

Terence Irwin, *La ética de Platón*, trad. Ana Isabel Stellino, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, México, 2000, 639 pp.

Este libro —de corte analítico, hecho al cual me voy a referir más adelante— consta de veinte capítulos, un prefacio, bibliografía, índice de obras, índice de nombres e índice de materias.

Irwin ya había publicado antes un libro intitolado *Plato's Moral Theory* (el cual no conozco). El libro presente, *La ética de Platón*, al decir del autor, es una especie de segunda edición más larga del primer libro, con la característica, siempre según el autor, de ser accesible a lectores que no son especialistas en Platón. Sin embargo, la obra puede ser entendida *exclusivamente* por especialistas, pues se da por supuesto un conocimiento detallado de cada diálogo platónico (y además, un —al menos parcial— conocimiento de Aristóteles).

En el prólogo se indica que la obra pondrá énfasis en el pensamiento socrático expuesto en el *Gorgias* y en la ética platónica de la *República*. Además, se traen a colación muchos otros diálogos: *Protágoras*, *Laques*, *Eutifrón*, *Cármides*, *Menón*, *Eutidemo*, *Filebo* y *Leyes*. Se indica, asimismo, que una comprensión cabal de la filosofía moral de Platón implica “cierto conocimiento de sus concepciones sobre psicología moral, epistemología y metafísica” (p. 7), aspectos que serán expuestos, aunque no exhaustivamente.

La obra tiene dos grandes metas: “El objetivo de este libro es *exponer* [el subrayado es mío] y analizar la filosofía moral de Platón. [...] me refiero a dos cosas: en primer lugar, a la respuesta que Platón da a la pregunta normativa de ‘cómo deberíamos vivir’ y [...] a la respuesta a la pregunta epistemológica de ‘cómo podemos saber de qué manera deberíamos vivir’” (p. 15).

La mejor manera de “entrar en materia” es empezar con un comentario acerca del público al cual se dirige esta obra. Como acabo de mencionar, en primer lugar, no a principiantes; en segundo lugar, a conocedores de cada línea de Platón que gustan de un enfoque analítico, proclives a desmenuzar y examinar argumentos, pues en términos generales, este libro parece ser más bien de lógica que de ética; es más una crítica de los argumentos de la ética de Platón que una exposición de su pensamiento moral. Ello limita enormemente este texto, a la vez que causa la impresión de que por las venas de Platón haya corrido, en vez de sangre, tinta.

Irwin hace trabajo fino: distingue el “eudaimonismo racional” del “eudaimonismo psicológico”; encuentra dos teorías en relación con la felicidad socrática: la de la suficiencia (basta con la virtud para ser feliz) y la comparativa (la virtud contribuye más que cualquier otra cosa a la felicidad). Aduce una distinción entre la “tesis comparativa” (la virtud hace más feliz que cualquier otra cosa) y la de la suficiencia (la virtud sola basta para ser feliz); detecta los “principios rectores del elenco”, la “tesis de la reciprocidad” (las virtudes se implican mutuamente) y la “tesis de la unidad” de la virtud.

Debido a la extraordinaria longitud del libro, lo cual es, sin lugar a dudas, uno de sus defectos, sólo se pueden comentar unos cuantos puntos que me parecen relevantes. Hay poca *exposición* del pensamiento moral de Platón y, al menos en cuanto al primer punto —acerca de cómo deberíamos vivir—, el lector queda decepcionado, porque la información ofrecida es muy pobre. Empero, antes de entrar

a una crítica de la obra de Irwin, quisiera, en primer lugar, señalar diversos aspectos que, debido a la materia misma, a veces se mezclarán con comentarios negativos.

(1) Irwin cree que sí se existe cierto pensamiento “doctrinal” en la obra de Platón, esto es, que se encuentra en Platón “un cuerpo de doctrinas relativamente sistemático” (p. 8). Dicha creencia es acertada, y por ello mismo es curioso que dedique un *espacio excesivo* al *orden* de los diálogos, pues éste se da por supuesto al sostener que existe un determinado sistema. En este contexto, es justo decir que en todo lo que Irwin dice acerca de este orden muestra conocimiento de causa (los estudios estilométricos, la supresión del hiato y otros procedimientos mencionados).

