

SABER, PRINCIPIOS Y DELIBERACIÓN. UNA INTERPRETACIÓN DEL SABER MORAL EN EL *CRITÓN* DE PLATÓN

MIQUEL SOLANS BLASCO
Universitat Internacional de Catalunya

RESUMEN: Este trabajo analiza los elementos centrales de la concepción platónica del saber moral en el diálogo *Critón*. En primer lugar, se examina la caracterización del saber moral que Sócrates se atribuye a sí mismo en la *Apología*, con el objetivo de ofrecer un marco conceptual de referencia en el que situar el saber moral socrático tal y como es presentado en el *Critón*. El siguiente epígrafe está dedicado al estudio de los principios prácticos introducidos por Sócrates en su respuesta a la propuesta de fuga planteada por su amigo Critón y que habrán de guiar la deliberación sobre si tal acción debe acometerse o no. Dicha deliberación es el objeto de análisis en el cuarto epígrafe. Finalmente, en el quinto y último epígrafe se analizan algunos aspectos disposicionales en los que incide la representación dramática de Sócrates y Critón y que resultan esenciales en la caracterización del saber moral en el *Critón*.

PALABRAS CLAVE: Platón; saber moral; *Critón*; principios; deliberación; disposiciones morales.

Knowledge, principles and deliberation. An interpretation of moral knowledge in Plato's Crito

ABSTRACT: This paper analyzes the central elements of Plato's conception of moral knowledge in the *Crito*. In the first place, it studies the characterization of the moral knowledge that Socrates ascribes to himself in the *Apology*, with the aim of offering a framework for the attribution of moral knowledge to Socrates in the *Crito*. The next section is devoted to the analysis of the practical principles introduced by Socrates in his response to the offer of flight advanced by his friend Crito. These principles will guide the deliberation on whether such action should be undertaken or not, which will be treated in the fourth section. Finally, in the fifth and last section, I will focus on the dispositional aspects highlighted by the Platonic representation of Socrates and Crito and that are essential in the characterization of moral knowledge as presented in the *Crito*.

KEY WORDS: Plato; moral knowledge; *Crito*; principles; deliberation; moral dispositions.

INTRODUCCIÓN

En las últimas décadas, la pregunta por cuál sea el tipo de saber que Platón atribuye a la virtud moral ha sido objeto de un interés creciente por parte de los intérpretes de su pensamiento¹. En términos generales, el estudio de la

¹ Algunas de las contribuciones más influyentes en este sentido son WOODRUFF, P., «Plato's Early Theory of Knowledge» en S. Everson (ed.), *Epistemology*, New York: Cambridge University Press, 1990, pp. 60-84; IRWIN, T., *Plato's Ethics*, Oxford: Oxford University Press, 1995; GONZALEZ, F. J., *Dialectic and dialogue: Plato's practice of philosophical inquiry*, Evanston: Northwestern University Press, 1998; BENSON, H. *Socratic Wisdom. The Model of Knowledge in Plato's Early Dialogues*, New York: Oxford University Press, 2000; VASILIOU, I., *Aiming at Virtue in Plato*, New York: Cambridge University Press, 2008; AHBEL-RAPPE, S., *Socratic Ignorance and Platonic Knowledge in the Dialogues of Plato*, Albany: SUNY Press, 2018.

epistemología moral platónica se ha concentrado en cuatro grandes ámbitos: el método socrático como fuente de conocimiento moral², la analogía de la virtud con la técnica³, la búsqueda de la definición⁴ y el intelectualismo moral⁵. El objetivo del presente artículo es explorar una faceta todavía poco estudiada de la comprensión platónica del saber propio de la virtud moral⁶: su conexión con la deliberación práctica.

Según defiende en este trabajo, Platón aborda esta cuestión en el *Critón*. Este breve diálogo —considerado del periodo temprano⁷— presenta el saber moral desde la singular perspectiva que ofrece su ejercicio por parte de Sócrates. En este sentido, resulta especialmente significativo que, a diferencia de los enfoques predominantes en los demás diálogos en los que de un modo u otro se pregunta por la naturaleza del saber moral, el motivo central de la representación del *Critón* no es Sócrates *reflexionando* directa o indirectamente sobre las condiciones de posibilidad de dicho saber, sino Sócrates *ejerciéndolo* y, con ello, orientando efectivamente su vida en una situación práctica concreta⁸.

En esta línea de lectura, el presente trabajo parte de la premisa interpretativa de que el *Critón* permite acceder a la concepción platónica del saber moral desde la perspectiva que ofrece la caracterización de Sócrates *deliberando* acerca de si debe aprovechar o no la oportunidad de escapar de la cárcel que su viejo amigo Critón le ofrece con el objetivo de evitar su inminente ejecución⁹.

² Vid. p. ej. VLASTOS, G. «The Socratic Elenchus» en: *The Journal of Philosophy*, 79 (11), 1982, pp. 711-714 y VLASTOS, G., *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

³ Vid. p. ej. ROOCHNIK, D., *Of Art and Wisdom. Plato's Understanding of Techne*, University Park: Pennsylvania State University Press, 1996.

⁴ Vid. p. ej. WOLFSDORF, D., «Understanding the «What-is-F?» Question» en: *Apeiron*, 36 (8), 2003, pp. 191-204 y WOLFSDORF, D., «The Socratic Fallacy and the Epistemological Priority of Definitional Knowledge» en: *Apeiron*, 37 (1), 2004, pp. 35-68.

⁵ Vid. p. ej. CAMPOS, Á. V., «Deseos y Valores. El intelectualismo socrático y la tripartición del alma en la República» en: *Revista de Filosofía*, 40, 2015, pp. 23-43.

⁶ En adelante, me referiré a este tipo de saber como «saber moral».

⁷ Para la datación temprana del *Critón* y una convincente crítica de los intentos más recientes de atrasarla, vid. STOKES, M. C., *Dialectic in Action. An Examination of Plato's Crito*, Swansea: Classical Press of Wales, 2005, pp. 15 y 212 n. 20.

⁸ Cfr. KAHN, C., *Plato and the Socratic dialogue*, New York: Cambridge University Press, 1996, p.125; POLANSKY, R., «The Unity of Plato's *Crito*». *Scholía*, 6, 1997, pp. 49-67, p. 49; GRAHAM, D.W., «What Socrates Knew» en: *Apeiron*, 30 (4), 1997, pp. 25-36, p. 30 y STOKES, M. C., o.c., p. 53.

⁹ Cfr. GÓMEZ-LOBO, A., «Los axiomas de la ética socrática» en: *Méthexis. Revista Internacional de Filosofía Antigua*, 3, 1990, pp. 1-14, p. 5. Como ha apuntado Charles Kahn, «the reasoning of the *Crito* is essentially deliberative, not elenctic. The goal is action, not refutation: what should Socrates do? And such deliberation is possible precisely because the premisses are explicitly accepted not only by the interlocutor but by Socrates himself» (KAHN, C., «Vlastos's Socrates» en: *Phronesis*, 37 (2), 1992, pp. 233-258, p. 248). En esta misma línea de interpretación del *Critón*, vid. BENITEZ, E., «Deliberation and Moral Expertise in Plato's *Crito*» en: *Apeiron*, 29 (4), 1996, pp. 21-47; LANE, M., «Argument and Agreement in Plato's *Crito*» en: *History of Political Thought*, 19 (3), 1998, pp. 313-330. Más recientemente, BROST,

Sobre esta base, el propósito de este artículo consiste en analizar de qué modo da cuenta Platón en el *Critón* de los elementos que constituyen el saber moral así como de su articulación en el contexto de la acción particular¹⁰.

1. EL SABER MORAL DE SÓCRATES EN LA *APOLOGÍA*

Como resulta claro, la interpretación que propongo aquí parte del supuesto básico de que en el *Critón* se atribuye a Sócrates cierto saber moral. Más en particular, según la lectura que defiendo, la representación del filósofo en esta obra profundiza y desarrolla la caracterización del saber moral que él mismo se atribuye en el discurso de su defensa en la *Apología*. En vistas a ofrecer un marco que permita situar conceptualmente la caracterización de Sócrates en el *Critón*, el objetivo del presente epígrafe consiste en poner de relieve las

D. D., «“The Argument has made the Decision”: Deliberation in Plato’s *Crito*» en: *Southwest Philosophy Review*, 31 (1), 2015, pp. 167-175 y la discusión de este último artículo en CARRON, P., «Commentary on “The Argument has made the Decision’: Deliberation in Plato’s *Crito*”» en: *Southwest Philosophy Review*, 31 (2), 2015, pp. 53-57, así como MERTLER, S., «Der beste Logos als Handlungskriterium in Platons *Kriton*» en: Mauro Bonazzi et al. (eds.), *Thinking, knowing, acting: epistemology and ethics in Plato and ancient Platonism*, Leiden: Brill, 2019, pp. 99-118.

¹⁰ Con ello pretendo, además, contribuir a poner en duda la extendida interpretación según la cual en los diálogos tempranos Platón concebiría el saber propio de la virtud moral como un saber de tipo técnico, en línea con la ilustración sofística de Atenas en el siglo V a.C., y propondría un modelo ético de corte intelectualista. Esta línea interpretativa ha sido sostenida, entre otros, por TAYLOR, A.E., *Socrates*, London: Peter Davies, 1932, pp. 141-143; ROBINSON, R., *Plato’s Earlier Dialectic*, Ithaca: Cornell University Press, 1941, p. 15 y, más recientemente, PRIOR, W. J., *Virtue and knowledge: an introduction to ancient Greek ethics*. London: Routledge, 1991, cap. 2; IRWIN, T., o.c., caps. 2-4; NUSSBAUM, M., *The Fragility of Goodness*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, caps. 6 y 10, para quien la posición de Aristóteles sobre la irreductibilidad de la deliberación moral a una forma de saber técnico sería «antiplatónica» (p. 290); y ANGIER, T., *Technê in Aristotle’s Ethics. Crafting the Moral Life*. London/New York: Continuum International Publishing Group, 2010, p. 36. La interpretación del *Critón* que se defiende en este artículo permite advertir, sin embargo, que ya en los diálogos tempranos Platón es muy consciente de los singulares rasgos epistemológicos y disposicionales que configuran la deliberación práctico-moral y que no permiten reducirla sin residuo a una forma de saber técnico. Una exposición suficiente de esta cuestión requeriría, sin embargo, un estudio aparte. En esta misma línea de lectura del *Critón*, vid. BENITEZ, E., o.c.. Para una convincente exposición de los límites de la comprensión técnica de la virtud detectados por Platón en diálogos anteriores a la *República*, vid. VIGO, A., «Platón y las aporías del conocimiento de sí» en: M. D. BOERI y N. OOMS (eds.), *El espíritu y la letra. Un homenaje a Alfonso Gómez-Lobo*, Buenos Aires: Ediciones Colihue, 2011, pp. 215-247, esp. ep. III. En THOMSEN, D., «*Techne*» als Metapher und als Begriff der sittlichen Einsicht, Freiburg-München: Alber, puede encontrarse un análisis completo del recurso a estructuras propias de los saberes técnicos por parte de Platón en vistas a dar cuenta de aspectos centrales del saber moral. Para una discusión general de las distintas formas de saber reconocidas y tratadas por Platón en su obra, vid. WIELAND, W., *Platon und die Formen des Wissens*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982.

consideraciones epistemológicas de las que se vale Platón en la *Apología* para presentar a Sócrates como un agente justo y moralmente recto.

