

inconsecuentes con este fin; igualmente carece de sentido alabar y hacer uso de presiones morales para apoyar cosas que son inconsistentes con los propósitos humanos. Los hombres han cubierto al lenguaje y otras instituciones de moralidad para persuadirse mutuamente de que lo mejor es vivir de una manera conveniente para ellos mismos y los demás, y cualquier norma moral que no busque esta finalidad puede ser considerada falsa; y no es fácil ver alguna otra base para poder rechazar una norma moral.

Creo que se ve claramente que esto es lo que piensa Platón. ¿Por qué elogia Trasímaco el comportamiento anti-social? Porque cree que la justicia no beneficia al hombre justo, y porque pretender los intereses de los demás no forma parte de sus propósitos (los de Trasímaco). ¿Cómo le convence Sócrates? Razonándole que la justicia beneficia al hombre justo y que por lo tanto, uno de los propósitos de Trasímaco ha de ser ocuparse de los demás. ¿Por qué? Seguramente porque uno de los propósitos de Trasímaco (o quizás el principal) es vivir una vida satisfactoria, y no podrá lograrlo a menos que se ocupe de los demás. Hay pues una base común entre Sócrates y Trasímaco, y ganará el que logre demostrar que la forma de vida que recomienda produce satisfacción al hombre que intenta llevarla a cabo.

Pueden pues, hacerse algunas críticas a Platón. Puede decirse, si se desea, que no le pasa por la cabeza la idea de una motivación totalmente desinteresada, de tipo Kantiano, y que por lo tanto, las expresiones halagadoras que utiliza son todas de un mismo tipo («prudencial»), es decir, que no se da cuenta de la posibilidad de una evaluación moral pura. Creo que respondería que una evaluación moral pura es exactamente lo que hace el vulgo, y lo que Trasímaco consideró carente de base; pero puede discutirsele esto. O puede decirse, si se desea, que nuestro propósito común de vivir una vida satisfactoria sólo puede ser usado para justificar la aplicación de las mismas reglas morales a todo el mundo, si tenemos los suficientes puntos comunes entre nosotros como para que sea el caso de que el patrón general de vida que hará posible que un hombre viva satisfactoriamente, preste el mismo servicio a cualquier otro. Se pueden hacer estas y otras críticas; pero condenar a Platón sólo por cometer la Falacia Naturalista, es demasiado sencillo.

11. OPINIONES DE PLATÓN ACERCA DEL LIBRE ALBEDRÍO Y DE LA RESPONSABILIDAD

Hasta aquí nos referimos a las opiniones de Platón acerca de lo que él consideraba el principal problema ético. Ahora veremos lo que ha dicho acerca del tema del libre albedrío, de la responsabilidad moral y la teoría del castigo.

En los filósofos griegos observamos que «el problema del libre

albedrío» no se plantea de la forma que nos es familiar; y la razón es que el problema que nos es familiar se encuentra en sus raíces teológicas. Está relacionado con el origen del mal. Algunos de los que han querido decir que el Creador, aunque omnipotente, no es el origen del mal, han intentado hacerlo defendiendo la existencia de acciones humanas no causadas; convirtiendo así a los humanos en creadores subordinados *ex nihilo*. Puesto que en Platón (e incluso en Aristóteles) Dios no creó el mundo material, sino que sólo (al menos en Platón) lo mejoró en lo posible, el problema no surge con la misma forma, y no existe ninguna tentación de dar a los agentes humanos un poder de creación *ex nihilo* mediante acciones no creadas.

Así pues, tanto Platón como Aristóteles son presumiblemente «deterministas» al menos en un sentido; creo que a ninguno de los dos se les ocurre preguntar si hay actos no causados. Hay también otro sentido en el cual las opiniones de Platón parecen a veces caer dentro del significado de la palabra «determinista». Quizás la mejor palabra fuera «impulsionista». Condiciones como deseo y temor poseen una perceptible fuerza de impulsión y de rechazo hacia determinadas acciones. Algunas personas («creativistas») mantienen que podemos y debemos independizarnos de esas fuerzas impulsoras y actuar de acuerdo con lo que consideremos que es lo mejor, a pesar de que nos atraiga poco. El impulsionista, por otra parte, mantiene que cada acción es el resultado de las fuerzas sensibles que actúan sobre el agente; que si yo quiero hacer X, sólo puedo evitar hacerlo cuando mi deseo de hacer no-X es mayor. En un principio la disputa es quizás terminológica, pues el impulsionista suele defenderse diciendo: «Si no deseas no-X más que X, ¿cómo puedes evitar hacer X?» Es decir, no apela a la experiencia; usa «deseo», de forma que un hombre debe hacer lógicamente todo lo que desea hacer; y el creativo se opone a este uso. Se opone a él porque, aunque su origen pueda ser terminológico, la disputa puede tener consecuencias prácticas.

En conjunto, creo, el tono dominante en Platón es impulsionista. Un ejemplo obvio es la psicología del *Protágoras*, donde Platón parece decir que un hombre *no puede* hacer lo que cree que tendrá un resultado final no placentero, presumible porque nada puede impulsarle hacia ello. De nuevo el motivo para analizar la valentía en términos de un cierto tipo de temor (*Protágoras*) o deseo (*Fedón*) es presumiblemente impulsionista. Para que no se piense que este análisis es un error juvenil, puede observarse que en *Las Leyes* (646-7) se mantiene que el bien depende del temor de ser considerado malvado. Hay también un párrafo, ya citado (*Leyes* 732 c) en el que Platón dice que toda criatura mortal está creada a partir de los placeres, dolores y deseo, y un texto anterior (644-5) en el cual Platón usa la imagen de una marioneta cuyas piernas son movidas por cuerdas (es decir, las pasiones) para aclarar la psicología humana. Sin embargo, este texto es ambiguo, pues dice también que la cuerda dorada

de la razón, que debe controlar nuestro comportamiento, es débil, y que por lo tanto debemos cooperar con ella. Igualmente el tema común de *Las Leyes*, es decir, que el educador debe intentar que sus pupilos obtengan placer de las cosas correctas, se puede usar en los dos sentidos; pues la moralidad de preferencia, así inducida, pretende dirigir al hombre hasta que tenga uso de razón, y (como en *La República*) no está claro si debe considerarse que el uso de razón permite que el hombre sea comparativamente independiente de los impulsos o el origen de poderosos impulsos que le dirijan correctamente. La descripción de los deseos y placeres propios del elemento racional (como también del tipo colérico) hecha en *La República* (580) nos inclina a creer más bien esto último.

