



El intelectualismo socrático y su recepción en Aristóteles

Andrés SANTA-MARÍA

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso

andres.santamaria@ucv.cl

RESUMEN: El propósito de este artículo es el de revisar algunas de las conexiones sistemáticas existentes entre el pensamiento de Sócrates y el de Aristóteles en torno a la acción y a su mecanismo motivacional. Para ello, se comenzará presentando una lectura del llamado ‘intelectualismo socrático’ en una versión más ‘blanda’, basada en la posibilidad de entender el concepto de $\epsilon\pi\iota\sigma\tau\eta\mu\eta$ (que Sócrates identifica con el de $\alpha\rho\epsilon\tau\eta\mu$) de un modo más amplio, a la luz de ciertos pasajes en los que el Sócrates platónico se refiere a su propia ignorancia y a su célebre ironía. A continuación, se pasará revista sucintamente a las críticas que Aristóteles hace a la posición socrática, a la vez que se remarcarán aquellas intuiciones de Sócrates de las que Aristóteles es, de todos modos, deudor en su teoría de la acción.

* * *

ABSTRACT: The aim of this paper is to review some of the systematic connections between Socrates’ and Aristotle’s thinking about action and its motivational mechanism. To this purpose, I will start by presenting an interpretation of the so-called ‘Socratic intellectualism’ in a ‘milder’ version, based on the possibility of understanding the concept of $\epsilon\pi\iota\sigma\tau\eta\mu\eta$ (identified by Socrates with $\alpha\rho\epsilon\tau\eta\mu$) in a more comprehensive way. This concept will be seen in the light of certain passages in which the Platonic Socrates refers to his own ignorance and to his famous irony. Further, I will briefly review Aristotle’s critic of the Socratic position, and I will point out those Socratic intuitions to which Aristotle is, at all events, indebted in his theory of action.

PALABRAS CLAVE: Aristóteles, intelectualismo, Sócrates, teoría de la acción.

RECEPCIÓN: 17 de diciembre de 2007.

ACEPTACIÓN: 13 de mayo de 2008.

El intelectualismo socrático y su recepción en Aristóteles¹

Andrés SANTA-MARÍA

Como parte del interés que ha despertado la llamada ‘filosofía de la acción’ en los últimos cincuenta años, especialmente en la tradición analítica anglosajona, es claro que se ha prestado mucha atención a los problemas sistemáticos que genera una explicación del mecanismo motivacional de las acciones intencionales, pero también es digno de notarse que algunos autores han vuelto a revisar el planteamiento que esta cuestión ya tuvo en los clásicos griegos, especialmente en Aristóteles, revelando que aún tienen mucho que aportar a la filosofía de la acción.² Ahora me propongo ir un poco más atrás que Aristóteles, y centrarme sobre todo en el planteamiento de este problema en el pensamiento de Sócrates, por dos razones fundamentalmente. En primer lugar, resulta provechoso revisar el planteo socrático de determinadas cuestiones vinculadas con el problema de la racionalidad práctica, por cuanto bien se lo podría considerar como el primer intento de explicación ética más o menos fundamentada, dentro del contexto de la tradición filosófica griega.

Y en segundo lugar, me interesa revisar aquí el pensamiento de Sócrates por la importancia que Aristóteles mismo le

¹ Este artículo fue elaborado en el marco del Proyecto FIL 003-02 del Fondo de Investigación Científica de la Universidad de los Andes, a cargo del prof. Dr. Marcelo D. Boeri, a quien expreso mi agradecimiento por su invitación a participar en el proyecto y por el apoyo que brindó a mi investigación.

² A este respecto, pueden señalarse los enormes aportes de G. E. M. Anscombe (1981) y D. Davidson (1980).

habría asignado, por lo menos en sus investigaciones morales. Señalo esto porque no es raro encontrar a Aristóteles en *EN* y *EE* en continuo diálogo con la posición socrática, especialmente en lo que respecta al problema del fenómeno de la incontinencia (o *aparente* fenómeno de la incontinencia, diría Sócrates) y al de la sabiduría práctica o φρόνησις.

Un intento de reconstrucción de la filosofía socrática de la acción puede permitir también una lectura más crítica de los pasajes en los cuales Aristóteles comenta la posición de Sócrates. En el análisis que sigue, trataré, pues, de reconstruir de manera sucinta las bases de lo que podría calificarse como el pensamiento de Sócrates acerca de la acción y, a su vez, trataré de dilucidar con cierta exactitud a qué nos referimos cuando hablamos del ‘intelectualismo’ socrático. Para ello, revisaré algunos pasajes clave de los diálogos *Protágoras* y *Gorgias*, donde el personaje Sócrates se refiere a lo que Aristóteles llamará más tarde ἀκρασία.³ Después de eso, examinaré ciertos pasajes de *Apología de Sócrates* en los que se podría encontrar un buen complemento a las tesis que pueden extraerse de *Protágoras* y *Gorgias* acerca de la inexistencia de la incontinencia en un sentido estricto. Me refiero a aquellos pasajes en los que Sócrates declara su propia ignorancia, especialmente *Apol.*, 20c-24d, del que aventuraré una interpretación para referirme a la ironía propiamente socrática con que esa ignorancia es reconocida, y así contar con algún dato adicional acerca de las diferentes nociones de conocimiento que Sócrates habría manejado, de modo que sea posible precisar un poco más el ‘contenido’ de la ignoran-

³ Es de notar que el término ἀκρασία no se encuentra utilizado en toda la obra de Platón. El término ἀκρατία, a su vez, aparece sólo en una ocasión en los diálogos tempranos, a saber, en *Gorgias*, 525a4, en un contexto que no indica en absoluto que se la esté tratando en el sentido más acotado que le da, por ejemplo, Aristóteles (es decir, como un carácter moral determinado). De todos modos, es evidente que el fenómeno de la incontinencia tiene que haber ocupado algún lugar en las discusiones con Sócrates. Jenofonte, por otro lado, sí que ocupa el término en *Memorabilia*, IV, 5 (en seis ocasiones), y *Simposio*, 8 (en dos ocasiones).

cia que Sócrates acusa no ya en él mismo, sino en el agente supuestamente incontinente del que habla en *Protágoras*. A continuación, pasará una breve revista a algunas críticas de Aristóteles a la posición socrática, para señalar luego ciertos aspectos de la ética y teoría de la acción aristotélicas, cuya génesis podría hallarse en el planteamiento socrático del problema, de modo que sería posible decir que Aristóteles es deudor —tanto en cuestiones metodológicas como en cuestiones de fondo— del planteamiento socrático, especialmente en lo que concierne a la explicación de la incontinencia y de la sabiduría práctica, los cuales si bien Aristóteles critica, no obstante, según puedo ver, jamás logra resolver sin desprenderse del todo de las soluciones que Sócrates propusiera para salir de las aporías que éste identificó. En pocas palabras, me atrevería a defender que, en lo que respecta a la psicología moral, Aristóteles era más socrático de lo que, al parecer, pensaba.

1. Breve repaso del planteo socrático del mecanismo motivacional de las acciones y su ‘puesta a prueba’ en el caso del fenómeno de la incontinencia

Al adentrarnos en el pensamiento de Sócrates, es imposible obviar totalmente todos los problemas de índole crítica que esta figura genera. Con todo, no pretendo abordar aquí la discusión relativa a la llamada ‘cuestión socrática’, sino que más bien partiré de la base de que se puede acceder a su filosofía a partir de la obra de Platón, especialmente la de su etapa más temprana.⁴ No por eso dejo de tomar en cuenta la complejidad que

⁴ Una revisión más completa de la llamada ‘cuestión socrática’ puede hallarse, por ejemplo, en Guthrie (1991), pp. 313-360. Para los efectos de esta breve revisión, simplemente asumo que Sócrates fue, efectivamente un personaje histórico, cuyo pensamiento es conocido fundamentalmente gracias a la obra de Platón y Jenofonte. Asumo, a su vez, que Platón sí es una fuente relativamente confiable a la hora de desentrañar su pensamiento, especialmente en su obra más temprana; aunque a



esta opción trae consigo, y no olvido que me encuentro frente a una *versión* del pensamiento de Sócrates, no obstante sea la principal fuente para acceder a éste. De todos modos, el mismo Aristóteles como fuente para el estudio de Sócrates será de gran ayuda para poder trazar la línea divisoria entre el pensamiento de éste y el de Platón, aunque tampoco haya que fiarse ciegamente de los dichos de Aristóteles acerca de otros autores, por cuanto muchas veces los hace decir cosas que jamás pensaron o saca consecuencias de sus teorías que ellos nunca hubieran suscrito, las más de las veces por aplicarles su propio andamiaje conceptual al explicar sus posiciones sobre los más diversos temas.⁵

Con todo, podemos partir notando cómo, ya en *Protágoras*, 352a7-e2, se halla un pasaje de gran interés a la hora de dilucidar ciertas nociones claves de lo que podríamos llamar la psicología moral socrática. Allí Sócrates discute con Protágoras acerca de la opinión común de que las personas, cuando obran mal, lo hacen porque son vencidas por los placeres ($\upsilon\pi\circ\tau\omega\nu\,\eta\deltao\nu\omega\nu$ $\eta\pi\tau\omega\sigma\theta\alpha\iota$, 352e6-353a1). En ese pasaje, Sócrates se pregunta si acaso esto es posible, vale decir, si acaso es viable pensar que el conocimiento ($\epsilon\pi\iota\sigma\tau\mu\eta$) puede ser efectivamente gobernado por afecciones tales como el arrebato ($\theta\mu\mu\circ\zeta$), el placer ($\eta\deltao\nu\eta$), el dolor ($\lambda\mu\pi\eta$), el deseo erótico ($\xi\rho\omega\zeta$) o el temor ($\phi\beta\mu\circ\zeta$); en vez de ser aquél lo que las domine, en virtud de su carácter fuerte, conductor y soberano.⁶

partir de sus diálogos de madurez y de vejez, como *Menón*, *Fedón* y *Banquete*, de todos modos hay que leerlo con más recelo, al menos si se pretende reconstruir al Sócrates histórico a partir de ellos. Con respecto al problema de las fuentes para reconstruir la figura de Sócrates, J. Walsh señala que, de todos modos, uno de los temas en los que las tres fuentes principales (Jenofonte, Platón y Aristóteles) parecen coincidir más plenamente es justo lo que revisamos ahora, en otras palabras, la explicación de la racionalidad práctica, y, en concreto, la imposibilidad de la incontinencia y la identificación de la virtud con el conocimiento. Vid. Walsh (1971), pp. 239-240.

