

LA RELACIÓN ENTRE LA FILOSOFÍA Y LA PREGUNTA POR LA VIDA BUENA EN LOS DIÁLOGOS TEMPRANOS DE PLATÓN*

Ursula Wolf

Universität Mannheim

(Traducción de Rosa Helena Santos-Ihlau)

1. El surgimiento de la pregunta por la vida buena

A los primeros filósofos —los llamados presocráticos— los guía indudablemente un motivo teórico: el asombro que les causa el mundo. De acuerdo a la clasificación actual, su hacer es una mezcla entre especulación acerca de la naturaleza y filosofía. Esto explica que Platón considere que, en sentido riguroso, la filosofía sólo comienza con Sócrates, con la exigencia socrática de autorreflexión humana. Sin embargo, la visión platónica no es muy exacta ya que suprime el pensar de los Sofistas, algo anteriores o contemporáneos de Sócrates, que constituyen el entorno sin el cual el fenómeno Sócrates no sería comprensible. La Sofística es una especie de movimiento ilustrado. Sus representantes analizan a fondo los mitos y convenciones tradicionales y acentúan el poder del intelecto humano con cuya ayuda creen poder imponer lo que quieran. Siempre que una tal situación ilustrada se presenta, surge la pregunta por la vida correcta, por la vida buena y precisamente en su dimensión más fundamental.

Mientras la Ilustración de la modernidad, debido a condiciones históricas, está asociada a ideales positivos como creencia en la razón, concepciones enfáticas de libertad y autonomía e ideas de igualdad, o sea, también desde un principio propone nuevos modos de vida individual y colectiva, lo particular de la época de la Ilustración griega es que ella tiene lugar en un momento de disturbios bélicos que no permiten el surgimiento de valores que vengan a reemplazar a los que se han perdido. Si a esto agregamos el realismo que muchos han visto en los griegos y que da lugar a la pregunta si ya en la época del mito los griegos creían en sus mitos¹, la situación griega resulta de especial interés porque en ella podemos observar cómo surge la pregunta por la vida buena en su punto esencial, sin que ahí mismo se la vuelva a encubrir, y cómo se la puede tratar y elaborar captándola en su esencia.

* He leído este texto en una conferencia pronunciada en Barcelona, en octubre de 1997. Agradezco a todos los participantes la interesante discusión que suscitó.

¹ Es el título de un libro de J. Vernant.

Como lo he mostrado detalladamente en mi libro *La búsqueda de la vida buena*², esta situación nos es inmediatamente accesible en los escritos tempranos de Platón. Ellos presentan una imagen viva de los debates sobre la correcta educación y la manera correcta de vivir que tenían lugar entre los intelectuales de entonces. Platón hace que Sócrates continuamente haga hincapié en lo importante que es preguntar por la vida buena en un sentido radical. Sócrates explica en la *Apología* cómo es ese sentido radical. No se trata de ocuparse de este o el otro asunto sino, antes de cualquier ocupación, de preocuparse de sí mismo, de que sea buena la propia vida o la propia persona, de que tenga ἀρετή. De esta manera, Sócrates o, más bien, el temprano Platón formula desde un principio en determinada forma lo esencial de la pregunta por la vida buena al preguntar por la ἀρετή humana. ¿Cómo se puede entender esto?

Creo que, en su nivel más profundo, la pregunta por la vida buena se formula de acuerdo a las experiencias predominantes de la época correspondiente. La experiencia existencial fundamental de los griegos es que el ser humano está sujeto a las vicisitudes del destino y a los altibajos de los propios afectos. Es la experiencia expresada en la lírica de que el ser humano es *eph'hemeros*, que está expuesto a los influjos del día, o sea, es un juguete de influencias. Esto hace comprensible que Sócrates busque la vida buena en la ἀρετή de la persona, en su permanente ser buena. Su ser buena es lo que la persona tiene más a mano mientras está a merced de las alternativas externas. Esta aclaración se queda, de momento, al nivel cotidiano de la pregunta por la mejor manera fáctica de enfrentar el inevitable estar entregado al acaso. Todavía no alcanza para aclarar por qué uno no se aviene simplemente con la irremediable inestabilidad o por qué se tendría que ver precisamente en la virtud (ἀρετή) —en sentido socrático-platónico— y no en alguna otra estructura estable de la personalidad el mejor modelo de vida.