Hay otros dos pasajes interesantes. Uno de ellos ya lo hemos visto, en el *Timeo* (876). Tras exponer una explicación psicológica de la maldad, dice en primer lugar que los responsables del nacimiento y educación de un hombre deben ser culpados más que el propio hombre, y añade entonces: «Pero un hombre debe intentar, en lo posible, ir en contra de su educación, hábitos y aprendizajes, evitar el vicio y elegir lo contrario.» Al principio parece como si fuera a decir que un hombre debe actuar de acuerdo con sus impulsos, que éstos dependen del estado de su cuerpo, y que ésta es la razón de que deba culparse más a los padres y educadores que al propio hombre; pero entonces parece argüir que debemos intentar superar nuestra herencia y nuestro medio ambiente. «¿Con qué?» preguntaría el impulsionista, y Platón podría contestar: «Con la ayuda del impulso dominante que lleva a la felicidad y que está en todo hombre, y que puede desviarle hacia la dirección correcta, si sabe cuál es la dirección correcta.» O puede tener en mente ideas creativas, según las cuales «¿con qué?» es una pregunta engañosa, pues el deber de un hombre es superar sus pasiones, y no ver cómo unas superan a otras.

El segundo pasaje proviene del mito de *La República* (618 e). Cuando los espíritus del cuerpo se dedican a elegir su próxima vida, un heraldo dice que cada hombre debe elegir su propio destino, a lo cual añade que «la virtud es una cosa que no puede ser elegida; cada hombre tendrá más o menos según la respete más o menos. La culpabilidad es para quienes eligen; Dios no puede tener culpas». Cito aquí este texto, aunque no se refiere directamente a la cuestión de si cada acto es el resultado de impulsos sensibles, porque, al igual que el texto anterior, se refiere a la distribución de la culpabilidad; y estos dos temas están conectados entre sí, pues, puesto que algunas personas mantienen que el impulsionismo es cierto, no podrán ser culpados con justicia los agentes (puesto que no son responsables de los impulsos a los que están sujetos). Incluso en pasajes del *Timeo*.

Pero si no se puede inculpar justamente a la gente de lo que no pueden evitar hacer, la afirmación del heraldo de que el que elige debe ser culpable, es extraña, pues el mito parece señalar que el tipo de

persona en el que nos hayamos convertido determinará inevitablemente la elección de nuestras vidas. ¿Cómo puede Platón decir, por una parte: «No se puede hacer una elección que vaya en contra del carácter», y por otra: «Has de ser inculcado por la elección que hagas»?

Quizás Platón esté interesado sobre todo por la segunda mitad de la afirmación del heraldo; «Dios no puede ser inculcado.» Pero si de verdad intenta decir que la responsabilidad cae sobre el que elige, más que sobre todas aquellas personas y circunstancias que formaron el carácter del que elige, quizás la explicación sea que tiene una concepción más terapéutica que retributiva de la alabanza y el reproche, del premio y el castigo.

Según la teoría retributiva del reproche y el castigo, éstos están justificados si y sólo si la persona a quien se condena ha hecho algo para merecer una cosa tan poco placentera. Quienes mantienen una teoría retributiva de la censura (si puedo utilizar esta palabra para referirme al «reproche y castigo») tienden a no estar de acuerdo con la legitimidad de la censura, si creen que la gente no puede originar, sino sólo influir en sus propios impulsos, y no pueden evitar actuar según éstos. Pues la censura debe ser merecida, y sólo puedo merecer algo si mi acto fue totalmente mío. El impulsionismo, por lo tanto, puede ir acompañado de una teoría terapéutica de la censura. Pues, según una explicación terapéutica, lo que justifica a la censura es el bien que puede hacer. Puesto que los seres humanos no son autómatas, normalmente es más efectivo censurar a la persona que hizo la acción, para darle un motivo para no repetirla, aunque puede haber excepciones en esta regla. (Por ejemplo, a menudo es más útil censurar a un padre por la acción de su hijo, y esto podría explicar por qué Timeo quería inculpar a los padres del hombre en vez de al propio hombre; habría sido más beneficioso censurar a los padres del hombre hace algunos años, que censurar ahora al hombre.)

Está claro que Platón en conjunto fue partidario de la teoría terapéutica de la censura, que encaja con la opinión de que tiende a una explicación impulsionista de la acción. *Gorgias* y *Las Leyes* contienen las principales discusiones acerca de la responsabilidad y el castigo, y debemos volver de nuevo a ello.

En su argumentación con Polos, Sócrates razona (siguiendo pasos muy dudosos) que el castigo justo es beneficioso (*Gorgias* 476-9). Su argumentación es que un castigo justo es bueno; así pues, la víctima recibe algo bueno; pero no algo placentero —por lo tanto, una cosa beneficiosa. La conclusión de esta argumentación es, desde luego, ambigua. Puede tomarse como una defensa de la opinión de que no está justificado ningún castigo a menos que beneficie a la víctima (de forma que muchos castigos que podrían ser considerados normalmente merecidos son, o pueden ser, injustos); o puede tomarse como una afirmación de que todos los castigos merecidos benefician de hecho a la víctima. Nos gustaría pensar que Platón quiere dar a entender sólo lo primero, y hay esparcidas en los diálogos afirmaciones de que el que lleva a cabo

malas acciones merece pena y ayuda, cosa que es consecuente con una interpretación así, pero temo que quisiera decir lo segundo, creyendo que era lo mismo que lo primero.

A continuación y en el mismo diálogo, en la conclusión del mito, Sócrates dice que en el juicio tras la muerte se nos juzga de acuerdo con la condición espiritual que nos ha producido nuestra vida pasada, y que todos recibimos lo que nos beneficia. Lo que beneficia a los «objetos de la venganza justa» es, o ser mejorados (si son curables) o (si son incurables) ser usados como ejemplos para los demás. De hecho, toda venganza justa busca hacer el bien produciendo dolor; bien a la víctima si su condición aún tiene esperanzas, bien a los demás si no es así.

En *Las Leyes* (731) Platón dice de nuevo que, puesto que nadie actúa mal deliberadamente, debe intentarse curar a los agentes del mal curables, pero dejar paso libre a la ira con los incurables (¿qué diferencia habría si la gente hiciese el mal deliberadamente? ¿Acaso que al no poseer ninguna justificación los males espirituales, serían incurables?). Justo antes de decir esto (728 c) dice que el mayor castigo en el que se incurre al hacer el mal es que a causa de ello nos parecemos a los otros hombres malvados, y sufrimos el trato que se dan unos a otros. Sin embargo esto, dice, no es un auténtico castigo (*dikê*) porque es una cosa buena; es «la venganza consiguiente» (*timôria*) «de hacer el mal, y quienes la sufren y quienes la rehuyen son igualmente infelices; unos porque no están curados, los otros porque han evitado que otros pudieran ser salvados». Creo que lo que Platón quiere decir es que si ocurre que un hombre, por cierto tiempo, evita la corrupción espiritual que es consecuencia de una mala acción, y si además no encuentra un castigo terapéutico, es infeliz porque nada frena la aceleración de su caída; mientras que incluso aunque se corrompa (o cuando se corrompa) será aún infeliz, porque estará destrozado. Así, pues, la corrupción que sigue a las malas acciones es inevitable pero en ningún sentido deseable. Pero la razón de que Platón diga que «evita que otros se salven» es desconcertante²³. Quizás quiera decir que el hombre está literalmente destrozado por uno de sus compañeros en las malas acciones. De todas maneras esto implica que todo castigo justo es beneficioso.