(2) En cuanto al *Protágoras*, son esclarecedoras las observaciones en torno al “hedonismo” ahí expuesto. Hay un debate entre los helenistas acerca de si este pasaje debe o no tomarse como una verdadera tesis de Sócrates, y predomina la opinión de que no debe pensarse que Sócrates haya sido un hedonista. Ahora bien, Irwin subraya correctamente que los cirenaicos, un grupo de seguidores de Sócrates, en definitiva eran hedonistas, lo cual señala que el famoso pasaje del *Protágoras* pudo haber reflejado una opinión genuinamente socrática; por otro lado, los cínicos, otro grupo de discípulos de Sócrates, rechazaban el hedonismo, apostando a la virtud como felicidad. Dado que ambos grupos se presentan como seguidores de Sócrates, se puede aceptar que el maestro de Platón haya mantenido una postura ambivalente en torno al hedonismo.

(3) Con relación al *Gorgias*, Irwin dedica a este diálogo dos capítulos: “El argumento del *Gorgias*” e “Implicaciones del *Gorgias*”. Se señalan bien los siguientes aspectos que se tocan en esta obra: (1) hay una diferencia entre la retórica y el elenco socrático; (2) la retórica no es un arte; (3) la retórica sólo produce persuasión, la cual puede descansar tanto en proposiciones falsas como en verdaderas; (4) existe un elemento no racional en el alma; (5) por primera vez aparece, dentro de la producción platónica, un oponente de peso: Calicles, quien pone en duda las creencias socráticas; (6) el *Gorgias* es, efectivamente, muy explícito en relación con el tema de la relación entre justicia y felicidad, tema que se trata también en el primer libro de la *República*, donde Trasímaco es menos radical que Calicles.

(4) Con respecto a la *República*: como dato “técnico” es interesante lo que se dice acerca de la datación del libro I (*cfr.* p. 283). Con respecto a los gobernantes, los reyes-filósofos, cabe anotar los siguientes puntos: correctamente se indica (*cfr.* p. 489) que su actividad preferida consiste en contemplar las Formas; sin embargo, deben también gobernar (*cfr.* p. 363; éste es uno de los pocos lugares en los cuales se habla de lo que se *debe* hacer); lo entienden porque su propia justicia así lo exige.

Más adelante (*cfr.* p. 514), Irwin señala que es el eros de los reyes-filósofos lo que los conduce al conocimiento del Bien; este mismo eros hace que actúen por el bien común. En el capítulo 18, intitulado “El amor platónico”, el autor afirma: “no entenderemos por qué los filósofos son buenos gobernantes a menos que comprendamos el eros que los lleva hacia el fin correcto” (p. 494). Dicha afirmación es sugerente, como lo es todo el capítulo sobre el eros (que incluye también el estudio del *Banquete* y el *Fedro*), pero no me queda claro si fundamenta la *República* más allá de lo que esta obra se fundamenta a sí misma.

Quiero hacer hincapié en una fina observación acerca de una condición especial de los filósofos-gobernantes: no tendrán el “ambiente hostil que condujo a la ejecución de Sócrates” (p. 320).

Hay unos comentarios muy acertados acerca del alma: efectivamente, la parte racional ve por el bien del alma entera, no sólo por el suyo propio (*cf.* p. 419). Encontramos una interesante (aunque discutible) observación acerca de la parte “irascible” en el sentido de que ésta evalúa: “La parte irascible no se inclina por un objeto particular sólo debido a que el objeto es deseado [...], sino que lo valora” (p. 360).

Las anotaciones sobre la decadencia del alma (*cf.* p. 467) son útiles y también lo es la observación de que Platón trata las partes del alma como si fueran agentes (*cf.* p. 469). Y, en cuanto a los soldados, éstos sí deben ser inmunes a las tentaciones (*cf.* p. 387). Es éste otro de los pocos lugares en los que se habla de lo que *debe* pasar en la *República*.

El apartado § 231, “Virtud y felicidad” (pp. 562–565), se refiere a *Eutidemo*, *Leyes* y *República*, y termina correctamente así: “en ambos diálogos [*República* y *Leyes*] Platón se muestra categórico con respecto a la contribución suprema de la justicia a la felicidad”. El apartado § 233, “Sabiduría y virtud”, que se refiere a las *Leyes*, señala acertadamente que en esta obra es difícil distinguir la sabiduría de la moderación.

