son cuestionables), pero no porque incluye juicios de valor. “¿Empieza la vida humana en el momento de la concepción, o cuando empieza haber funcionalidad neuronal?” (y ¿cual es el ‘momento de la concepción’?, en todo caso – parece amenazar un regreso infinito; ¿encontraremos la respuesta en la combinación de algunas partículas subatómicas primitivas? – ¿podrían existir?) También da la apariencia de referirse puramente a hechos, y es incontestable salvo mediante determinación arbitraria.

La referida dicotomía, me parece, se fundamenta en una implícita o explícita teoría de significado que asume un lenguaje representativo, en algún sentido de esta expresión. Pero esta suposición ha caído en entredicho desde que Heidegger redactó *El ser y el tiempo* y Wittgenstein discutiera con sus alumnos en Cambridge los detalles de su futuro libro *Investigaciones Filosóficas*. En un sentido cotidiano, “la puerta es blanca” desde luego representa un hecho, a saber, que la puerta es blanca. Pero a en un plano filosófico, donde tratamos de entender como es que el lenguaje “representa” este hecho, nos damos cuenta que es menos problemático prescindir de la idea que el lenguaje representa hechos extra-lingüísticos y suponer simplemente que entendemos la expresión en base a una práctica social en un sentido muy amplio. La explicación del significado no se puede dar estrechamente enlazando, por ejemplo, impresiones visuales y sonidos por intermediación de una entidad misteriosa llamada “significado”, sino se tiene que dar en una visión “holista”. Pero una vez que se cuestiona la validez del concepto de significado en el marco de una explicación de lenguaje como representación del “mundo”, se vuelve cuestionable también, a nivel de explicación filosófica, la estricta dicotomía entre valores y hechos. El error de Platón, entonces, no parece consistir tanto en la

asimilación de hechos y valores, sino en su suposición que la experiencia respectivamente las proposiciones referidas a hechos son más fundamentales que los juicios de valor.

Pienso que no es válido criticar a Platón con los argumentos que tenemos a nuestra disposición hoy en día. Prefiero entender la filosofía como diálogo entre contemporáneos que sigue un curso azaroso, siempre parado sobre los hombros de lo que nuestros antepasados discutieron en su momento. Claramente, no puedo discutir con Platón como si fuera un contemporáneo (ni, obviamente, tendría yo el tamaño para que mi voz siquiera llegase a su oído). Pero si traemos a presente lo que Platón parece decir, abstrayendo de lo imposible de una interpretación correcta en un contexto tan fantástico, entonces me parece que deberíamos criticarlo en los términos trazados por Dewey, Putnam, Rorty y otros pensadores contemporáneos:

Si Calicles y Sócrates, en fin Platón, buscan fundamentar sus preferencias en hechos de la naturaleza del hombre, no están tan equivocados como el *dictum* humano⁴⁶ podría hacer pensar; pues nuestras preferencias, finalmente, se derivan de las soluciones prácticas que hallamos a las dificultades de la vida. El error de la ética de Platón consiste, más bien, en que al trazar una analogía entre la actividad de carpinteros y cuestiones de moral, asimila – lo que Dewey llama – “fines a la vista” a “fines eternos”; pero la humanidad no tiene fines eternos: sus fines cambian de generación en generación y no hay un punto de vista superior para enmarcar este cambio de fines⁴⁷.

Las Maravillas a 7 de Junio de 2006

⁴⁶ *No ought from an is*

⁴⁷ Cf. Rorty, conferencia intitulada “Putnam, Pragmatism and Parmenides”, IIF, Enero 2006, página 7 del texto mecanografiado