Platón está en una vena menos ambigua, pero aún no es muy fácil seguirle, cuando vuelve al tema del castigo en el Noveno Libro de *Las Leyes* (859 y sgs.). Ha estado discutiendo las leyes relativas al robo, y ha propuesto que todos los ladrones deberán devolver el doble; observa que en la práctica se reconocen diferentes grados de gravedad en el robo, y que debe justificar por qué considera a todos semejantes. La argumentación que sigue es demasiado intrincada, si no incoherente, como para interpretarla con seguridad, pero creo que es como sigue: todo lo que es justo es bueno. Ningún castigo justo es malo; y esto es así porque todos los castigos justos son, o terapéuticos (en el caso de pecadores curables) o la

liquidación de incurables. Para hacer aceptable esta verdad es necesario sustituir la distinción común entre malas acciones voluntarias e involuntarias, (que sirve como base a los diferentes grados de gravedad en la ofensa comúnmente reconocidos) por otra distinción diferente entre malas acciones e injuria. Cualquier ofensa a la ley criminal puede ser un ejemplo de ambas cosas. Será un caso de mala acción si está causado por la ira, el deseo, los celos, u otra cosa que no sea una buena intención; será también un caso de injuria si alguien lo sufre. Considerado como injuria, la ley debe ocuparse de que se haga la restitución; considerado como una mala acción, se han de tomar medidas para curar el que ha obrado mal. Ha de decirse que ninguna mala acción es deliberada (y por lo tanto el tratamiento propio de los que hacen el mal es terapéutico y no retributivo) por razones que nos son familiares; pero la acción hecha, la injuria, puede ser deliberada en el sentido de que el agente pretenda que su víctima sufra lo que él sufrió, o no deliberada en el sentido de que nada estaba más lejos de su mente, o ni una cosa ni otra pues pretendió momentáneamente que su víctima sufriera lo que él sufrió bajo la influencia de la ira o el temor. Así pues, es posible reconciliar los principios de que ninguna mala acción es deliberada y por lo tanto ningún castigo justo puramente retributivo, gracias a la necesidad legislativa de distinguir entre el tratamiento hacia diferentes tipos de ofensores. La diferencia se basa en si querían o no hacer el acto, no en si querían o no ser malvados. (Sin embargo debo advertir al lector de que si vuelve su mirada a *Las Leyes* 859-74 es probable que encuentre a primera vista pocas cosas comunes entre lo que lee allí y lo que acaba de leer aquí; espero que sus reflexiones posteriores estén de acuerdos con las mías.)

Para resumir esta discusión de las opiniones de Platón acerca de la responsabilidad moral, podemos decir que Platón se inclina en conjunto por la explicación mecanicista de la elección moral a la que hemos llamado impulsionista. (Siempre se inclina a pensar que las cosas actúan racionalmente, y las máquinas son objetos muy «racionales»). Así pues, puesto que cree que lo que hace un hombre depende de sus pasiones, de forma que un hombre «no puede evitarlo» en el momento de la acción, se inclina a pensar que podemos intentar dar a nuestras pasiones y a las de los demás formas más deseables, pero no podemos devolver el mal justamente. De acuerdo con esto mantiene una postura terapéutica de la CENSURA MORAL (para este último punto tenemos un mayor y más definido apoyo por parte de los textos que para el resto de los puntos aquí resumidos). Ser moralmente responsable es ser la persona sobre la que es útil trabajar para impedir que se vuelva a repetir la ofensa.

12. UNA CRÍTICA

Podemos finalizar este capítulo considerando una crítica que Aristóteles hace continuamente (implícita y no explícitamente) a Platón en su *Ética*. La esencia de esta crítica es que Platón confunde equivocadamente el bien y el conocimiento proposicional, mientras que éste debe ser asimilado por familiaridad o habilidad. La valentía es mucho más que saber que es lo que ha de temerse y lo que no ha de temerse, si eso quiere decir algo así como saber que el deshonor nos hace mucho más daño que las heridas o la muerte. Pues, ¿cómo puede un hombre conocer qué es un deshonor? Un hombre sólo puede actuar correctamente en una situación dada si sabe cómo están involucrados en esa situación las distintas cosas que tienen valor para la vida humana, y que pueden sólo ser conocidas por un hombre a quien se le haya permitido captar la conducta correcta en situaciones de ese tipo. Una expresión como «Muerte antes que deshonor» no es muy útil para enseñar a un hombre en qué situaciones sería una bravatada atacar, y en qué situaciones sería una traición al honor retirarse. Es por lo tanto, bastante inútil enseñar a un hombre a actuar como un valiente.

Debe admitirse que esta crítica es muy justa. Sin duda Platón pudo alegar que las acciones del hombre que acepta «la muerte antes que el deshonor» serán siempre bien intencionadas; pero al insistir en el elemento intelectual del bien y al argüir que siempre, en un sentido, tenemos buenas intenciones, ha hecho que le sea difícil usar esta línea de retirada. También es cierto que a menudo afirma estar interesado por la pregunta: «¿Cómo podemos hacer que los hombres actúen de la forma deseable?»; y es bien sabido que conducta bien intencionada no es siempre lo mismo que conducta deseable. Sin duda Platón podría decir que en *Las Leyes*, y en cierta medida en otras partes, ha hablado mucho acerca del aprendizaje y del conocimiento, y quizás podría apelar a su teoría de la armonía en la educación según la cual la conducta errónea es un ruido desagradable para el hombre que ha sido armoniosamente educado. Pero esto todavía no contesta a la pregunta de cómo el hombre puede conocer que ésta sería la acción equivocada en esta situación; es iluso hacer creer que nuestro sentido de la armonía resume las necesidades objetivas de situaciones complejas. Así pues, en conjunto, Platón habría hecho bien en confesarse culpable ante esta crítica.

13. «REPÚBLICA» Y CONCLUSION

He hablado poco en este capítulo de la doctrina ética de *La República*, una omisión que puede parecer extraña si somos conscientes de que *La República* es la más extensa, aunque también la más difusa contribución a la filosofía moral. Intentaré, en esta sección final utilizar *La República*

para atar cabos y para presentar la postura ética de Platón en conjunto. Para este fin, estudiaré a *La República* bastante arbitrariamente, interpolando entre sus textos cosas que sólo han de leerse entre líneas.