Una vez ha mostrado ante el tribunal la debilidad de las acusaciones presentadas por Meleto, Sócrates da voz a un interlocutor hipotético que le acusa de estar cometiendo algo deshonesto por permitir que su dedicación a la filosofía le haya llevado hasta el extremo de estar a punto de ser condenado a muerte (cfr. *Apología* 28b3-5). Al introducir en su discurso este cuestionamiento de su honra, el filósofo introduce una acusación distinta de las que habían quedado recogidas en los cargos presentados por sus acusadores públicos y que, como se verá más adelante, resulta en buena medida análoga a la que le dirige su viejo amigo Critón en el diálogo que lleva su nombre (cfr. *Critón* 45c6-46a9). Muy probablemente, para no pocos de los conciudadanos y de los allegados de Sócrates, el jugarse la propia vida a causa de una ocupación como la filosofía resultaba una situación penosa y por la que debería avergonzarse quien se dejara caer en ella sin hacer nada por impedirlo¹¹. En último término, este nuevo reproche apelaría a la situación actual de Sócrates como una prueba de que la dedicación a la filosofía debe estar restringida a unos ciertos límites y de que, en cualquier caso, un hombre sensato no debería permitirse correr el riesgo de morir a causa de ella¹².

La respuesta del filósofo a esta censura del papel que la filosofía ha jugado en su vida consiste, en primer lugar, en cuestionar el criterio evaluativo desde el que se estaría formulando el reproche y en afirmar de modo claro que no lo considera correcto:

No es correcto lo que dices (οὐ καλῶς λέγεις), si crees que un hombre que valga siquiera un poco debe andar calculando el riesgo de vida o muerte, en vez de considerar, cuando obra, tan sólo si es justo o no lo que hace (μόνον σκοπεῖν ὅταν πράττει, πότερον δίκαια ἢ ἄδικα πράττει), y si sus obras son propias de un hombre recto o vil (28b6-c1) (trad. Alejandro Vigo¹³).

Según estas palabras, por tanto, lo decisivo para Sócrates a la hora de enjuiciar la conducta de un agente no reside en si su actuación está orientada bajo la consideración acerca de cuál sea el mejor modo de asegurar su propia supervivencia, sino de cómo adecuar dicha actuación a lo justo y moralmente recto.

¹¹ Cfr. STOKES, M. C., *Plato: Apology*, Warminster: Aris & Philips, 1997, pp.142-143.

¹² Como ha señalado Reeve, lo que resulta deshonesto aquí no es el hecho de correr el riesgo de morir como tal, sino el hecho de correr este riesgo a causa de una ocupación como la filosofía. Cfr. REEVE, C. D. C., *Socrates in the Apology. An Essay on Plato's Apology of Socrates*, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1989, pp. 108-109. Esta acusación será retomada, de modo expreso y más desarrollado, por Calicles en *Gorgias* 485e-486d.

¹³ VIGO, A., *Platón. Apología de Sócrates*, Buenos Aires: Editorial Colihue, 2015. En adelante, seguiré esta traducción. El texto griego citado en este artículo procede, tanto en el caso de la *Apología* como del *Critón*, del texto establecido por Nicoll y publicado en DUKE, E. A., HICKEN, W. F., NICOLL, W. S. M., ROBINSON, D. B., STRACHAN, J. C. G., *Platonis Opera*, Tomus I, Oxford: Oxford University Press, 1995.

Como señaló Gregory Vlastos en un influyente artículo, este principio fundamental de la ética socrática establece que la moralidad de los actos debe ser el criterio valorativo último de la praxis¹⁴. Ahora bien, además de establecer este importante principio ético, el pasaje citado más arriba nos informa de una importante distinción entre dos niveles de inteligibilidad que entran en juego en la consideración de la praxis humana. En primer lugar, Sócrates declara la incorrección (οὐ καλῶς λέγεις) del criterio de enjuiciamiento práctico implícito en la acusación de su interlocutor hipotético, según el cual la agencia humana debería evaluarse en función de si consigue o no garantizar su propia supervivencia. Con ello, Platón atribuye de modo implícito a Sócrates cierto discernimiento con respecto a la corrección de los criterios en función de los cuales se evalúa el modo de actuar por parte de un agente. Este primer nivel de reflexión o examen, por tanto, se ocupa de la corrección o validez de los criterios de enjuiciamiento de la praxis como tal. El segundo nivel al que remite este pasaje, esta vez de forma expresa, es el examen que realiza el agente cuando actúa (σκοπεῖν ὅταν πράττη) y cuyo objeto es el carácter justo o no de las acciones particulares (πότερον δίκαια ἢ ἄδικα πράττει).

Como resulta claro, la diferencia entre ambos niveles reside en el hecho de que, en el primer caso, la consideración tiene por objeto dilucidar qué principios práctico-morales valen efectivamente para orientar la vida del agente, mientras que en el segundo caso la consideración tiene por objeto si una acción particular se ajusta o no a tales principios. En este sentido, y según se desprende del pasaje que se cita a continuación, la adopción de lo justo como criterio práctico último en *Apología* 28b6-c1 (citado más arriba), lejos de ser arbitraria, responde a cierta forma de saber sobre la base de la cual Sócrates está dispuesto a orientar sus acciones:

(...) tenerle miedo a la muerte no es otra cosa, señores, que creer ser sabio sin serlo ya que es creer saber lo que no se sabe (δοκεῖν γὰρ εἶδέναι ἐστὶν ἂν οὐκ οἶδεν). En efecto, nadie sabe (οἶδε) si acaso la muerte no resulta ser el mayor de todos los bienes para el hombre. Y, en cambio, se la teme como si se supiera con certeza (ὡς εἶ εἰδότες) que es el peor de los males. ¿Y cómo no va a ser justamente ésta la más censurable ignorancia (ἀμαθία... ἐπανείδιστος), la de creer saber lo que no se sabe (οἶεσθαι εἶδέναι ἂν οὐκ οἶδεν)? También en este caso es eso, posiblemente, lo que me distingue de la mayoría de los hombres. Y si pudiera decir que soy más sabio (σοφώτερός) que alguno en alguna cosa, sería ciertamente en que, no sabiendo lo suficiente (οὐκ εἰδὼς ἱκανῶς) acerca de las cosas del <lugar> de Hades, estoy consciente también de no saberlo (οἶομαι οὐκ εἶδέναι). Pero sí sé (οἶδα), en cambio, que es malo y deshonesto cometer injusticia y desobedecer a alguien superior, sea un dios o un hombre. Y, por cierto, ante los males que me consta (οἶδα) que son males, jamás temeré ni rehuiré aquellas cosas que no sé (μὴ οἶδα) si acaso no resulten ser buenas (*Apología* 29a5-c1).

¹⁴ Cfr. VLASTOS, G., «Happiness and Virtue in Socrates' Moral Theory» en: *Topoi*, 4, 1985, pp. 3-22, esp. ep. III. Vlastos llama a este principio «Socrates' principle of the Sovereignty of Virtue» (p. 6).

Este texto muestra que la primacía valorativa del criterio de moralidad sobre el de supervivencia encuentra su justificación en que el primero cumple las condiciones epistémicas que permiten llevar a cabo un enjuiciamiento práctico («...sí sé, en cambio, que es malo y deshonroso cometer injusticia y desobedecer a alguien superior»), mientras que el segundo, no («no *sabiendo* lo suficiente acerca de las cosas del <lugar> de Hades»). Es precisamente la adopción de esta perspectiva epistémica en su aproximación a la praxis lo que permite a Sócrates tematizar el tipo de pretensión evaluativa que acompaña al miedo a morir tal y como se presenta en la conducta común y que, en último término, se hallaba implícita en la acusación hipotética mencionada anteriormente.

En este sentido, como recoge el filósofo, la disposición habitual a evitar la muerte a toda costa asume la consideración de que aquella es «el peor de los males» y, por tanto, le concede a esta consideración el rango de criterio último en la decisión práctica. Ahora bien, puesto que nadie dispone del saber suficiente para estar en condiciones de determinar si la muerte resulta ser efectivamente un mal o no¹⁵, la consideración de la muerte como el peor de los males se revela como una creencia a la que el sujeto concede un tipo de confianza que no es acorde con su estatuto epistémico. El problema, como se ve, no reside en que el agente carezca de un conocimiento suficiente sobre el significado de la muerte, sino en que actúe sin estar reflexivamente avisado de tal carencia y, por tanto, que adopte como probados y seguros criterios evaluativos al respecto que en realidad no poseen tal carácter. En consecuencia, el miedo a morir y la firme disposición a evitar la muerte a toda costa se presenta desde esta perspectiva como un caso de autoengaño acerca de la propia situación epistémica, pues quien se comporta de este modo lo hace creyendo que sabe que la muerte es un mal, cuando en realidad no lo sabe¹⁶.

Teniendo en cuenta lo anterior, el motivo por el que Sócrates se distingue de sus conciudadanos reside en que, hallándose en la misma situación de ignorancia que ellos en lo que respecta al destino *post mortem* del alma, él no está dispuesto a actuar ignorando precisamente que carece de dicho saber ni, por tanto, a arrogarse la falsa pretensión de saber que la muerte es un mal. Desde esta perspectiva, temer la muerte del modo en que el interlocutor hipotético lo esperaba de Sócrates (cfr. *Apología* cfr. 28b3-5) sería otorgar a la consideración negativa de la muerte rango de criterio práctico último sin estar en claro acerca de si dicha consideración está realmente en condiciones de contar como tal criterio. Esta forma de ignorancia, calificada por Sócrates en el pasaje citado como la más reprochable (*ἐπονείδιστος ἀμαθία*)¹⁷, es la que se manifiesta en quien

¹⁵ Cfr. WOLFSORF, D., «Socrates' avowals of knowledge» en: *Phronesis*, 49 (2), pp. 75-142, p. 82.

¹⁶ Sobre el importante motivo del autoengaño en la ética socrática, vid. VIGO, A., «Autodistanciamiento y progreso moral. Reflexiones a partir de un motivo de la ética socrática» en *Diadokhé*, 5 (1-2), 2002, pp. 65-101.

¹⁷ Como indica Reeve en su comentario a la *Apología*, el término *ἐπονείδιστος* implica siempre un importante grado de voluntariedad (cfr. REEVE, C. D. C., o.c., p. 149 y 149 n. 51).

actúa conforme a una determinación práctica sin considerar si el tipo de criterio evaluativo que aplica dicha determinación resulta realmente digno de crédito o no¹⁸. En esta medida, el filósofo se distingue por su empeño en evitar este tipo de ignorancia y, por tanto, por su negativa a aceptar como principio práctico un criterio de cuya validez no posea una garantía epistémica suficiente¹⁹.