El capítulo 19, “Placer, felicidad y el bien”, se ocupa principalmente del *Filebo* —diálogo del que se afirma en la p. 553 que “no rechaza las doctrinas de la *República*, pero amplía y refuerza el argumento de ésta en algunos puntos cruciales”—; es más descriptivo, menos “analítico” y establece algunos nexos con la *República* y con el *Gorgias* en relación con el tema del placer. Señala también que el *Filebo* aboga a favor de una vida “mixta” de razón y placer. Este capítulo está muy bien logrado.

El último capítulo, “Razón y virtud”, es excelente; así se imaginó el incauto lector que iba a ser la obra entera: expositiva de las doctrinas platónicas y comparando un diálogo con otro en cuanto a posibles cambios y/o evoluciones. También es muy acertada la observación de que Platón da por sentado que la perfección del hombre debe incluir “el conocimiento de la verdad acerca del mundo, en específico acerca de lo que es realmente bueno y malo” (p. 328).

La bibliografía, sumamente amplia, no sólo toma en cuenta a autores contemporáneos, sino también menciona a autores de la antigüedad (por ejemplo, a Séneca), y a autores del siglo XIX (por ejemplo, a Grote); asimismo es loable el comentario acerca de la posible inautenticidad de *Alcibíades* I.

Ahora quisiera abordar los aspectos negativos de la obra que sobrepasan, a mi entender, los positivos. En términos generales, el libro es demasiado largo y repetitivo; se tocan muchos puntos que no se retoman, esto es, se dejan muchos “cabos sueltos”. Entre las fallas principales:

(1) Sobran muchos puntos que en sí pueden ser interesantes, pero que no ayudan mayormente a comprender el pensamiento ético de Platón; entre éstos quiero mencionar el apartado § 8, “Sócrates en la historia de la ética griega”, porque se aleja demasiado de las metas de la obra, señaladas por el mismo Irwin. Lo mismo vale para discusiones demasiado largas en torno al *Eutidemo* (para dar fundamento al problema acerca de cómo sabemos qué hay que hacer), y al *Laques*, *Cármides*,

*Eutifrón y Protágoras*. Se discute mucho en torno al último diálogo, pero se pasa por alto abordar un punto muy importante que impide que se llegue a un acuerdo acerca de la enseñabilidad de la virtud: se trata del hecho de que “virtud” en esta obra está tomada en cuatro acepciones.

También sobra la exposición del símil de la línea, ya que los aspectos ontológicos y gnoseológicos de los que trata se retoman luego en la exposición de la alegoría de la caverna y en la página 455 se establece un buen paralelismo entre conocimiento y moral.

(2) Irwin dedica muchas páginas a la cuestión acerca de qué opinión es de Sócrates y cuál de Platón. Para ello recurre a las concepciones que Aristóteles tenía acerca de algunos aspectos del pensamiento ético de Sócrates, porque Aristóteles conocía el pensamiento de Sócrates mejor que nosotros, al señalar intereses socráticos que encontramos justo en aquellos diálogos que solemos llamar “socráticos”. Pero resulta que, por muy bien que este asunto esté estudiado, no hay manera definitiva de decidir qué es de Platón y qué de Sócrates en el terreno moral; para tener certeza, deberíamos —como bien señala un gran helenista español, Martín S. Ruipérez— revivir a ambos y preguntarles qué opinaron. Y a la pregunta (*cf.* p. 371) de si Platón está en desacuerdo con posturas de Sócrates, o si éstas están más evolucionadas (*cf.* pp. 372–381), vale la pena contestar que Platón no rechaza la moral socrática, sino que la desarrolla (*cf.*, p.ej., p. 403).

(3) El autor había dicho que su atención en esta obra se iba a concentrar en el *Gorgias* y en la *República*. Sin embargo, apenas en la página 130 se ve venir el *Gorgias*, siempre y cuando el lector sea un buen conocedor de Platón. Y se llega de lleno al *Gorgias* tan sólo en la página 165. De este diálogo se muestra el “esqueleto”, no el cuerpo. Platón se pregunta en este escrito con insistencia acerca de cómo debemos vivir y —relacionado con este tema— cómo se debe hacer política; este aspecto ni siquiera se menciona. El *Gorgias* se puede comprender sólo si se expone la visión del mundo de Sócrates y de Calicles, lo cual no se hace; es ahí importantísima la noción de *téchne*, de la cual tampoco se hace mención. No se ve el apasionado afán de Platón por mejorar al hombre y la política. El tratamiento del *Gorgias* es decepcionantemente pobre: no se saca nada en claro acerca de cómo debemos vivir, cuando esta obra lo deja muy claro: sensata y ordenadamente, teniendo determinadas virtudes y cuidando el alma; también deja claro que no debemos vivir como lo sugiere Calicles: con desenfreno y libertinaje.

