

## RECONSIDERANDO LA “PARADOJA SOCRÁTICA”: ¿CUÁN PARADÓJICA ES?

JOSÉ A. RIVERA

*Todas estas teorías tienen ciertamente alguna credibilidad. En las cosas prácticas, sin embargo, la verdad se comprueba por los hechos y por la vida, que son en este dominio el criterio decisivo. Así pues, es preciso examinar las anteriores doctrinas refiriéndolas a los hechos y a la vida, aceptándolas si están en armonía con los hechos, y teniéndolas por meras palabras si se hallan en disonancia (Aristóteles, ÉTICA NICOMAQUEA 10.8)\**

El conocimiento es la virtud, dice Sócrates, porque quien conoce el bien lo pone por obra. Pero, esta tesis, ¿no se autodesconstruye al implicar que lo importante es *obrar* el bien y no sólo conocerlo? Implica que obrar el bien es lo que da valor al conocimiento, que vale precisamente *porque conduce a* la práctica del bien.

Esta ambivalencia de la “paradoja socrática” –teoría de que conocer el bien es obrar el bien– ambivalencia que permite enfatizar ora el conocimiento, ora la práctica de la virtud, refleja y es reflejo de la dicotomía clásica entre la vida contemplativa y la vida virtuosa. Esclarecer la paradoja socrática arroja luz, por lo tanto, sobre el siguiente dilema de la ética premoderna: ¿qué tipo de vida conduce a la mayor felicidad y perfección, la vida intelectual o la vida moral?

---

\* Mi agradecimiento al profesor Manfred Kerkhoff por sus valiosos comentarios sobre este ensayo.



En el *Fedón* dice Sócrates que nadie excepto los filósofos departirán con los dioses en la otra vida. Este privilegio de los filósofos se debe a que, a diferencia de los demás justos, su virtud está anclada firmemente en el conocimiento y no sólo en el hábito o la costumbre. Pero en otros diálogos Sócrates insiste en que sólo sabe que no sabe. Ahora bien, si no sabe y el conocimiento es la virtud, entonces Sócrates no puede ser virtuoso, ya que, como él mismo alega, la verdadera virtud está fundada en el conocimiento. Aun así, en *La defensa de Sócrates* vemos al filósofo afirmar su justicia y hasta sugerir que lo mantuvieran en el Pritaneo.

En su discurso ante el jurado ateniense Sócrates enfatiza la virtud de su vida, la de una persona "que no cedía ante nadie . . . contra la justicia" (*Defensa de Sócrates* 33a2). Da pruebas de su integridad "no con palabras, . . . sino con hechos" (32a4). Trae a colación cómo en sus días de senador hizo ver, no con palabras, sino con hechos, que no temía a la muerte y que su único cuidado "consistía en no cometer impiedades e injusticias" (32d2). En *La defensa* Sócrates no describe su actividad peculiar como una búsqueda de la verdad, sino como dedicación exclusiva a "defender la justicia" (32e3). Tampoco explica su alegada misión divina en términos de hacer filósofos a los hombres, sino como un mandato a exhortarlos a hacerse lo más buenos posible, asegurándoles que "de la virtud . . . es de donde nacen todos los demás bienes públicos y particulares" (30b2-3).

Mientras así invita Sócrates a la virtud a sus oyentes en *La defensa*, en el *Fedón* les dice que, sin filosofía, esa virtud no logra romper el ciclo de las transmigraciones del alma. ¡Y sugiere cruelmente que podrían reencarnar como "abejas, avispas u hormigas" (82b4)! En todo caso, los hombres que "han sido purificados por la filosofía" (11 4c2) serán recibidos después de la muerte en "estancias aún más admirables" que los que han llevado "vidas santas" (11 4b6). La filosofía, explica Sócrates, persuade al alma a concentrarse en sí misma y en las realidades que puede captar mediante el pensamiento puro, sin intervención del cuerpo, que sólo es fuente de engaño. El alma huye de las costumbres y la forma de vida del cuerpo, que tienden a hacerla "corpórea" y pesada impidiéndole elevarse sobre el mundo sensible. Mediante la filosofía el alma se purifica preservando su afinidad con las verdades eternas e inmutables con las que volverá a reunirse después de su separación del cuerpo en la muerte.