⁵ Vid. Kahn (1998), pp. 79-87.

⁶ Cf. *Prot.*, 352b3-c2.

En este contexto, Sócrates declara su opinión al respecto, deslizando en ella un primer aspecto de su ‘intelectualismo’, aunque como pretendo mostrar, puede no ser éste una forma de ‘intelectualismo’ tan duro como se suele ver:

— ¿También tú tienes tal opinión sobre él (*sc.* el conocimiento) o te parece que el conocimiento es algo noble y capaz de gobernar a la persona <que lo posee>, y que si uno conoce las <acciones> buenas y malas y no es dominado por ninguna otra cosa a actuar de otra manera que como su conocimiento le ordena, la sabiduría ($\varphi\acute{ρ}\acute{o}\eta\eta\tau\acute{o}\varsigma$) será suficiente para socorrer a la persona?

— Sócrates, también me parece como tú dices —dijo—, y al mismo tiempo si lo es para cualquier otro, también es vergonzoso para mí afirmar que la sabiduría ($\sigma\acute{o}\phi\acute{\imath}\alpha$) y el conocimiento no son lo más poderoso de todas las cosas humanas (352c2-d3, trad. M. D. Boeri).

En este breve texto aparece un primer rasgo intelectualista a notar en la posición socrática, a saber, que el conocimiento es condición necesaria y suficiente para la acción. Si bien sería descabellado dejar de atribuir esta posición al Sócrates platónico, de todos modos cabe precisar que esta forma de intelectualismo debe entenderse dentro de la concepción psicológica que el mismo Sócrates manejaba, la cual carecía de las divisiones y distinciones que Platón y Aristóteles introducirán más adelante con un aparato conceptual mucho más sofisticado. Vale decir, no creo que haya que entender aquí las nociones de ‘conocimiento’ o de ‘sabiduría’ con el sentido técnico que, por lo menos, Aristóteles les dará más tarde.⁷ Más bien, pareciera que la posición socrática es dependiente del monismo psicológico que supone, en el cual la noción de ‘conocimiento’ o $\acute{e}\pi\acute{o}\sigma\tau\acute{h}\mu\acute{\imath}$ es

⁷ Un texto clave al respecto es el conocido pasaje de *Met.*, I, 1-3, donde Aristóteles distingue y define los tipos de conocimiento. A su vez, en *EN*, VI, 3-7, se los distinguirá más acabadamente como virtudes intelectuales. Vid. también Trinidade (2000), pp. 43-46, donde se destaca la novedad del análisis del conocimiento introducido por Aristóteles.



utilizada indistintamente para designar lo que Aristóteles entenderá como ‘conocimiento teórico’ y ‘conocimiento práctico’.⁸

Con todo, pienso que en el texto recién citado llama la atención acerca de que, si bien Sócrates excluye la posibilidad de que los deseos sean el motor de la acción, y que por lo tanto es el estado cognoscitivo del sujeto el que, en definitiva, mueve, no obstante creo que es de vital importancia para comprender la ‘psicología moral’ socrática detenerse en el hecho de que, al menos en este pasaje, el ‘conocimiento’ al que se refiere Sócrates es eminentemente práctico y no puramente teórico, por cuanto se dirige en especial a la acción.

Desde este punto de vista, la posición ‘intelectualista’ que Sócrates defiende parece encontrar mucho más asidero. Obviamente, después de presentar su postura, Sócrates procede a justificarla en conversación con Protágoras a partir de 352e5. El argumento, que ha suscitado una amplia discusión entre los especialistas,⁹ discurre como un análisis del fenómeno de la afeción ‘ser arrastrado por los placeres’ ($\text{ὑπὸ τῶν ἡδονῶν ἡττᾶσθαι}$). Comienza con un sencillo análisis de las acciones comúnmente calificadas como ‘malas’, para llegar a la respuesta del por qué las llamamos de esa manera: no pueden ser malas solamente porque nos proporcionen un placer inmediato ni porque le procuren alegría a quien las experimenta. Luego, deben serlo porque terminan en aflicciones para el agente y lo privan de otros placeres.

Asimismo, las acciones que causan aflicciones en el agente pueden ser llamadas ‘buenas’ cuando terminan por producir un mayor placer y menor dolor en el agente, como, por ejem-

⁸ Para la inexistencia de la problemática en torno a la distinción entre un tipo de conocimiento práctico y otro teórico antes de Aristóteles, vid. Walsh (1971), p. 241.

⁹ Una buena y sucinta presentación del estado actual de la discusión en torno a si Sócrates suscribía o no las tesis hedonistas que defiende en *Prot.*, puede encontrarse en Gómez-Lobo (1998), pp. 205-207.

plo, quien ingiere una medicina que sabe mal, y termina curándose de una enfermedad que lo aquejaba.

Por tanto, si se considera la moralidad desde el punto de vista puramente hedonista, debería tenerse al placer lisa y llanamente como un bien y al dolor como un mal.¹⁰ Ahora bien, una tesis de esta naturaleza merece ser revisada por la cantidad de problemas que puede generar, partiendo por el de cómo considerar entonces aquellos placeres que proporcionan, a la postre, un mayor dolor para el agente, o bien aquellos dolores que le procuran un mayor placer.

Sócrates aprovecha este dilema para explicar, incluso a partir de unas premisas de corte hedonista (que probablemente ni él mismo suscribía),¹¹ que no hay tal fenómeno de dejarse arrastrar por los placeres, sino que, en todo caso, lo que sucede es una suerte de error cognoscitivo por parte del agente. Así, pues, como es habitual, Sócrates lleva las premisas aceptadas —de mejor o peor manera— por su interlocutor hasta sus últimas consecuencias para mostrar, vía reducción al absurdo, la inconsistencia de la postura que quiere deshabilitar. El argumento discurre más o menos así: si gozar del placer es un bien y sufrir el dolor es un mal, entonces quien dice que hace el mal porque es vencido por el placer, en definitiva lo que está haciendo es un mal por ser vencido por el bien. Sócrates reconoce que cualquier interlocutor consideraría absurda una conclusión de este tipo, y para ello introduce una salvedad que básicamente consiste en que, en este argumento, ‘bien’ y ‘mal’ no deben tomarse unívocamente, sino que, por el contrario, existen mu-

¹⁰ Cf. 354c5-d3; 355b3-c1.

¹¹ Ésta es una discusión que no pretendo abordar aquí, porque nos puede alejar del punto al que me dirijo. De todos modos, asumo la misma posición al respecto que G. Santas, según el cual las premisas hedonistas de las que parte el argumento de Sócrates en *Prot.* no tienen por qué chocar con la posición antihedonista sostenida por él en otros diálogos, como *Gorgias*. Más bien, parece un caso típico de argumentación socrática, en el que muestra la inconsistencia de las creencias de la mayoría acerca del fenómeno de ‘dejarse arrastrar por el placer’ con sus premisas hedonistas. Vid. Santas (1971), pp. 269-270, n. 7.

chos tipos de bienes y de males: dentro de los primeros, los hay más y menos nobles, y entre los segundos, más y menos vergonzosos. Introducida la salvedad, es posible dar más sentido al argumento presentado por Sócrates. De este modo, lo que suele ser denominado ‘incontinencia’ o ‘ser arrastrado por los placeres’, desde la perspectiva socrática no sería más que un asunto cuya raíz se encontraría en el plano cognoscitivo del agente, por cuanto éste realiza una acción ‘buena’ (o sea ‘placentera’), ignorando en cierto sentido que no valía la pena realizarla, justamente por el mayor ‘mal’ (o sea ‘dolor’) que ésta le reporta. En síntesis, quien dice ser vencido por los placeres, en verdad es vencido “por bienes que no son dignos <de vencer en él>, pues si lo fueran, la persona que decimos que es vencida por los placeres no se equivocaría”.¹² En este caso, lo que vuelve más valioso un determinado bien que un determinado mal, dice, es el exceso y el defecto respectivo, o sea, la superioridad de uno y la inferioridad del otro.¹³

Por lo tanto, la clave del llamado fenómeno de la incontinencia se encuentra, tal como es descrito por Sócrates en *Protágoras*, en un error de orden cognoscitivo y no en una mera falta de voluntad por parte del agente que se deja arrastrar por los placeres. Es decir, el problema se vería acotado a una cuestión de orden epistemológico, análogo a un error de óptica por parte de un sujeto que padeciera de una afección en sus ojos por la que ve como más cercanos objetos que en realidad se encuentran más lejos, o más grandes los que en verdad son más pequeños. La síntesis de esta explicación se halla en *Protágoras*, 356c8-e2:

¹² 355d4-6 (trad. M. D. Boeri).