En cualquier discusión ética moderna se habla mucho de reglas y principios morales. En Platón oímos muy poco o nada sobre estos temas; constituyen la moralidad de Céfalo, pero se nos dice claramente que no es suficiente. El concepto central de *La República* no es un conjunto de principios morales, sino una condición espiritual —la condición espiritual que es llamada, en conjunto, virtud y que aquí se divide en sabiduría, valentía, templanza y justicia. Lo que debemos hacer está determinado no a la luz de principios morales, sino que hace referencia a esta condición espiritual. Así al final del Libro Cuarto (*República* 444) se nos dice que las acciones justas e injustas mantienen con el alma la misma relación que las cosas saludables y no saludables con el cuerpo; o en otras palabras, que las cosas justas, igual que las saludables, son aquellas que suministran salud, por lo que las acciones justas son aquellas que llevan a este estado espiritual. El comportamiento justo es el comportamiento que conduce a una relación entre razón, espíritu, y apetito que es acorde con la naturaleza; el comportamiento injusto es el que incita a la insubordinación al espíritu y a los instintos.

Una conducta justa es una conducta que mantiene la supremacía de la razón. ¿Pero qué tipo de definición es esta? Pueden hacerse varias interpretaciones. Recordemos en primer lugar que en la discusión con Trasímaco en el Primer Libro, ambos interlocutores usan «justo» como palabra aparentemente descriptiva; es decir, la usan como el nombre de ciertos tipos de acciones, como pagar las deudas²⁴. Pero si se usa «justo» descriptivamente, entonces «conducta justa es aquella conducta que mantiene la supremacía de la razón», pueden entenderse como una expresión contingente al efecto de que pagar las deudas etc., etc, mantiene, como objeto de un hecho psicológico, la supremacía de la razón. Esta es la primera interpretación posible. La segunda interpretación posible considera a «conducta justa» una expresión evaluativa. «Conducta justa» se refiere al tipo de conducta hacia los demás que los demás tienen derecho a requerir de mí. Según esta interpretación, la oración al principio de este párrafo significa que A tiene derecho a esperar de B sólo una conducta tal que mantenga la supremacía de la razón. ¿pero qué tipo de definición es ésta? Pueden hacerse varias cosas que mantengan la supremacía de la razón en el agente. Esta es la segunda interpretación. Según la tercera, la oración de la que nos ocupamos es una definición: «Dése el nombre de «justo» a cualquier conducta que mantenga la supremacía de la razón en el agente.»

La tercera interpretación es correcta, aunque tenemos la impresión de que estamos tratando con una definición arbitraria. La definición de los actos justos no es arbitraria porque Sócrates ya ha puesto a prueba su definición de *justicia* frente a los «asuntos del mercado» preguntando

(442 d-443 a) si el hombre en el que la razón predomina podría traicionar un secreto o hacer cualquier otra cosa comúnmente considerada injusta, y ha considerado obvio que no se daría el caso, basándose en que es siempre el espíritu rebelde o el apetito rebelde lo que nos tienta a hacer cosas así. El proceso crucial para Sócrates es aquél mediante el cual consigue su definición de justicia: la condición espiritual. Hecho esto, pone a prueba su definición preguntando si la conducta que proviene de una condición así es la que la conciencia de los buenos ciudadanos acepta como justa, y saca la conclusión, como un nuevo añadido a su definición de justicia, de que los actos justos²⁵ pueden ser definidos como aquéllos que mantienen esta condición.

Un lector moderno puede llegar a pensar que se trata de un extraño modo de argumentar. Un lector moderno esperaría empezar hablando de deberes o actos correctos; que se le diga que los actos correctos son aquéllos que ejemplifican principios morales válidos en situaciones particulares, y sacar finalmente la conclusión de que el hombre bueno es aquél que normalmente intenta hacer actos buenos. Pero Platón no argumenta así. Arguye que el hombre bueno es aquél en el cual los tres factores espirituales razón, espíritu y apetito están relacionados entre sí de tal forma que lo están de «acuerdo con la naturaleza», y prueba que están de acuerdo con la naturaleza preguntando qué papel debe desempeñar cada uno de estos factores. Habiendo decidido de esta forma quién es el hombre bueno, saca la conclusión de que los actos correctos son aquéllos que mantienen esta manera de ser. Y sin embargo, no arguye de esta forma. Pues, habiendo decidido de esta manera tan *a priori* quien es el hombre bueno, hace entonces lo que parece ser una repentina sacudida hacia el convencionalismo, pues pone a prueba su decisión frente a nociones convencionales sobre el comportamiento correcto. ¿Cuáles son las presuposiciones que hacen que le parezca natural esta aparentemente no natural forma de argumentar?

La presuposición fundamental es obviamente que la ética se ocupa en primer lugar de las distintas maneras de ser, que lo que importa es que debemos ser hombres de un tipo así y así y que todo lo demás tiene una importancia sólo secundaria y en la medida que se relaciona con esto. Para decirlo de otra manera, estamos inclinados a pensar que el hombre bueno es el que intenta hacer felices a los demás; para Platón el hombre bueno es el hombre que intenta hacerse y hacer buenos a los demás. La felicidad (la suya propia y la de los demás) no es el fin que pretende el hombre bueno; sino que es el premio que recibe. Es, si se quiere, una concepción estética (lo es abiertamente en *Las Leyes* 803, donde se dice que somos juguetes de los Dioses y que todo nuestro deber consiste en hacer bien nuestro papel), según la cual un hombre puede convertirse en algo noble o en algo rastrero, y su ocupación es convertirse en algo noble. Puesto que nobleza, en esta concepción, no es en esencia cuestión de hacer felices a los demás, es natural que denote un criterio casi

estético de nobleza, que Platón considera que es el principio de eficiencia, según el cual cada elemento debe hacer el trabajo para el que está más capacitado.

