

LA FUNCIÓN PRÁCTICO-VITAL DE LA IDEA DE BIEN EN LA *REPÚBLICA* DE PLATÓN

THE PRACTICAL-VITAL FUNCTION OF THE IDEA OF THE GOOD IN PLATO'S *REPUBLIC*

BEGOÑA RAMÓN CÁMARA*

Resumen: En este trabajo se propone interpretar el aspecto ético de la Idea de Bien, presentada por Platón en el libro VI de la *República*, otorgándole el sentido de felicidad individual. Tras unas consideraciones sobre la ética platónica que sirven de marco a la función práctico-vital de la Idea de Bien, se analiza la función normativa y teleológica del Bien en tanto que fin y sentido (τέλος) de la vida humana y se trazan diversos paralelismos entre los pasajes del libro VI de la *República* a propósito de la función ética de la Idea de Bien y otros pasajes de los *Diálogos*. Se concluye examinando la tesis socrático-platónica de la inseparabilidad entre felicidad y excelencia, así como la función de regla de vida atribuida a la Idea de Bien.

Palabras clave: Idea de Bien; felicidad; justicia; *República*; Platón

Abstract: This paper proposes an interpretation of the ethical aspect of the Idea of the Good, as presented by Plato in Book VI of the *Republic*, giving it the meaning of individual happiness. Following some considerations on Platonic ethics that serve as a framework for the practical-vital function of the Idea of the Good, we analyze the normative and teleological function of the Good as the end and purpose (τέλος) of human life. We also draw various parallels between passages from Book VI of the *Republic* concerning the ethical function of the Idea of the Good and other passages from the *Dialogues*. We conclude by examining the Socratic-Platonic thesis of the inseparability of happiness and excellence, as well as the function of a rule of life attributed to the Idea of the Good.

Keywords: Idea of the Good; happiness; justice; *Republic*; Plato.

* Professora na Universidad de Murcia, Murcia, Espanha. <https://orcid.org/0000-0003-4591-7704>. E-mail: begonia@um.es

En los libros VI y VII de la *República* Sócrates asigna a la Idea de Bien (ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα) una causalidad tanto práctica (ética y política) como teórica (epistemológica y ontológica). En el contexto del comentario que sigue a la narración de la alegoría de la caverna, afirma en este sentido:

Lo que en el mundo inteligible se ve al final, y con dificultad, es la Idea de Bien, pero, una vez percibida, ha de concluirse que ella es la causa de todas las cosas rectas y bellas; que en el ámbito visible ha engendrado la luz y al señor de ésta, y que en el ámbito inteligible es señora y productora de la verdad y de la inteligencia, y que es necesario tenerla en vista para poder obrar con sabiduría tanto en lo privado como en lo público.¹

Platón no ofrece en la *República* (ni en ningún otro diálogo) una definición de la Idea de Bien, pero sí tres analogías – las célebres imágenes del sol, la línea dividida y la caverna² – con las que trata de mostrar la difícil y oscura esencia de la Idea más alta³. Del análisis de estos símiles se colige, en nuestra opinión, que el propósito de Platón al proponer la Idea de Bien como principio último de su filosofía es brindar una respuesta al problema del fin o sentido de la vida humana, tanto personal (función ética) como social (función política), así como al problema tanto de la naturaleza y fundamentación del saber y la verdad (función epistemológica) como del origen y constitución del orden natural (función ontológica). La cuestión hermenéutica

¹ ἐν τῷ γνωστῷ τελευταία ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα καὶ μόγις ὁρᾶσθαι, ὁφθεῖσα δὲ συλλογιστέα εἶναι ὡς ἄρα πᾶσι πάντων αὐτῆ ὀρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία, ἐν τε ὀρατῷ φῶς καὶ τὸν τούτου κύριον τεκοῦσα, ἐν τε νοητῷ αὐτῆ κυρία ἀλήθειαν καὶ νοῦν παρασχομένη, καὶ ὅτι δεῖ ταύτην ἰδεῖν τὸν μέλλοντα ἐμφρόνως πράξειν ἢ ἰδίᾳ ἢ δημοσίᾳ (*Resp.* 517 b-c). Para un elenco de las principales afirmaciones sobre la Idea de Bien hechas en la *República*, véanse Santas, 1983, pp. 232-241, Seel, 2007, pp. 168-172 y Szlezák, 2003, pp. 111-112. Para un estudio monográfico de las dimensiones metafísica, epistemológica, política y ética que tiene la Idea de Bien en la filosofía de Platón, véase Nettleship, 1897, pp. 237-394. Compléméntese con Vegetti, 1993, pp. 207-229 y 1998, pp. 253-286, así como con Wieland, 1976, pp. 18-33. Para una presentación de distintos problemas ligados a la hermenéutica de la Idea de Bien, véanse los artículos recogidos en G. Reale and S. Scolnicov, 2002.

² Para un análisis de estas imágenes, véanse Annas, 1997, pp. 143-168, Gutiérrez, 2003, Hackforth, 1942, pp. 1-9, Krämer, 1997, pp. 179-203 y Stocks, 1911, pp. 73-88.

³ Tal era la oscuridad que rodeó a la Idea platónica de Bien en la Antigüedad que la expresión “el Bien de Platón” (τὸ Πλάτωνος ἀγαθόν), referida a algo oscuro, difícil o desconocido, se hizo proverbial. Ha quedado rastro de ello en la comedia ática: “Menos conozco yo eso, ¡oh señor!, que el Bien de Platón” (*Comicorum Atticorum Fragmenta*, vol. II, pars I: *Novae Comoediae Fragmenta*, p. 237, fr. 6).

relevante, según creemos, es entonces la de qué ha de ser la Idea de Bien para poder cumplir tan ambicioso programa filosófico. El objetivo de este trabajo es analizar lo que concierne a “la función ética” de la Idea de Bien y proponer los términos en que habría de entenderse para poder desempeñar dicho papel práctico-vital. Proponemos interpretar-la en este respecto como sinónima de la idea de “felicidad individual”⁴.