Dicho de forma positiva, la preocupación práctica fundamental de Sócrates, tal y como se nos presenta aquí, consiste en que su acción se siga de la aplicación de criterios evaluativos que valgan como casos de saber, es decir, que hayan sido establecidos de modo epistémicamente satisfactorio y que, por tanto, cuenten con garantías de que las indicaciones prácticas que se sigan de su aplicación resulten realmente beneficiosas para el agente. En este sentido, y a diferencia de lo que ocurre con la determinación de la muerte como el peor de los males, la consideración de la injusticia y de la desobediencia de un superior como algo malo y deshonesto sí cumple en cambio como un criterio de acción válido para Sócrates, pues en su caso, como ya se ha mencionado, dicha evaluación sí se encuentra refrendada por saber.

Este último punto es enfatizado por Sócrates mediante el uso diferenciado de τὸ κακόν («lo malo») y de κακός («malo») en la última oración del pasaje citado. En esta, la cláusula «ante los *males* (τῶν κακῶν) que *me consta* (οἶδα) que son *males* (ὅτι κακά ἐστιν),...», lejos de ser tautológica, apunta a poner de relieve aquello que distingue a los males de los que Sócrates no considera válido huir (la muerte y los males asociados a ella) de aquellos de los que sí lo considera una actitud legítima (cometer injusticia y desobedecer a un superior). En el primer caso, el genitivo plural τῶν κακῶν se aplica a las cosas malas en su acepción común más general, esto es, al margen de si su consideración como malas está sancionada por saber o no. En este caso, Sócrates se refiere por tanto a las cosas que presuntamente —según la opinión común— son malas. En cambio, en el segundo caso, κακά designa como malas aquellas cosas cuya identificación como malas cuenta como un caso de saber. Con ello, Sócrates indica que únicamente cuentan como genuinos objetos de temor aquellos «males» cuya designación como males está sustentada por un criterio reconocido como válido y no por un criterio adoptado irreflexivamente.

A partir de lo anterior, resulta claro que en el centro de la justificación por parte de Sócrates de su modo de vida se encuentra el reconocimiento explícito de que su dedicación a la filosofía responde al ejercicio de determinaciones epistémicamente legitimadas —y por tanto aptas para orientar la práctica— acerca de la bondad o maldad de sus acciones. La legitimidad de dichas determinaciones reside en que, como se ha visto, Sócrates las lleva a cabo de acuerdo con criterios sustentados por un saber crítico referido a los principios

¹⁸ Cfr. REEVE, C. D. C., o.c., pp. 112-113.

¹⁹ Vid., en un sentido semejante, HEITSCH, E., *Platon werke: Apologie des Sokrates. Übersetzung und Kommentar*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2002, pp. 120-121.

del obrar²⁰. En la *Apología*, sin embargo, no encontramos ninguna indicación ulterior acerca de la naturaleza concreta de este saber ni acerca de cuál sea el modo legítimo y válido de llevar a cabo una determinación del carácter moral de un curso de acción particular. En esta misma línea, queda por explicar qué condiciones debe cumplir una determinación práctica para contar como un caso de saber y, en esta medida, como una determinación válida y, en estrecha conexión con esto último, de qué modo y hasta qué punto el estar en claro en relación con la validez de los propios criterios evaluativos contribuye efectivamente a la obtención de determinaciones prácticas legítimas. Como mostraré a continuación, el análisis de la representación del proceso deliberativo de Sócrates en el *Critón* permite responder en buena medida a estos interrogantes.

2. LA OBEDIENCIA AL MEJOR ΛΟΓΟΣ COMO PRINCIPIO PRÁCTICO

Como se ha apuntado ya, en el *Critón* reaparecen los motivos centrales de la caracterización de Sócrates en la *Apología* en lo que respecta a su actitud ante la muerte y a la manera de orientar su vida práctica²¹. En esta breve obra se recoge la deliberación llevada a cabo por Sócrates ante la posibilidad que le plantea su viejo amigo Critón de escapar de la cárcel y sortear así su inminente ejecución. El diálogo concluye con una determinación práctica («procedamos de este modo») (*Critón* 54e1) que Sócrates presenta como el resultado del proceso de examinar (σκοπεῖσθαι) si la acción propuesta por su amigo debe acometerse (πρακτέον) o no (46b3-4). Al inicio de dicho proceso se asume explícitamente como criterio evaluativo último el carácter justo o no de la acción de escapar de la cárcel (48b10-d6). En este sentido, Sócrates en el *Critón* representa de modo paradigmático la figura del agente ejemplar a la que se hacía referencia en la *Apología*, a saber, la de aquel que a la hora de actuar considera únicamente si va a actuar de modo justo o no (28b8-c1).

Critón se presenta en la cárcel poco antes de que amanezca (*Critón* 43a4) con la declarada intención de convencer a Sócrates para que escape con él. Empujado por la inminencia de la ejecución de su amigo, le presenta un conjunto de razones que apelan a dos puntos fundamentales. En primer lugar, si Sócrates no escapa, provocará que sus amigos sean tomados por tacaños y cobardes, al dar la impresión de que no han querido ayudarle. La segunda serie de razones tiene mayor calado:

²⁰ Cfr. HÜLSZ PICCONE, E., «Sócrates y el oráculo de Delfos (una nota sobre Platón, Apología de Sócrates, 20c4-23c1)» en: *Theoría*, 14-15, 2003, pp. 71-89, p. 88 y CARONE, G. R., CARONE, G. R., «Virtud y conocimiento en los diálogos socráticos: una red de paradojas» en: *Méthexis*, 10, 1997, pp. 129-139, p. 131.

²¹ Cfr. p. ej. VAN ACKEREN, M., *Das Wissen vom Guten. Bedeutung und Kontinuität des Tugendwissens in den Dialogen Platons*, Amsterdam: Bochumer Studien zur Philosophie, 2003, p. 15 y p. 16 n. 50 y EBREY, D., «The value of rule in Plato's dialogues: a reply to Melissa Lane» en: *Plato Journal: The Journal of the International Plato Society*, 16, 2016, pp. 75-80 (Disponible en: <http://impactum-journals.uc.pt/platojournal/article/view/4425>), p. 77.

si no escapa y acepta que se cumpla la condena, estará traicionándose a sí mismo al permitir que se lleve a cabo lo que pretenden sus enemigos y, además, estará faltando al deber de cuidar de sus hijos (*Critón* 44b6-46a9)²².

De modo significativo, la respuesta de Sócrates ante la apremiante propuesta de fuga de Critón no cuestiona directamente las razones presentadas por su amigo, sino que en primer lugar pone en entredicho el modo de proceder de este y propone una forma alternativa:

Querido Critón, tu buena voluntad (προθυμία) sería muy meritoria si estuviera acompañada de una estimación correcta (μετά τιος ὀρθότητος). Si no lo está, cuanto mayor sea, tanto más difícil será habérselas con ella. Así pues, es necesario examinar si esto debe hacerse o no (σκοπεῖσθαι οὖν χρῆ ἡμᾶς εἴτε ταῦτα πρακτέον εἴτε μή). Pues yo, no sólo ahora sino siempre he sido tal que no obedezco (ὡς ἐγὼ... τοιοῦτος οἷος... μηδενὶ ἄλλῳ πείθεσθαι) a otra cosa en mí que al λόγο²³ que, tras pensarlo, me parece el mejor (ὅς ἂν μοι λογιζομένῳ βέλτιστος φαίνεται). Los λόγιοι que he formulado en el pasado no los puedo ahora desechar (ἐκβαλεῖν) solo porque me ha tocado esta suerte. Más bien, me parecen igual de buenos, y los respeto y aprecio lo mismo que antes. Si no somos capaces de formular otros mejores (μὴ βελτίῳ ἔχωμεν λέγειν) en este momento, tú sabes que no voy a estar de acuerdo contigo, ni siquiera si el poder de la multitud nos asustara aún más que ahora, abrumándonos (μορμολύττηται) con penas de prisión, de muerte y confiscación de bienes (*Critón* 46b1-c6) (trad. Alfonso Gómez-Lobo²⁴, ligeramente modificada).

En este pasaje, Sócrates sitúa el modo de proceder de Critón en claro contraste con el suyo propio. La falta de rectitud del tipo de disposición práctica de su

²² Por razones de espacio, no me es posible ofrecer aquí un análisis más detallado de las razones aducidas por Critón para que su amigo escape de la cárcel. Para un comentario de los argumentos aportados por Critón, vid. NOUSSAN-LETTY, L., *Spekulatives Denken in Platons Frühschriften: Apologie und Kriton*. Freiburg im Breisgau: Alber, 1974, pp. 152-164; GÓMEZ-LOBO, A., *The Foundations of Socratic Ethics*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1994, pp. 46-48; WEISS, R., *Socrates dissatisfied*, New York: Oxford University Press, 1998, cap. 3; UNRUH, P., *Sokrates und die Pflicht zum Rechtsgehorsam: eine Analyse von Platons Kriton*, Baden-Baden: Nomos, 2000, cap. C; VAN ACKEREN, M., o.c., p. 21; STOKES, M. C., *Dialectic...*, caps. 3 y 4.

²³ Las traducciones de «λόγιο» en este pasaje difieren considerablemente unas de otras. La diferencia principal se sitúa entre los autores que traducen «λόγιο» mediante términos que expresan unidades de tipo discursivo, como «argumento» o «razonamiento» (vid. p.ej. CALONGE RUIZ, J., «Critón», en LLEDÓ, E., CALONGE RUIZ, J., y GARCÍA GUAL, C., *Platón. Diálogos 1*, Madrid: Gredos, 1985, *ad loc.* y REEVE, C. D. C., o.c., p. 66), y aquellos que lo hacen mediante palabras que designan unidades de tipo proposicional, como «razón» o «enunciado» (vid. p. ej. GÓMEZ-LOBO, A., *Platón. Critón*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1998, *ad loc.* y VLASTOS, G., *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991, p. 157). Dejo el término sin traducir por el momento, puesto que discutiré su significado y traducción inmediatamente a continuación. Como se verá, la opción que defiendo se inscribe, si bien con matices importantes, dentro del segundo grupo. Para un análisis de los distintos usos de «λόγιο» en el corpus platónico, vid. de RIJK, L. M., *Plato's Sophist. A philosophical commentary*, Amsterdam: North-Holland Publishing Company, 1986, pp. 226-231.

²⁴ GÓMEZ-LOBO, A., *Platón. Critón...* En adelante seguiré esta traducción.

amigo, sugerida al inicio de la cita por el filósofo, se debe, en primer lugar, a que su propuesta, tanto por la forma en que es presentada como por su contenido, parece no conceder ninguna relevancia práctica a la reflexión en el momento presente (cfr. esp. *Critón* 46a4-9)²⁵. En segundo lugar, esta devaluación de la reflexión asumida por Critón parece conducir también al abandono (ἐκβαλεῖν) de los principios que en el pasado se han mostrado como los mejores²⁶.

Este doble defecto, metódico²⁷ y de contenido, es subsanado por la actitud socrática expresada en este pasaje; al modo de proceder de su amigo contrapone Sócrates la necesidad de examinar si la acción propuesta debe acometerse o no (σκοπεῖσθαι...χρῆ...εἴτε ταῦτα πρακτέον εἴτε μή)²⁸. La necesidad de este examen es inmediatamente vinculada por el filósofo con el hecho de que su manera de ser es tal que el λόγος probado por la reflexión cuenta con la máxima autoridad en sus decisiones prácticas²⁹. No obstante, y si bien para Sócrates parece tratarse de una cuestión que no plantea mayor problema, el significado y el alcance de la conexión entre el examen de la acción particular, de un lado, y la obediencia al mejor λόγος, de otro, resulta oscura³⁰.