Se nos dice, sin embargo, que mientras estemos en este mundo no alcanzaremos la sabiduría. Ahora bien, si la virtud es conocimiento, pero no hay conocimiento en este mundo, luego entonces no hay personas



virtuosas en este mundo. Pero si *hay* personas virtuosas en este mundo que no tienen conocimiento--como Sócrates, el pío y el justo por antonomasia, que está "firmemente persuadido de que en ninguna parte, fuera del Hades, encontrará esta sabiduría pura que busca" (*Fedón* 68a6-7)--entonces la virtud es anterior y tiene primacía sobre el conocimiento.

Esta ambigüedad entre la virtud y el conocimiento aparece por *toda* la obra platónica. Así que no puede explicarse totalmente en términos de alguna evolución o accidente del pensamiento de Platón. En uno de los diálogos tardíos, el *Teeteto*, Sócrates echa en cara a las criadas y los príncipes su falta de educación que los hace "tan rudos e incultos como el pastor en su redil de la montaña" (174e1). Pero en seguida afirma que "si las palabras y las obras de un hombre son perversas y profanas, más le valdría no persuadirse de que es un gran hombre, porque se apoya en nada" (176d), aun cuando se crea poseedor de "un intelecto formidable" (173b2), porque, aparte de la justicia, "todas las demás formas de poder e inteligencia aparentes en los jefes de la sociedad son tan ruines y vulgares como la maña del mecánico en artes manuales" (176c5).

El mismo juego entre conocimiento y virtud es heredado por Aristóteles, que postula una razón teórica superior a la razón práctica, y unas virtudes intelectuales superiores a las morales.<sup>1</sup> En el capítulo octavo del Libro X de la *Ética nicomaquea* explica Aristóteles que las virtudes morales y la razón práctica implican comercio con el cuerpo, y por eso son inferiores a las virtudes y la razón intelectuales, que sólo tienen que ver con la parte más noble del alma. Cuando un poco más adelante atribuye la contemplación a los dioses, Aristóteles concluye que la perfecta felicidad debe consistir en dicha actividad contemplativa. Pero eso no le impide aplaudir, en el mismo capítulo 8 del Libro X, la descripción--no intelectual, sino moral--que hace Solón del hombre feliz como habiendo hecho "lo que se debe" y "realizado las más bellas acciones y vivido templadamente" (*Ética nicomaquea* 1179a12-13).

¿Cómo conciliar la lectura intelectualista y elitista con la lectura práctica y moral de la ética de Platón y Aristóteles? Aquí una reconsideración de la paradoja socrática puede ayudarnos, si, como sugerí al principio, la ambivalencia que caracteriza a la paradoja socrática corresponde a la di-

---

<sup>1</sup> Apunta Jaeger que en la *Ética nicomaquea* la conexión entre la doctrina de la virtud y el cuadro de felicidad de la vida teórica que corona el todo al final es muy débil (Werner Jaeger, "On the Origin and Cycle of the Philosophic Ideal of Life", en *Aristotle: Fundamentals of the History of His Development*, trad. Richard Robinson (Oxford: Clarendon Press, 1948), 434).



cotomía entre el conocimiento y la virtud, la contemplación y la acción, el intelecto y la moral que encontramos en la ética premoderna y que perdura en nuestros días.

La teoría de que conocer el bien es obrar el bien, con su corolario de que quien obra mal es por ignorancia, se considera paradójica porque aunque tiene perfecto sentido lógico, choca con los hechos. Por ejemplo, programo mi reloj despertador para las 5 A.M. a fin de asistir a una importante entrevista de trabajo. Sé perfectamente que me conviene madrugar para estar puntual en la entrevista, pero suena el despertador y no me levanto, sino que opto por seguir durmiendo. He aquí otro ejemplo: el cancerólogo que fuma. Nadie más que un cancerólogo sabe los estragos que ocasiona el cigarrillo a la salud, y sin embargo, hay cancerólogos que fuman. Bastan estos ejemplos sencillos para refutar la paradoja socrática. Por eso se la ha considerado tradicionalmente como una ingenuidad del viejo Sócrates causada por su visión simplista y racionalista del ser humano. He aquí cómo se expresa, por ejemplo, el personaje de Dostoievski en *Apuntes del subsuelo*:

Díganme, señores, quién fue el primero que declaró, el primero que proclamó, que el hombre hace granujadas sólo porque desconoce sus verdaderos intereses, y que si se le instruyera como es debido, haciéndole ver sus intereses genuinos y normales dejaría al punto de hacer granujadas y se volvería bueno y noble; y sería así porque siendo instruido y comprendiendo lo que de veras le conviene vería que su auténtico interés radica en hacer el bien, pues, como es notorio, no hay hombre que a sabiendas obre contra sus propios intereses; por lo tanto, tendría que empezar por necesidad, valga la expresión, a hacer el bien. ¡Vaya angelito! ¡Vaya rorro puro e inocente! Pero, como primera providencia, ¿cuándo se ha visto en todos estos miles de años que el hombre haya obrado solamente de conformidad con sus genuinos intereses? ¿Qué hacer con los millones de datos que atestiguan que el hombre, *con conocimiento de causa*, esto es, sabiendo plenamente cuáles son sus verdaderos intereses, los ha desdeñado, y se ha metido por otro camino en pos del riesgo, de la suerte, sin que nadie ni nada le obligue a ello, y sólo por no seguir el camino señalado y probar, terca y deliberadamente, otro más trabajoso y absurdo que tiene que buscar casi en las tinieblas? Pues bien, ¿qué significa eso sino que esa terquedad y porfía le atraen más que cualquier forma de ventaja? ¡Ventaja! Además, ¿pueden ustedes definir con precisión en qué consiste la ventaja para el hombre? ¿Y qué me dicen si *alguna vez* la ventaja humana no sólo puede, sino que debe, en algunos casos consistir en desear lo que no



sólo es malo, sino tampoco ventajoso? Y si tal sucede, si puede darse un caso así, la regla entera resulta por completo inoperante. ¿Creen ustedes que existen casos así? Ustedes se ríen. Pues bien, señores, ríanse enhorabuena...

Para arribar a su famosa tesis de que el conocimiento es la virtud, Sócrates parte de una premisa irrefutable, a saber, que todo el mundo quiere ser feliz, o, lo que es lo mismo, nadie quiere ser infeliz. Puesto que todo el mundo ansía ser feliz y dado que la felicidad es, por definición, la posesión del bien, luego si uno supiera en qué consiste el bien en determinada situación, lo pondría por obra. A fin de cuentas, dice el teólogo von Balthasar, es la belleza de la felicidad la que despierta el eros que nos atrae hacia el bien. El conocimiento es siempre (lo que, para Sócrates, lo confirma como la verdadera virtud) bueno porque nos permite discernir el bien alumbrando el camino hacia la belleza de la felicidad.

Surge, entonces, la pregunta, ¿cómo es posible que un agente racional, que anhela profundamente ser feliz y sabe lo que le conviene, no lo haga? O ¿cómo es posible que un agente racional se haga daño a sabiendas? Se dirá con el personaje de Dostoievski que a veces las personas se dejan llevar por la pasión, pero Sócrates no admitiría esta respuesta. No puede ser, diría el filósofo, que la razón sea empujada de aquí para allá por las pasiones como una esclava. Para Sócrates la razón es la parte superior y rectora del alma, la psiquis divina, y no una esclava. En el *Protágoras* argumenta que lo que llamamos "dejarse vencer por la pasión" no es otra cosa que un error de cálculo, o sea, ignorancia.