MARCO DE LA TEORÍA DE LA FUNCIÓN PRÁCTICO-VITAL DE LA IDEA DE BIEN

Comenzaremos contextualizando este punto de la *República* en el marco de la ética platónica.⁵ En el *Gorgias*, en el episodio dedicado al debate entre Sócrates y Polo (466 d ss.),⁶ comparece la idea de que toda acción humana se hace con miras a algún bien o fin.⁷ Se elabora allí una distinción, capital en la filosofía platónica, entre fines y medios, esto es, entre cosas deseadas por sí mismas y cosas deseadas por causa de otras. Para ilustrar esta distinción, Sócrates pone como ejemplo el tomar un medicamento: no es que uno desee tomarlo, sino que lo hace con el fin de recuperar la salud (467 c). Así es en todo lo que hace el ser humano: “¿No es verdad que, cuando se hace una cosa en razón de algo, no se quiere lo que se hace, sino aquello por lo que se hace?” (ἐάν τις τι πράττει ἕνεκά του, οὐ τοῦτο βούλεται ὁ πράττει, ἀλλ’ ἐκεῖνο ὃ ἕνεκα πράττει; 467 d-e).⁸ Conviene tener presente que la noción de deseo que opera en esta parte de la argumentación del *Gorgias* es, no la de un deseo irracional (ἐπιθυμεῖν), sino la de un deseo racional (βούλεσθαι) de lo que, tras deliberar sobre los distintos elementos pertinentes en la realización de una acción, se considera como la mejor opción.⁹ De modo que la idea de que toda acción humana se hace con miras a un bien es sinónima de la idea de que el ser humano es un animal de fines y medios, un animal racional. Y es

⁴ Platón usa generalmente para “felicidad” la palabra εὐδαιμονία, pero más aún μακαρία, término por el que sin duda siente predilección.

⁵ Sobre la ética platónica, cf. Irwin, 1995, especialmente pp. 262-280, y el capítulo dedicado a Platón en Vegetti, 2005.

⁶ Para un comentario de este diálogo, véase Plato, 1959. Para un análisis, en particular, del episodio Sócrates-Polo, véase, además, Stauffer, 2006, pp. 40-81.

⁷ Las primeras alusiones a esta idea en el *corpus* platónico se hacen en *Lys.* 220 a-b, *Hipp. Mai.* 297 b y *Men.* 77 b-78 b.

⁸ Para un análisis de esta parte del *Gorgias*, véase Kahn, 2004, pp. 628-631.

⁹ Debemos a Pródico la distinción entre ἐπιθυμεῖν y βούλεσθαι (cf. *Prot.* 340 a-b). Sobre la figura de Pródico, véase Mayhew, 2011. Más en general, sobre el movimiento sofístico, véanse Guthrie, 2003 y de Romilly, 1997.

que en la filosofía de Platón se parte del principio de la vinculación esencial entre la razón y el bien.¹⁰ De ahí igualmente que la preocupación de más peso en la ética platónica sea determinar “cuál es, de entre todos los bienes o fines, el verdadero bien o fin de la vida huma-na”.¹¹ Por eso en el *Gorgias* (y, como veremos, también en la *República*) Sócrates no se limita a afirmar que en todos los seres humanos existe un deseo hacia el bien, sino que va filosófica-mente más lejos al postular que existe un bien objetivo, perfecto y autosuficiente al cual “todo” ser humano debería aspirar. En este sentido, otro aspecto pertinente es el principio de la liber-tad y responsabilidad personales tal como se plantea en los diálogos platónicos.¹² Si usamos la formulación de las *Leyes*, cabe expresar este principio en los siguientes términos: “según la forma en que cada cual desee y según como sea uno en cuanto al alma, así poco más o menos es como en cada caso nos hacemos todos nosotros por regla general” (*Leg.* 904 c).¹³ Cabe por último señalar que otro principio ético platónico que opera en este punto es el relativo al ideal apolíneo de autoconocimiento.¹⁴ En la filosofía de Platón este principio se identifica con la práctica de que deseos y placeres se sometan a los dictados de la razón.

¹⁰ Sobre este punto véase Nettleship, 1897, especialmente pp. 219-220. Se trata de un principio que está ya en la filosofía de Sócrates y que mantendrá Aristóteles. Sobre la ética de Sócrates véanse Calvo, 1997, pp. 113-129 y Hadot, 2006, pp. 79-112. Sobre la ética aristotélica véase A. Kenny, 1978, J. L. Ackrill, 1981, C. Natali, 1989, especialmente, pp. 103-142, y M. Nobile, 2002, especialmente, pp. 81-126.

¹¹ Cf. Nettleship, 1897, p. 220.

¹² Para un análisis de la concepción platónica de la libertad, véase el capítulo 2 de A. J. Festugière, 1950.

¹³ Véase también *Leg.* 727 b-c. El principio había sido expresado de forma solemne en la *República* en el con-texto del mito de Er: “Palabra de la virgen Láquesis, hija de la Necesidad: almas efímeras, éste es el comienzo, para vuestro género mortal, de otro ciclo anudado a la muerte. No os escogerá el Hado, sino que vosotros esco-geréis vuestro hado. Que el que resulte por sorteo el primero elija primero un modo de vida, al cual quedará necesariamente asociado. En cuanto a la excelencia, no tiene dueño, sino que cada uno tendrá mayor o menor parte de ella según la honre o la desprecie. La responsabilidad es del que elige. La divinidad está exenta de culpa” (*Resp.* 617 d-e). Sobre el mito de Er véase Da Rocha Pereira 2013, pp. 133-135, Gonzales, 2012, pp. 259-278 y Halliwell, 2007, pp. 445-473. En el contexto del mito de Er se apunta también la idea de que la adopción de una forma de vida está condicionada hasta cierto punto por factores ajenos a la voluntad humana, como la suerte o la inteligencia natural (cf. *Resp.* 619 b-e). El ver, afirma Sócrates, con qué terquedad se escogen los modelos de vida es un espectáculo que inspira “piedad, risa y asombro” (ἐλεϊνὴν ... καὶ γελοῖαν καὶ θαυμα-σίαν) (620 a). La persona con experiencia del sufrimiento, se dice también en este contexto, elige la forma de vida retirada que nadie quiere (cf. *Resp.* 620 c-d).