Hay un lugar en la *República* en el que Platón hace especialmente claro lo que está en juego en la pregunta por la vida buena (*Rep.* 505 d): en todas las demás cuestiones, si es necesario, podemos contentarnos también con la apariencia, pero en la pregunta por la εὐδαιμονία, la vida buena (felicidad), no podemos prescindir de la verdad. Puede ser sorprendente fijar precisamente en este punto la búsqueda de la verdad, de la objetividad, pero es difícil de rehusar. Lo que Platón quiere decir es: en el fondo, puede sernos igual que nuestras opiniones sean real o aparentemente verdaderas, pero lo que no puede satisfacernos es una felicidad sólo aparente. Precisamente que la dependencia del acaso nos haga sufrir, muestra que somos seres que buscan una vida perfecta y buena en su totalidad. Pero, como Platón siempre acentúa, este tipo de εὐδαιμονία no es alcanzable para nosotros, los seres finitos. Y no sólo es inalcanzable. Tampoco sabemos qué aspecto tendría, no podemos formarnos ninguna idea concreta de ella. Este es el no saber que

² Wolf, *Die Suche nach dem guten Leben. Platons Frühdialoge (La búsqueda de la vida buena. Diálogos tempranos de Platón)*, Reinbek 1996.

Sócrates tan encarecidamente exige saber. Aquí es donde Platón introduce la idea del bien que responde finalmente a este objetivo: el bien perfecto, la felicidad total, que ni conocemos ni podemos alcanzar pero que es el punto final al que todo nuestro querer se dirige cuando planteamos la pregunta por la vida buena de modo fundamental e independiente.

Con este análisis Platón ha dado una determinación orientadora de la manera como los seres humanos estamos referidos a la vida buena. La pregunta por la vida buena tiene esencialmente un doble nivel porque en cuanto pregunta por la vida humana buena sólo se la puede comprender sobre el trasfondo del bien perfecto que es lo verdaderamente deseado. Este doble nivel tiene consecuencias fatales. Como seres finitos no podemos reconocer el bien perfecto. Entonces, si la vida buena posible para el ser humano sólo puede determinarse a partir de su trasfondo, tampoco podemos obtener una idea de ella. La propuesta de Platón sobre cómo podemos quizás dar un paso adelante, se refiere al procedimiento cotidiano conocido pero no completamente suficiente para reducir la dependencia del ser humano.

2. La pregunta por el método y el objeto del saber práctico

Contra la dependencia del acaso ayuda, en la vida diaria y bajo circunstancias normales, la τέχνη. Con la τέχνη se referían los griegos a un saber práctico que, según nuestras clasificaciones, consiste en parte de conocimientos científicos y en parte de reglas artesanales. Τέχνη es tanto el saber del zapatero como la medicina. El saber de la τέχνη consiste, según Platón, en el conocimiento de las reglas que constituyen cada uno de los campos objetivos. Quien tiene el conocimiento de las reglas de un campo determinado es capaz de emplear correctamente los medios apropiados para alcanzar el fin que se propone dentro de ese campo. Quien sabe lo que es una casa, qué propiedades tienen los posible materiales, etc., es capaz de construir una casa cuando él u otros lo deseen. Platón mismo hace hincapié en la conquista que significa este saber para la vida humana (p. e. en el *Euthydemos*). Y como, por lo pronto, la τέχνη se presenta como el único modelo de conocer práctico, él, lo mismo que los Sofistas, comienza por preguntar si no se lo puede transferir a la problemática ética, a la búsqueda de la vida buena.

Pero mientras los Sofistas efectivamente entienden la reflexión ética también según el modelo de la τέχνη, Platón ve claramente las diferencias estructurales entre las dos formas de reflexión. En diálogos como el *Hippias menor*, el *Protágoras* y el *Euthydemos* demuestra una y otra vez que el conocimiento de la τέχνη no es suficiente y que refiere a otro tipo de saber que no puede regirse por el método de la τέχνη. Que el saber ético buscado tiene una estructura diferente a la de la τέχνη se muestra, por ejemplo, en que la τέχνη es neutral desde el punto de vista ético, que se puede emplear su lado bueno o su lado malo. El médico puede aplicar su saber para curar a un enfermo, pero exactamente el mismo saber le capacita para matar a

una persona de la que por determinadas razones quiere librarse. Entonces, lo que la τέχνη deja abierto es la pregunta por cuál de los posibles objetivos es correcto o bueno.