Aristóteles trata de resolver esta aporía mediante su distingo entre bien aparente y bien verdadero. A veces el bien aparente y particular, por ejemplo, el placer inmediato de fumar un cigarrillo, ejerce más poder sobre el individuo que el bien verdadero y universal, en este caso, conservar la salud. Esto ocurre típicamente en el fenómeno de la incontinencia (*akrasia*). Según Aristóteles la persona incontinente experimenta un conflicto entre pasión y razón, y la pasión gana. ¿Cómo es posible que la pasión se imponga a la razón? En el Libro VII de la *Ética nicomaquea* Aristóteles describe el proceso lógico que tiene lugar en la incontinencia en términos de lo que él llama el silogismo práctico. Este silogismo incluye una premisa mayor universal o científica y una premisa menor particular que conecta la ley científica con el aquí y ahora del momento de la acción. Según Aristóteles el incontinente puede conocer la premisa mayor y la menor, pero no las tiene presente en ese instante; o



conoce perfectamente la premisa universal, pero no conoce, o conoce imperfectamente la premisa particular. Puede ser, por ejemplo, que el conocimiento que tiene de la premisa menor no esté activado en ese momento, sino que se halle en estado potencial, como cuando se está dormido o ebrio. La otra explicación que da Aristóteles es que en la incontinencia se produce un choque de dos silogismos prácticos y el agente escoge aquél que le promete más placer, porque el estado de su cuerpo en ese momento lo hace receptivo al placer.

Al solucionar el problema de la incontinencia, Aristóteles reivindica a Sócrates. En primer lugar, la razón no es anulada totalmente por las pasiones, sino que está operante; de otro modo no sería incontinencia en sentido estricto, sino un comportamiento meramente animal. En segundo lugar, no es la razón universal o científica la que es vencida por las pasiones, sino sólo una premisa particular que depende de la percepción sensible. Con todo, aquí parece estrellarse la paradoja socrática. Aristóteles ha demostrado cómo un hombre, el incontinente, queriendo, como todo el mundo, ser feliz y sabiendo lo que le conviene, no lo obra, sino que obra lo que no le conviene. Sócrates nunca admitió este fenómeno de la incontinencia. Insistió hasta el final en que quien obra mal es porque no sabe--y tal vez esa terquedad fue lo que atrajo el que se le tildara de ingenuo.

Sin embargo, hay un fenómeno en que *sí* se sostiene la paradoja socrática. Desde luego que entonces deja de ser "paradoja", porque los hechos la confirman en vez de falsificarla. Hay un agente que no obra el bien, sino el mal, esencialmente porque *no conoce* el bien. Aristóteles lo llama el vicioso o malvado. A diferencia del incontinente, cuya razón sólo está inactiva, la razón del vicioso está desquiciada. En contraste también con el incontinente, el vicioso no experimenta conflicto entre pasión y razón, mas no porque la pasión esté en armonía con la razón (como es el caso del *virtuoso*), sino porque, al contrario, la razón está a favor del desorden. El principio racional de esta persona está corrupto y llama bien al mal y mal al bien.<sup>2</sup> Por eso no sólo practica el desenfreno,

---

<sup>2</sup> Tachando de imbecilidad a la vergüenza, la expulsan ignominiosamente, destierran la templanza, después de haberla ultrajado dándole nombre de cobardía, y exterminan a la moderación y a la frugalidad, que tratan de rusticidad y de bajeza.... Después de haber vaciado y purgado de ellas el alma del desventurado joven a quien asedian, y como si la iniciasen en los grandes misterios, introducen en ella, ricamente engalanados, con corona a la cabeza, a la insolencia, a la anarquía, al libertinaje y a la desvergüenza, de que hacen mil elogios, disfrazando su fealdad con los nombres más



sino que aprueba su vida licenciosa y la elige deliberadamente pensando que hace lo que se espera de un hombre (Platón, *La república* 560d-561). El vicioso no se abstiene de ningún placer y se apena cuando carece de los placeres que persigue. Feliz en su desenfreno, busca placeres superfluos excesivos o aun los necesarios en exceso, por libre elección y por sí mismos y no por otro resultado.

Para ilustrar el tipo de agente vicioso, consideremos el personaje de Calicles en el diálogo platónico *Gorgias*.<sup>3</sup> Calicles, político y hombre de acción, oye hablar a Sócrates sobre la justicia y la equidad que, según éste, debe existir entre los hombres, y le parece que está oyendo un cuento de hadas:

. . . la verdad de las cosas, Sócrates, la verdad pura, que es lo que tú profesas seguir, es ésta. La molicie, la intemperancia y el libertinaje, cuando cuentan con el respaldo suficiente, son la virtud y la felicidad, y todo lo demás son los adornos y lemas artificiales de la humanidad, sandeces de las que no hay que hacer el menor caso (*Gorgias* 492c).