¹⁴ Véase Biral 1997 para un estudio consagrado a este punto.

La finalidad de este ejercicio de autocontrol racional es superar el conflicto estructural entre pasiones y razón que aqueja a la naturaleza humana. Dicho de otro modo, se busca con él la ordenación o unificación de las distintas partes o fuerzas de alma —racional, impulsiva y concupiscible—; una unidad o armonía de la “propia república interior” (*Resp.* 608 b) la cual abra la posibilidad a ser feliz, ideal éste, por último, que juega el papel de valor supremo en la ética platónica.

FUNCIÓN PRÁCTICO-VITAL DE LA IDEA DE BIEN EN LA *REPÚBLICA*

Analicemos ahora la función normativa y teleológica de la Idea de Bien como fin y sentido (τέλος) de la vida humana. Entendida con este matiz, cabe identificar a nuestro modo de ver la búsqueda de la Idea de Bien con la búsqueda de la felicidad individual.

Al igual que hemos visto que se hacía en el *Gorgias*, también en la *República* Sócrates postula un deseo universal hacia lo bueno: “Todos”, afirma, “desean las cosas buenas” (438 a).¹⁵ Ahora bien, como en aquel otro lugar, el propósito de introducir este parámetro no es afirmar meramente que el bien es, por definición, lo que todos deseamos, sino proponer algo filosóficamente más problemático: que existe un único bien objetivo que todo ser humano debería tratar de alcanzar.

En la *República* Sócrates descarta *ipso facto* que este bien pueda ser identificado con el placer (ἡδονή) o con la prudencia (φρόνησις).¹⁶ Y es que quienes sostienen que la meta de la vida es la prudencia caen en un círculo

¹⁵ Recordamos que en el *Banquete* se lee: “No es otra cosa que el Bien lo que aman los hombres” (*Symp.* 205 e-206 a). La deseabilidad universal es, junto con la suma perfección y la absoluta autosuficiencia, uno de los rasgos esenciales o definitorios del Bien propuestos asimismo en el *Filebo* y que se volverán clásicos con la ética de Aristóteles.

¹⁶ Este planteamiento del problema de la definición de la vida feliz coincide con el que se hace en el *Filebo*. En efecto, en este diálogo de la última época el objetivo es indagar si la búsqueda del bien, esto es, del fin que vuelve feliz la vida humana, es el placer o la prudencia, y su alcance se cifra, en nuestra opinión, en, dicho con las propias palabras platónicas, “poner de manifiesto una condición y disposición del alma capaces de proporcionar una vida feliz a todos los hombres” (ἐξιν ψυχῆς καὶ διάθεσιν ἀποφαίνειν τινά ... τὴν δυναμένην ἀνθρώποις πᾶσι τὸν βίον εὐδαίμονα παρέχειν, *Phil.* 11 d). Las tres propiedades del Bien señaladas en la nota anterior sirven de criterio para concluir que el Bien humano no puede consistir ni en el placer ni en la prudencia, sino más bien en una vida guiada por la prudencia que sepa, no obstante, disfrutar de ciertos placeres. Para la interpretación del *Filebo*, véanse Bury, 1897, Diès, 2002, pp. VII-CXII, Guthrie, 2000, pp. 211-255, Hackforth, 1942 y Von Wilamowitz Moellendorff, 1959, pp. 497-508.

vicioso: cuando tratan de definir de qué conocimiento se trataría, “se ven forzados a terminar por decir que el del bien” (505 b).¹⁷ Por lo que hace a la opinión más popular, la cual identifica el sentido de la vida con la búsqueda de experiencias placenteras, pecaría también de incoherencia, en tanto que no reconoce que existen placeres malos.¹⁸

Con todo, poner en solfa al comienzo de la exposición de la propuesta de la Idea de Bien los dos puntos de vista hegemónicos en el debate de la Atenas ilustrada de la época a propósito del sentido de la existencia humana, y mostrar que ambos incurren en un extravío (*πλάνης*) (505 c), no deja de ser oportuno, pues sirve para poner de manifiesto un rasgo característico del problema de la búsqueda del sentido de la vida humana y el logro de la felicidad, a saber, que es un tema sobre el que “hay muchas y grandes disputas” (505 d).¹⁹ En efecto, a pesar de que todos los seres humanos buscamos lo mismo, ser felices, patente es que no logramos ponernos de acuerdo sobre cuál sería la esencia de esa huidiza realidad tan anhelada por todos. Otro rasgo de este problema es, por así decirlo, su gravedad o seriedad, pues, dicho en palabras de Sócrates, mientras que con “respecto de las cosas justas y bellas muchos se atienen a las apariencias y, aunque no sean justas ni bellas, actúan y las adquieren como si lo fueran, respecto de las cosas buenas, en cambio, nadie se conforma con poseer apariencias, sino que se buscan cosas reales y se rechazan las que sólo parecen buenas” (*ibid.*).

Tras este proemio, Sócrates apunta a la esencia de esa extraña realidad buscada y rara vez hallada que es el Bien usando los siguientes términos:

¹⁷ En relación con la actitud de “los más exquisitos” (*Resp.* 505 b), cabe recordar que en las *Leyes* (689 c-d) se afirma que el conocimiento desvinculado del bien tal vez merezca ser estimado como cálculo sutil (*λογιστική*), ingeniosidad (*κομψεία*) o prontitud de ingenio (*τάχος τῆς ψυχῆς*), pero no puede ser identificado con la sabiduría (*σοφία*).

¹⁸ Como es sabido, se trata de una de las flechas más importantes lanzadas por Sócrates contra Calicles en el *Gorgias* (véase a este propósito la reducción al absurdo de la tesis de Calicles en *Gorg.* 494 b ss.). Véase también el largo y pormenorizado análisis del placer en *Phil.* 31 b ss. Por lo demás, en *Resp.* 509 a Sócrates exige a su interlocutor que refrene sus palabras (*εὐφῆμει*) cuando éste le pregunta, en broma, si tiene intenciones de identificar la Idea de Bien con el placer. (Como aclaran los traductores de la *República* para la edición del CEPC, “εὐφῆμει es palabra religiosa: viene a ser algo así como “no turbes el silencio místico con palabras vulgares o procaces””, Platón, 1997, vol. II, p. 217, n. 1.)