Ahora bien, se podría intentar decir que el bien, el objetivo de la vida humana es lo deseable en general. El saber ético sería entonces una τέχνη que persigue ese objetivo y, por lo tanto, ya no es neutral con respecto a los fines. El mismo Platón tiene en cuenta una tal concepción, por ejemplo, al final del *Hippias menor*; sin embargo, la abandona en otros lugares con la observación de que cualquier vida que tomemos concretamente como vida deseada, no va a ser buena en todos los aspectos, sino en uno buena y en otro mala. Por ejemplo, para alguien con las capacidades y ambiciones de Aquiles era falsa la idea corriente de que la vida buena consistía en llegar a una edad lo más avanzada posible con salud y riqueza en el círculo de la familia (*Hi. Ma.* 291d-292e). A la solución sofística de que, a falta de una concepción de vida buena apropiada para todos, el sobrevivir podía establecerse como objetivo opone Platón lo que muestra especialmente en el *Protágoras*: que esto exige una forma de vivir que se adapta continuamente a la situación exterior, a las opiniones de los demás, al ánimo o ambiente político, lo que de ninguna manera es indicado para lograr estabilidad y armonía consigo mismo, dada la experiencia existencial fundamental de inestabilidad. Como lo subraya en el *Gorgias*, esta solución se queda aún detrás de los logros de la τέχνη, pues a diferencia de ésta, no puede servirse de reglas fijas sino que tiene que acomodarse *ad hoc* a las diversas situaciones.

Si no podemos inferir el contenido de la εὐδαιμονία humana del desear general, la alternativa sería deducirla de la condición natural objetiva de la naturaleza humana. También esta alternativa es contemplada por Platón y rechazada como no suficiente, aunque juega un cierto papel en la problemática de la educación. Sin embargo, precisamente aquí se muestra con claridad que si el educador quiere educar a los niños y a los jóvenes para que lleguen a ser buenos como seres humanos, ya de antemano tiene que saber lo que es el humano ser bueno.

Es claro entonces que no podemos escapar al doble nivel problemático, de acuerdo al cual la pregunta por la vida buena refiere al bien perfecto que no es determinable. Esto significa, a la vez, que el método de la τέχνη no puede ayudarnos más dentro del tema de la ética. Por otra parte, en vista de que la finalidad queda indeterminada, el lado metódico es el más apropiado para encontrar nuevos caminos. La propuesta positiva de Platón —si es que queremos llamar así en los diálogos tempranos aporéticos— está efectivamente en el lado metódico. De todos modos, el transcurso del diálogo hace ver no sólo la insuficiencia del método de la τέχνη sino, en vista de la falta de esfuerzo metódico de los oradores y sofistas, establece al mismo tiempo un nuevo método que tiene su paradigma en las conversaciones que Sócrates mantiene andando por la ciudad y examinando el saber de sus conciudadanos. Este procedimiento es el ἔλεγχος, el examen. En líneas generales, el ἔλεγχος consiste en completar el conjunto de opiniones que tiene

una persona con ideas éticas generales que ella acepta cuando se la interroga y luego destacar las contradicciones, hacer evidentes las oscuridades conceptuales, etc. De esta manera, en un campo de opiniones y conceptos desorganizados al principio, poco a poco se va haciendo orden dentro del ámbito de la vida buena.

Al respecto no se trata de un examen de opiniones sueltas sino que se las examina como el sistema de opiniones de una persona que cree en ellas, o sea, como el contenido de opiniones de un alma humana. El efecto del examen es, entonces, la introducción de orden en el alma humana, en sus opiniones prácticas. Con esto todavía no sabemos nada sobre el contenido de la vida buena, pero podemos aducir que, en primer lugar, sólo el alma así ordenada y que se examina a sí misma puede buscar de modo correcto la vida buena, que sólo así obtiene la capacidad práctica necesaria de reflexionar y juzgar. Esta organización reflexiva ordena también las partes materiales, o sea, no lógicas del alma. Los afectos e impulsos de la persona tienen que ser guiados de tal manera que la persona sea accesible a la correcta sucesión de λόγοι, de razones. Así que la pregunta por cómo es bueno vivir, en relación al bien alcanzable para los seres humanos, se desplaza a la pregunta por lo que es ser bueno como una persona.

Hay lugares en los diálogos en los que se tiene la impresión de que esa capacidad de reflexionar bien ya es ella misma la vida buena para el ser humano. En esos lugares se dice que lo único que es bueno y no puede ser malo para nosotros es el saber ético. Pero contra esto hay que argüir, primero, que no poseemos un saber seguro sino sólo el procedimiento lento y susceptible a engaños del ἔλεγχος. Segundo, que es dudoso que el ἔλεγχος pueda incluir la intención de felicidad puesto que su ejercicio parece más ser un medio para determinar la felicidad que para alcanzarla.