¹³ En este pasaje (356a5-8), en el que Sócrates enfatiza la diferencia entre el placer del momento y el dolor y placer futuros, se puede notar un paralelo interesante con el pasaje aristotélico de *DA*, III, 10, 433b5-10, en el que Aristóteles señala que los conflictos de deseos aparecen solamente en aquellos animales que tienen percepción del tiempo, pues la inteligencia ordena resistir a causa del futuro mientras que el apetito hace referencia sólo al presente inmediato.

Si para nosotros, por tanto, el que nos vaya bien consiste en llevar a cabo y adoptar las cosas grandes y en evitar y no llevar a cabo las pequeñas, ¿qué se nos mostraría como la salvación de nuestra vida? ¿Acaso el arte de la medida ($\eta\ \muετρητική\ τέχνη$) o el poder de la apariencia ($\eta\ τοῦ\ φαίνομένου\ δύναμις$)? Éste nos haría andar errantes y cambiar de opinión de arriba abajo una y otra vez en cuanto a las mismas cosas, y arrepentirnos tanto en nuestras acciones como en nuestras elecciones de las cosas grandes y pequeñas. El arte de la medida, en cambio, quitaría autoridad a esta apariencia y, al mostrarnos la verdad, haría que el alma estuviera en calma y se mantuviera en la verdad, y salvaría nuestra vida (trad. M. D. Boeri).

Siguiendo con la analogía de la óptica, Sócrates atribuye el éxito en nuestras acciones al conocimiento que permite dilucidar correctamente qué es más grande y qué más pequeño, o sea, qué es verdaderamente noble y qué no lo es.¹⁴ Los caracteres virtuoso e ‘incontinente’, entonces, no serían más que dos estados epistémicos distintos que determinarán la acción de cada agente. El ‘arte de la medida’ corresponde a un conocimiento práctico-disposicional que permite al agente buscar aquellas cosas que *realmente* le convienen. En cambio, el ‘poder de la apariencia’ corresponde al estado de autoengaño en el que se encuentra el vicioso, que le impide ‘ver’ correctamente, y por lo tanto, juzga los bienes aparentes como si fueran bienes reales. Esto último se encuentra en perfecta consonancia con lo que veremos más adelante acerca de la tesis socrática en *Gorgias*: quien obra mal no hace propiamente lo que quiere, sino *lo que cree que quiere*, porque si *supiera* realmente que está haciendo algo malo, nunca habría escogido llevarlo a cabo.¹⁵

¹⁴ Se puede hablar aquí del ‘arte de la medida’ ($\eta\ \muετρητική\ τέχνη$) como un ‘conocimiento’, por cuanto en Platón no se encuentra todavía un uso técnico de los términos *téchnē* y *ἐπιστήμη* como lo hay en Aristóteles (cf. p. ej. *Met.*, I, 1-3). En la obra de Platón ambos son utilizados a menudo de modo intercambiable.

¹⁵ Cf. *Gorgias*, 468d5-7. Es de notar que una razón fuerte por la que Sócrates niega la posibilidad de la incontinencia es que el agente que hace algo malo se



Quien posee el ‘arte de la medida’ tiene, pues, verdadera ἐπιστήμη o un esclarecimiento cognoscitivo seguro acerca de lo bueno y de lo malo. Quien se deja dominar por el ‘poder de las apariencias’, en cambio, goza nada más de un acercamiento de carácter doxástico al ámbito práctico que justamente en virtud del estado epistémico que posee, varía de una opinión a otra, arrepintiéndose no pocas veces de sus acciones y elecciones.

Asimismo, en *Gorgias*, a partir de 466c3, tiene lugar la discusión entre Sócrates y Polo acerca de la relación entre el poder y el bien del agente. La discusión se origina después de que Sócrates afirma, en contra de la opinión de Polo y del común de la gente, que los oradores y los tiranos no tienen un gran poder ni hacen lo que quieren. Obviamente, en este caso la carga de la prueba recae sobre la posición socrática, por el carácter contraintuitivo de su tesis. Polo afirma, en 466a9-c2, en defensa del arte retórico, que los buenos oradores son quienes más poder ostentan en la ciudad. Entonces, Sócrates cuestiona la noción de poder ilimitado que Polo atribuye a oradores y a tiranos, introduciendo una distinción entre dos expresiones que su interlocutor considera como sinónimas. Éstas son:

- a) Hacer lo que a uno le parece mejor
- b) Hacer lo que uno quiere.¹⁶

Para Sócrates, sólo (a) es una propiedad de los oradores y tiranos, mientras que (b) no. Esto se entiende a la luz de la distinción que introduce, a su vez, entre los fines y los medios de

encuentra en tal estado de autoengaño que no sabe *en ningún sentido* que está obrando de modo incontinente, ya que un requisito básico para reconocer un caso de incontinencia debería ser el conflicto en el agente que, justamente, parte de la presencia en él de algún tipo de conocimiento por el que se da cuenta de que está haciendo algo malo.

¹⁶ Cf. *Gorgias*, 466e1-2 y 467b2.

nuestras acciones,¹⁷ la cual es ejemplificada de una manera muy similar al modo en que, en *Protágoras*, se ilustró la diferencia entre el ‘bien real’ y el ‘bien aparente’, a saber, con el ejemplo de la medicina desagradable que un paciente debe tomar para procurarse un bien mayor: su salud. Con el ejemplo se quiere significar que cuando hacemos algo, no buscamos lisa y llanamente aquello que estamos realizando, sino aquello por lo cual estamos haciendo lo que hacemos, o sea el ‘fin’, el cual es buscado —como termina por aceptar Polo— porque es bueno.

De este modo, Sócrates se distancia de la noción trivial o meramente descriptiva del poder que sostiene Polo —identificable con (a)—, proponiendo, en cambio, una visión más bien normativa del poder —identificable con (b)—, que lo hace depender de la búsqueda efectiva del bien real por parte del agente. Y esto, en conexión con la premisa de que todo agente busca o quiere el bien en sus acciones,¹⁸ lleva a pensar, entonces, que el orador o el tirano que se encuentra en una situación de autoengaño por la que considera como ‘bien real’ algo que no es más que un ‘bien aparente’ (*vgr.* asesinar a sus enemigos), finalmente no hace *lo que quiere* (el bien real) sino *lo que cree que quiere* (el bien aparente).

Esta conclusión halla un fuerte sustento además en el clásico apotegma socrático según el cual ‘nadie yerra a sabiendas’.¹⁹ Y por tanto, si el agente se encuentra en situación de autoengaño con respecto al ‘bien real’, cuanto más poder en sentido trivial o descriptivo posea, menos poder en sentido relevante o normativo tendrá realmente. El tirano habrá hecho lo que le pareció mejor, pero no lo que quería en sentido estricto.

¹⁷ *Gorgias*, 467c5-7. Sócrates no utiliza los conceptos de ‘medio’ y ‘fin’, pero claramente los está suponiendo al referirse a “lo que los agentes hacen” (ὅτι πράττωσιν) por un lado, y a “aquello por lo que hacen lo que hacen” (ἐκεῖνο ὅτι ἔνεκα πράττουσιν τοῦτο· ὅτι πράττουσιν) por otro.

¹⁸ Cf. *Gorgias*, 468b7-8.

¹⁹ Cf. p. ej. *Gorgias*, 509e3-7.

Y por eso su error radica no en querer lo mejor para él, sino en pensar que asesinar a sus enemigos es lo mejor para él.²⁰

Aquí se encuentra, entonces, la razón de fondo por la que Sócrates considera —a partir del principio *nemo sua sponte peccat*— que el fenómeno de la incontinencia no se puede dar realmente en un agente racional. El error moral, como es el caso de una acción injusta, no se debe a la debilidad de la voluntad, ya que un agente no puede sino buscar su propio bien. El error se debe, por tanto, a la ignorancia del agente acerca de lo que es efectivamente bueno para él.²¹ De ahí la contundente afirmación socrática de que la única acción mala es carecer de conocimiento.²² El intelectualismo que lleva a Sócrates a asumir semejante postura se encuentra en una estrecha conexión con el monismo psicológico que sostiene; y tanto es así que más adelante Platón tomará distancia de esta forma de intelectualismo, en la medida en que vaya estableciendo una nueva psicología, que reconozca la presencia de una parte racional y otra irracional en el alma como principios de la acción, como lo hará, por ejemplo, en *República*.²³

Pues bien, claramente el problema del error moral no se acaba ahí, ya que queda por resolver qué tipo de conocimiento es ése del que carece el agente que yerra. De acuerdo con los principios de la ética socrática que se pueden extraer de *Gorgias*, éste parece ser el conocimiento de que la acción justa es buena para el agente, pero este conocimiento no sería posible, a su vez, si el agente no conociera los criterios específicos que hacen que una acción sea justa.²⁴ Creo, sin embar-

²⁰ Cf. Gómez-Lobo (1998), p. 140.

²¹ Cf. Gómez-Lobo (1998), p. 146.

²² Cf. *Prot.*, 345b5.

²³ Cf. p. ej. *Rep.*, 439d ss. Muy elocuente resulta el pasaje de 439e6-440a3, donde Platón describe la actitud de Leoncio, quien, después de un momento de conflicto, se deja arrastrar por su deseo de contemplar el morboso espectáculo de unos cadáveres en el Pireo.