¹⁹ Sócrates hace referencia a las diferencias y dudas que despierta la naturaleza de lo bueno también en *Phaedr.* 263 a. Por su parte, Aristóteles plantea el problema de la felicidad al principio del capítulo IV del libro I de la *Ética nicomáquea* en un marco semejante al pintado por Platón al principio de su exposición sobre la Idea de Bien en el libro VI de la *República*.

Lo que toda alma persigue y por lo cual hace todo, adivinando que existe, pero sumida en dificultades frente a eso y sin poder captar suficientemente qué es ni recurrir a una sólida creencia como sucede respecto de otras cosas —que es lo que hace perder lo que puede haber en ellas de ventajoso—; algo de esta índole y magnitud, ¿diremos que debe permanecer en tinieblas para aquellos que son los mejores en el Estado y con los cuales hemos de llevar a cabo nuestros intentos? —Ni en lo más mínimo. —Pienso, en todo caso, que si se desconoce en qué sentido las cosas justas y bellas del Estado son buenas, no sirve de mucho tener un guardián que ignore esto en ellas; y presiento que nadie conocerá adecuadamente las cosas justas y bellas antes de conocer en qué sentido son buenas (505 d-506 a).

Proponemos entender que eso “que toda alma persigue y por lo cual hace todo” es ese bien de tal “índole y magnitud” que los seres humanos llamamos “felicidad”. En apoyo de esta interpretación cabe lanzar una puntada entre las palabras de la *República* recién citadas y, por un lado, estas otras del *Eutidemo*, con las que se sugiere que la felicidad es objeto universal de deseo: “¿No deseamos acaso todos nosotros, hombres, ser dichosos? ... Es sin duda cosa de locos plantearse siquiera semejante cuestión. ¿Quién no quiere ser dichoso?” (ἄρά γε πάντες ἄνθρωποι βουλόμεθα εὖ πράττειν; ... ἀνόητον ... δῆπου καὶ τὸ ἐρωτᾶν τὰ τοιαῦτα· τίς γὰρ οὐ βούλεται ἀνθρώπων εὖ πράττειν; *Euthyd.* 278 e). Y, por otro lado, con estas otras del *Banquete*, en las que Diotima en diálogo con Sócrates propone la idea según la cual la felicidad es fin perfecto y autosuficiente de la vida humana:

Veamos, Sócrates, el que ama las cosas buenas, desea, ¿qué desea? —Que lleguen a ser suyas. ... —¿Y qué será de aquel que haga suya las cosas buenas? — ... Que será feliz. —Por la posesión ... de las cosas buenas, en efecto, los felices son felices, y ya no hay necesidad de añadir la pregunta de por qué quiere ser feliz el que quiere serlo, sino que la respuesta parece que tiene aquí su fin (204 e-205 a).

A nuestro modo de ver la lógica que subyace a estos pasajes es semejante a la que traslucen aquellos pasajes del *Fedón* en que Sócrates, al narrar su biografía intelectual, defiende la necesidad de que la física de su tiempo abandone el mecanicismo para virar hacia una perspectiva teleológica guiada por el postulado del Bien, el cual es entendido en esos pasajes, según creemos,

como la causa final última del universo.²⁰ El filósofo relata que se sentiría satisfecho sólo con una explicación que le demostrara que el orden general de la naturaleza está configurado del mejor modo que podía estarlo, que le demostrara que el orden del mundo no es un accidente ni un capricho inexplicable, sino que, siendo producto de la Inteligencia (νοῦς), debía ser tal como es. Sólo de este modo sentiría que no es menester seguir solicitando ulteriores razones sobre el por qué de su orden. Y es que el Bien es meta última de la razón tanto en el ámbito ético como en el gnoseológico, amén de en el político —al ser el Bien común el principio supremo de la acción política— y en el ontológico, pues, como se apuntaba en el pasaje con el que hemos comenzado este trabajo, la Idea de Bien es causa última del orden de la naturaleza, y como tal no tiene por qué ni para qué, ya que su esencia es la justificación misma de su existencia.²¹

La primera aparición de esta idea se encuentra ya en el *Lisis*, diálogo de juventud consagrado a indagar la naturaleza de la amistad (φιλία) y en el que se apuntala el requisito método-lógico de llevar la investigación a un primer principio que sea realmente *principium*, gracias al cual la cadena de explicaciones pueda alcanzar su término: “un principio”, afirma Sócrates, “que no tendrá que remontarse a otra amistad, sino que vendrá a ser aquello que es lo primero amado, y por causa de lo cual decimos que todas las otras cosas son amadas” (τινα ἀρχήν, ἢ οὐκέτ’ ἐπανοίσει ἐπ’ ἄλλο φίλον, ἀλλ’ ἤξει ἐπ’ ἐκεῖνο ὃ ἐστὶν πρῶτον φίλον, οὗ ἔνεκα καὶ τὰ ἄλλα φαμὲν πάντα φίλα εἶναι, *Lys.* 219 c-d). Este mismo anhelo hace que Sócrates afirme que “todas las cosas de las que decimos que somos amigos por causa de otras, nos engañan, como si fueran simulacros de ellas; pero donde está ese primer principio, allí está lo verdaderamente querido” (219 d). Esta idea socrática según la cual los medios adquieren valor sólo si están referidos a un fin último, esto es, el Bien o la felicidad humana individual (y colectiva), es la misma que guía la exposición de la doctrina del Bien en los libros centrales de la *República*.