3. La idea del bien

En el ἔλεγχος, sin embargo, se recurre continuamente a conceptos valorativos tales como «bueno», «útil», «apropiado» y a su conexión. Una interpretación del *Hippias mayor* podría mostrar cómo el uso normal de giros lingüísticos normalmente valorativos sirve para establecer la relación con el bien por extrapolación. Y como hace claro el *Charmides*, el examen de las propias opiniones y concepciones de valor, etc., en el ἔλεγχος no es simplemente un conocimiento directo de sí mismo, sino una reflexión que se lleva a cabo sobre el trasfondo de una anticipación del bien perfecto. Lo que hay que examinar son los λόγοι, las opiniones que tiene la persona sobre el obrar correcto. Estas tienen una relación interna (están conectadas a la base de su propia significación) con lo correcto o lo bueno que es justamente lo que no podemos saber (esto es lo que constituye el problema). Precisamente porque queda abierto este punto de referencia incluido en el autoconocimiento, el conocerse a sí mismo del ser humano se convierte en una empresa

indirecta y mediada, se dirige a un punto de referencia abierto indeterminado y se vuelve búsqueda del bien perfecto desconocido.

Si uno se detuviera aquí, es evidente que sólo habría una concepción *metódica* de la vida buena en la que quedaría totalmente abierto si se logra llegar a la felicidad pretendida o no. Platón no se queda definitivamente en este punto, como se ve claramente al final del *Gorgias* y en la *República* en la transición de la justicia en el estado y en el alma a la introducción de la idea del bien. Un orden, una estructura, aunque sea la de un organismo exteriormente unido, necesita —según Platón— un punto de referencia desde el que se organicen sus partes o sus fuerzas. Se supone que existe el bien y un orden interno del discurso práctico que se refiere a él, que existe un mundo verdadero que está organizado, que es un cosmos y con respecto al cual también el *λόγος* se organiza. Por eso, en el *Gorgias* se indica que aquella persona que no sigue los consejos de Sócrates no va a llevar una vida buena y como modelo de vida buena se menciona la armonía entre cielo y tierra, entre los dioses y los hombres. En la *República* se presenta la idea del bien como lo que da unidad al cosmos de las ideas. En lo que se refiere a esta función de orden y armonía se podría unir el concepto de bien con el de belleza de la estética clásica, pero en Platón tiene, a la vez, una componente ontológica y por eso representa un paso de entrada en la metafísica.

4. El abismo entre la metafísica y la vida, y su sobrepaso por medio de la política

Mientras los diálogos tempranos acentúan el no saber humano, en los escritos tardíos la opinión de Platón es que hay unos pocos seres humanos eminentes que, en pasos educativos de larga duración, llegan a la condición de vida del filósofo y se elevan a la visión del ser verdadero y de la idea del bien. Sin embargo, ya con respecto a estos no es claro si la vida correcta consiste en permanecer en la contemplación o pasar a practicar en la polis lo que han visto. Platón tiende a esto último y así tenemos un cierto vínculo entre el mundo del ser verdadero y la vida fáctica diaria. Si hay una vida buena en el mundo empírico, ella consiste, ya no en la introspección, como quería Sócrates, sino en el intento de organizar bien el mundo, de configurarlo según el modelo del orden de las ideas en el cosmos. Por una parte, esto está relacionado con el carácter político que para Platón y para los griegos en general tiene la vida buena, pero, por otra, se relaciona con otro punto más fundamental. Ya para Sócrates, que conscientemente no quiere ser político, la vida buena tiene un carácter político; lo que él busca es no sólo conocer y dirigir bien su propia vida sino también la de los demás. La diferencia está más bien en que Sócrates intenta la transformación de la polis en pequeños pasos y desde abajo —por medio de la transformación del

ciudadano individual— mientras Platón tiene a la vista la transformación del todo por medio de un cambio en las instituciones.

Si la vida humana individual es, primero, una vida con otros y, segundo, una vida en el mundo, para que la vida individual esté bien constituida, tiene que estar bien organizado también su contexto, primero el social y luego el natural. Ahora bien, por medio de la acción podemos cambiar las legalidades del contexto político. En rigor, la idea de Platón en la *República* es crear un contexto político que realice el perfecto ser bueno. Y puesto que la polis es compleja, o sea, no pueden excluirse cambios hacia lo malo, él piensa no sólo en la mejor institución armonizadora de la polis, sino también en recursos con los que puedan excluirse posibles cambios en esa institución con el tiempo. Para esto sirve, ante todo, un sistema educativo sofisticado que amaestra correspondientemente a los seres humanos y la concentración del saber sobre educación y dirección del estado en las manos de unos pocos reyes filósofos.

