



Synthesis
ISSN: 0328-1205
ISSN: 1851-779X
synthesis@fahce.unlp.edu.ar
Universidad Nacional de La Plata
Argentina

La búsqueda de la valentía en los diálogos platónicos

 Aguirre, Javier

 Lavilla de Lera, Jonathan

La búsqueda de la valentía en los diálogos platónicos

Synthesis, vol. 30, núm. 1, e130, 2023

Universidad Nacional de La Plata

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=84674654002>

DOI: <https://doi.org/10.24215/1851779Xe130>



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional.

La búsqueda de la valentía en los diálogos platónicos

The Search for Courage in Platonic Dialogues

Javier Aguirre

Universidad del País Vasco, España

javier.aguirre@ehu.eus

 <https://orcid.org/0000-0001-6828-7085>

Jonathan Lavilla de Lera

Universidad del País Vasco, España

jonathan.lavilla@ehu.eus

 <https://orcid.org/0000-0002-0558-8806>

DOI: <https://doi.org/10.24215/1851779Xe130>

Recepción: 07 Julio 2022

Aprobación: 28 Febrero 2023

Publicación: 01 Marzo 2023



Acceso abierto diamante

Resumen

La búsqueda y el tratamiento de la valentía han sido llevados a cabo por Platón en numerosos diálogos, desde la temprana *Apología* hasta las *Leyes*, lo que indica la gran importancia que el filósofo ateniense concedía a esta cuestión. Por otro lado, la valentía es tratada en numerosos contextos diferentes —con diferentes interlocutores, diferentes temas y diferentes objetivos— que dan lugar a un nutrido número de aproximaciones a partir de las cuales cabe construir una visión bastante completa de lo que Platón entendía por valentía (*andreía*).

Palabras clave: Sócrates, Vida filosófica, Valentía, *Laques*.

Abstract

Plato's inquiry and analysis of courage have been carried out in many dialogues, from the early *Apology* to the *Laws*, which indicates the great importance that the Athenian philosopher attached to this question. Besides, courage is treated in numerous different contexts —with different interlocutors, different topics and different objectives— which give rise to a large number of approaches from which a fairly complete picture of Plato's understanding of what Plato meant by courage (*andreia*) can be inferred.

Keywords: Socrates, Philosophical life, Courage, *Laches*.

La prudencia es la parte más importante de la valentía
(Alex Honnold)

1. Valentía y práctica filosófica

La búsqueda y el tratamiento de la valentía han sido llevados a cabo por Platón en numerosos diálogos, desde la temprana *Apología* hasta las *Leyes*, obra todavía en proceso de edición cuando le llegó la muerte, lo que indica la gran importancia que el filósofo ateniense concedía a esta cuestión. Por otro lado, la valentía es tratada en numerosos contextos diferentes —con diferentes interlocutores, diferentes temas y diferentes objetivos—, que dan lugar a un nutrido número de aproximaciones a partir de las cuales cabe construir una visión bastante completa de lo que Platón entendía por *valentía* (*andreía*).¹

Desde el primer momento, la valentía aparece vinculada a la práctica misma de la filosofía, lo que será una constante a lo largo de toda la obra de Platón. En este sentido, el vínculo entre valentía y práctica filosófica ya lo encontramos en la *Apología*, donde Sócrates asume el riesgo de ser condenado por perseverar en su actitud ante el tribunal que lo juzga, tal como razona ante un hipotético interlocutor:

No tienes razón, amigo, si crees que un hombre que sea de algún provecho ha de tener en cuenta el riesgo de vivir o morir, sino el examinar solamente al obrar, si hace cosas justas o injustas y actos propios de un hombre bueno o de un hombre malo. (*Ap.* 28b; trad.: J. Calonge, 1981)

La misma actitud muestra algo más adelante, cuando afirma:

En el puesto en el que uno se coloca porque considera que es el mejor, o en el que es colocado por un superior, allí debe, según creo, permanecer y arriesgarse sin tener en cuenta ni la muerte ni cosa alguna, más que la deshonra. En efecto, atenienses, obraría yo indignamente, si [...] [en la guerra] decidí permanecer [...] y corrí [...] el riesgo de morir, y en cambio ahora, al ordenarme el dios, según he creído y aceptado, que debo vivir filosofando y examinándome a mí mismo y a los demás, abandonara mi puesto por temor a la muerte o a cualquier otra cosa. (*Ap.* 28d-e)