Esto explica el elemento *a priori* de la argumentación, pero no el aparente lapso convencionalista. La presuposición que explica esto es que la conciencia moral ordinaria, con sus listas de acciones nobles y bajas, es un «recuerdo» o conocimiento confuso de la distinción entre nobleza y bajeza de carácter. Esta es la única luz con la que podemos comprender a qué se refiere Sócrates en el Primer Libro cuando pide una definición socrática de justicia, considerada como una propensión hacia ciertos conocidos tipos de conducta. Todos aprobamos ciertos tipos de comportamientos y desaprobamos otros, pero no entendemos qué es lo que estamos haciendo y por lo tanto, no sabemos si tiene o no validez. Necesitamos ver la naturaleza interna de aquello en lo que se basa nuestra propensión a distinguir de esta forma los distintos tipos de conducta, antes de que podamos contestar sobre la validez de nuestras aprobaciones y desaprobaciones. Esto es lo que Sócrates quiere decir cuando dice que no puede decir si la justicia es una cosa buena o no antes de saber qué es. Su respuesta es que aquello en lo que se basa nuestra propensión de clasificar como injustas algunas conductas, es que nos damos cuenta confusamente de que una conducta así tiende a estropear el equilibrio espiritual «acorde con la naturaleza» que constituye la nobleza. Esta respuesta le permite ver que nuestra objeción al comportamiento injusto no es una manía, sino que se basa en algo real. Sin embargo, puesto que un proceso de argumentación puede siempre desviarse, es necesario que ponga a prueba la validez de su observación preguntando si de hecho nos capacita para comprender lo que intenta explicar.

Así pues, tenemos dos niveles de conciencia moral, cuyos dictámenes son, a gran escala, los mismos: hay la conciencia moral ordinaria del hombre vulgar debida a una buena educación, y hay la visión teórica del filósofo. Hay ciertas preguntas que podemos contestar a la luz de esta distinción entre los dos niveles de conciencia moral. La primera pregunta es: ¿cómo distingue el hombre vulgar entre lo correcto y lo incorrecto? La segunda pregunta es: ¿cómo sabe un filósofo que una vida dada es la vida buena? La consideración de estas dos preguntas hará surgir una tercera, es decir: ¿qué consejo, si es que hay alguno, ofrece el filósofo al hombre vulgar para que pueda distinguir mejor entre lo correcto y lo incorrecto?

¿Cómo distingue el hombre vulgar entre lo correcto y lo incorrecto? En otras palabras, ¿cuál es la descripción de Platón de la conciencia moral ordinaria? Vimos que en el *Protágoras* Sócrates sugiere que la conciencia moral ordinaria es implícitamente hedonista en sus actuaciones y sugiere que actuaría con más eficacia si lo fuera explícitamente. Quizás no está totalmente claro hasta qué punto quiso que tomáramos esto en serio ni si pretendió aplicar sus afirmaciones a hombres vulgares en general o

simplemente a los más mundanos. Si imponemos que deben tomarse en serio sus afirmaciones y aplicarse a todos los no-filósofos, debemos entonces decir que Platón no dijo todo lo que tenía que decir en el *Protágoras*. Pues en el curso de las recomendaciones para la educación hechas en los primeros libros de *La República* encontramos la teoría estética de la aprobación y la desaprobación de la que hemos hablado en un capítulo anterior²⁶. Según esta teoría la aprobación y desaprobación son en gran parte cuestiones de gusto, en el sentido de que se nos imbuye inevitablemente una escala de valores a través de nuestra educación y medio ambiente, de tal forma que respondemos a algunas cosas con placer y a otras con repugnancia. (Desde luego debe añadirse que ésta no es una teoría subjetivista de distinciones morales, puesto que forma parte de la teoría de que existe un conjunto correcto de respuestas). No es fácil creer que las cosas que dice Platón acerca de los ritmos espirituales y armonías, y sus relaciones compatibles e incompatibles con ciertos tipos de acción, sean una teoría totalmente acabada. Pero si las consideramos simplemente como un conjunto de sugerencias, se suman a la afirmación de que, para un hombre de un cierto tipo, ciertas clases de acciones le producirán respeto y otras repugnancia; y esto parece a primera vista algo bastante distinto a la opinión del *Protágoras* (y del *Fedón*)²⁷ de que la conciencia moral ordinaria es implícitamente hedonista en sus actuaciones.

Hay al menos dos formas de reconciliar estas dos explicaciones. Una es atribuir a Platón el origen de la teoría Aristotélica del placer, según la cual, toscamente hablando, placer es lo que sentimos cuando hacemos la función que debemos hacer. Si presuponemos esto, entonces cuando el hombre vulgar siente repugnancia por conductas que producen dolor como resultado final, está sintiendo repugnancia por algo que es de hecho contrario al funcionamiento natural del organismo. De esta forma puede ocurrir que el hombre vulgar que ha sido bien educado posea una conciencia que sea implícitamente hedonista en sus actuaciones, y que se deleite con el comportamiento armonioso y sienta repugnancia por el comportamiento no armonioso como se dice en *La República*. La condición de un hombre mal educado, y por tanto corrompido, sin embargo, sería un poco más complicada. La teoría de *La República* nos permite pensar que un hombre así no sentirá repugnancia por lo no-armonioso; y si estamos intentando emparejar a *La República* y al *Protágoras*, tendremos que decir que éste considera también correctas ciertas formas de conductas que llevan a un resultado final doloroso. Pero si actúa así, ¿cómo puede parecer su moralidad implícitamente hedonista en sus actuaciones?

Hay dos respuestas posibles para esta pregunta. Según la primera respuesta, es cierto que la conducta correcta es de hecho más placentera que la conducta errónea (en el sentido de que incluso el hombre corrompido pensará así si se le convence para que lo pruebe), pero que el hombre corrompido, al carecer de experiencia de los encantos de la

virtud, no sabe que la conducta mala produce un resultado final doloroso. Si se objeta que ésta es una cosa demasiado extraña como para que se pueda saber, la objeción puede refutarse haciendo uso de la concepción del poder tergiversador del apetito, que puede encontrarse en el Libro Noveno de *La República*. Dando por supuesto que placer es lo mismo que satisfacción del apetito, el hombre corrompido supone que la conducta que permite sus deseos produce un resultado final placentero. Frecuentemente, defraudado sin duda por la incapacidad de disfrutar totalmente, la arraigada suposición de que el placer es la gratificación del apetito hace que culpe a su suerte, y no a su conducta, de su infelicidad; y de todas formas está demasiado preocupado de atender sus apetitos insaciables como para ocuparse de la cuestión. Así el aspecto moral del hombre corrompido es implícitamente hedonista, no en el sentido de que considere correcto algo que de hecho produce más placer que dolor, sino en el sentido de que considera correcto algo que cree que le producirá más placer que dolor.