Platón mismo experimentó en sus intentos en Sicilia que esto no era posible en la realidad. Pero entonces se desmorona la filosofía más excelsa —la visión del ser verdadero— y la mejor vida posible —la política filosóficamente iluminada. Y con mayor razón, para la gran mayoría de los seres humanos que no son aptos para la filosofía, se desmorona la ocupación con la dimensión metafísica y la búsqueda diaria de la vida buena. Aristóteles es el primero que hace explícita esta consecuencia al ofrecer dos concepciones de vida buena fundamentalmente diferentes.

5. Resumen

En el intento de entender la pregunta por la vida buena en su relevancia nos hemos topado ya con varios niveles no visibles a primera vista: la pregunta cuál es para el ser humano el vivir bueno contiene —debido a su núcleo aporético— una referencia al bien perfecto que no es un objeto del saber y que no es alcanzable, pero que no se puede excluir de la significación de la pregunta. Este aspirar a un bien perfecto y total tiene que ver indudablemente con el hecho de que vivimos en un mundo y en comunidad con otros. Por eso no basta para una vida buena perfecta que el individuo sea en sí completo o unitario. La autocomprensión humana incluye también estructuralmente que la persona se vea a sí misma como parte de un todo, de manera que su vida sólo puede ser perfecta cuando el todo también es perfecto. Esta tensión fundamental entre el querer la felicidad perfecta y no poderla alcanzar es entendida por Platón en la forma de la problemática de la inestabilidad y finitud de la vida humana. La experiencia individual de esta tensión no lleva, como sería de esperar, al intento de superar esa en el nivel individual. Si ese intento se da, permanece a un nivel objetivo, al nivel de la verdad práctica en el que participamos en el *ἔλεγχος*, en la persecución no tergiversada de la reflexión práctica y que aspira al bien perfecto real no cognoscible para el ser humano.

En los diálogos tempranos parece que Platón mismo ve esta evidencia y no intenta cubrirla. Pero si aceptamos la evidencia, el doble nivel de la pregunta por la vida buena humana tiene la consecuencia que no es claro cómo se plantea la pregunta especialmente en su núcleo existencial. En rigor, ya la formulación de la pregunta por la vida buena tendría que tener en cuenta detalladamente todos los contextos sociales tanto espaciales como temporales, cuya forma tiene influjo sobre la vida humana. Pero esto parece exagerado para el planteamiento de la pregunta en la vida corriente. Sin embargo, esta empresa corresponde más o menos a lo que hace la filosofía, a la articulación de la comprensión que el ser humano tiene del mundo y de sí mismo.

No obstante, aquí encontramos un problema metódico: es el individuo quien sufre bajo la inestabilidad de la vida y la tensión entre el deseo de felicidad y su inalcanzabilidad; por eso, en el autoexamen, que parte de sus propias opiniones, intenta llegar a una situación estable. En cambio, el trabajo filosófico sobre la autocomprensión humana es un asunto intersubjetivo; las oraciones prácticas y su punto de referencia, la verdad práctica, y el bien perfecto no están referidas al individuo sino que forman parte del ámbito de la generalidad intersubjetiva. Podría ser, sin embargo, que la parte existencial de la pregunta tuviera que plantearse en la forma general, como pregunta por cómo podemos vivir de la mejor manera como seres que tienen esta o la otra estructura existencial. De este modo solucionaríamos el problema de la discrepancia entre la búsqueda a partir de la perspectiva subjetiva y la perspectiva de la reflexión intersubjetiva, pero al precio de que la pregunta por la vida buena se deshaga en una componente individual y una componente intersubjetiva, mientras en verdad toda pregunta se plantea en principio desde la perspectiva del yo, puesto que los dilemas existenciales son experiencias del individuo y no de un nosotros difuso.

Mientras la metafísica de la modernidad se orienta por el paradigma de la conciencia o del sujeto y por eso puede fácilmente equipararse con la pregunta por la vida buena del sujeto, la mirada hacia la metafísica antigua, la ontología es sugestiva pues permite ver que esa coincidencia no es evidente. Es decir, el problema metódico citado se manifiesta con más precisión en este estadio, ya que de ninguna manera existe desde un principio el peligro de considerar *inmediatamente* el nivel metafísico como respuesta a las aporías existenciales. El ente objetivo de la filosofía griega es precisamente el contraproyecto de la inestabilidad y finitud de la vida humana —de la vida cuyo modo bueno buscamos. Parménides caracteriza ese ente diciendo que es imperecedero, simple, igual a sí mismo e inmutable. Como tal es, a la vez, el objeto excelente del saber, ya que sólo hay un verdadero saber de aquello que es necesario, inmutable y simple. Pero este saber es un saber divino mientras nosotros, como seres humanos, sólo podemos saber —según Sócrates— que no tenemos ese saber.