²⁰ Afirma Sócrates en referencia crítica a la investigación física al modo presocrático y atomista: “Pero el poder que hace que estas cosas [la Tierra, el cielo, etc.] se hallen dispuestas del mejor modo y así estén ahora, ésa ni la investigan ni creen que tenga una fuerza divina, sino que piensan que van a hallar alguna vez un Atlante más poderoso y más inmortal que éste y que sostenga mejor todas las cosas, sin creer en absoluto que es el Bien y lo debido lo que verdaderamente cohesionan y sostiene todas las cosas” (τὴν δὲ τοῦ ὡς οἴον τε βέλτιστα αὐτὰ τεθῆναι δύναμιν οὕτω νῦν κεῖσθαι, ταύτην οὐτε ζητοῦσιν οὐτε τινὰ οἴονται δαιμονίαν ἰσχνὴν ἔχειν, ἀλλὰ ἡγοῦνται τούτου Ἄτλαντα ἂν ποτε ἰσχυρότερον καὶ ἀθανατώτερον καὶ μᾶλλον ἅπαντα συνέχοντα ἐξευρεῖν, καὶ ὡς ἀληθῶς τὸ ἀγαθὸν καὶ δέον συνδεῖν καὶ συνέχειν οὐδὲν οἴονται, *Phaed.* 99 c).

²¹ Sobre esta lógica véase Shorey, 1895, p. 231.

Hemos visto, pues, que, a ojos de Platón, el ser humano realiza su verdadero fin (τέλος) viviendo feliz. Ahora bien, el filósofo busca en última instancia, según hemos visto también, persuadir de la existencia de un Bien el cual es tal objetivamente para todo ser humano, y que este Bien capaz de llenar de sentido la existencia humana y volverla plenamente satisfactoria, aunque no llega a definirse ni identificarse en la *República*, sería eso que los seres humanos solemos llamar “felicidad”.

Demos un paso ulterior. En la *República* se descarta, como también hemos visto, que el camino de la felicidad consista en la búsqueda de la prudencia o del placer. La felicidad se vincula, no obstante, a la práctica de las virtudes o excelencias (ἀρεταί) —justicia, prudencia, valentía y temperancia—, entendidas con el significado que se les atribuye en el diálogo. En este punto puede ser útil de nuevo la comparación con el *Gorgias*. En el contexto del debate entre Sócrates y Polo (cf. *Gorg.* 466 b ss.), al que hicimos referencia anteriormente, se defiende la tesis de que el Bien humano objetivo y universal es el modo de vida que consiste en “vivir y morir practicando la justicia y todas las demás excelencias” (τὴν δικαιοσύνην καὶ τὴν ἄλλην ἀρετὴν ἀσκοῦντας καὶ ζῆν καὶ τεθνάναι, 527 e).²² Al igual que en la *República*, también en el *Gorgias* la fuerza persuasiva de la propuesta filosófica de que la felicidad es inseparable de la virtud o excelencia se hace reposar, según creemos, en el ejemplo de la vida y personalidad de Sócrates y se la hace depender de varias analogías de raigambre socrática, entre ellas la analogía entre la excelencia del alma y la salud del cuerpo.²³ De forma parecida, en el libro IV de la *República* la estrategia argumentativa a favor de que sólo la práctica de la justicia puede conducir a la felicidad está inspirada en la teoría hipocrática de la salud y en la analogía socrática entre la salud del cuerpo y la excelencia del alma. La tesis del filósofo es que la justicia y la injusticia son, respectivamente, la salud y la enfermedad del alma. A esta teoría se llega a partir de la idea de que la salud del alma depende de que se supere el conflicto, estructural en la

²² Usando palabras de F. Wolff, podríamos decir que, para Platón, “no hay ... más que un solo Bien, sea el que sea el punto de vista que se adopte, y es absoluto, es decir, independiente de la relación con el que lo busca: es “hacer el bien” (o, más bien, ser justo), lo cual es “un bien propio” y no un bien ajeno, como creen comúnmente los hombres” (2000, p. 248).

²³ La analogía entre la excelencia del alma y la salud del cuerpo es un recurso frecuente en los diálogos de juventud. Recuérdese, por ejemplo, el pasaje en que Sócrates recuerda a Critón que, así como no merece la pena vivir con un cuerpo arruinado por la enfermedad, tampoco vale la pena vivir con el alma arruinada por la injusticia (*Crito* 47 d-48 a); o aquel otro en que Sócrates explica a Cármides que la salud y la sensatez son paralelas y complementarias (*Charm.* 156 a-157 c).

naturaleza humana, entre razón y pasiones, de que se unifiquen o armonicen los deseos y pasiones con la razón por la fuerza de los buenos hábitos y la educación. El actuar con justicia o el hacerlo injustamente son, afirma Sócrates,

como las cosas sanas y las malsanas, de las que en nada difieren, pues lo que éstas son en el cuerpo, aquéllas lo son en el alma. ... El producir salud equivale a instaurar el predominio de algunos elementos en el cuerpo sobre otros que son sometidos, conforme a naturaleza; en cambio, la enfermedad surge cuando el predominio de unos y el sometimiento de otros es contrario a la naturaleza. ... ¿Y el producir justicia ... no es disponer los elementos del alma para que dominen o sean dominados entre sí conforme a naturaleza; y el producir injusticia el hacer que se manden u obedezcan unos a otros contra naturaleza? ... En tal caso, parece que la excelencia es algo como la salud, la belleza y la buena disposición del alma, mientras que el malogro es como una enfermedad, fealdad y flaqueza (ἀρετὴ μὲν ἄρα, ὡς εἰκεν, ὑγίειά τέ τις ἂν εἴη καὶ κάλλος καὶ εὐεξία ψυχῆς, κακία δὲ νόσος τε καὶ αἰσχος καὶ ἀσθένεια). ... Y las empresas bellas conducen a la adquisición de la excelencia, en tanto que las deshonestas llevan al malogro (*Resp.* 444 c-e).

De lo cual se infiere que vivir cometiendo injusticias es, por así decir, estar muriendo en vida. De ahí que Sócrates pueda afirmar que el actuar con justicia es un bien objetivo, esto es, algo de provecho para cualquier ser humano, y que si muchas personas no estarían dispuestas a reconocerlo, es por falta de una comprensión clara sobre cuál es el sentido del paso por la vida y la seriedad de la vida humana. Dicho de otra manera: si la virtud o excelencia es “la salud, la belleza y la buena disposición del alma” (444 d-e), parece razonable preferirla a la injusticia, la cual hace que vivir sea una suerte de padecimiento continuo o incluso una muerte lenta. Pero la excelencia, así entendida, es también el fin natural o mejor, el fin último al que responde el paso del ser humano por la tierra.