²⁴ Gómez-Lobo (1998), p. 147, es de la opinión contraria, es decir, que “el tipo de ignorancia relevante de modo más directo con la estructura dramática del *Gorgias*

go, que este tipo de conocimiento puede ser tematizado con mayor profundidad. Es difícil pensar que se trate de un conocimiento absolutamente teórico acerca de ‘lo bueno’, ya que, como decía más arriba, en Sócrates simplemente no existe tal distinción entre diferentes tipos de conocimiento —teórico y práctico— de acuerdo con sus diversos objetos. El análisis realizado más arriba del pasaje de *Protágoras* en el que se describe el ‘arte de la medida’ nos puede entregar alguna clave para entender el conocimiento del virtuoso socrático en un sentido práctico-disposicional por el que puede distinguir, en base a determinados criterios, el ‘bien real’ del ‘bien aparente’.²⁵

Si esto es cierto, el llamado ‘intelectualismo socrático’ podría no ser una posición tan dura a la hora de explicar la raíz del error moral. Pero para ello es necesario encontrar alguna razón para suponer la presencia de una noción más amplia de conocimiento en Sócrates, en la que se pueda incluir ese sentido práctico-disposicional no solamente como una forma subsidiaria de conocimiento, sino como su manifestación verdaderamente relevante para la praxis.

Para esto, vuelvo la mirada al pasaje de *Apol.*, 20c-24d, donde aparece también la noción de ignorancia, pero en un sentido muy distinto al que se le da en *Gorgias*. En dicho pasaje, se trata de una ignorancia que Sócrates reconoce en sí mismo, en oposición a la sabiduría que le atribuye el oráculo de Delfos. Estas nociones de sabiduría e ignorancia que utiliza Sócrates en *Apol.* con una ironía sutil y compleja, nos permitirán ver

es, por supuesto, la ignorancia de (ii) (*sc.* el conocimiento de que la acción justa es buena para el agente)”. Me parece que, dentro de las notas definitorias de la justicia que debe conocer el agente para actuar de modo justo, se incluye el hecho de que la justicia es buena para el agente. Polo, al no reconocer la justicia como un bien, acusa su ignorancia respecto de los criterios específicos que hacen a una acción justa (por mucho que él diga conocerlos), ya que un criterio fundamental es que la ejecución de esa acción constituya un verdadero bien para quien la realiza, más allá de las consecuencias que pueda tener a corto o largo plazo.

²⁵ Vid. Boeri (2004), pp. 117-118.

con más claridad el sentido verdaderamente relevante que tiene el conocimiento para él.

En el contexto de la defensa de Sócrates ante las acusaciones que se le hacían por los cargos de corrupción de la juventud, ateísmo, investigación de cosas subterráneas y celestes y hacer del peor argumento el más poderoso, él aduce que en toda su vida no hizo más que obedecer al dios, es decir, vivir de acuerdo con la justicia.²⁶ Y en contra de las acusaciones de enseñar como los sofistas, reconoce inmediatamente que él no posee esa sabiduría, sino que tiene una de otro tipo.²⁷ Se trata de la sabiduría que la pitonisa del oráculo de Delfos atribuyó a Sócrates, que lo reconocía como el más sabio de los atenienses. Tratando de dar sentido a la enigmática afirmación del oráculo, Sócrates comenzó a buscar a alguien más sabio que él entre los políticos, los artesanos y los poetas, y el resultado fue siempre el mismo: ellos no podían dar razón de ciertos conceptos básicos presentes en sus discursos, especialmente aquellas nociones de orden normativo que guardaban alguna relación con su respectivo arte, como la piedad o la justicia, por ejemplo. Con ello, Sócrates constataba que aquellos a quienes dio por sabios, en realidad no lo eran; aunque él mismo no distaba demasiado de la ignorancia de sus interlocutores en lo que se refiere a las definiciones de aquellos predicados normativos. Pero donde sí hay una diferencia notable entre Sócrates y los supuestos sabios es en que aquél está conciente de su propia ignorancia, mientras que éstos no. Los poetas, políticos y artesanos caían en el error de creer tener competencia en ámbitos ajenos a sus respectivas disciplinas, es decir, no conocían los límites de su propio saber.

²⁶ *Apol.*, 23b4-c1. Vid. Weiss (1998), pp. 7-23, donde se encuentra un completo análisis de este pasaje de *Apol.*, en el que se aclara que la obediencia de Sócrates hacia el dios se ve concretada en su vida de acuerdo con la justicia y con lo que, como agente moral autónomo, le parece correcto.

²⁷ *Apol.*, 20d6-e3.

Esta diferencia entre la ignorancia de Sócrates y la de los supuestos sabios de la época puede permitir dilucidar qué tipo de conocimiento es verdaderamente relevante para Sócrates. Se puede descubrir, pues, que subyace una sutil distinción entre dos niveles de conocimiento distintos. Por un lado, hay un ‘saber de primer grado’, que es lo que trivialmente se denomina como conocimiento, y es, de hecho, aquel del que los sofistas se jactaban de poseer. Pero, por otro lado, existe un ‘saber de segundo grado’, saber reflexivo por el que un sujeto toma conciencia de los límites de su propio saber técnico o específico. Así, el saber de primer grado, privado del de segundo, no sería propiamente saber para Sócrates; y por eso llega a la conclusión de que el oráculo lo situó a él como ejemplo de ese saber de segundo grado, que es la sabiduría a la que puede aspirar el hombre.²⁸

Esta última característica del saber socrático, analizada a la luz de su tradicional ironía, nos ayudará a seguir desentrañando su sentido. En los diálogos tempranos de Platón, Sócrates aparece con una actitud inicial por la que expresa su propia ignorancia con respecto al tema en discusión, método que le permite situarse inmediatamente en la posición del que interroga. El interlocutor, por el contrario, adopta la actitud contraria: o se reconoce como versado en el tema, o Sócrates lo halaga tanto que termina por reconocerse como sabio.²⁹ Esta situación contrasta con la *ἀπόρια* del final de los diálogos, donde ambos reconocen su ignorancia, dejando en evidencia que la supuesta superioridad del interlocutor no era tal, pues ni siquiera sabía que no sabía.

Entre los contemporáneos de Sócrates, no faltaron, a su vez, quienes lo acusaron de discutir con mala intención, de modo que su declaración de ignorancia no sería más que una artimaña para que el interlocutor caiga en su juego dialéctico. Al

²⁸ *Apol.*, 23a7-b4.

²⁹ Cf., p. ej., *Ion*, 530a-d; *Laques*, 181d, y *Eutifrón*, 3d-e.



respecto, es muy elocuente el texto de *Rep.*, I, 337a3-7, en el que Trasímaco se exaspera ante la negativa de Sócrates para proponer una definición de la justicia, echándole en cara que en realidad sabe, pero miente para cazar al interlocutor:

Al oír esto, <Trasímaco> lanzó una gran carcajada, amarga y despectiva, y dijo: “¡Ah, por Hércules! He aquí esa acostumbrada ironía (*εἰρωνεία*) de Sócrates. Yo ya sabía, y he advertido a éstos, que tú no querrías contestar, que disimularías (*εἰρωνεύσοιο*), y que harías cualquier cosa menos responder si alguien te pregunta” (trad. A. Gómez-Lobo [1998], p. 41).

Este texto debe ser leído con cuidado, especialmente porque el uso del término *εἰρωνεία* y del verbo correspondiente *εἰρωνεύεσθαι* son empleados por Trasímaco de un modo muy distinto al que entendería un lector moderno por ‘ironía’.³⁰ De hecho, como veremos, no resulta descabellado atribuir a Sócrates una cuota de responsabilidad importante en la evolución que más tarde sufrió esta palabra.³¹

En el pasaje citado, Trasímaco echa en cara a Sócrates que él utilice la ‘ironía’ para engañar a la gente, lo cual sin duda llama la atención si se tiene en consideración que la ironía es un tipo de acto de habla que no implica en absoluto el engaño, pues para que una expresión sea irónica, el interlocutor debe captar lo que quiere decir quien le habla. Y es que el término griego *εἰρωνεία* dista mucho de significar lo mismo que nuestra ‘ironía’. Es, por el contrario, un tipo específico de engaño en el que uno se finge inferior al otro para sacar prove-

³⁰ Entiendo como ironía aquel acto de habla ‘parasitario’ de la afirmación, vale decir, como una expresión cuya actitud proposicional consiste en dar a entender lo contrario de lo que literalmente se afirma.

³¹ Quien primero notó esto fue Gregory Vlastos en su brillante ensayo “Socratic irony” (en Vlastos [1991], pp. 21-44). En muchas de mis consideraciones sobre la ironía socrática lo sigo de cerca. Cf. También Gómez-Lobo (1998), pp. 39-71, y Vigo (2002), pp. 131-132.

cho de una situación. Más se acerca, pues, a lo que hoy entendemos por disimulo o hipocresía.³²

Vlastos atribuye la causa de la asimetría entre ese sentido y el moderno, que excluye el engaño, a la lectura de la obra de Platón por parte de las siguientes generaciones y, consecuentemente, a la asociación de este término con la figura de Sócrates, y obviamente de un Sócrates reivindicado de las acusaciones a las que fue sometido en su momento. De esta manera, se explica que en autores latinos como Quintiliano y Cicerón ya se ha producido el giro en el significado de la ‘ironía’ hacia su sentido actual. Y, es más, este último pone a Sócrates como ejemplo de su uso.³³

Por tanto, si Sócrates tenía razón en su autodefensa, no recurría a la *εἰρωνεία*, aunque sí frecuentemente a la ‘ironía’ tal como la entendemos hoy. Y recurre a ella, por ejemplo, como veíamos antes, al declarar su propia ignorancia. De todos modos, no se trata de una ironía simple,³⁴ sino de lo que Vlastos llama una ‘ironía compleja’, por la que en un sentido se afirma lo que literalmente se enuncia, y en otro sentido se lo niega.³⁵ Asimismo, la declaración de ignorancia de Sócrates es verdadera en un sentido (en el sentido del ‘saber de primer grado’ o saber específico que dicen poseer los sofistas), pero falsa en otro, a saber, en el sentido de la sabiduría que le atribuye el oráculo. Sócrates se reconoce, entonces, como poseedor de ese ‘saber de segundo grado’, que no es un saber comunicable pro-

³² Teofrasto, por ejemplo, se refiere a la *εἰρωνεία* como la actitud de quien se hace pequeño para sacar ventaja de la situación. Cf. *Caracteres*, 1.