Para vivir bien hay que dejar que los apetitos crezcan al máximo y no reprimirlos, y, con valor e inteligencia, satisfacerlos a plenitud y llenar cada apetito con lo que desea (*Gorgias* 491e-492a).

. . . la naturaleza misma nos enseña que es justo que el mejor tenga ventaja sobre el peor y el más capaz sobre el menos capaz. Y tanto entre los animales como en estados y razas de la humanidad se ve que esto es así, que la justicia está reconocida como la soberanía y la ventaja del fuerte sobre el más débil. Vamos a ver: ¿con qué derecho invadió Jerjes a Grecia o su padre a los escitas? Y así hay infinidad de ejemplos que se pudieran citar. Yo creo que estos hombres actúan según la verdadera naturaleza de la justicia, y, por cierto, según la propia ley de

---

hermosos, encubriendo con el de cortesía la insolencia, la anarquía con el de libertad, el libertinaje con el de magnificencia, la desvergüenza con el arrojo (Platón *La república* VIII).

<sup>3</sup> Sabemos que Sócrates considera a Calicles (y, dicho sea de paso, a Trasímaco también) un hombre malo por las alusiones indirectas que le hace, por ejemplo, en la disgresión del *Teeteto* en que se compara al justo (o filósofo) con el injusto (o sofista). Por ejemplo: Sócrates tiene en mente un señalamiento de Calicles (*Gorgias* 485c-486c) cuando explica por qué lucen ridículos los filósofos al comparecer ante los tribunales (*Teeteto* 172c); su refutación de la tesis de que el injusto está más capacitado para resistir "las tormentas de la vida pública" (*Teeteto* 176d) responde a los planteamientos de Calicles sobre la indefensibilidad del filósofo (*Gorgias* 486a-c); y la descripción de cómo se agota el "flujo de elocuencia" de los sofistas ante los argumentos de la filosofía (*Teeteto* 177b) ciertamente aplica a Calicles en el *Gorgias*.



la naturaleza, bien que quizá no se consulta para nada la ley que nosotros mismos forjamos ( Gorgias 483c-e).

¿Que el fuerte despoje y esclavice al débil?<sup>4</sup> Como diría una tía mía: eso no es amor. En efecto, el vicioso no ama, sino que odia. Respondiendo a Calicles en el *Gorgias* dice Sócrates:

un hombre de esta clase no puede ser amigo de los demás hombres ni de los dioses; porque es incapaz de la camaradería, y donde no hay camaradería, no puede haber amistad (507e).

No se trata aquí de un Dorian Gray que se iba a fumar opio a los prostíbulos. Eso puede ser un simple caso de incontinencia. El caso de Calicles es mucho más grave.

Calicles representa el tipo de agente que Platón y Aristóteles llaman indistintamente vicioso, injusto, desenfrenado, intemperante, licencioso, disoluto, libertino, indisciplinado o malo. Aristóteles se esfuerza por diferenciarlo del incontinente, que se le parece porque el incontinente “no es injusto, pero comete injusticias” (*Ética nicomaquea* 1151a10). El vicioso obra por elección, escoge el exceso pensando que hace bien y “juzgando que debe perseguirse siempre el placer inmediato” (*Ética nicomaquea* 11 46b23); el incontinente no obra por elección, sino en contra de su elección y reflexión y por debilidad o flaqueza. El vicioso es de una maldad permanente, ya que su principio racional está corrupto; en tanto que la maldad del incontinente es temporera, dura sólo mientras lo envuelve la pasión, pero su principio racional está sano y en general juzga rectamente. El vicioso puede por tanto agredir a alguien sintiendo poco coraje, porque lo hace adrede; pero el incontinente actúa bajo el influjo de la pasión, que lo domina como esas personas que se emborriachan con facilidad. Aristóteles compara la incontinencia con la epilepsia (maldad temporera), y el vicio con la tisis o hidropesía (maldad permanente y, por ende, peor) [1150b33-35]. También compara los respectivos agentes con dos ciudades: el incontinente es como una ciudad que tiene leyes excelentes, pero no las pone en vigor; el vicioso es como una ciudad que tiene leyes y las pone en vigor, pero son leyes perversas (1152a20-25). Ahora bien, dice Aristóteles que *el vicioso es inconsciente*

<sup>4</sup> La biblia también presenta a los malos abusando y jactándose de su poder:

Oprimamos a esa gente pobre, ¿para qué sirve su religión?, con las viudas no tengamos miramientos ni perdonemos la vejez del anciano. Nuestra fuerza sea la única ley porque el que no tiene fuerza demuestra que no sirve para nada (*Sabiduría* 2: 10-11).