Esta interpretación “instrumentalista” de la relación entre la excelencia y la felicidad, esto es, la idea de que la excelencia es un medio (o, mejor, *el* medio) para alcanzar la felicidad, tiene además la ventaja hermenéutica, en nuestra opinión, de contribuir a clarificar el sentido global de la *República*. Y es que, pese a que la búsqueda de la definición de la Idea de Justicia sea el cometido expreso del diálogo y, como en otros lugares de los *Diálogos*, la Justicia aparezca frecuentemente en pie de igualdad, por así decirlo, con la Belleza y el Bien (por ejemplo, cuando, para dar expresión a su más alta estima, Platón une las tres ideas en expresiones del tipo “lo bueno, lo bello y lo justo”), en la *República* la Idea de Bien es, por así decirlo, una Idea

más alta incluso que la Idea de Justicia. La Idea de Bien es una Idea más “sublime” (μέγας) (504 d) que la Idea de Justicia y ello porque “la Idea de Bien es el objeto del estudio supremo, a partir de la cual las cosas justas y todas las demás se vuelven útiles y valiosas” (505 a). Si, como proponemos, en esta proposición la Idea de Bien debe ser entendida como la felicidad (ya sea en su dimensión individual, ya en su dimensión política), entonces la Idea de Bien está por encima de la Justicia y del resto de virtudes o excelencias porque es lo que confiere sentido al cultivo de éstas: de hecho, ¿quién querría ser virtuoso si ello no le condujera a la felicidad? Así interpretado, el Bien o la felicidad es, efectivamente, el principio que hace que las virtudes o excelencias tengan valor y provecho para los seres humanos.²⁴

Concluiremos abordando la función estratégica atribuida por Platón a la Idea de Bien en tanto que “diana”, por decirlo con la imagen del arquero que usarán también aristotélicos y estoicos, a la que se apunte en “todo” lo que se haga en la vida.

En efecto, conforme al arte socrático de vivir, la vida buena o feliz, lejos de ser conce-bida como un vagar o un dejarse llevar al azar, es asunto que requiere método, instrucción e inteligencia. Se entiende que este arte tiene su fin en determinado “blanco” que opera como regla de vida fundamental a la que atenerse en todo lo que se haga, tanto en lo que tiene que ver con las cosas como con las personas. Este blanco o criterio fundamental de las acciones y decisiones es el ejercicio de unificación del alma, gracias al cual se supera el conflicto entre pasiones y razón, al que antes hacíamos referencia. Y es que sólo esta armonización hace posible que la inteligencia, que mira por el bien del conjunto del alma, lleve el timón de la propia vida, hasta donde lo permite la fortuna, y se alcance así el sentimiento de paz e impasibilidad del alma que acompaña a la felicidad.

Este carácter de principio unificador de las acciones y virtudes o excelencias éticas asumida por la Idea de Bien en la filosofía de Platón es otro de los motivos que hacen de ella una realidad superior a las virtudes. La tesis en la *República* es que siempre que el Bien se tenga presente, funcionará, de una parte, como una suerte de principio protector del orden o unidad del alma, la cual confiere la mayor felicidad y vitalidad posibles, y, de otra, como la causa última de cualquier otro bien, esto es, como la Idea que hace

²⁴ Como recuerda T. Calvo, “la consideración de la virtud como bien máximo, como valor y criterio supremo para nuestras decisiones, no es en Sócrates una forma de rigorismo ascético desentendido de la felicidad. La ética socrática no es una ética de deberes” (1997, p. 123).

que las cosas y relaciones con los demás nos sean buenas, esto es, útiles y provechosas. En apoyo de la interpretación que proponemos podemos aducir los siguientes pasajes. El primero es aquel en que Sócrates lleva a culmen la teoría de la justicia propuesta en la *República*. En este contexto afirma que el ser humano que ha logrado volverse de varios uno, actúa conforme a ello en todo lo que hace y tiene el cuidado de que sus acciones no pongan en peligro la conservación y corroboración de esa unidad:

Y la justicia era en realidad, según parece, algo de esa índole, mas no respecto del quehacer exterior de lo suyo, sino respecto del quehacer interno, que es el que verdaderamente concierne a sí mismo y a lo suyo, al no permitir a las especies que hay dentro del alma hacer lo ajeno ni interferir una en las tareas de la otra. Tal hombre ha de disponer bien lo que es suyo propio, en sentido estricto, y se autogobernará, poniéndose en orden a sí mismo con amor y armonizando sus tres especies simplemente como los tres términos de la escala musical: el más bajo, el más alto y el medio. Y si llega a haber otros términos intermedios, los unirá a todos; y se generará así, a partir de la multiplicidad, la unidad absoluta, moderada y armónica. Quien obre en tales condiciones, ya sea en la adquisición de riquezas o en el cuidado del cuerpo, ya en los asuntos del Estado o en las transacciones privadas, en todos estos casos tendrá por justa y bella —y así la denominará— la acción que preserve este estado de alma y coadyuve a su producción, y por sabia la ciencia que supervise dicha acción. Por el contrario, considerará injusta la acción que disuelva dicho estado anímico y llamará “ignorante” a la opinión que la haya presidido (443 c-444 a).