³³ Cf. Quintiliano, *De oratore*, 2, 67; Cicerón, *De institutione oratoria*, 9, 22, 44.

³⁴ Vale decir, tal como se ha explicado en la nota 30.

³⁵ Cf. Vlastos (1991), p. 31. Vlastos cita un ejemplo de esta forma de ironía “peculiarmente socrática” presente en el *Simposio* de Jenofonte (5.6), en la que Sócrates habla de la ‘belleza’ de su rostro, aludiendo primariamente a su propia fealdad física, pero también a que cada componente de su cara cumple su función específica y, por ende, en ese sentido sí es bello.

posicionalmente, y es por eso mismo que Sócrates no se presenta como un maestro, sino como un compañero de búsqueda.³⁶

En virtud de este ‘saber de segundo grado’, Sócrates adquiere conciencia de sus propios límites. No se trata, por tanto, de un saber proposicional o de un conocimiento de un elenco de enunciados verdaderos, sino que se acerca mucho más a lo que Wieland identificó como el saber paradigmático del Sócrates platónico: un saber de tipo práctico-disposicional no comunicable por vía proposicional.³⁷ Se trata más de un *know how* que de un *know that*, según la distinción de Ryle.³⁸ Si esto es cierto, la misma declaración de ignorancia de Sócrates sería muy coherente con su forma de ‘enseñar’ la filosofía, enseñanza que no consiste propiamente en la transmisión de una doctrina, sino en la educación para adquirir la capacidad de indagar y preguntar adecuadamente para encontrar la verdad y evaluar las ventajas y desventajas de determinadas tesis. Es, en último término, un conocimiento que, si bien no consiste en un saber teórico-proposicional, sí comporta una habilidad especial para tratar adecuadamente con proposiciones y razonamientos, o sea, es la habilidad propia del dialéctico.³⁹

Por el carácter disposicional de este ‘saber de segundo grado’ que posee Sócrates, él no puede constituirse sino como compañero de búsqueda o incluso como un partero, que ayuda al interlocutor a sacar de sí mismo la verdad.⁴⁰ De hecho, de-

³⁶ Sobre el carácter *irónico*, y no *εἰρωνικός* de la declaración de ignorancia socrática de *Apol.*, vid. Benson (2000), pp. 169-175.

³⁷ Cf. Wieland (1991), pp. 27-32.

³⁸ Cf. Ryle (1949), pp. 26-60. Vid. también Walsh (1971), pp. 240-249, que justamente utiliza la nomenclatura *know how / know that* para explicar la noción relevante de conocimiento para Sócrates en *Protágoras*.

³⁹ Se trata de la habilidad que, *mutatis mutandi*, debe poseer el matemático para tratar con los teoremas: una habilidad que no se encuentra contenida en ningún teorema, pero que, sin ella, su conocimiento acerca de ellos sería totalmente irrelevante.

⁴⁰ Cf. p. ej. *Teet.*, 149b4-7.

fiende un elenco muy reducido de tesis;⁴¹ ni siquiera propone definiciones, sino que sólo las pone a prueba a partir de su típica pregunta “¿Qué es...?”. Su capacidad peculiar consiste más bien en poder preguntar correctamente y saber llevar la conversación hacia un determinado tópico, para obtener así definiciones correctas. Pero aún obteniendo una definición satisfactoria, no se puede decir que ésta sea todo el fruto del diálogo sostenido previamente. Es, más bien, sólo la superficie del saber logrado al llegar a ella, por cuanto esa proposición sólo dice algo a quien pueda comprenderla —como, por ejemplo, a quien ha participado de esta búsqueda junto a Sócrates—, ya que es el resultado de una indagación mediante el discurso racional que no queda contenido en su formulación.⁴² Y creo que hay buenas razones para pensar que Sócrates escoge justamente su peculiar opción metodológica porque considera que, si el interlocutor no hace el recorrido necesario, no entenderá bien la definición obtenida. Y quizá aquí se encuentre una pista importante para determinar, además, una posible razón de fondo por la que Platón fijó sus escritos en forma de diálogo: mediante este estilo se hace más fácil la tarea de proveer al lector del contexto real pragmático dentro del cual el enunciado adquiere su sentido completo. Es decir, prefiere llevar al lector de la mano a una conclusión, antes que mostrarle el problema resuelto, ya que “para comprender una proposición debe uno traer consigo ciertos presupuestos y capacidades que no están objetivados en la proposición misma que ha de ser comprendida”.⁴³

⁴¹ Cf. Gómez-Lobo (1998), pp. 57-59.

⁴² Un ejemplo de eso puede ser el hecho de que poco o nada dice a una persona corriente la fórmula “ $e=mc^2$ ”, mientras que para un físico esto sí es verdadero conocimiento, en la medida en que posee las herramientas conceptuales suficientes para tratar con esa proposición y captar, entonces, su verdadero sentido.

⁴³ Wieland (1991), pp. 35-36. Vid. también Vlastos (1991), p. 44: “When we speak a sentence we do not add a gloss on how it should be read. We could not thus relieve the hearer of that burden, for this would be an endless business: each gloss would raise the same problem and there would have to be gloss upon gloss

Con todo, parece haber buenas razones para pensar que Sócrates, si bien no tematizó el problema del conocimiento, de cualquier manera era consciente de que el conocimiento se puede decir de diversos modos, y es justamente por ello que puede ironizar —con una ‘ironía compleja’— al decir de sí mismo que es un ignorante. Y esto, conectado con lo que se decía más arriba sobre el conocimiento relevante para la *praxis* a la luz de *Protágoras* y *Gorgias*, puede ayudar a entender el llamado ‘intelectualismo socrático’ de un modo más ‘blando’. Por supuesto que una teoría de la acción dependiente de un modelo psicológico de corte monista deja una serie de cabos sueltos, especialmente a la hora de explicar el mecanismo motivacional de las acciones. De hecho, Aristóteles no tuvo problemas para identificar las paradojas que se seguían del planteamiento socrático, como veremos un poco más abajo. Pero el hecho es que no debe leerse la ‘tesis’ de Sócrates de que la virtud es conocimiento como si este conocimiento se tratara lisa y llanamente de lo que Aristóteles entenderá más tarde por conocimiento teórico. Lo que debe ‘saber’ el agente virtuoso es, por un lado, que la acción justa es buena para él, pero por otro, debe conocer los criterios que permiten calificar una acción como justa, conocimiento que se adquiere por lo que llama en *Protágoras* el ‘arte de la medida’, en virtud del cual, el agente juzga correctamente el lugar que deben ocupar en su vida los diferentes bienes. Se trata, por lo mismo, de un conocimiento con un fuerte componente práctico-disposicional, ya que, si se tratara de un conocimiento puramente proposicional —respecto del cual Sócrates se considera ignorante—, no habría cómo entender que Sócrates hubiese obedecido con tal diligencia al precepto del dios, vivir de acuerdo a la justicia, como suponemos —al menos él así lo reconoce en *Apol.*—⁴⁴ que lo hizo.

ad infinitum. Socratic irony is not unique in accepting the burden of freedom which is inherent in all significant communication. It is unique in playing that game for bigger stakes than anyone else ever has in the philosophy of the West”.

⁴⁴ *Apol.*, 23b4-c1. Vid. Weiss (1998), pp. 7-23.

Ahora bien, no se puede pretender por esto ‘redimir’ al intelectualismo. Evidentemente quedan una serie de interrogantes sin responder en una explicación intelectualista de la acción, especialmente en lo que respecta a la motivación de la praxis, y es quizás ahí donde las críticas de Aristóteles serán más duras. Una explicación de la acción en la que la dimensión desiderativa queda totalmente aparte está evadiendo un problema, pero finalmente lo traslada de lugar, dejando abierta la cuestión no menor de cómo es que el intelecto, en definitiva, puede mover a actuar.

2. La crítica de Aristóteles a Sócrates en EN, VI y VII

A continuación, revisaré brevemente las críticas de Aristóteles a Sócrates en *EN*, VI, 13, a raíz del análisis de la φρόνησις y de su relación con las demás virtudes, donde se hace alguna mención al intelectualismo socrático; y en VII, 2-3, donde critica la explicación de Sócrates sobre la incontinencia, explicación que, como ya vimos, guarda una estrecha relación con sus presupuestos intelectualistas sobre la acción.