*de sí, no se da cuenta de que obra mal;* mientras que el incontinente es consciente de su flaqueza. Puesto que el vicioso no es consciente de su maldad, no se arrepiente de su conducta, no cree que haya nada de qué arrepentirse, mientras que el incontinente se pasa la vida arrepintiéndose. Aristóteles sostiene que puesto que el incontinente se arrepiente de sus fallas, es curable en principio, puede siempre corregirse mediante la persuasión y la disciplina. Pero el vicioso, puesto que no se arrepiente, es incurable en principio (1150b29-34).

Según Aristóteles, el débil (incontinente) es corregible porque en él se preserva el principio racional y la evaluación correcta del fin de la acción, es decir, no cree que debe abandonarse a los placeres. Pero no es posible corregir al injusto ni persuadirlo a que cambie porque está convencido de que el fin de la acción es el placer sin restricción. Ahora bien, la finalidad de la acción, por ser, como causa formal y final, un principio básico no se puede demostrar, como tampoco admiten demostración los axiomas en las matemáticas. El verdadero fin de la acción sólo se manifiesta intuitivamente a un alma provista del *habitus* de la virtud, porque “la virtud . . . es la que enseña a sentir rectamente el principio” (1151a18); “la virtud y el vicio respectivamente preservan y destruyen el primer principio [la razón]” (1151a15). Por eso el vicioso está ciego a las realidades morales.

De manera que *en el caso particular del agente vicioso* parece verificarse la teoría de Sócrates de que la maldad es ignorancia, en tanto que, a diferencia del incontinente, que conoce el bien pero no lo obra, el vicioso efectivamente *no sabe* en qué consiste el bien. Con relación al vicioso se verifica también la tesis socrática correspondiente de que el conocimiento es la virtud (o parte esencial de ésta), ya que el vicioso, si tan sólo pudiera “ver la luz” del bien, lo obraría, por ejemplo, se tornaría al menos incontinente o continente. Aristóteles parece apoyar esta hipótesis:

es verdad que todo hombre perverso ignora lo que debe hacer y lo que debe evitar; pero precisamente por este error son todos los de esa especie injustos y malos en general. Y es que no puede decirse que obra involuntariamente el que ignora lo que le conviene hacer, porque la ignorancia del fin no es causa de lo involuntario, sino todo lo contrario, de la perversidad (*Ética nicomaquea* 1110b25-30)

... sería preciso que uno hubiese nacido como con un ojo con el que pudiera juzgar rectamente y escoger el verdadero bien. Aquél, pues, estaría bien dotado por naturaleza que de su natural alcanzó esto perfecta-



mente, por ser esto lo más grande y lo más noble, y tal que de otro no puede recibirse ni aprenderse, sino que será poseído tal como fue dado nativamente, de suerte que una buena y noble constitución natural a este respecto sería la perfecta y verdadera disposición natural (*Ética nicomaquea* 1114a32-1114b13) (subrayo yo).