(4) A la *República* se entra apenas en la página 283 (y no tiene la menor relevancia si Céfalo era o no un personaje “atractivo o repulsivo”) y se le reservan muchas páginas, pero todo gira en torno al análisis de la justicia. Sólo en las pp. 422 y ss. se esclarece que “justicia” se toma en dos acepciones, como “regla de organización” y como “virtud específica”. Hay que ser justo, como se señala en la p. 328, precisamente porque ser justo contribuye a nuestra perfección y no porque la justicia sea un bien instrumental.

Casi de pasada se menciona que los gobernantes del Estado perfecto deben ser filósofos, e igualmente de pasada se dice que en el libro IV se resuelven las aporías de los diálogos “socráticos” anteriores. Entre otras omisiones: no se menciona la igualdad de la mujer y su participación en el gobierno.

(5) En cuanto al Menón, se subraya correctamente que el conocimiento es necesario y suficiente para ser virtuoso (*cf.* p. 215), pero no se hace ninguna referencia al tema del *a priori* de las Formas, lo cual es muy importante en el sentido de cómo adquirimos la virtud.

Las omisiones son la falla más grande de esta obra. Se pasa por alto la preocupación que Platón manifiesta, especialmente en el *Gorgias* y en la *República*, por la perfección y la educación del hombre. El libro de Irwin tiene poco que ver con la apremiante pregunta acerca de cómo se debe vivir. No se encuentra por ninguna página el apasionado afán platónico de mejorar al hombre y al Estado, de *hacer del hombre un ser que debe parecerse a Dios*. Esto es lo que a Platón realmente le importó.

La ética de Platón se entiende a partir de una concepción normativa específica de la vida humana, concepción que Platón ya tenía desde joven, como lo manifiesta la Séptima carta; no se entiende a partir de un examen lógico de argumentos a la usanza analítica. La ética del alumno de Sócrates está impregnada por una importantísima dimensión trascendente que se pierde por completo en el presente libro (por ejemplo, al hablar del máximo ente en el pensamiento de Platón, de la Idea del Bien, como de una “*F*”). De ahí que no recomendaría esta obra a lectores que quieren conocer las opiniones platónicas acerca de cómo debemos vivir para no equivocarnos en la meta de nuestras vidas, en la salvación de nuestra alma.

Irwin habría hecho mejor en escribir una serie de artículos especializados; por ejemplo, acerca de cómo están estructurados ciertos argumentos éticos en Platón.

UTE SCHMIDT OSMANCIK

*Instituto de Investigaciones Filológicas*

*Universidad Nacional Autónoma de México*

osmanczik@aol.com

Teresa Santiago (comp.), *Alcances y límites de la racionalidad en el conocimiento y la sociedad*, Universidad Autónoma Metropolitana/Plaza y Valdés, México, 2000, 222 pp. (Biblioteca de Signos 2).

Me propongo hacer una lectura del libro que aquí comento desde un horizonte singular: el que me ofrece la antropología social. Una lectura impregnada sin duda de inquietudes si tomamos en cuenta las dificultades que ha tenido la antropología para vérselas con el tema de la racionalidad. Para muestra aquí va un botón. Un viejo tópico más o menos incuestionado en las diversas corrientes del pensamiento y del quehacer antropológicos ubica los actos simbólicos como opuestos a los racionales: matar una gallina y rociar con su sangre la milpa para propiciar una buena cosecha, en cuanto actos simbólicos o comunicativos, son ubicados en oposición a los actos racional-instrumentales de sembrar maíz, cuidarlo con herbicidas y abonar el cultivo. Cuando me refiero al carácter “más o menos incuestionado” de este tópico, quiero indicar que se trata de un contraste binario fuertemente arraigado que, como tal, se ha sabido constituir como un punto de partida incontrovertible de la