²⁵ Cfr. LANE, M., o.c., p. 317.

²⁶ En un sentido semejante, vid. UNRUH, P., o.c., p. 65 y BERNARD, W., *Platon Werke. 1/3: Kriton*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2016, pp. 74-75.

²⁷ Cfr. VAN ACKEREN, o.c., p. 21 y UNRUH, P., o.c., p. 67.

²⁸ Cfr. BENITEZ, E., o.c., pp. 26-27.

²⁹ Este último punto es señalado mediante el genitivo plural τῶν ἐμῶν en la locución τῶν ἐμῶν μηδὲν ἄλλω πείθεσθαι ἢ τῷ λόγῳ... (vid. el último pasaje citado), en la que el λόγος que la reflexión ha probado como el mejor es explícitamente diferenciado de otros posibles factores que cuentan con la facultad de motivar la propia conducta (cfr. GALLOP, D., *Defence of Socrates, Euthyphro, Crito*, Oxford: Oxford University Press, 1997, p. 104). Resulta natural, por tanto, que Sócrates condicione su aceptación de la propuesta de Critón a que este le ofrezca mejores λόγοι que aquellos de los que él dispone, y que contraponga explícitamente esta fuente de determinación al miedo que pueda producir en ellos el poder de la mayoría.

³⁰ El uso de la conjunción ὥς, mediante la que en este pasaje se establece la conexión entre la obediencia al λόγος y el examen, indica que la autocaracterización de Sócrates como un agente que obra siempre de acuerdo con el mejor λόγος aporta un hecho que supone la causa (cfr. LIDDELL, H. G., SCOTT, R. y JONES, H. S., *A Greek-English Lexicon* [en adelante LSJ], Oxford: Clarendon Press, 1940, s.v. ὥς, esp. la aceptación B.), y por tanto da razón, de lo expresado en la cláusula anterior, la cual, en este caso, establece la necesidad de examinar la acción particular. El propio contexto, además, confirma que el objetivo de Sócrates mediante su autocaracterización consiste en justificar que lo que debe hacer ahora no es obedecer a Critón y escapar de la cárcel, sino examinar si lo que este propone debe hacerse o no. Como resulta claro, de la interpretación del significado del término «λόγος» aquí dependerá, por tanto, la interpretación del alcance de dicha justificación. Por otra parte, la mencionada autocaracterización sirve, desde el punto de vista retórico, para responder a la acusación vertida por Critón de que si decide permanecer en la cárcel, Sócrates se estará traicionando a sí mismo (σαυτὸν προδοῦναι) (*Critón* 45c7). La respuesta del filósofo señala enfáticamente, en cambio, que solo se traicionaría a sí mismo si obrara de modo contrario a como él es, a saber, de modo tal que siempre obedece al λόγος que, después de pensarlo, le parece el mejor. En este sentido, resulta claro que la necesidad del examen se funda en el tipo de agencia mediante la que Sócrates se autodefine.

Una primera opción interpretativa, sugerida por la extendida traducción de «λόγος» por «argumento» o «razonamiento»³¹, consiste en entender la conexión entre ambos procesos como una identidad en sentido estricto. Según esta lectura, la autodefinición de Sócrates como alguien que obedece siempre al mejor λόγος daría cuenta sin residuo de la naturaleza del examen de la acción concreta. El filósofo estaría refiriéndose aquí, por tanto, al hecho de que examinar la acción consiste en encontrar el mejor razonamiento acerca de si debe acometerse o no, y la necesidad del examen quedaría justificada, por consiguiente, en la medida en que este representaría una instancia particular de la actitud general de Sócrates respecto de la praxis, a saber —según esta lectura—, obrar siempre conforme al mejor razonamiento. En esta misma línea interpretativa, algunos autores han detectado en la obediencia al mejor λόγος una referencia anticipada al discurso que más adelante ofrecerá la personificación de las leyes de Atenas a favor de que Sócrates permanezca en la cárcel³².

Sin embargo, tal y como permite advertir el análisis del significado y la función que Sócrates asigna al λόγος y a sus distintas formas en el contexto argumentativo inmediato de este pasaje, la interpretación que se acaba de citar y la traducción a ella asociada de «λόγος» por «argumento» no terminan de ajustarse al sentido del texto. En particular, esta interpretación no hace justicia, como se verá a continuación, al significado que el filósofo atribuye a los λόγοι que en el pasado se han mostrado como los mejores y que, en esta misma medida, representan instancias del λόγος que Sócrates asegura estar siempre dispuesto a obedecer.

Inmediatamente a continuación del último pasaje citado (*Critón* 46b1-c6), Sócrates propone examinar los λόγοι que ha sostenido en el pasado para ver si, como él piensa, siguen siendo dignos de crédito y si, por tanto, sigue vigente su autoridad (cfr. *Critón* 46c1-2)³³. El primer paso de este examen consiste en

³¹ Esta traducción ha sido adoptada por CHURCH, F. J., *Plato. The trial and death of Socrates: being the Euthyphron, Apology, Crito, and Phaedo*. London: Macmillan, 1920, *ad loc.*; ACRI, F., *Platone. Dialoghi III. Critone*, Firenze: Vallecchi Editore, 1925, *ad loc.* n. 3; FOWLER, H. N., *Plato in Twelve Volumes*, vol. 1, New York/London: Harvard University Press, 1966, *ad loc.*; ALLEN, R. E., *The dialogues of Plato*. New Haven: Yale University Press, 1984, *ad loc.*; CALONGE RUIZ, J., o.c., *ad loc.*; REEVE, C. D. C., o.c., p. 66; SASSI, M. M., *Platone. Apologia di Socrate. Critone*, Milano: Rizzoli Libri, 1993, *ad loc.* y n. 8; MONTUORI, M., *Per una nuova interpretazione del Critone di Platone*, Milano: Vita e Pensiero, 1998, p. 21; Emlyn-Jones, C., *Crito/Plato. Edited with introduction, commentary and vocabulary by Chris Emlyn-Jones*, London: Bristol Classical Press, 1999, p. 61; STOKES, M. C., *Dialectic...*, p. 53; EGGERS LAN, *Platón. Critón*, Buenos Aires: Eudeba 2010, *ad loc.*; WOODS, C. y PACK, R., *Plato.Crito*, URL: <http://www.pitt.edu/~mthomps/ readings/crito.pdf>, 2012, *ad loc.*; BERNARD, W., o.c., *ad loc.*

³² Cfr. EMLYN-JONES, C., *ibid.*

³³ En las últimas décadas se ha suscitado un intenso debate entre los intérpretes acerca de la compatibilidad entre el principio de autoridad del λόγος y la reflexión, de una parte, con las afirmaciones por parte de Sócrates acerca de su obediencia a la divinidad, de otra. Puede encontrarse una discusión de las posiciones más importantes al respecto, así como una convincente interpretación a favor del primado de la reflexión, en SENN, S., «Socratic Philosophy, Rationalism, and “Obedience”: Decision Making without Divine Intervention» en: *PLATO, The Electronic Journal of the International Plato Society*, 12, pp. 1-30.

comparar la validez del λόγος sostenido por Critón en su intervención anterior acerca del valor de las opiniones de la mayoría con el que ha sostenido Sócrates en el pasado:

Tomemos primero el λόγος que sostienes acerca de las opiniones. ¿Estaba bien dicho (καλῶς ἐλέγετο), como solíamos, que *hay que prestar atención a ciertas opiniones y a otras no* (ὅτι ταῖς μὲν δεῖ τῶν δοξῶν προσέχειν τὸν νοῦν, ταῖς δὲ οὐ)? (Critón 46c7-d2) (destaco en cursiva la parte del texto en la que se recoge propiamente el λόγος al que Sócrates se refiere).

De lo que se trata, como indica el filósofo, es de ver si en la situación presente sigue siendo válido o no el λόγος que expresa la obligación de atender (δεῖ... προσέχειν τὸν νοῦν), en cada ámbito de actuación, a las opiniones de los entendidos al respecto, y no a las de la mayoría (Critón 47c1-3). A lo largo de 47a7-c7, Sócrates ofrece un razonamiento para mostrar por qué el λόγος anteriormente citado debe mantenerse: hay que seguir las opiniones de los entendidos porque este es el único modo de garantizar que se tendrá éxito en el ámbito práctico sobre el que tratan las opiniones en cada caso. En el caso presente, en el que lo que está en juego es el carácter justo o injusto, vergonzoso o noble, bueno o malo, de la fuga (cfr. Critón 47c8-10), el λόγος queda reformulado del modo siguiente:

Por lo tanto, excelente amigo, no debe preocuparnos (οὐκ... ἡμῖν... φροντιστέον) lo que dirá de nosotros la mayoría, sino lo que diga el que entiende sobre las cosas justas e injustas (ὁ ἐπαίων περι τῶν δικαίων καὶ ἀδίκων), él solo y la verdad misma (αὐτὴ ἢ ἀλήθεια) (Critón 48a5-7)..

De forma análoga al pasaje anterior, el λόγος aquí recogido establece la obligación de atender (φροντιστέον), en lo relativo a las opiniones morales, únicamente a aquellas que están refrendadas por saber, sin dejarse llevar por la opinión común. Como señala Sócrates, este λόγος le sigue pareciendo ahora el mismo que antes, es decir, sigue manteniendo la misma validez que en ocasiones anteriores aunque la mayoría disponga efectivamente del poder de quitarles la vida. La posibilidad de morir no resta ninguna validez al λόγος una vez este ha demostrado ser el más digno de crédito (cfr. Critón 48a11).

En segundo lugar, prosiguiendo el examen de los λόγοι adoptados en el pasado, y muy probablemente en vistas a destacar la irrelevancia de la muerte en lo que respecta a la consideración acerca de cuál es el tipo de opinión que resulta relevante en las decisiones morales, Sócrates introduce un λόγος con una forma muy semejante al anterior:

Observa, además, si para nosotros sigue o no en pie (μένει ἡμῖν) lo siguiente: que *no es el vivir lo que hay que considerar como lo más importante, sino el vivir bien* (ὅτι οὐ τὸ ζῆν περι πλείστου ποιητέον ἀλλὰ τὸ εὖ ζῆν). —Sigue en pie— Y que el vivir bien, noblemente, y justamente, son lo mismo (τὸ δὲ εὖ καὶ καλῶς καὶ δικαίως ὅτι ταυτὸν ἐστίν), ¿sigue en pie o no? – Sigue (Critón 48b4-5).

Como en los casos anteriores, también en este pasaje el término «λόγος» designa un enunciado que expresa una indicación de tipo normativo, a saber, hay que dar más importancia (ποιητέον) al ser justo que al hecho de vivir. Dicho

principio ha sido explícitamente defendido poco antes, cuando, hablando del ámbito sobre el que trata el saber acerca de las cosas justas, Sócrates ha afirmado que la justicia y la injusticia afectan de modo positivo o negativo, respectivamente, a una parte del agente —el alma³⁴— cuyo buen estado tanto él como Critón coinciden en considerar más valioso que la salud del cuerpo (cfr. *Critón* 47d8-48a4)³⁵.