La pregunta era: si el hombre corrompido considera correcto algo que de hecho no produce un resultado placentero, ¿cómo es su aspecto moral aparentemente hedonista? He dado una respuesta a esta pregunta, y la otra es como sigue. El principio «aristotélico» de que placer es lo que sentimos cuando llevamos a cabo correctamente nuestra función debe ser corregido por el principio (que puede encontrarse explícitamente en *Las Leyes*)²⁸ de que un hombre disfruta más de aquello a lo que está habituado y a lo que es afín. Según este principio, aunque pueda ser verdad que la virtud es más placentera que el vicio, puede ser también verdad que yo soy incapaz de disfrutar de sus placeres. Si pudiera cambiar, sería un hombre mucho más feliz de lo que era en mi estado anterior; pero, puesto que no estoy regenerado, me es más placentero el vicio que la virtud. Siendo esto así, cuando el hombre corrompido responde afirmativamente a lo que es inarmonioso, está aprobando algo que en general no es la conducta más placentera, pero que de hecho es la conducta más placentera para él en su corrompido estado y, de esta manera, su conciencia es implícitamente hedonista.

Estamos considerando si la postura acerca de la conciencia moral ordinaria que se encuentra en el *Protágoras* y en el *Fedón* debe reconciliarse con la postura implícita en *La República*. La conclusión es ahora que están de acuerdo, si el placer es lo que sentimos cuando funcionamos armoniosamente. Según esta suposición tanto lo que dicen los dos primeros diálogos acerca de la elección moral como lo que dice *La República* puede ser cierto, tanto en el caso de hombres buenos como de malos. Pero es posible reconciliar las dos explicaciones de una forma diferente, según la cual exponen dos verdades paralelas y no la misma verdad de dos maneras. El resultado doloroso que observa el hombre vulgar en las formas de conducta que condena como erróneas, no consiste (o no consiste necesariamente) en dolores ordinarios y privación

de placeres ordinarios, sino en la repugnancia que sabe que sentirá si hace la cosa en cuestión. «No le place», hacer lo que es bajo. En ese caso juzgar que X es una conducta baja y considerar que X produce un resultado doloroso serán una y la misma cosa. Sin duda hay algo que debe decirse sobre esta manera de reconciliar las dos explicaciones. Si Platón pretendió sugerir en las páginas finales del *Protágoras*²⁹ que el hombre valeroso es valeroso porque considera que las heridas y el peligro son menos no-placenteras que el deshonor, nos sentimos tentados de sugerir que «no placentero» debe significar aquí «repugnante». Es difícil creer que Platón tenga en mente simplemente las consecuencias desagradables de la cobardía (como el ostracismo social). Sin embargo, esta forma de reconciliar las dos explicaciones no es totalmente satisfactoria. Por ejemplo no parece coincidir con la bastante sencilla afirmación del *Fedro*³⁰ de que la moralidad del hombre ordinario se basa en un cálculo de los placeres y dolores; pues la repugnancia que el hombre valeroso siente ante un comportamiento cobarde es difícilmente el resultado de un cálculo, y sin embargo, según esta postura, es su condena moral. Esta reconciliación tampoco encaja con el propio *Protágoras*. Pues hemos argumentado que de ese diálogo se implica que el hombre vulgar sería menos susceptible a la tentación si su hedonismo estuviera explícito. Pero si su «hedonismo implícito» es su condena a esa conducta con la que no le «place» comprometerse, es totalmente explícito. Y no vemos cómo el conocimiento de cómo medir el placer puede ayudarle.

Es bastante obvio que estas objeciones no son decisivas. Pero puesto que pueden objetarse y puesto que los textos no aclaran cómo nos habría respondido Platón, parece correcto decir que Platón no tenía muy claro si pretendía reconciliar de esta forma las dos explicaciones. Tenemos, pues, dos explicaciones acerca de la conciencia moral ordinaria y ninguna indicación segura sobre la relación entre ellas. Yo sospecho que la primera reconciliación es correcta a grandes rasgos, es decir, que se pretende que las dos explicaciones sean paralelas. Sin embargo, sea como sea, la explicación principal de la conciencia del hombre ordinario en *La República* parece ser la «estética», según la cual nosotros encontramos simplemente atractivos ciertos tipos de comportamientos y a otros repugnantes. Debe observarse que esto encaja perfectamente con una característica significativa del lenguaje griego, en el que las principales palabras para referirse a «correcto» e «incorrecto» son las mismas que las que se refieren a «bello» y «feo» respectivamente.

Se sabe que Platón simpatizaba en general con las reglas que constituyen el código moral ordinario, pero es igualmente conocido que encontraba inadecuadas las actividades «estéticas» de aprobación y repugnancia sobre las que se basan. Se insinúa en las discusiones del Primer Libro de *La República* que de una moralidad «estética» se desprenderían generalizaciones con la forma: «el hombre admirable paga sus deudas», y que generalizaciones así son demasiado inflexibles como

para cubrir situaciones distintas. Pero la principal crítica a una moralidad «estética» (o a una moralidad de *doxa*, opinión) es que, puesto que se adquiere mediante un proceso no-racional, también puede ser eliminada por un proceso contrario. La conciencia moral ordinaria no ofrece ninguna defensa contra la tentación (excepto en hombres muy obstinados como aquéllos que Sócrates había elegido para dotar a su ejército) pues no comprende por qué ciertas cosas son correctas y otras incorrectas.

Así pues, Platón desea una «base racional» para la moralidad, no en el sentido de que desee que el hombre vulgar adopte una moralidad racional en vez de estética (si puede considerarse que el *Protágoras* favorece esta postura, *La República* parece decir lo contrario), sino en dos sentidos: a) cree que si no existe una base racional así, la moralidad como institución es un fraude³¹, y b) cree que los hombres vulgares deben someterse a las directrices de aquellos filósofos que sean capaces de comprender la base racional³².

Esto nos lleva a la pregunta que nos hicimos en segundo lugar, es decir, ¿cómo decide el filósofo si una vida dada es la vida buena? Responder a esto supone responder cuál es la base racional de la moralidad.

¿Qué es «una base racional de la moralidad»? Supongo que es algo que convence a la mente de que al alabar a ciertas personas y al lamentarnos de otras, estamos haciendo algo que en cierta forma no es estúpido. Parece obvio que esto es algo que puede hacerse de más de una manera, y podemos encontrar en *La República* varias tesis cada una de las cuales puede ser un intento de hacer esta labor.

La primera de estas tesis no llama la atención demasiado en el texto —posiblemente porque se considera obvia. Hemos visto que la vida buena es la que favorece un carácter noble. Para el hombre vulgar la nobleza es, sin duda, una característica que se reconoce directamente. Pero la nobleza que se reconoce directamente no es, sin duda, más que una «imagen» de la auténtica nobleza, que debe ser algo inteligible³³. El filósofo que ha descubierto qué es el bien, que ha captado el secreto del orden racional, es capaz de aplicar este conocimiento para determinar qué forma de vida es realmente satisfactoria para la razón, y por lo tanto noble y buena. Al hacer esto, el filósofo capta la realidad cuya «imagen» es responsable de que la gente vulgar atribuya a la nobleza atributos casi-estéticos. Así pues, puede contestar definitivamente la pregunta sobre qué vida es realmente la mejor. Así pues, en la medida en que *La República* intenta convencernos de que la vida de virtud ordinaria es la recomendada por la razón, nos está diciendo que esta vida es la mejor. Pero como ya hemos visto, *La República* no parece contentarse con fiarse sólo de esta argumentación. Quizás la razón de esto sea un sentimiento de que para demostrar que algo es la buena vida es necesario demostrar que el hombre sabio elegiría vivirla. No es suficiente demostrar que vivir virtuosamente es satisfactorio racionalmente, como una máquina bien diseñada.