En estos dos textos, Aristóteles realiza una crítica a Sócrates en la que, después de todo, reconoce en él algo de verdad, aunque luego corrige sus intuiciones introduciendo matices importantes. Por el lado de las críticas aristotélicas a la posición socrática sobre la relación entre el intelecto y la virtud, es muy significativo el texto de *EN*, VI, 13, 1144b16-21:

La virtud en sentido estricto no se produce sin prudencia (φρόνησις). Es precisamente por eso que algunos sostienen que todas las virtudes son formas de prudencia y, en un sentido, Sócrates hacía su investigación correctamente pero, en otro sentido, se equivocaba. Pues al pensar que todas las virtudes son formas de prudencia se equivocaba, pero al pensar que <las virtudes> no se dan sin prudencia se expresaba correctamente (trad. M. D. Boeri).⁴⁵

⁴⁵ Cf. también 1144b24-30.

Aristóteles está claramente criticando la posición intelectualista de Sócrates según la cual, ‘virtud’ es lo mismo que ‘conocimiento’. Desde una psicología que admite la presencia de partes en conflicto dentro del alma del agente, Aristóteles nota que no hace falta recurrir a una formulación que dé cuenta del carácter racional de las acciones voluntarias mediante un paralelo tan duro entre intelecto y virtud como el que proponía el Sócrates platónico. Como dije más arriba, Sócrates debe en buena parte su intelectualismo a una concepción del alma en la que la razón es el único componente, y que, por lo tanto, los componentes afectivos o emocionales son reinterpretados en términos de un juicio acerca de lo bueno y lo malo, con fuerza motivadora necesaria y suficiente para la acción.⁴⁶ Aristóteles, en cambio, probablemente siguiendo al Platón maduro,⁴⁷ introduce el elemento desiderativo en su psicología como un componente que, si bien se encuentra muy relacionado con el *λόγος*, sin embargo, se distingue de él por su función, que es justamente la de mover a la acción, ya que, el intelecto, en sí mismo, no mueve nada.⁴⁸

Por eso Aristóteles interpreta la posición socrática en estos términos: todas las virtudes son formas de prudencia o *φρόνησις*. Más allá de que la interpretación sea hecha contando con un aparato conceptual dentro del cual la *φρόνησις* tiene un sentido técnico más acotado que el que pudo haberle dado Sócrates,⁴⁹ de todos modos parece indicar que para éste la virtud se identifica con el conocimiento *práctico*, y que, por lo tanto, basta con que ese conocimiento sea recto para que la acción también lo sea. Vale decir, las virtudes o excelencias morales serían disposiciones de la razón. Aristó-

⁴⁶ Cf. Boeri (2004), p. 113.

⁴⁷ Cf. p. ej. *Rep.*, 439d ss.

⁴⁸ Cf. p. ej. *DA*, III, 9, 432b26-27; 11, 434a16.

⁴⁹ Es de notar que, en Platón, a diferencia de Aristóteles, los conceptos de *φρόνησις*, *σοφία* y *ἐπιστήμη* son utilizados de modo intercambiable.

teles no está dispuesto a aceptar eso, aunque admite que, si bien la razón no tiene fuerza motivadora suficiente para la acción, sí es condición necesaria para que la acción sea virtuosa.

Como los presupuestos socráticos traen consigo ciertas consecuencias paradójicas en el plano de la teoría de la acción, Aristóteles se concentra en ellas a raíz de su análisis del fenómeno de la incontinencia en *EN*, VII, 2-3. Primero, cuando revisa los ἔνδοξα, al referirse a la posición de Sócrates, dice:

Pues bien, algunos niegan que <obrar incontinentemente> sea posible cuando se posee conocimiento. Pues sería terrible, según pensaba Sócrates, que, estando presente el conocimiento, alguna otra cosa lo dominara y arrastrara como a un esclavo. En efecto, Sócrates combatía en general en contra de la explicación <habitual>, convencido de que no hay incontinencia, pues nadie obra en contra de lo mejor sobre la base de un juicio <correspondiente>, sino por ignorancia (1145b22-27, trad. A. G. Vigo).⁵⁰

De las tesis socráticas antes expuestas se sigue que un fenómeno de irracionalidad interna como la incontinencia no sea posible. De hecho, en *Protágoras*, 352c2-d3, afirma que es imposible que la razón sea arrastrada a obrar de un modo distinto que el que le indica su estado cognoscitivo y, por tanto, como vimos, las acciones aparentemente incontinentes se deberían a un error en el juicio acerca de lo bueno para el agente, en el que se confundiría el ‘bien real’ con un ‘bien aparente’. El error moral se debería entonces a un problema de ignorancia por parte del agente.

A Aristóteles, por su parte, parece incomodarle fundamentalmente el hecho de que, si bien la posición socrática es consistente con el principio de la identidad de la virtud con el conocimiento, de todos modos contrasta con la evidencia de que

⁵⁰ Agradezco al prof. Dr. Alejandro G. Vigo por haberme facilitado su traducción inédita de *EN*, VII.

no es raro encontrarnos obrando en contra de nuestro mejor juicio.⁵¹

A su vez, Aristóteles parece estar de acuerdo, al menos en parte, con la tesis socrática de que la ἀκρασία es, sobre todo, un problema de ignorancia, aunque de un tipo particular.⁵² Por eso, discutirá con la posición socrática a partir de una distinción entre dos estados epistémicos distintos para dilucidar en qué tipo de ignorancia se halla específicamente el agente que obra de modo incontinente. Aquí, pues, la crítica se dirige al carácter absoluto con que Sócrates califica la ignorancia del agente incontinente, a la que éste estaba, de algún modo, obligado a recurrir para dar cuenta del ‘aparente’ fenómeno de la incontinencia, desde el monismo psicológico que suscribía. Siendo la razón el único componente del alma, y siendo ésta por tanto el motor de la acción, una acción errada debía encontrar su causa en un error de orden cognoscitivo en el agente. A Aristóteles, en cambio, desde un modelo bipartito del alma, en la que se puede distinguir la parte racional de la irracional,⁵³ no le molesta apoyarse en la evidencia de que el alma se puede ver arrastrada por los placeres a actuar en contra de los dictámenes de la razón. Pero, a su vez, para salvar el carácter racional de la acción voluntaria, debe reducir la ignorancia introducida por Sócrates a una ignorancia de un dato o de un principio en concreto.

Para ello, Aristóteles se sirve del modelo llamado ‘silogismo práctico’, en el que pretende analizar la estructura formal de la acción voluntaria, para identificar exactamente en qué ‘momento’ de dicha estructura se produce el error que desencadena un fenómeno de irracionalidad interna o, para decirlo

⁵¹ Cf. 1145b27-28. H. Zagal discute fuertemente la evidencia que constata Aristóteles, aduciendo que el incontinente es un caso “patológico” de la ética, es decir, no sería un tipo moral común y corriente tal como parece indicarlo Aristóteles. Cf. Zagal (1996), p. 99.

⁵² Cf. 1145b28-29.

⁵³ Cf. p. ej. *DA*, III, 9, 432b2-7.

más socráticamente, en qué ‘momento’ se produce una *ignorancia* en el agente que parece obrar de modo incontinente.⁵⁴

De este modo, Aristóteles introduce una variante al planteamiento socrático según la cual, *grosso modo*, el incontinente es ignorante al carecer del conocimiento moral relevante en y para el caso de la acción concreta que está realizando. Vale decir, se produce en él un conflicto de deseos entre el deseo racional o $\beta\omega\gamma\lambda\eta\sigma\varsigma$ (del tipo “no debo / no es bueno beber en exceso”) y un deseo irracional o $\grave{\epsilon}\pi\iota\theta\upsilon\mu\acute{\iota}\alpha$ (“debo / es placentero beber en exceso”), y según cuál de los dos se convierta en una creencia relevante para el sujeto, actuará de un modo u otro. Así, si bien el agente incontinente (el que finalmente bebió en exceso) puede decir que ‘sabe’ que no debe hacerlo, de todos modos, para Aristóteles ese conocimiento es tan poco

⁵⁴ Omito aquí un estudio acucioso del llamado ‘silogismo práctico’, porque es un asunto que amerita un estudio aparte. Para un análisis más detallado de ese problema, vid. Vigo (1999). Cabe señalar que aquí presupongo que el silogismo es un modelo que describe *a posteriori* las motivaciones que un determinado agente de praxis tuvo para obrar de cierta manera, de tal modo que, a partir de dos premisas que expresan estados de creencia del agente, se seguiría no otra proposición, sino una acción. Aquí se encuentra, dicho sea de paso, un fundamento importante para la posición según la cual la ‘verdad práctica’, concepto introducido por Aristóteles en *EN*, VI, 1139a26, es una verdad *de la acción*, y no, como se podría pensar desde una interpretación de tipo deductivista, una verdad teórica *acerca de la acción* que, como tal, se diese porque la descripción de la acción coincida o se adecue con la acción efectivamente realizada. Por ello, me opongo a esta interpretación deductivista, que considera, en definitiva, el silogismo práctico aristotélico como una forma de silogismo teórico de tipo deóntrico, en el que la conclusión no es ya una acción concreta, sino una proposición que expresa un contenido normativo para un caso particular a partir de una norma o regla general (premisa mayor; p. ej. “No se debe ingerir alcohol en exceso”) y una proposición que constata el estado de cosas relevante para la acción (premisa menor: “esta botella contiene una excesiva cantidad de alcohol”); de tal suerte que se sigue una norma para el caso particular (“no debo ingerir el contenido de esta botella”). Para una presentación más exhaustiva del problema, puede verse Nussbaum (1985), pp. 184-210, donde se plantea el estado de la cuestión y se defiende la interpretación de la ‘verdad práctica’ como *verdad de la acción* a la luz del modelo del silogismo práctico de *MA* y *EN*. Cf. también Mele (1987), pp. 9-10; Vigo (2001-2002), pp. 366-367; Anscombe (1981), p. 73. Y para estudiar alguna interpretación de corte deductivista, puede verse también Broadie (1991), pp. 219-225.