A partir de los usos de «λόγος» que se acaban de examinar, puede afirmarse que, a diferencia de lo que sostiene la interpretación citada más arriba, sugerida por la traducción más habitual, mediante este término Sócrates no se refiere aquí a un argumento cuya conclusión fuera la respuesta a si la acción debe llevarse a cabo o no, sino que «λόγος» en este contexto hace referencia a enunciados criteriológicos sobre un ámbito determinado, es decir, enunciados que expresan un principio³⁶, una regla³⁷ o, en palabras de Natorp, una ley (*Gesetz*)³⁸, a los que Sócrates se considera vinculado en la medida en que, tras someterlos a consideración, han resultado ser los que más garantías de validez

³⁴ Aunque Platón omite en este pasaje la referencia explícita al alma (ψυχή), no cabe duda de que Sócrates se refiere aquí a ella como al núcleo moral presente en la vida humana y que, como tal, es para el filósofo aquello que le confiere su más alto valor y que la hace digna de ser vivida (βιωτός) (*Critón* 47c). Cfr. ROBINSON, T. M., *Plato's Psychology*, Toronto: University of Toronto Press, 1995, p. 4; GALLOP, D., o.c., p. 105; GÓMEZ-LOBO, A., «Anotaciones críticas a *Apología* y *Critón* de la Biblioteca Clásica Gredos» en: *Methexis*, I, 1988, pp. 89-95, p. 92; IRWIN, T., o.c., p. 45; VAN ACKEREN, M., o.c., p. 22; STOKES, M. C., *Dialectic...*, pp. 68-70 y EGGERS LAN, C., o.c., p. 142 n. 29. Sin embargo, la ausencia del sustantivo ψυχή en este pasaje resulta difícil de explicar. Burnet alude a la novedad de este uso particular del término como sede del carácter moral en el siglo V a.C., y explica la omisión por parte de Platón como un modo de evitar problemas innecesarios en la presentación de Sócrates (BURNET, J., *Plato's Euthyphro, Apology of Socrates, and Crito*, ed. y notas de J. Burnet. Oxford: Clarendon, 1924., pp. 192-193). No obstante, Kahn deja pocas dudas con respecto a la existencia de un uso equivalente de ψυχή antes de Sócrates, sobre todo en Heráclito, pero también en otros autores (KAHN, C. H., *The art and thought of Heraclitus: an edition of the fragments with translation and commentary*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979, p. 311 n.112 y KAHN, C. H., *Pre-Platonic Ethics*, en: EVERSON, S. [ed.] *Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, pp. 27-48, p. 33 n.6). Probablemente, la omisión no se deba tanto a la novedad como a la complejidad filosófica —ajena al tipo de argumento que se pretende desarrollar en el *Critón*— que conlleva la conexión entre el alma comprendida como principio de movimiento, por un lado, y como principio moral, de otro. En un sentido semejante, vid. STOKES, M. C., *Dialectic...*, p. 69. Para una exposición sobre los distintos usos del término ψυχή y la ontología subyacente a esta noción en los diálogos tempranos, vid. ROBINSON, T., o.c., pp. 3-20.

³⁵ Por tanto, no parece justificado suponer, como hace Carron, que este principio descansa sobre razones de tipo «extra-racional» (CARRON, P., o.c., p. 54).

³⁶ JOWETT, B., *Dialogues of Plato*, Oxford: Clarendon Press, 1871, *ad loc.*; APPELT, O., *Platon. Apologie des Sokrates und Kriton*, Leipzig: Felix Meiner, 1919, *ad loc.*; TREDDENICK, H., *Crito* en Hamilton, E. y Carins, H. (eds.), *The Collected Dialogues of Plato*, Princeton: Princeton University Press, 1961, *ad loc.*; GALLOP, D., o.c., *ad loc.*; WEISS, R., o.c., p. 58 y BROST, B., o.c., p. 167.

³⁷ BURNET, J., o.c., p. 188 y Brisson, L., *Platon. Criton*, Paris: Flammarion, 2005, *ad loc.*

³⁸ NATORP, P., *Platons Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*, Leipzig: Felix Meiner, 1921, p. 8.

le ofrecen. En este sentido, por tanto, los λόγοι a los que Sócrates se manifiesta sujeto son principios que establecen las condiciones generales de la praxis. Como se ha indicado, dichos principios han sido efectivamente establecidos mediante procesos argumentativos —cuyo contenido y alcance, debido al tipo de circunstancias que recoge el diálogo, queda únicamente apuntado en esta obra—, pero no constituyen ellos mismos argumentos³⁹.

Más en particular, los λόγοι tenidos por Sócrates como los mejores, como se ha visto, establecen criterios tanto acerca del tipo de actividad que debe orientar la práctica como acerca del tipo de referencia valorativa que debe tener en cuenta tal actividad orientadora. En el primer caso, se establece que el examen, en tanto que búsqueda del saber y de la verdad acerca de la cuestión tratada, debe ser la actividad orientadora de la conducta humana⁴⁰. En el segundo, se establecen qué características debe cumplir una acción para contar como buena, a saber, que sea justa. En este sentido, el estar dispuesto a obedecer al λόγος que tras reflexionar se presenta como el mejor se traduce, en primer lugar, en el propósito de seguir el curso de acción que el resultado del examen indique como el que debe llevarse a cabo y, en segundo lugar, en la adopción de la justicia como criterio último de valoración a la hora de examinar si una acción

³⁹ Así fue indicado ya por Burnet: «[logos] is, in the first place, the conclusion of a process of reasoning (λογισμός) and, in this case, as it is a result of a reasoning on a matter of practice (...) it is really a “rule” of conduct. (...) Accordingly, when the logos referred to is specified, it contains the word *dei* (d1)» (BURNET, J., *ibidem*). Brisson ha sido el único autor, hasta dónde he podido comprobar, que ha seguido literalmente la indicación de Burnet y traduce “règle de conduite” (BRISSON, L., o.c., *ad loc.*). Gallop se expresa de modo semejante: «the word translated “principle” (*logos*) can also mean “argument” (...). But in what follows Socrates seems to be thinking of principles that must guide his conduct, rather than the arguments by which those principles had been established (...)» (GALLOP, D., o.c., p. 104). En este mismo sentido, vid. también WEISS, R., o.c., p. 58 n. 3; UNRUH, P., o.c., pp. 66-67 y VAN ACKEREN, M., o.c., pp. 21-22. Ahora bien, el hecho de que Sócrates no identifique aquí el examen de la acción particular con una estructura argumentativa no significa que no se conciba el examen en estos términos. De hecho, y como se verá a continuación, al remitir su conducta a principios que la regulan está asumiendo que sus decisiones quedan insertadas en estructuras análogas a las de tipo argumentativo en sede práctica.

⁴⁰ Esta interpretación permite superar la dificultad planteada por varios interpretes en relación con cuál sea el referente del experto moral (ὁ ἐπαίων περὶ τῶν δικαίων καὶ ἀδίκων) mencionado por Sócrates en *Critón* 48a6-7 (citado más arriba) y, poco antes, en 47d1-2. Para un recuento y discusión de las distintas posiciones, vid. Stokes, M. C., *Dialectic...*, pp. 59-68. La lectura que propongo parte del hecho de que el argumento en el que se inscribe la mención del experto moral no tiene por objeto convencer a Critón de que siga las indicaciones de un experto moral en particular ni tampoco dar cuenta de modo exhaustivo de la naturaleza del saber moral, sino que está explícitamente orientado a lograr que Critón acepte que es necesario examinar la acción propuesta antes de acometerla (cfr. 48b10 y ss.) y, en esta medida, a lograr que se disponga a orientar su decisión a partir de un ejercicio de indagación y por tanto, en último término, que decida cómo actuar no en función de lo que piensa la mayoría, sino de lo que indica la verdad misma (αὐτῆ ἢ ἀλήθειᾳ), a la cual Sócrates asigna explícitamente el mismo papel orientador que al experto moral (cfr. 48a7). En un sentido semejante, vid. UNRUH, P., o.c., pp. 80-81.

particular debe acometerse o no. Así lo afirma Sócrates de modo explícito, una vez él y Critón han confirmado la validez de los λόγοι mencionados:

Entonces, a partir de lo acordado, hay que examinar si es o no justo (σκεπτέον...πότερον δίκαιον...ἢ οὐ δίκαιον) que yo intente escapar sin permiso de los atenienses. Si nos parece justo, intentémoslo, de lo contrario, dejémoslo. (...) Nosotros, en cambio, puesto que el principio [establecido] lo exige (αἰρεῖ), tenemos que examinar (σκεπτέον) solamente, como decíamos recién, si haremos algo justo (πότερον δίκαια πράξομεν) al pagarles en dinero y gratitud a quienes me saquen de aquí, y al sacarme tú, y escaparme yo, o si en verdad haremos algo injusto al hacer todo eso (ἢ τῇ ἀληθείᾳ ἀδίκησομεν πάντα ταῦτα ποιοῦντες). Si queda en claro que estaríamos obrando de forma injusta, no debemos tomar en consideración (μὴ...δέη ὑπολογίζεσθαι) el que, al quedarnos aquí tranquilos, tengamos que morir o sufrir cualquier otra cosa en vez de hacer algo injusto (Critón 48b10-d6) (modifico ligeramente la traducción de Gómez-Lobo).

Con este pasaje de corte programático termina la primera parte de la respuesta de Sócrates a la propuesta de fuga de Critón. El resultado principal de esta intervención del filósofo en el diálogo consiste en el tránsito de la pretensión por parte de Critón de que su amigo debe escapar de inmediato (cfr. 46a5-9) a su reconocimiento de que lo que se debe hacer es examinar la acción y de que tal examen debe realizarse únicamente a la luz de si dicha acción resulta justa o no (cfr. 48d7-8).

A la consideración anterior podría objetarse que Critón, en su propuesta inicial, ya se había remitido a la justicia como criterio de enjuiciamiento de la acción, pues había afirmado explícitamente que le parecía injusto (οὐδὲ δίκαιόν) que Sócrates permaneciera en la cárcel pudiendo escapar (45c6-7)⁴¹. No obstante, el cambio entre las dos posiciones mencionadas en el párrafo anterior no reside en la mera consideración de si lo que va a acometerse es justo o no, sino en el significado que dicha consideración posee en cada caso. En la posición inicial de Critón, el carácter justo o injusto de la acción se asigna en función de si la acción facilita o dificulta la consecución de los males que los enemigos de Sócrates pretenden para él y los suyos, a saber, la muerte y los perjuicios asociados a ella (45c6-d3)⁴². En la nueva posición alcanzada tras la intervención del filósofo, en cambio, la determinación del carácter justo o injusto de la acción excluye, sobre la base de los criterios establecidos, la consideración de si dicha acción conducirá o no a su muerte —tal y como se recoge en las líneas finales del último pasaje citado—.

⁴¹ Cfr. EMLYN-JONES, C., o.c., p. 60, (4-5). Por otro lado, como ha mostrado Stokes, la aprobación o condena de una acción en función de su justicia o de su falta de ella, respectivamente, era un criterio aceptado y normal en la Atenas de Sócrates y Platón (cfr. STOKES, M. C., *Plato's Socratic Conversations: Drama and Dialectic in Three Dialogues*, London/Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1986, pp. 213-226).