La segunda tesis defiende que el hombre que ejercita su mente hasta el punto de que sea considerado un filósofo, se hace temperamentalmente incapaz de cometer actos bajos. Encontramos esta tesis también en el *Fedón*, y en forma parecida en el *Teeteto* (172-7). Según esta línea de razonamiento, puede afirmarse que hay una base racional de la moralidad en el sentido de que la vida moral es la que los hombres racionales prefieren vivir. El filósofo decide que la vida que le es adecuada es la buena vida (pues «bueno» connota lo que debe ser elegido); y puesto que el filósofo es el ser humano *par excellence* (habiéndose desarrollado totalmente en él la marca distintiva del hombre) su elección es tajante.

Pero, ¿cómo sabe Platón que el «verdadero» filósofo debe ser un hombre bueno? Es demasiado creer que la asociación de virtud y sabiduría es una concomitancia no sólo accidental sino también universal. Un hecho que parece explicar la concomitancia es que todas las malas acciones provienen directa o indirectamente o de apetitos del cuerpo o de rivalidades y distensiones de las que el «espíritu» es responsable. Pero el filósofo no sólo sabe que la función del «espíritu» y el apetito en la vida personal es algo subordinado al destino último del alma, sino que también se dedica al estudio de temas tan trascendentales que todos los problemas temporales carecen de importancia para él. No posee, por lo tanto, ninguna tentación de perseguir las cosas que descarriarían a los hombres³⁴. Esto es, sin duda, cierto, pues la vida buena es la vida bien ordenada, la vida en la cual se permite que cada componente de la personalidad haga la contribución que está más capacitado para hacer. Pero el filósofo, puesto que está inevitablemente del lado de la razón, deseará naturalmente vivir una vida racional y por lo tanto bien ordenada. Así, además del hecho de que no siente tentación por el vicio, tiene también un incentivo profesional positivo para la virtud, y por lo tanto para juzgar que la vida virtuosa es la que es realmente noble.

La otra tesis que no puede ser ignorada en *La República* es que la virtud compensa, y que el filósofo sabe que compensa. La vida que compensa debe ser la vida buena, porque la vida buena ha de ser la que merezca la pena elegir, la vida que tenga sentido imponerse e imponer a los demás. ¿Pero cómo sabe el filósofo que la virtud compensa? Sabe cómo distinguir entre el placer y satisfacción del apetito, y por lo tanto no se engaña con el esplendor del tirano, ni con la vida poderosa ni con el placer carnal que el tirano puede lograr. Puesto que no se engaña, sabe que el auténtico placer debe buscarse más bien en la vida ordenada. Sabe también que el alma es realmente algo espiritual y que esos componentes de la vida personal que son sólo necesarios porque el alma debe velar por el cuerpo, no son más que impedimentos para su auténtico crecimiento. Puesto que sabe estas cosas, el filósofo sabe que la vida buena, o la vida que satisface, es la vida que es incidentalmente adecuada para la propia persona, la vida en la que la «razón es suprema», en el sentido de que las motivaciones comprendidas bajo el membrete de

valentía y apetito son satisfechas sólo en la medida en que hacen el trabajo para el cual fue creada, en lenguaje del *Timeo*, el alma humana.

Además del conocimiento general que acabamos de describir, el filósofo o el sabio posee también un conocimiento detallado que le permite guiar su propia vida y las de los demás. Como dice Sócrates a Glaucón en una pausa en el curso del mito con el que finaliza *La República*, es esencial, si tenemos que hacer elecciones que estén de acuerdo con nuestros auténticos intereses espirituales, que entendemos el efecto sobre el carácter del hombre de todas las diversas combinaciones de las dotes personales y de las circunstancias externas que puedan surgir durante la vida. La sabiduría práctica, en otras palabras, es esencial para una conducta sabia en la vida. Así pues, para justificar cualquier juicio moral imperativamente específico (por ejemplo, la monogamia es correcta) es necesario que primero seamos capaces de movilizar hechos empíricos concernientes al efecto de ese o aquel patrón de conducta sobre el carácter y luego demostrar que nos interesa cultivar, por nuestro propio interés, el carácter al que lleva la conducta. Esto es repetir el punto señalado al principio de esta sección, según el cual el comportamiento correcto es el que crea o sostiene una condición espiritual deseable.

La tercera pregunta que nos hicimos fue: ¿qué consejo, si es que hay alguno, puede dar al hombre vulgar el filósofo para que pueda distinguir mejor entre lo bueno y lo malo? Como respuesta a esta pregunta, es importante repetir el hecho de que, incluso en sus momentos más hedonistas, Platón nunca llegó a sugerir que se puede decir si A o B es correcto preguntando qué es lo que me hará disfrutar más. Podría ocurrir que A no pueda ser la conducta correcta a menos que en cierto sentido sea la más placentera, pero es posible que yo esté tan loco y corrompido que sea incapaz de darme cuenta de que A es realmente la conducta más placentera. Aunque en el *Protágoras* se sugiere que la conciencia moral ordinaria sería más eficaz si fuese abiertamente hedonista, no se sugiere que pueda ser usado como prueba de que algo sea correcto que me sea placentero.

¿Qué consejo positivo puede dar el filósofo al hombre vulgar? Por una parte parece que Platón se inclina a creer (la conclusión del *Menón* lo sugiere) que quienes no pueden ser filósofos sólo pueden poseer un aspecto moral correcto si son los suficientemente afortunados como para ser educados bien. Por otra parte, la línea divisoria entre los filósofos y los demás no es presumiblemente fija ni severa; e imagino que Platón habría recomendado que las cosas que sabe el filósofo deberían inculcarse en cualquiera que pudiera comprenderlas, y que éstos deberían hacer uso de ello para conducirse en la vida. Al fin y al cabo Platón publicó (suponemos) *la República*, y al publicarla intentó presumiblemente comunicar a un público bastante numeroso sus opiniones acerca de la naturaleza y el destino del alma, de la naturaleza del espíritu y del apetito, de la

distinción entre placer y satisfacción de un deseo, y de la importancia de la sabiduría práctica. Su deseo era, me imagino, que aquellos que se persuadieran de la verdad de estas doctrinas, fueran capaces de hacer uso de ellas en sus vidas, y darles una guía que al menos sirviera como sustituto a las reglas de los filósofos, cuyas sabiduría sin límite y cuya actividad incansable resuelve todos los problemas en su reino ideal³⁵.