relevante para la praxis del agente como lo son las palabras que un actor recita de memoria sobre un escenario.⁵⁵

3. Alcances de la crítica aristotélica y la herencia socrática en Aristóteles

No obstante las críticas que Aristóteles hace a Sócrates con respecto a la relación entre el intelecto y las virtudes y, a raíz de esto, con respecto a la causa del fenómeno de la incontinencia, de todos modos el trato que da a las tesis socráticas parece ser algo más benigno que el que suele tener con otros exponentes de la tradición filosófica griega. De hecho, en los pasajes de *EN*, VI, 13, y VII, 2, antes citados, siempre reconoce una parte importante de verdad en la posición de Sócrates, aunque deba matizarse algún concepto para lograr una adecuación más satisfactoria entre la explicación y la experiencia del fenómeno en cuestión. Con todo, en ambas explicaciones, Aristóteles parece apoyarse en buena medida en algún principio enunciado por Sócrates, como que no es posible la virtud ética sin la prudencia o que la incontinencia tiene su raíz en un cierto problema de ignorancia en el agente. Es decir, podríamos pensar perfectamente que Aristóteles comienza a construir su teoría desde ahí.

Hay quienes sostienen que el alcance de la crítica aducida por Aristóteles es muy acotado, y que, finalmente su teoría de la acción acusa una forma de intelectualismo no demasiado distinta de la misma posición socrática que se encuentra atacando.⁵⁶ Creo que eso es en parte cierto. Es cierto en el sentido

⁵⁵ Cf. 1147a18-25.

⁵⁶ Es la tesis, por ejemplo, de H. Zagal, quien afirma, a grandes rasgos, que dado que Aristóteles mantiene muy cercana la facultad desiderativa a la razón en su teoría de la acción —o sea, al no tener una teoría completa de la voluntad—, termina por quedarse encerrado en la redes del intelectualismo que él mismo denuncia. Cf. Zagal (1996), pp. 97-119.

do de que en la teoría de la acción aristotélica es posible encontrar resabios socráticos importantes, de los cuales pretendo mostrar un par de aspectos ahora. Pero, por otro lado, no creo que ello deba llevarnos a pensar que los problemas que Aristóteles detecta en la posición socrática carezcan de validez.⁵⁷ En todo caso, si vamos a calificar la ética aristotélica como una ética de corte ‘intelectualista’, creo que debería tomarse la etiqueta de ‘intelectualista’ con cuidado, ya que deberá tratarse de un intelectualismo aún más moderado que el socrático, de partida, por el sólo hecho de otorgar un papel importante a los apetitos irracionales en su explicación de la acción.

Es claro que merece una fundamentación un aserto un tanto provocativo mencionado en la introducción de este artículo, donde se señalaba que Aristóteles parece ser más socrático de lo que pensaba. Para ello, presentaré ahora sucintamente un par de rasgos socráticos que se hallan en la explicación aristotélica de la acción.

En primer lugar, hay que notar cómo Aristóteles concibe, en último término, la acción humana como un fenómeno en el que el papel de la razón resulta fundamental para su correcta explicación,⁵⁸ hasta el punto de que si bien el aspecto desiderativo es tan importante como el racional; sin embargo, el curso de acción voluntario que siga un agente en particular estará siempre determinado por el sistema de creencias que éste tenga con respecto a lo que es bueno para él, y, de hecho, dejará de obrar como se lo dicta la razón sólo si ese conocimiento (de lo bueno para él) pierde fuerza o se vuelve poco

⁵⁷ De hecho, hasta se ha sugerido que, en el contexto del pensamiento estoico, escuela sabidamente deudora del intelectualismo socrático en lo que respecta a su ética, se habrían tomado en cuenta ciertas objeciones aristotélicas a dicho intelectualismo a la hora de reformular algunas tesis socráticas en su origen. Vid. p. ej. Boeri (2004), pp. 125-144.

⁵⁸ La lista de textos que se podrían citar con respecto a esto sería innumerable. Cf. p. ej. EN, VI, 2, 1139a31-35; 7, 1141b18-20; 9, 1142b18-20; VII 3, 1147a1-10 y 25-31; 1147b5; X, 1, 1172a20-24.



significativo a la hora de actuar, a causa, por ejemplo, de la pasión.

Es, pues, tan importante el elemento racional, que Aristóteles concede que Sócrates no se equivocaba al pensar que las virtudes no se dan sin prudencia (aunque lo que propiamente sostenía Sócrates era, como indiqué más arriba, que todas las virtudes son reductibles a la φρόνησις). En la misma definición de la virtud ética destaca el papel de la razón:

La virtud, por tanto, es una disposición habitual electiva que consiste en un término medio relativo a nosotros, <término medio> determinado por la razón ($\omega\tau\sigma\mu\epsilon\nu\eta\lambda\omega\gamma\omega$)⁵⁹ y por la que lo determinaría el prudente (1106b36-a2, trad. M. D. Boeri, énfasis mío).

Pues bien, se trata de una razón que determina la acción, y la determina además de acuerdo con el recto conocimiento de lo bueno y de lo malo para el agente y, a su vez, de los medios que lo encaminan a la consecución del bien, es decir, de acuerdo con lo que caracteriza al hombre prudente.⁶⁰

No es difícil ver una conexión implícita con lo que, según veíamos más arriba, Sócrates describe en *Protágoras* como el ‘arte de la medida’, vale decir, el conocimiento (en sentido fuerte) del que goza la persona virtuosa, que quita autoridad a las apariencias y muestra la verdad para mantenerse en ella. Y, por otro lado, quienes se dejan engañar por el ‘poder de la apariencia’ andan errantes, con un acercamiento meramente doxástico al conocimiento de lo bueno y de lo malo. Hasta aquí Aristóteles parece seguir un curso muy socrático, pero con la importante salvedad de que para él, la acción del ‘poder de la apariencia’ en el vicioso o en el incontinente sí puede generarse, en último término, a causa de los estados afectivos que dominan

⁵⁹ Ross traduce esta línea como “determined by a rational principle”.

⁶⁰ Cf. 1140b4-5.

al sujeto, redundando finalmente en un conocimiento deficiente de lo bueno y lo malo.⁶¹

Otro problema conectado con la cuestión del alcance y función de la φρόνησις en las teorías socrática y aristotélica de la acción es el de la unidad e interrelación de las virtudes. En algunos pasajes de *Protágoras*,⁶² Sócrates se hace cargo de la tesis de que no es posible tener unas virtudes y carecer de otras, ya que la virtud es el conocimiento de lo que es bueno para el agente. Vale decir, si todas las virtudes (como la piedad, el coraje, etc.) no son otra cosa que conocimiento, entonces basta con tener conocimiento para poseer todas las virtudes. Es más, una persona jamás llegará a ser piadosa o valiente mientras no adquiera el verdadero conocimiento y, con él, las demás virtudes, que, en último término, no son sino conocimiento.

Se podría pensar que una posición como ésta, en la que las virtudes deben darse necesariamente juntas, no es otra cosa que una consecuencia del monismo y del consecuente intelectualismo socrático. Pero al parecer la razón es más profunda, ya que Aristóteles, aún tomando distancia del monismo socrático, acepta también la necesidad de la unidad de las virtudes. Esto se encuentra estrechamente conectado con el papel que Aristóteles asigna a la φρόνησις en su teoría de la acción. Vale decir, si bien Aristóteles matiza bastante el alcance de la φρόνησις en la explicación de la acción, de todos modos lo que ‘rescata’ del socratismo, a saber, que no es posible que se dé una virtud sin prudencia, le basta para llegar a sostener que las virtudes se deben dar juntas en un plexo que es, de algún modo, articulado por la φρόνησις.

Como ya indiqué, Aristóteles no está dispuesto a aceptar que las virtudes sean formas de φρόνησις, pero sí acepta el valor fundamental de esta virtud intelectual. Y tan importante es su papel, que una virtud, para constituirse como tal, no

⁶¹ Cf. 1140b16-20.

⁶² Cf. *Prot.*, 331e4-6; 349b-d; 359b6-7.

sólo debe ser una disposición habitual *según* la recta razón (*κατὰ τὸν ὁρθὸν λόγον*), sino que debe darse *acompañada de* ésta (*μετὰ τοῦ ὁρθοῦ λόγου*), entendiendo por ‘recta razón’ a la prudencia.⁶³ Es decir, un agente que no es virtuoso puede realizar acciones accidentalmente virtuosas (*según* la recta razón), como el continente que logra reprimir su deseo irracional, pero no por eso va a poseer la disposición habitual correspondiente al hombre de carácter virtuoso (que actúa *con o acompañado* de aquélla).⁶⁴

De ello se sigue la formulación del llamado ‘círculo vicioso’ de la prudencia, es decir, que no se puede ser virtuoso sin prudencia, ni se puede ser prudente sin virtud del carácter.⁶⁵ Asimismo, si bien en Aristóteles existe una mayor variedad de caracteres que en Sócrates, entre otras cosas porque acepta la existencia del fenómeno de la incontinencia al suponer una psicología de partes en conflicto, de todos modos coincide con Sócrates al admitir que el agente propiamente virtuoso debe poseer todas las virtudes para constituirse como tal y ello a causa de la relación que guardan las virtudes con la razón, cuya excelencia práctica es la prudencia que le permite apuntar correctamente hacia el justo medio entre el defecto y el exceso según la situación y el sujeto de que se trate.⁶⁶ Es, pues, la instancia que articula las virtudes en un único plexo. Por tanto, la distinción aristotélica de las partes racional e irracional del alma no sólo no lo aleja de la posición socrática acerca de la necesidad de la unidad de las virtudes, sino que le da un nuevo fundamento, en el sentido de que, para que una acción sea realmente virtuosa, las distintas partes del alma deben permanecer integradas, de manera que el deseo apunte hacia donde indica el principio racional.