Más adelante afirma que “los hombres “sin educación ni experiencia de la verdad” (519 b) no estarán en ningún caso capacitados para llevar las riendas del Estado, y ello, en lo que es una alusión directa a la Idea de Bien, “por no tener a la vista en la vida la única meta a que es necesario apuntar al hacer cuanto se hace privada o públicamente” (519 c). Por último, de un pasaje del mito de Er, al que hacíamos referencia al principio de este trabajo, se infiere que el arte de vivir consiste en calibrar en qué medida nuestras acciones favorecen, o por el contrario obstaculizan, la preservación de la unidad del alma. Es algo extenso, pero creemos que mere-ce la pena citarlo completamente:

Allí [esto es, en el elegir una forma de vida], según parece, estaba, querido Glaucón, todo el peligro para el hombre; y por esto hay que atender sumamente a que cada uno de nosotros, aun descuidando las otras enseñanzas,

busque y aprenda ésta y vea si es capaz de informarse y averiguar por algún lado quién le dará el poder y la ciencia de distinguir la vida provechosa y la miserable y de elegir siempre y en todas partes la mejor posible. Y para ello ha de calcular la relación que todas las cosas dichas, ya combinadas entre sí, ya cada cual por sí misma, tienen con la excelencia en la vida; ha de saber el bien o el mal que ha de producir la hermosura unida a la pobreza y unida a la riqueza y a tal o cual disposición del alma, y asimismo el que traerán, combinándose entre sí, el buen o el mal nacimiento, la condición privada o los mandos, la robustez o la debilidad, la facilidad o la torpeza en aprender y todas las cosas semejantes, existentes por naturaleza en el alma o adquiridas por ésta. De modo que, cotejándolas en su mente todas ellas, se hallará capaz de hacer la elección si delimita la bondad o la maldad de la vida de conformidad con la naturaleza del alma y si, llamando mejor a la que la lleva a ser más justa y peor a la que la lleva a ser más injusta, deja a un lado todo lo demás: hemos visto, en efecto, que tal es la mejor elección para el hombre, así en vida como después de la muerte. Y al ir al Hades hay que llevar esta opinión firme como el acero, para no dejarse allí impresionar por las riquezas y males semejantes y para no caer en tiranías y demás prácticas de este estilo, con lo que se realizan muchos e insanables daños y se sufren mayores; antes bien, hay que saber elegir siempre una vida media entre los extremos y evitar en lo posible los excesos en uno y otro sentido, tanto en esta vida como en la ulterior, porque así es como llega el hombre a mayor felicidad (618 b-619 b).

El ideal socrático-platónico de autocontrol racional es una regla de vida generadora de unidad interior.²⁵ Y es que, según Platón, es una obligación moral ante todo hacerse amigo de sí mismo.²⁶ A esta labor debe subordinarse *todo* cuanto se haga, ya sea porque contribuya a tocar “la sinfonía del alma” (591 d), ya sea porque se evite lo que la haga desentonar. Se busca de este modo forjar una autosuficiencia (αὐτάρκεια) capaz de proteger en lo posible,

²⁵ Sobre este aspecto de la ética platónica, véase McCormick, 2002, pp. 197-210.

²⁶ Uno es para sí mismo el *enemigo* más cercano y temible. En esta filosofía el hombre libre (ἐλεύθερος) es concebido como el que no es siervo de un dueño (libertad civil) ni de ningún tirano (libertad política). Sobre estos dos sentidos básicos de la noción de libertad, en los *Diálogos* se erige un ideal de libertad moral o interior que gravita en torno a la vida y filosofía de Sócrates y cuya categoría principal es la de autocontrol. Un hombre libre es, en este último sentido, aquel que se ha liberado, por medio de la disciplina del espíritu, del *cautiverio* de su propio cuerpo con sus deseos y pasiones. La liberación implicada consiste en dar satisfacción a los deseos corporales sólo en lo que sea de estricta necesidad y en mantenerse firme en el combate frente al “enemigo”, sometiéndolo a un estricto control racional. En relación con la idea del cuerpo como “enemigo” véase *Phaed.* 67 e y 68 a.

de una parte, la libertad y paz interiores²⁷ frente a lo que no está en poder de uno, conforme al distinción fundamental de las éticas socráticas entre lo que depende de uno y lo que no; y capaz de amparar, de otra parte, una vida consagrada al conocimiento, la vida feliz que contribuye a su vez a relativizar la necesidad de las cosas y de otras personas. A cambio, Platón promete “el Bien”, el cual significa en este contexto la felicidad, esto es, el gozo de la serenidad e impassibilidad del ánimo (ἡσυχία, εὐμένεια, θάρσησις) pese a los golpes que nos depare el destino. Y ello de una forma tan estable y continua como sea posible en el conjunto de *toda* una vida. Como ya sostenía Sócrates en el *Gorgias*, “lo generoso y lo bueno” (*Gorg.* 512 d) es entregarse al destino sin oponer resistencia, conservando en el ánimo la única verdad que es menester tener: “Que no existe mal alguno para el hombre bueno” (*Apol.* 41 c-d).

[Recebido em julho/2025; Aceito em Agosto/2025]

BIBLIOGRAFÍA

- ACKRILL, J. L. (1981). Aristotle on Eudaimonia. En: A. O. Rorty (Ed.), *Essays on Aristotle Ethics* (pp. 15-34). California University Press.
- ANNAS, J. (1997). Understanding and the Good: Sun, Line, and Cave. En R. Kraut (Ed.), *Plato's Republic. Critical Essays* (pp. 143-168). Rowman & Littlefield.
- BIRAL, A. (1997). *Platone e la conoscenza di sé*. Laterza.
- CALVO MARTÍNEZ, T. (1997). Sócrates. En C. García Gual (Ed.), *Historia de la filosofía antigua* (pp. 113-129). Trotta.
- Comicorum Atticorum Fragmenta*. (MDCCCLXXXVIII). Edidit Theodorus Kock. Vol. III. Pars II: *Novae Comoediae Fragmenta*. In aedibus B. G. Teubneri.
- DIÈS, A. (2002). Notice. En Platón, *Œuvres Complètes*. T. IX, 2ème p. *Philèbe* (pp. VII-CXII). Les Belles Lettres.
- FESTUGIÈRE, A. J. (1972). *Libertad y civilización entre los griegos* (Manuel E. Ferreyra, Trad.). Eudeba.
- GONZALES, F. J. (2012). Combating Oblivion: The Myth of Er as Both Philosophy's Challenge and Inspiration. En C. Collobert, P. Destrée and F. J. Gonzales (Eds.), *Plato and Myth. Studies on the Use and Status of Platonic Myths* (pp. 259-278). Brill.
- GUTIÉRREZ, R. (ed.). (2003). *Los símiles de la República VI-VII de Platón*. Pontificia Universidad Católica del Perú.
- GUTHRIE, W. K. C. (2000). *Historia de la filosofía griega*. Vol. V: *Platón. Segunda época y la Academia* (A. Medina González, Trad.). Gredos.