⁴² Muy probablemente, como apunta Melissa Lane, las razones de Critón reflejan los requerimientos del código moral aristocrático tradicional, cuyo principio básico general establece el deber de perjudicar a los enemigos y beneficiar a los amigos (LANE, M. o.c., p. 317).

Este cambio de posición ha sido posible, como se ha visto, gracias a la tematización y discusión por parte de Sócrates de los principios que orientan las evaluaciones y determinaciones prácticas. En esta medida, el cambio suscitado en Critón reside en una transformación de las condiciones fundamentales del enjuiciamiento moral; la moralidad de las acciones no se determina ya en función de su contribución a la conservación de bienes externos, sino únicamente por referencia a su conformidad con lo que es justo. En este sentido, la primera parte de la respuesta del filósofo ha puesto de manifiesto tanto la necesidad de reflexionar sobre los criterios conforme a los cuales se orienta la praxis de modo que esta reporte un auténtico beneficio al agente, como el genuino alcance de los criterios morales mantenidos —conforme a tal reflexión— a lo largo de su vida, a saber, que la justicia constituye una dimensión valorativa originaria y por ello irreductible a cualquier bien de otro tipo, incluso la propia vida⁴³. Como se ha visto, esta dimensión constituye el horizonte valorativo de la acción humana en general y, en esta medida, aceptarlo supone también tomarlo como punto de partida (ἀρχή) del examen de la propuesta de fuga (cfr. *Critón* 48e5).

3. EL EXAMEN DE LA ACCIÓN PARTICULAR A LA LUZ DE LOS PRINCIPIOS

Una vez establecido el marco criteriológico del examen, la segunda parte de la respuesta de Sócrates consiste en dilucidar, en común con Critón, si el curso de acción particular propuesto por su amigo debe finalmente acometerse o no (48d9-49a2)⁴⁴. En esta segunda fase del diálogo, el examen es explícitamente identificado por Sócrates con una deliberación (βουλή) (49d4), puesto que versa sobre una acción particular. El filósofo afirma que dicha deliberación requiere de un punto de partida⁴⁵, que establece mediante dos principios actuación que deben tenerse en cuenta en el caso presente:

P1: Jamás es correcto ni cometer injusticia, ni responder a la injusticia con la injusticia, ni responder haciendo mal cuando se recibe el mal (...ὡς οὐδέποτε ὀρθῶς ἔχοντος οὔτε τοῦ ἀδικεῖν οὔτε τοῦ ἀνταδικεῖν οὔτε κακῶς πάσχοντα ἀμύνεσθαι ἀντιδρῶντα κακῶς) (49d7-9).

P2: Deben cumplirse aquellas cosas justas que uno ha acordado con otros (πότερον ἂν τις ὁμολογήσῃ τῷ δίκαια ὄντα ποιητέον ἢ ἐξαπατητέον; – ποιητέον) (49e5-7).

⁴³ La influencia de este motivo socrático en la ética platónica queda acreditada por el hecho de que este mismo principio es retomado por Platón en el *Gorgias* y en la *República*, donde Sócrates presenta distintos argumentos para probar su validez.

⁴⁴ Esto significa que Sócrates no ha ofrecido todavía ningún argumento completo para demostrar que escapar es una acción injusta. Para llegar a esta conclusión resulta esencial la sección del diálogo que se comentará a continuación. Cfr. KRAUT, R., *Socrates and the State*, Princeton: Princeton University Press, 1984, pp. 28-29; Lane, M., o.c., p. 322.

⁴⁵ ἀρχόμεθα ἐντεῦθεν βουλευόμενοι (49d6-7) y ἐκ τούτων δὴ ἄθρει (49e9). Cfr. también 48e5-49a1.

En este punto, conviene destacar el hecho de que la reflexión a partir de la cual Sócrates y Critón extraen estos últimos principios es introducida en el texto como un proceso diferenciado del anterior y, al mismo tiempo, estrechamente vinculado con aquel (48d9-49a2). La diferencia reside en que, mientras que la reflexión precedente trataba de esclarecer los criterios de enjuiciamiento de la praxis humana en general, la consideración introducida aquí por Sócrates trata sobre los principios que deben orientar el examen de la acción de escapar de la cárcel en las condiciones que vienen determinadas por la situación presente (cfr. 48b10-c1).

Ahora bien, la dilucidación de los principios que deben orientar el examen de la acción particular se realiza, a su vez, sobre la base de los principios de enjuiciamiento establecidos en el examen de las condiciones generales de la praxis (ἐκ τῶν ὁμολογουμένων) (48b10), en la medida en que se ocupa de discernir qué condiciones deben cumplirse para que la acción presente sea justa (48b11). En efecto, de lo que se trata en esta nueva fase del diálogo es de establecer, de acuerdo con los principios generales del obrar sostenidos en la sección anterior, qué tipo de obligación moral afecta al agente en relación con la acción que se propone acometer.

A la luz de los dos principios de actuación establecidos, Sócrates está en condiciones de reformular el contenido de la deliberación en los siguientes términos⁴⁶:

A partir de lo anterior (ἐκ τούτων) considera esto. Si nosotros nos vamos de aquí sin haber persuadido a la ciudad, ¿hacemos daño a alguien (κακῶς τινας ποιοῦμεν) y, precisamente, a quien menos se debe [contra lo establecido en P1], o no? ¿Nos mantenemos en lo que hemos acordado que es justo (ἐμμένομεν οἷς ὁμολογήσαμεν δικαίους οὖσιν), o no [contra lo establecido en P2]? (49e9-50a3).

En este pasaje, «a partir de lo anterior» (ἐκ τούτων) ya no se refiere a los principios generales del obrar, sino que remite a P1 y P2, esto es, a los principios que permiten discernir si esta acción particular es justa o no. De modo más preciso, Sócrates en este pasaje plantea el examen de la acción de escapar, por primera vez, desde la perspectiva de si resulta justa o no según los principios establecidos para la presente deliberación, aplicando así en esta situación particular los principios generales del obrar. Esta consideración de la acción particular solo ha sido posible, como se ha visto, tras un proceso de autoesclarecimiento respecto de qué tipo de criterios deben orientar la deliberación y tras formular, sobre esta base, dos principios (P1 y P2) que se consideran válidos para examinar la acción particular en este caso. La parte final de la deliberación socrática consistirá en mostrar, precisamente, que dichos principios aplican a la situación presente.

En 49e9-50a3 (citado más arriba), Sócrates establece los tres puntos esenciales de la última parte del proceso deliberativo, que ocupa lo que resta de diálogo: (1) la acción propuesta consiste en evitar por medios no persuasivos

⁴⁶ Cfr. LANE, M., o.c., p. 322.

aquello que la ciudad ha determinado que debe hacerse; al actuar así (2) se trata mal⁴⁷ a las leyes y a la ciudad (cfr. 50a9-b2), contraviniendo de este modo P1, y (3) no se es leal en la práctica a lo que se ha acordado que es justo, vulnerando así P2, y, por tanto, se está actuando de modo injusto y, en último término, de modo incorrecto y perjudicial para el agente según los criterios generales de la praxis.

En el marco de esta consideración, los rasgos relevantes de la acción de escapar ya no se definen en función de si esta contribuye o no a la pérdida de algún bien externo —como pretendía Critón—, sino en función del modo en que dicha acción, considerada como tal, afecta de algún modo al ordenamiento jurídico —y en esta medida al orden constitutivo— de la ciudad. En este sentido, la adopción de los principios de justicia suponen, en relación con la comprensión de la acción de escapar sobre la que se fundaba la propuesta de Critón, una resignificación de los elementos de la acción que resultan relevantes para su enjuiciamiento práctico⁴⁸. De este modo, la transformación del marco criteriológico sobre el que se fundaba la propuesta de Critón conlleva, en último término, una transformación en el modo de describir y comprender la acción particular que este había propuesto.

Resulta natural, por tanto, que Critón manifieste cierta perplejidad ante las cuestiones introducidas por Sócrates en el último pasaje citado. El motivo de esta dificultad no reside, sin embargo, en que Critón sea intelectualmente incapaz de mantener una conversación como la presente, como han tratado de defender algunos comentadores⁴⁹, sino en que no está todavía en condiciones

⁴⁷ Cfr. KRAUT, R., o.c., p. 26 n.2.

⁴⁸ En un sentido similar, vid. LANE, M., o.c., pp. 321-322.

⁴⁹ Según algunos intérpretes, Critón es representado en este diálogo como un personaje incapaz de sostener una conversación dialéctica. Esta tesis ha sido defendida en FOX, M., «The trials of Socrates: an interpretation of the first Tetralogy» en: *Archiv für Philosophie*, 6, 1956, pp. 226-261, p. 227; YOUNG, G., «Socrates and Obedience» en: *Phronesis*, 19, 1974, pp. 1-29, p. 8; WEISS, R., o.c., pp. 80 y 43-49 y COLAIACO, J. A., *Socrates Against Athens: Philosophy on Trial*, New York: Routledge, 2001, p. 199. La defensa de esta tesis en los autores mencionados depende en gran medida de la interpretación global del diálogo que sostienen. Según ellos, el discurso de las Leyes —que aparecen personificadas inmediatamente a continuación— no se identificaría con la posición de Sócrates, pues se trataría, a su juicio, de un discurso de corte autoritario. Según esta interpretación, la prosopopeya utilizada por Platón aquí al dar voz a las leyes de la ciudad valdría como un recurso retórico mediante el que Sócrates se distanciaría de los argumentos ofrecidos en su discurso, cuyo único cometido sería convencer a Critón en la medida de sus capacidades, es decir, mediante un razonamiento ajeno a la filosofía, con el fin de evitar que este cometa una injusticia (cfr. WEISS, R., o.c., p. 163). Ahora bien, y como defiende en el desarrollo del presente epígrafe, las palabras de las leyes dependen sustancialmente de los principios socráticos presentados anteriormente y, en esta medida, su principal objetivo es poner de manifiesto cómo tales principios aplican al caso concreto de la acción que Critón propone llevar a cabo. Pakaluk ha ofrecido una convincente crítica de los principales argumentos presentados por Weiss, y aplicable en buena medida a las otras obras mencionadas, en PAKALUK, M., «Review of the book Socrates Dissatisfied by R. Weiss», 2000, en: <http://bmcr.brynmawr.edu/2000/2000-06-25.html>. También Stokes ha mostrado la falta de base textual para sostener la tesis de la estupidez de Critón (STOKES, M. C., *Dialectic...*, 29-32).

de comprender los términos en los que tales cuestiones se plantean. En efecto, al ser interpelado por el filósofo, asegura que no es capaz de contestar porque no entiende a qué se refiere la pregunta (οὐκ ἔχω, ὃ Σώκρατες, ἀποκρίνασθαι πρὸς ὃ ἐρωτᾷς· οὐ γὰρ ἐννοῶ) (*Critón* 50a4-5), es decir, porque no comprende a quién se haría daño ni qué acuerdos se incumplirían al escapar de la cárcel sin haber persuadido a la ciudad⁵⁰. Critón ha comprendido los principios formulados anteriormente; lo que no comprende todavía es de qué modo tales principios aplican efectivamente al caso presente y no es capaz de entender todavía, por tanto, que la descripción realizada por Sócrates de la acción de escapar en 49e9-50a3 es en este sentido la más adecuada.