⁶³ 1144b26-28. Vid. Gottlieb (1994), pp. 278-280.

⁶⁴ Vid. Gottlieb (1994), pp. 287-290.

⁶⁵ 1144b30-32. Vid. Cleary (1991), pp. 109-110.

⁶⁶ Cf. 1106b36-a3.

Con respecto al tratamiento del problema de la incontinencia, es posible ver también ciertos resabios socráticos de mucho interés en Aristóteles. Como decía antes, Aristóteles acepta en parte la tesis socrática de que quien yerra obra por ignorancia.⁶⁷ La acepta en el sentido de que, al menos en el momento mismo de su acción acrática, el conocimiento del bien que debería ejercitar, permanece en desuso al no encontrarse apoyado por el correlato práctico-disposicional que le brindan las virtudes, especialmente la prudencia, al carácter del agente, y que convierten su conocimiento de lo bueno en un saber fundado e incombustible.⁶⁸

Puede notarse, asimismo, que en la explicación alternativa que Aristóteles propone para el problema de la incontinencia, el principio socrático de que todo agente busca su propio bien⁶⁹ se convierte en un pilar en el que se sostiene en buena medida el modelo del llamado ‘silogismo práctico’, introducido en *EN*, VII. De hecho, en ese modelo, como queda dicho, se explica el mecanismo motivacional de las acciones en base a un razonamiento de orden práctico en el que una premisa de orden general hace referencia al bien del agente (premisa mayor, *vgr.* “no debo/no es bueno beber en exceso”); mientras que otra, de carácter particular, dice relación con el ámbito práctico inmediato del agente (premisa menor, *vgr.* “esta cantidad de bebida es excesiva”). De este modo, la correcta concatenación de estas dos premisas tendrá como resultado la acción realizada de acuerdo con ellas (“no bebo” u omisión de la acción de beber).

Como se ve, el papel de la premisa mayor es parte fundamental de la explicación de la acción, pues expresa lo que, en último término, mueve el deseo del agente, vale decir, lo que éste considera como bueno. No por nada Aristóteles mismo la

⁶⁷ Vid. Cleary (1991), pp. 100-107.

⁶⁸ Cf. p. ej. 1140b28-30.

⁶⁹ Cf. *Gorgias*, 468b7-8.



denomina, en su presentación del ‘silogismo práctico’ en *MA* como la “premisa del bien” (< $\pi\varphi\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$ > διὰ τοῦ ἀγαθοῦ),⁷⁰ en clara alusión al contenido de la misma.⁷¹

Aunque esto ha sido una exposición más bien sucinta de la presencia de rasgos socráticos en la investigación moral aristotélica, puede servir, por lo pronto, para notar cómo Aristóteles basa en una medida nada despreciable muchas de sus tesis en principios introducidos originalmente por Sócrates, aunque reinterpretados a la luz de una psicología más dúctil y sofisticada, para explicar la acción sin apartarse demasiado de las evidencias que nos presenta la experiencia.

Por último, un hecho que debería llamar la atención es que, en toda tradición de pensamiento, los filósofos no son gente que aparece ‘de la nada’ o mentes brillantes que rompieran con absolutamente todos los esquemas de su época. El caso de Aristóteles es un ejemplo más. Su investigación moral y su teoría de la acción se encuentran en perfecta continuidad con la tradición filosófica griega anterior, principalmente desde el giro antropológico que se genera a partir del siglo V, y cuya primera figura notable al respecto es, sin duda, Sócrates; aunque no menos importante es Platón, pues ya a partir de sus diálogos de madurez va marcando distancia del Sócrates de los diálogos tempranos, especialmente desde que comenzamos a encontrar indicios de una psicología moral más rica, y que permite dar explicaciones más satisfactorias de ciertos problemas relativos a la praxis, que después retomará Aristóteles. Pero lo interesante es que todos ellos lo hagan con un

⁷⁰ *MA*, 701a23-25.

⁷¹ J. Cleary, al analizar el silogismo práctico aristotélico, reconoce también la presencia de ciertos rasgos socráticos, aunque al referirse a la ignorancia del incontinente, piensa que, para Aristóteles, la premisa que sería ‘ignorada’ a causa de la pasión sería la premisa menor particular. Vid. Cleary (1991), pp. 106-107 y 110-111. Una presentación más completa de la posición contraria sobre la ignorancia del agente incontinente a la luz del modelo del silogismo práctico, según la cual se trata de una no-actualización de la premisa mayor más que de la menor, puede encontrarse en Vigo (1999), pp. 100-103.

ojo puesto en las intuiciones socráticas, las cuales, si bien debieron ser matizadas por Platón y Aristóteles, no por ello se las debe dejar de considerar. Muy por el contrario, el hecho de que, al menos como ‘intuiciones’, se hayan mantenido vigentes en la investigación ética, habla en favor de su claridad y profundidad.

BIBLIOGRAFÍA

- ANSCOMBE, G. E. M., “Thought and Action in Aristotle. What is ‘Practical Truth’?”, en *The Collected Philosophical Papers of G. E. M. Anscombe. Vol. One: From Parmenides to Wittgenstein*, Oxford, Basil Blackwell, 1981, pp. 66-77; previamente publicado en R. Bambrough (ed.), *New Essays on Plato and Aristotle*, London, Routledge, 1965, pp. 143-158.
- BENSON, H. H., *Socratic Wisdom, The model of knowledge in Plato's early dialogues*, New York, Oxford University Press, 2000.
- BOERI, M. D., “Observaciones sobre el trasfondo socrático y aristotélico de la ética estoica”, *Ordia Prima*, vol. 3, 2004, pp. 107-146.
- BROADIE, S., *Ethics with Aristotle*, Oxford, Oxford University Press, 1991.
- CLEARY, J., “Socratic influences in Aristotle's ethical enquiry”, en K. J. Boudouris (ed.), *The philosophy of Socrates*, vol. I, Athens, International Center for Greek Philosophy and Culture, 1991, pp. 98-115.
- DAVIDSON, D., “How is weakness of the will possible?”, en D. Davidson, *Essays on Actions and Events*, Oxford, Clarendon Press, 1980, pp. 21-42.
- GÓMEZ-LOBO, A., *La ética de Sócrates*, Santiago de Chile, Ed. Andrés Bello, 1998.
- GOTTLIEB, P., “Aristotle on dividing the soul and uniting the virtues”, *Phronesis*, XXXIX/3, 1994, pp. 275-290.
- GUTHRIE, W. K. C., *Historia de la filosofía griega*, t. III (Siglo v. Ilustración), versión esp. J. Rodríguez Feo, Madrid, Ed. Gredos, 1991.
- KAHN, C. H., *Plato and the Socratic Dialogue. The Philosophical use of a literary form*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- MELE, A. R., *Irrationality: An Essay on Akrasia, Self-Deception, and Self-Control*, New York, Oxford University Press, 1987.
- NUSSBAUM, M. C., *Aristotle's De Motu Animalium*, text with transl., comm. and interpretative essays, Princeton, N. J., Princeton University Press, 1985.

- RYLE, G., *The Concept of Mind*, Harmondsworth, Penguin, 1949.
- SANTAS, G., “Plato’s *Protagoras* and explanation of weakness”, en G. Vlastos, *The philosophy of Socrates. A collection of critical essays*, New York, Anchor Books, 1971, pp. 264-298.
- TRINIDADE SANTOS, J. G., “A filosofia como actualizaçao da forma do saber (Aristóteles, *Metafísica*, A1-3)”, *Kleos*, vol. 4, n. 4, 2000, pp. 43-55.
- VIGO, A. G., “Incontinencia, carácter y razón según Aristóteles”, *Anuario Filosófico*, XXXII/I, 1999, pp. 56-105.
- , “Verdad práctica y virtudes intelectuales según Aristóteles”, *Philosophica*, 24-25, 2001-2002, pp. 365-407.
- , *Platón: Apología de Sócrates*, introd., trad. y com. A. G. Vigo, Santiago de Chile, Ed. Universitaria, 2002.
- VLASTOS, G. (ed.), *The philosophy of Socrates. A collection of critical essays*, New York, Anchor Books, 1971.
- , *Socrates, Ironist and moral philosopher*, Ithaca, New York, Cornell University Press, 1991.
- WALSH, J., “The socratic denial of akrasia”, en G. Vlastos, *The philosophy of Socrates. A collection of critical essays*, New York, Anchor Books, 1971, pp. 235-263.
- WEISS, R., *Socrates dissatisfied. An analysis of Plato’s Crito*, Oxford, Oxford University Press, 1998.
- WIELAND, W., “La crítica de Platón a la escritura y los límites de la comunicabilidad”, *Méthexis*, IV, 1991, pp. 19-37.
- ZAGAL, H., “La argumentación aristotélica contra el socratismo”, en V. Aspé, C. Llano et alii, *Ensayos Aristotélicos*, México, Universidad Panamericana, 1996, pp. 97-119.