²⁷ Sobre el concepto de libertad interior en la *República*, véase *Resp.* 381 a, 604 b-d, 588 e-589 b y 571 d-572 b.

- GUTHRIE, W. K. C. (2003). *Historia de la filosofía griega*. Vol. III: Siglo V. Ilustración. (J. Rodríguez Feo, Trad.). Gredos.
- HACKFORTH, R. (1942). Plato's Divided Line and Dialectic. *The Classical Quarterly*, 36, 1-9.
- HADOT, P. (1998). *¿Qué es la filosofía antigua?* (E. Cazenave Tapie Isoard, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- HADOT, P. (2006). *Ejercicios espirituales y filosofía antigua* (J. Palacio, Trad.). Siruela.
- HALLIWELL, S. (2007). The Life-and-Death Journey of the Soul: Interpreting the Myth of Er. En G. R. F. Ferrari (Ed.), *The Cambridge Companion to Plato's Republic* (pp. 445-473). Cambridge University Press.
- IRWIN, T. (1995). *Plato's Ethics*. Oxford University Press.
- KAHN, C. H. (2004). Plato on What is Good. *Veritas*, 49, 627-640.
- KENNY, A. (1978). *The Aristotelian Ethics. A Study of the Relationship between the Eudemian and Nicomachean Ethics of Aristotle*. Clarendon Press.
- KRÄMER, H. J. (1997). Die Idee des Guten. Sonnen- und Liniengleichnis (Buch VI 504 a-511 e). En O. Höffe (hrsg. von). Platon. *Politeia* (pp. 179-203). Akademie Verlag.
- MCCORMICK, P. (2002). The Ethics of Virtue and Plato on Ethical Harmony. En G. Reale and S. Scolnicov (Eds.), *New Images of Plato. Dialogues on the Idea of the Good* (pp. 197-210). Akademie Verlag.
- MAYHEW, R. (2011). *Prodicus the Sophist. Texts, Translations, and Commentary*. Oxford University Press.
- NATALI, C. (1989). *La saggezza di Aristotele*. Napoli: Bibliopolis.
- NETTLESHIP, R. L. (1897). Plato's Conception of Goodness and the Good. En *Philosophical Lectures and Remains* (pp. 237-394). Vol. I. Macmillan.
- NOBILE, M. (2002). *La parola e l'enigma. Un'interpretazione dell'etica di Aristotele*. Roma: Carocci.
- PEREIRA, M. H. R. (2013). *Estudos sobre a Grécia Antiga. Dissertações*. Fundação Calouste Gulbenkian-Imprensa da Universidade de Coimbra.
- PLATO (1959). *Gorgias*. A revised text with introduction and commentary by E. R. Dodds. Clarendon Press.
- PLATO. *The Philebus of Plato*. (1897). Edited with introduction, notes and appendices by R. G. Bury. Cambridge University Press.
- PLATO. *Plato's Examination of Pleasure*. (1945). A translation of the *Philebus*, with introduction and commentary by R. Hackforth. Cambridge University Press.
- PLATÓN (1997). *República* (J. M. Pabón y M. Fernández-Galiano, Trad.). 3 vols. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Platón (1999). *Leyes* (J. M. Pabón y M. Fernández-Galiano, Trad.). Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- PLATÓN (2003). *Diálogos* (E. Acosta Méndez et al., Trad.) 9 vols. Gredos.
- Platonis Opera*. (1967-1968). Recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet. 5 vol. E Typographeo Clarendoniano.
- PLATONE. (1998). *La Repubblica*. Traduzione e commento a cura di M. Vegetti. 7 vol. Bibliopolis.
- REALE, G. and SCOLNICOV, S. (2002) (Eds.). *New Images of Plato. Dialogues on the Idea of the Good*. Akademie Verlag.
- ROMILLY, J. (1997). *Los grandes sofistas en la Atenas de Pericles. Una enseñanza nueva que desarrolló el arte de razonar* (P. Giralt Gorina, Trad.). Seix Barral.

- SANTAS, G. (1983). The Form of the Good in Plato's *Republic*. En J. P. Anton and A. Preus (Eds.), *Essays in Ancient Greek Philosophy* (pp. 232-263). Vol. II. State University of New York Press.
- SEEL, G. (2007). Is Plato's Conception of the Form of the Good Contradictory? En D. Cairns, F.-G. Herrmann and T. Penner (Eds.), *Pursuing the Good. Ethics and Metaphysics in Plato's Republic* (pp. 168-196). Edinburgh University Press.
- SZLEZÁK, T. A. (2003). *Die Idee des Guten in Platons Politeia. Beobachtungen zu den mittleren Büchern*. Academia Verlag.
- SHOREY, P. (1895). The Idea of Good in Plato's *Republic*: A Study in the Logic of Speculative Ethics. *Studies in Classical Philology*, I, 188-239.
- STAUFFER, D. (2006). *The Unity of Plato's Gorgias. Rhetoric, Justice, and the Philosophic Life* (pp. 40-81). Cambridge University Press.
- STOCKS, J. L. (1911). The Divided Line of Plato *Rep.* VI. *Classical Quartely*, 9, 73-88.
- VEGETTI, M. (1993). L'idea del bene nella *Repubblica* di Platone. *Discipline Filosofische*, 1, 207-229.
- VEGETTI, M. (1998). *Megiston mathema*. L'idea del "buono" e le sue funzioni. En: Platone, *La Repubblica*, vol. V (pp. 253-286). Bibliopolis.
- VEGETTI, M. (2005). *La ética de los antiguos* (M. J. Rico Martínez, Trad.). Síntesis.
- VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, U. (1959). *Platon*. Bd. I: *Sein Leben und seine Werke*. Weidmannsche Verlagsbuchhandlung.
- WIELAND, W. (1976). Platon und der Nutzen der Idee. Zur Funktion der Idee des Guten. *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 1, 18-33.
- WOLFF, F. (2000). *L'être, l'homme, le disciple. Figures philosophiques empruntées aux Anciens*. PUF.