La falta de entendimiento por parte de su amigo obliga a Sócrates, por consiguiente, a explicitar qué elementos de la acción de fugarse del modo en que se pretende hacen de ella un caso de respuesta injusta a una injusticia y de quebrantamiento de un acuerdo sobre cosas justas. El reto del filósofo consiste por lo tanto en mostrar en qué sentido la acción (1) cae bajo las descripciones (2) y (3) y, en consecuencia, infringe los principios de actuación P1 y P2. Con este objetivo, Sócrates invita a Critón a considerar el asunto de un modo muy particular (ἀλλ' ὧδε σκόπει) (*Critón* 50a), a saber, situándose imaginativamente en el escenario que se produciría si las leyes de Atenas (en adelante «las Leyes») cobraran voz y se presentaran ante ellos⁵¹.

El significado y alcance de los argumentos vertidos por Platón a través esta prosopopeya han sido ampliamente estudiados en la literatura secundaria y no procede realizar aquí un análisis detallado de las numerosas cuestiones de tipo jurídico y político que plantea la compleja argumentación que ofrecen las Leyes a favor de que Sócrates obedezca una sentencia injusta⁵². Mi objetivo en

La tesis de la dependencia de los argumentos de las Leyes ha sido defendida también en DASTI, M. R., «The Crito's Integrity» en: *Apeiron*, 40 (2), 2007, pp. 123-140 y MERTLER, S., o.c., pp. 114 y ss., si bien en un sentido distinto de la interpretación que presento aquí.

⁵⁰ Según Dasti, M. R., o.c., pp. 134-135, la confusión de Critón se extiende únicamente al tipo daño al que se refiere Sócrates. No obstante, lo más natural es suponer que la confusión de Critón, al no especificar cuál de las dos preguntas no entiende, se refiera por ello al contenido de las dos (cfr. UNRUH, P., o.c., pp. 90-91).

⁵¹ La expresión τὸ κοινὸν τῆς πόλεως (50a), mediante la que se introduce la personificación de las Leyes, se refiere al mismo tiempo a la ciudad y al ordenamiento jurídico que la constituye. Cfr. BURNET, J., o.c., p. 200; COLSON, D. D., «Crito 51A-C: to what does Socrates owe obedience?» en: *Phronesis*, 34 (1), 1989, pp. 27-55, pp. 44-45; EGGERS LAN, o.c., pp. 149-150 y MAGOJA, E. E., «El significado de la prosopopeya de la Ley» en: *Anales Del Seminario de Historia de La Filosofía*, 32 (1), 2015, pp. 11-39, p. 21.

⁵² Para una esclarecedora exposición jurídico-histórica de la naturaleza de las leyes personificadas en el diálogo, vid. MAGOJA, E. E., o.c., pp. 12-23. Para un análisis del diálogo desde la perspectiva de la filosofía del derecho, vid. UNRUH, P., o.c.. La contribución más influyente en lo que respecta a la discusión de los problemas de filosofía política contenidos en el diálogo ha sido seguramente la de KRAUT, R., o.c.. Vid. también BRICKHOUSE, T. y SMITH, N. D., «Socrates and the Laws of Athens» en: *Philosophy Compass*, 1 (6), 2006, pp. 564-570, para un recuento crítico de las interpretaciones más importantes de algunas de las doctrinas centrales del argumento de las Leyes. Decisivos para mi interpretación han sido los artículos

lo que sigue es únicamente señalar de qué modo la intervención de las Leyes cumple con el cometido que el filósofo les ha asignado⁵³, a saber, mostrar a Critón que escapar tal y como él pretende significa dañar injustamente a la ciudad y quebrantar un acuerdo justo.

En lo que respecta a P1, que establece que no es legítimo responder a una injusticia con otra injusticia, las Leyes indican que Sócrates lo estaría vulnerando por dos razones: la primera, porque al no acatar la sentencia del tribunal estaría contribuyendo en la medida de sus posibilidades a desautorizar y por lo tanto a destruir parcialmente el ordenamiento jurídico ateniense (cfr. *Critón* 50a8-c3). La segunda razón reside en que, según apuntan las Leyes y Sócrates acepta, la única forma justa de responder ante cualquier medida de la ciudad, se considere justa o injusta, consiste en o bien persuadir a la ciudad de que está equivocada o bien, si no se consigue esto último, obedecerla (50c5-

de WADE, F. C., «In Defense of Socrates» en: *The Review of Metaphysics*, 25 (2), 1971, pp. 311-325 y STEADMAN, G. D., «The Unity of Plato's *Crito*» en: *The Classical Journal*, 101 (4), 2006, pp. 361-382, así como el capítulo dedicado al estudio del *Critón* en van ACKEREN, M., o.c..

⁵³ No puedo más que mencionar brevemente aquí un dato histórico, puesto de relieve por Steadman, que resulta de gran interés para la interpretación del papel de las Leyes en el *Critón*. Según este autor ha puesto de relieve, muy probablemente el diálogo con las Leyes está articulado en función de la analogía con un particular proceso legal ateniense llamado γραφή παρανόμων (STEADMAN, G. D., o.c., pp. 368-369). Este tipo de proceso legal fue establecido a finales del siglo V a.C. y usado frecuentemente tras la revisión de las leyes de Atenas en el 403 a.C.. A través de este proceso se ofrecía a los ciudadanos la posibilidad de revisar decretos aprobados por la Asamblea amparándose en uno de estos dos posibles motivos: o bien el decreto propuesto no había cumplido con todos los requerimientos previos exigidos antes de ser presentado a la Asamblea, o bien el decreto era contrario a una ley actualmente vigente. Al margen del hecho de que el decreto se encontrara en proceso de deliberación o hubiera sido ya aprobado, el ciudadano tenía derecho a suspender su promulgación y ejecución en cualquier momento y acusar al ciudadano que lo había propuesto. Como en otras acusaciones públicas, en este tipo de procedimientos, ambos ciudadanos —el que proponía la anulación del decreto y el que lo había propuesto— debían en primer lugar personarse ante un tribunal y ofrecer un solo discurso en defensa de su posición. La labor de los miembros del tribunal consistía en decidir a partir de la confrontación de los dos discursos cuál de los dos ciudadanos tenía razón y, por tanto, si se proseguía con la deliberación del decreto en la Asamblea o, en caso de haber sido ya aprobado, si conservaba o no su validez y se debía aplicar o anular (cfr. STEADMAN, G. D., o.c., pp. 363-364 y HORNBLLOWER, S. y SPAWFORTH, A., *The Oxford Classical Dictionary*, Oxford: Oxford University Press, 1996, s.v. *graphê paranomôn*). Brickhouse y Smith, antes que Steadman, ya habían recurrido a esta figura legal para explicar la difícil doctrina «persuadir u obedecer», que aparecerá poco más adelante en el *Critón* (BRICKHOUSE, T. C. y SMITH, N. D., *Plato's Socrates*, New York: Clarendon Press, 1994, pp. 147-149). Sin embargo, Steadman ha sido el primer autor en señalar la estrecha correspondencia estructural entre la deliberación representada en este diálogo y este proceso legal ateniense (cfr. STEADMAN, G. D., o.c., p. 363 y 375). Desde el punto de vista de nuestro estudio, a lo anterior se puede añadir que mediante la analogía aquí utilizada, Platón está destacando también la importante correspondencia entre el saber socrático, de carácter deliberativo, y el espíritu del sistema legal ateniense. Este hecho contribuye, al menos en cierta medida, a explicar la aceptación por parte de Sócrates de las leyes de Atenas (*Critón* 52a6-8, 52b1-2 y 52d9-53a5; cfr. *Gorgias* 461e1-2) y el hecho de que considere justos los acuerdos con ellas (52e4-5). Vid. también UNRUH, P., o.c., pp. 142-145.

51c4). Por este doble motivo, al escapar de la cárcel sin persuadir a la asamblea, por tanto, Sócrates estaría haciendo un daño a la ciudad y, por tanto, estaría cometiendo una injusticia⁵⁴.

En cuanto a P2, según el cual resulta ilegítimo romper acuerdos sobre cosas justas, las Leyes apuntan que Sócrates, puesto que ha permanecido y vivido en Atenas pudiendo no haberlo hecho, mantiene un acuerdo tácito con la ciudad por el cual se ha comprometido a obedecer sus leyes (*Critón* 51c6-53a8). Al escapar de la cárcel, Sócrates estaría incumpliendo un acuerdo sobre cosas justas y, por tanto, estaría cometiendo un acto injusto.

Al margen del carácter más o menos discutible de las afirmaciones de las Leyes, su contribución a la presente deliberación consiste en destacar un conjunto de elementos que configuran la situación práctica concreta de Sócrates y articular mediante ellos la descripción de la acción de escapar en relación con los principios establecidos anteriormente. Las palabras de las Leyes sirven para mostrar que lo relevante de la acción de escapar, a la luz de tales principios, no reside primariamente en que esta suponga una mejora en lo que respecta a los bienes externos —cuestión que, por otra parte, al término de su intervención también pondrán en entredicho—, sino en que contribuirá a deslegitimar el ordenamiento jurídico y supondrá una violación del acuerdo con las leyes de Atenas que Sócrates ha mantenido por su forma de vida.

Finalmente, el hecho de que la voz que conduce esta última fase de la deliberación, esto es, las Leyes, sea, por un lado, el sujeto sobre el que recaería el daño producido en el caso de perpetrarse la fuga y, por otro, la otra parte del acuerdo que Sócrates estaría rompiendo si escapara, contribuye de forma retórica a despersonalizar la perspectiva desde la que se considera la acción y, de este modo, a situarla en un plano de consideración en el que lo único relevante es si esta cumple o no los principios de actuación dados por válidos y por tanto, en último término, si es justa o no.

4. EL COMPONENTE DISPOSICIONAL DEL SABER MORAL

Para terminar, quiero llamar la atención sobre algunos aspectos de la caracterización de Critón de los que se sirve Platón para ilustrar por contraste el tipo de agencia que representa Sócrates en este diálogo y que contribuyen de forma decisiva a la comprensión del saber moral en el *Critón*. Del mismo modo que, como se ha apuntado ya, Sócrates representa al agente epistémicamente legitimado, la actitud de su amigo encarna la ignorancia reprochable (*ἔπανείδιστος ἀμαθία*) que, como se ha visto, se atribuye en la *Apología* a aquellos que actúan dando por válido que la muerte es el peor de los males sin tener, en realidad, ninguna constancia de ello (cfr. *Critón* 29a5-b2).

⁵⁴ Para la interpretación de los argumentos de las Leyes he seguido en buena medida su exposición en GÓMEZ-LOBO, A., *Platón. Critón...*, pp. 49-51, 55-56 y 60-63.