Dije que usaríamos *La República* para intentar atar cabos; pero, ¿no están aún un poco enredados? Creo que sí, y que no es nuestra toda la culpa. Cada vez me convenzo más de la afirmación de que la enseñanza ética de Platón es muy variada y fluida. Está unificada por la convicción de que si ha de distinguirse entre vicio y virtud, debe haber en cierta forma una cosa buena; y también por la convicción de que debe haber una cosa buena para el hombre como ser espiritual. La ética de Platón, en otras palabras, no puede separarse de su concepción del alma, a la que debemos volver a referirnos.

FELICIDAD Y PLACER: UNA NOTA VERBAL

Frecuentemente se confunden las palabras *eudaimonia* («felicidad») y *hêdonê* («placer»), debido en parte al hecho de que la relación entre las dos palabras griegas no corresponden a la relación que se da casi siempre entre sus «equivalentes» en español. «Felicidad», supongo, difiere de «placer» principalmente en que, aunque ambas nombran estados de la mente, placer es en conjunto un estado más alegre y temporal que la felicidad. La felicidad puede durar años (no hablamos de «felicidades»); los placeres duran relativamente poco. En cierta forma estas aclaraciones se aplican a las dos palabras griegas, por ejemplo *hêdonê* se usa a veces en plural, y *eudaimonia* no. Pero entre las dos palabras griegas, ésta no es la relación predominante. Sobre todo estas dos palabras son de un tipo lógico diferente, pues, mientras que *hêdonê* es, más o menos, el nombre de un estado mental, *eudaimonia* es más bien una expresión en gerundio. Puedo llamar *eudaimôn* a cualquier hombre cuyo estado y circunstancias juzgue envidiables; *eudaimonia* es la condición, *cualquiera que sea*, que deseo conseguir. Así, si valoro el placer, negaré el sobrenombre *eudaimôn* al hombre cuya vida contenga poca cantidad de él; si, como Espeusipo (p. 258) no valoro el placer, aplicaré de diferente forma el adjetivo. Nadie, quizás, llamaría *eudaimôn* al hombre que está positivamente descontento, o miserable; y así el contento se convierte en efecto en una condición necesaria de *eudaimonia*; pero, si para ser *eudaimôn* debo vivir una vida de placer, depende de lo que cada uno piense acerca de la búsqueda del placer. Esto explica por qué Sócrates, en las primeras páginas del *Filebo*, puede asumir que la mejor vida es la que es más *eudaimôn*, al mismo tiempo que niega que sea la más *hêdis*. Esto explica también, pero al contrario, como en *La República* puede considerar que la

afirmación de Glaucón de que la vida justa es la más *eudaimôn* significa lo mismo que la afirmación de que la vida justa es la más *hêdis* (véase *República* 580 c-d). Esta relación entre las dos palabras explica también como *hêdonê* puede ser más amplia que la palabra española «placer», y sobrepasar los límites del territorio de la palabra «felicidad». Así pues, ocurre que, mientras que según el uso de Platón, a veces (por ejemplo en el *Gorgias*) *hêdonê* conserva una correlación bastante fuerte con lo que normalmente consideramos placer, otras veces, deja de mantenerla y hablar acerca de qué vida es la más *hêdis* es hablar acerca de cuál es la más feliz, cuál la que nos contenta o satisface más.

¹ En otras palabras, virtud (i.e. *aretê*). La cuestión surge explícitamente en el *Menón*, implícitamente en otros muchos lugares.

² Soy consciente de la distinción entre criterio y significado, que puede parecer que va en contra de lo que se ha dicho en este párrafo. Pero yo sugiero que *aretê* tiene tendencia a connotar las excelencias más difíciles. Sospecho que «la *aretê* de una almohada es ser mullida» podría haber tenido un sabor a paradoja para un griego.

³ La colonia imaginaria cuya fundación se describe en *Las Leyes*.

⁴ Desde luego hay aquí una ambigüedad. El bien de Pérez puede ser bueno para los demás, pero no para Pérez. En este caso Pérez podría no tener ningún motivo para ser bueno. En el momento oportuno esta ambigüedad será tenida en cuenta.

⁵ Debe señalarse que no se le permite a Critias continuar con el Apotegma de que el autocontrol es hacer el propio trabajo de cada uno o dedicarse a los propios asuntos (el mismo Apotegma al que Sócrates da sentido como definición epigramática de la justicia en *la República*). Critias no puede decir qué es lo que quiere decir con ello pero se lo enseña a Cármides, otra oveja negra oligarquica (161-3).

⁶ Véase la explicación del *Protágoras* pág. 296.

⁷ *Menei*; creo que esto significa que no puede ser eliminada.

⁸ Véase por ejemplo la afirmación de que los jefes del ejército son cazadores de hombres (290 b 5). Es una reminiscencia de la afirmación del *Sofista* de que los sofistas son cazadores y de la de *El Político* de que los hombres de estado son una especie de ganaderos. En estos tres textos hay un desprecio irónico similar, de algo que tiene pretensiones comparándolo con algo que no las tiene.

⁹ Formalmente desde luego «todos los *kala* son *agaza*» no implica que «todos los *agaza* son *kala*». Pero la plausibilidad de la demostración de Sócrates de que el deseo de *kala* debe ser común a todos los hombres, depende la suposición de que no hay *kala* que no sea *agaza*. Pues es *agaza* lo que seguramente deseará un hombre.

¹⁰ 329. Evidentemente Platón ha captado la idea de que cada nombre de virtud no necesita referirse a una entidad separada; lo que quizás no ve explícitamente es que esas palabras pueden referirse todas a la misma cosa y ser no sinónimas en virtud a referirse a ellas bajo aspectos diferentes.

¹¹ Esto desde luego es tosco. El hedonista que conoce su trabajo no habría dicho que es el desagradado por una acción particular lo que hace que esté equivocada, sino que es el desagradado por *ser ese tipo de persona* que se comporta de ciertas maneras, lo que hace que esos comportamientos estén equivocados.

¹² Esta «correlación ordinaria» se mantiene más con la palabra española placentero que con la griega *hêdis*.

¹³ Orfico: relativo a orfeo (N. del T.)

¹⁴ *República* 618 b-619 a. Sócrates dice a Glaucón que el peligro espiritual en el que estamos no es más que el hecho de que sin ese conocimiento somos propensos a hacer elecciones equivocadas.

¹⁵ En su discusión acerca del placer en *Ética a Nicomaco* libro 7 y 10.