Aristóteles concluye que mientras el error relativo a los medios y las circunstancias de la acción es causa de lo involuntario, el error relativo al fin de la acción es causa de la perversidad. Dice también que, a la inversa, la perversidad ocasiona ceguera moral. Al parecer, ambas cosas, maldad y ceguera, van de la mano. Mas recordemos que no se trata ahora de la maldad y ceguera del incontinente, sino del malo. La paradoja socrática se sostiene en el caso del malo siempre y cuando tengamos presente la clase de ignorancia y de perversidad en cuestión. El desconocimiento que hace a uno malo (i.e., vicioso) es precisamente el desconocimiento que el bueno (i.e., no vicioso) no tiene. No es la ignorancia del analfabeta la que vilifica a una persona, sino la ceguera moral del injusto. La ignorancia del analfabeta no es igual a las tinieblas en que tropieza el malo. A la inversa, el conocimiento que hace a uno bueno es precisamente el conocimiento que el malo (i.e., vicioso) *no* tiene. No es la ciencia del docto la que define al justo (i.e., no vicioso), sino la luz moral que devela el bien en cada situación. La sabiduría del docto no puede abrir los ojos al malo, sólo la sabiduría del justo. Aquí también justicia y sabiduría van de la mano, de modo que quien conoce el bien lo pone por obra no sólo por inferencia lógica, sino porque sabiduría y virtud son momentos de un mismo fenómeno: el amor.

El no distinguir la ceguera del malo de la ceguera del incontinente, y la sabiduría del docto de la sabiduría del justo, ocasiona la ambivalencia que observamos en la ética premoderna y que se refleja en la paradoja socrática. Parece un chiste que Aristóteles, después de descartar la vida de placeres, la de honores y la de los negocios como candidatas a ser la vida feliz, concluye que la felicidad está en la vida teórica. ¿Acaso hay que ser John von Neumann para ser feliz? ¿No diríamos más bien que un genio malvado no pasa de ser, en palabras de Chekov, un “bacalao sabihondo”? ¿No es mucho más excelente ser analfabeta recto que entender la teoría general de la relatividad y albergar odio en el corazón? Aquí hay una aporía, un choque entre teoría y hechos, pues es obvio que hay muchos analfabetas “sabios”, como hay filósofos “necios”. Para resolver esta aporía debemos definir bien los términos. Llamemos “necedad” al desconocimiento del vicioso y “cortedad de luces” (e.g., analfabetismo)



al del no-vicioso. Y llamemos "sabiduría" a la inteligencia del justo y "conocimiento" a la del docto. Así logramos consonancia con los hechos, pues hay doctos sabios y doctos necios, como hay analfabetas sabios y analfabetas necios. Tanto analfabetas como doctos pueden ser ora felices ora infelices dependiendo de si poseen o no la sabiduría. Un analfabeta que ame es feliz, mientras que un docto que odie no es feliz.

Sin duda los antiguos, siguiendo, entre otros, a Pitágoras, concedieron un valor supremo a la razón, pero esto era en tanto que la consideraban el elemento divino que hay en el ser humano. Para Platón, por ejemplo, la filosofía redundaba en un proceso de divinización del alma, un intento de "llegar a ser como lo divino en tanto que podamos", que no es otra cosa que "convertirse en justo con la ayuda de la sabiduría" (*Teeteto* 176a-b). Y para Aristóteles la felicidad estriba en el ejercicio virtuoso de nuestra actividad más noble, que es, según él, la contemplación, pero la contemplación de los *mejores objetos* lograda mediante "la parte mejor del hombre":

Ya sea ésta la inteligencia, ya alguna otra facultad a la que por naturaleza se adjudica el mando y la guía y el cobrar noticia de las cosas bellas y divinas; y ya sea eso mismo algo divino o lo que hay de más divino en nosotros (*Ética nicomaquea* 10.7.).

Es decisiva la dimensión ética o ética-religiosa de la razón de los antiguos, que no es sólo *ratio* o cálculo (aunque a veces ellos mismos parecen confundir razón y *ratio*). Cuando esta dimensión ética se pierde de vista y la antigua valorización de la razón se saca de contexto, obtenemos el intelectualismo que caracteriza a la civilización occidental. Me refiero a la actitud que valora las virtudes intelectuales, como la técnica, la ciencia y el arte sobre las virtudes morales como la justicia y la amistad. No estoy defendiendo el irracionalismo. Confío en que una próxima gran hazaña de la razón sea el descubrimiento de una vacuna contra el SIDA. Pero si logramos desconstruir ese intelectualismo desenfocado que se jacta de la ciencia y desprecia a los humildes, estaríamos apoyando los esfuerzos de filósofos como Emmanuel Levinas que valoran más la ética, en sentido amplio, que la ontología.