Según indica el filósofo, la oferta de Critón parte erróneamente (οὐκ ὀρθῶς) de la consideración de que es preciso atender a lo que piensa la mayoría (48a1-10), como este último reconoce abiertamente en su intervención inicial (cfr. 44d1-5)⁵⁵. Dicha consideración se funda sobre una asunción valorativa fundamental que, según sus propias palabras, determina la actuación de Critón, a saber, que la situación presente (τὰ παρόντα νυνί) probaría que la mayoría dispone efectivamente del poder de causar los mayores males (ὅτι οἳοί τ' εἰσὶν οἱ πολλοὶ οὐ τὰ μικρότατα τῶν κακῶν ἐξεργάζεσθαι ἀλλὰ τὰ μέγιστα σχεδόν) (44d2-5), a saber: la muerte de Sócrates, la confiscación de sus bienes y los de sus amigos, el daño de la reputación propia y la de sus allegados así como las dificultades que se seguirían para la crianza y educación de sus hijos (43d6, 44b7-c5, 45c10-46a3, 46c5-6, 48a11 y 48c2-6). En efecto, Critón piensa que Sócrates debe prestar atención a la opinión de la mayoría en la medida en que asume que lo que esta puede hacerles resulta ser tan malo que excluye cualquier otra consideración (46a4-9) y, por tanto, en la medida en que implícitamente da por verdadero que las pérdidas que puede ocasionar la mayoría constituyen los peores males que se puedan padecer.

Ahora bien, y según indica Sócrates de modo insistente a lo largo de su respuesta, en la medida en que Critón asume este último criterio valorativo en su propuesta, se está apartando, y está tratando de apartar a su amigo, de los principios prácticos adoptados de mutuo acuerdo en el pasado (cfr. 46b6-7, 46d2-5, 48b2-4, 49a5-b1) y, por tanto, de aquello que ambos saben que es lo mejor. En este sentido, y como el diálogo sugiere en distintas ocasiones, las circunstancias en las que Platón representa la conversación de su maestro con Critón poseen un singular potencial revelador en lo que respecta al tipo de disposición que acompaña al modo correcto de orientar la praxis (46b6-c6, 46c8-47a5, 49a5-b5, 49d9-e3). La inminencia de la ejecución de Sócrates, esto es, la proximidad de la realización efectiva de algo habitualmente considerado como un mal, obliga, por así decir, a los agentes involucrados en la acción a poner de manifiesto el lugar que ocupa la consideración de dicho supuesto mal en la orientación efectiva de su vida y, en esta medida, dicha circunstancia cuenta con la virtualidad de revelar si los principios morales adoptados en su vida pasada por ambos interlocutores siguen siendo en esta situación operativos y efectivamente vinculantes en sus respectivos modos de orientarse en la práctica. En otras palabras, la situación dramática en la que ambos interlocutores se encuentran permite poner de manifiesto en qué medida está cada uno de ellos realmente dispuesto a actuar únicamente conforme al saber del que dispone acerca de lo bueno y malo y, en este sentido, hasta qué punto su modo de ser encarna realmente aquello que saben.

En el caso de Critón, como sugiere Sócrates, su celo (προθυμία) se dirige al cumplimiento de determinaciones prácticas fundadas sobre criterios valorativos

⁵⁵ Para un sugerente análisis del prefacio del diálogo y de las motivaciones iniciales de Critón, vid. LIEBERSOHN, Y. Z., «Socrates, wake up! An analysis and exegesis of the “preface” in Plato’s Crito (43a1-b9)» en: *Plato Journal: The Journal of the International Plato Society*, 15, 2015, pp. 29-40.

adoptados por motivaciones ajenas a la reflexión y distintos, por lo tanto, de los que junto a su amigo filósofo ha acordado en ocasiones anteriores que son los más válidos (49a6-7). En este sentido, Sócrates admite explícitamente la posibilidad de que un agente se aparte de sus propios principios valorativos a causa del terror (μορμολύττοιμαι) que le produce el poder de la mayoría y asocia a Critón con esta actitud que califica de pueril (46c4-5, cfr. 49b1)⁵⁶. Poco más adelante, Sócrates señala con ironía que, puesto que su amigo no va a morir mañana, la presente desgracia no debería llevarle a errar (οὐκ ἂν σὲ παρακρούοι ἢ παροῦσα συμφορὰ) (47a1-2), es decir, no debería afectar a su modo de juzgar⁵⁷ la situación presente. Inmediatamente a continuación —como se ha mostrado en el segundo epígrafe—, el filósofo le recuerda cuáles son los principios que han dado por válidos anteriormente, haciéndole ver que no hay razones tampoco ahora para dudar de su validez y mostrándole que son radicalmente distintos de los que el propio Critón acaba de sostener en su vehemente apología de la fuga (46c6 y ss., cfr. en este mismo sentido 48a5-10, 48c2-d6, 54d1-2).

Finalmente, la desasosegada determinación por parte de Critón de que Sócrates le obedezca y escape de la cárcel (cfr. 44b6-7, 45a3, 46a3-9) contrasta con la serena⁵⁸ y firme disposición de este último a instalarse en la actitud de examen desde la que dilucidar si dicha acción debe en realidad acometerse o no (cfr. 46b3-4). En este sentido, además, Platón señala de modo enfático que mientras que la perspectiva práctica adoptada por Critón excluye el diálogo, la actitud del filósofo se encuentra por su misma condición abierta al examen en común de cuál sea el mejor modo de proceder (48d9-49a1, 49c11-e2)⁵⁹.

A través de este contraste de disposiciones prácticas ante la amenazante proximidad de la muerte, Platón vincula la buena deliberación moral no solo con la capacidad de examen, sino también con el tipo de carácter que representa aquí su maestro y que hace posible el ejercicio de tal capacidad de examen en las presentes circunstancias. En este sentido, las consideraciones anteriores ponen de relieve que para orientar la praxis de modo correcto no basta con

⁵⁶ Para un sugerente análisis del significado y alcance de este reproche en el contexto cultural de Platón, vid. WOLFSORF, D., *Trials of Reason*. Oxford: Oxford University Press. 2008, pp. 182-185.

⁵⁷ Para esta traducción, cfr. GÓMEZ-LOBO, A., *Platón. Critón...*, p. 47, GALLOP, D., o.c., p. 68, y LSJ, s.v. παρακρούω.

⁵⁸ Cfr. GALLOP, D., o.c., p. xxiv.

⁵⁹ Cfr. ARIETI, J. A., «How to read a Platonic Dialogue» en: Gonzalez, F. J., (ed.), *The Third Way: New Directions in Platonic Studies*, London: Rowman & Littlefield Publishers, 1995, pp. 119-132, p. 122 y NOUSSAN-LETTY, L., o.c., pp. 166-7. Este último autor ha puesto elocuentemente de relieve el contraste entre la actitud dialógica y discursiva del modo de proceder socrático con el carácter antidialógico y el tono coactivo de la argumentación de Critón: «der Dringlichkeit Kritons (...) unterstreicht einerseits den Zeitpunkt des Dialogs, bestätigt andererseits den undialogischen Charakter seiner Argumente. Er versucht nicht, sich in ein Gespräch einzulassen, sondern den Willen Sokrates' zu beeinflussen. Seine Dringlichkeit vereint den tiefsten Affekt mit einem guten Teil Gewalt, die völlig undialogisch ist» (p. 167).

estar intelectualmente familiarizado con un conjunto de principios dados por válidos en la reflexión, sino que se requiere también por parte del agente la capacidad de configurar el entramado motivacional de su obrar conforme a lo que indica la reflexión como lo mejor. En esta medida, la buena orientación de la praxis exige en el agente la capacidad de sustraerse del influjo por parte de condicionantes externos, toda vez que, como muestra la forma de proceder de Critón, la cercanía temporal de un acontecimiento y su consideración social pueden afectar negativamente a su enjuiciamiento práctico si el agente no cuenta con recursos de tipo emocional para mantenerse orientado en su acción hacia los principios que su reflexión le presenta como los mejores.

De este modo, Platón en el *Critón* pone de manifiesto que para orientar adecuadamente la vida práctica no es suficiente con hallarse en posesión de unos principios ni tampoco el contar con la capacidad de probar su validez, sino que se requiere también de ciertas condiciones de carácter para que el agente se vincule a su capacidad reflexiva de tal modo que el ejercicio de dicha capacidad sea efectivamente operativo en la determinación real de sus acciones⁶⁰.

CONCLUSIÓN

La representación de Sócrates en el *Critón*, como se ha podido comprobar, muestra qué significa ser capaz de orientar la acción conforme a principios, poniendo también de relieve el hecho de que dicha capacidad exige la presencia en el agente de la disposición a orientarse de este modo. Como se ha visto, esta disposición se hace manifiesta tanto a través de lo que Sócrates dice como a través del modo en que actúa. De ambos modos queda documentado en el *Critón* la firme disposición del filósofo de obrar siempre conforme a lo que le indica la reflexión. En este sentido, Sócrates representa un tipo de agente muy particular: el que es *capaz* de obrar conforme a saber.

Como se ha visto, este rasgo fundamental de Sócrates había sido puesto ya de manifiesto en la *Apología* mediante su autocaracterización como un agente que, a diferencia de los demás, reconoce los límites de su propio saber y, de este modo, obra siempre de acuerdo únicamente con aquellos criterios de evaluación que considera epistémicamente garantizados. En el *Critón*, como se ha podido comprobar, Platón se detiene con considerable detalle en la caracterización del modo en que tales criterios informan de modo efectivo la praxis socrática tanto de un modo objetivo, mediante las conexiones entre los principios y la acción

⁶⁰ En este sentido, cfr. *Critón* 46b6-c6, pasaje en el que Sócrates designa su relación con los principios sancionados por la reflexión mediante los verbos *προσβέω*, que en su uso transitivo significa reverenciar y poner en primer lugar (cfr. LSJ, s.v. *προσβέω*, esp. I.2), y *τιμάω*, es decir, tener en alta estima, valorar, apreciar (cfr. LSJ, s.v. *τιμάω*, esp. A.II). Cfr. también 49b1-5 y 49d3-5.

particular puestas de manifiesto en la deliberación, como subjetivo, mediante el tipo de disposición que permite a Sócrates incorporar la reflexión y sus contenidos a su vida práctica. El resultado del diálogo, según la interpretación que se ha propuesto aquí, puede cifrarse por tanto en que la posesión del saber moral en sentido genuino consiste en la capacidad de discernir tanto los principios generales del obrar como de examinar la acción particular a la luz de tales principios, y en que dicha capacidad incluye necesariamente la disposición de carácter que haga posible obrar conforme al resultado de dicho examen. Solo aquel agente que, como Sócrates, examina la acción motivado por dicha disposición está en condiciones de ejercer el saber moral como tal y, por tanto, de ser realmente sabio⁶¹.

Facultat d'Humanitats
Universitat Internacional de Catalunya
msolans@uic.es

MIQUEL SOLANS

[Artículo aprobado para publicación en enero de 2019]

⁶¹ El presente artículo fue escrito durante la realización de una investigación postdoctoral en el Instituto Cultura y Sociedad, de la Universidad de Navarra, durante el curso 2017-2018. En él se profundizan y desarrollan algunos de los resultados alcanzados en mi tesis doctoral, titulada *El conocimiento del bien en Platón. Un estudio del saber moral de Apología a República*, realizada bajo la dirección del profesor Alejandro Vigo en el Instituto Cultura y Sociedad y en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Navarra y defendida el 9 de septiembre de 2017. Agradezco a Alejandro Vigo su atenta lectura y sus valiosos comentarios sobre la primera versión de este artículo, y también a Miguel Martí sus agudas aportaciones al presente trabajo.