La imagen que de la valentía ofrece en esta ocasión Sócrates está condicionada por el contexto judicial en que se presenta, pues Sócrates se está defendiendo de graves acusaciones frente a un tribunal que puede condenarlo a muerte. En un contexto tan difícil como este, la reivindicación de la valentía tiene un gran valor, pues muestra la firme determinación de Sócrates de no abandonar un modo de vida que considera justo, aquel que consiste en examinarse a sí mismo y a los demás y, en definitiva, a vivir filosóficamente, a pesar de las consecuencias perjudiciales que ello puede acarrear. La sincera actitud valerosa de Sócrates, por otra parte, no solamente tiene su reflejo en el juicio, sino también en el presidio, cuando a Sócrates solo le quedan unas horas de vida. Su valerosa actitud queda bien reflejada en el *Critón* (46b-53c) y, particularmente, en el *Fedón*, en un dramático final en el que Sócrates, habiendo tomado ya la cicuta, se ve obligado a consolar a los amigos que le acompañan en sus últimos momentos:

[Sócrates] alzó la copa y de modo muy sereno y ágil la vació de un trago. Y hasta el momento la mayoría de nosotros, por moderación, había sido capaz de contenerse para no llorar, pero cuando lo vimos beber y una vez que hubo bebido, ya no fuimos capaces, sino que, a mí al menos, las lágrimas me brotaron con violencia, de modo que, cubriéndome, rompí a llorar, no ciertamente por él, sino por mi propia desdicha, pues ¡de qué compañero iba quedar privado! Ya Critón, antes que yo, no siendo capaz de contener las lágrimas, había salido. Tampoco Apolodoro había dejado de llorar en todo el tiempo anterior, pero entonces, bramando y llorando violentamente, conmovió a todos los presentes, a excepción del propio Sócrates, quien dijo: -¿Qué hacéis, sorprendentes amigos? Es sobre todo por ese motivo que despedí a las mujeres, para que no desentonaran, pues he oído que hay que morir en un silencio ritual. Así pues, tened calma y manteneos firmes (*kartereíte*). (*Phaed.* 117c-d; trad.: J. Aguirre & J. Lavilla)

Todos estos pasajes muestran, por otro lado, que la valerosa actitud de Sócrates ante el tribunal y ante su propia muerte es el resultado de una meditada reflexión ajena a la presencia de emociones irracionales o intereses espurios, algo que, frente a otras concepciones propias de su tiempo, va a estar muy presente en los distintos diálogos.² Un buen ejemplo de lo que decimos lo encontramos en el polémico contexto del *Gorgias*, donde el filósofo distingue lo que debe entenderse por valentía desde una perspectiva filosófica y

lo que se entiende por valentía en el ámbito sofístico. Mientras que Gorgias defiende el uso de la retórica como medio eficaz para ejercer el poder sobre los demás a través de la persuasión, de igual modo que un tirano lo ejerce mediante la fuerza,³ Sócrates demuestra que el sofista, lejos de dominar a su auditorio, está sometido a él por la necesidad de adularlo a fin de ganarse su simpatía. Frente a la retórica sofística y su componente adulador, Sócrates defiende la filosofía como medicina amarga que no busca procurar placer, sino el bien de sus oyentes. Es bien sabido que Sócrates no se caracteriza por halagar a sus interlocutores, sino que, muy al contrario, los incordia y los crispa, generando con ello en muchas ocasiones animadversión contra él, tal como expone en la *Apología*. En el diálogo epónimo, Platón parece sugerir que el sofista de Leontinos es un cobarde incapaz de hacerse cargo de las consecuencias políticas que su enseñanza acarrea,⁴ mientras que muestra a un Sócrates valeroso que no se acobarda ni retrocede cuando Calicles, el cínico defensor de la ley del más fuerte, le vaticina su dramático final. El propio Calicles señalará que quien defiende la tesis de que es mejor padecer injusticias que cometerlas resulta ridículo, pues ni siquiera sería capaz de defenderse a sí mismo en un tribunal que, acusándolo injustamente, deseara condenarlo a muerte (486b). Resulta también significativo que Calicles ataque incluso la propia práctica filosófica, que, según él, vuelve a quienes la practican inútiles, ridículos y afeminados o privados de valentía (*ánandroi*) (485a ss.). En este punto del diálogo, el lector ya sabe por la *Apología*, el *Critón* y el *Fedón* que Sócrates no va a renunciar a sus convicciones ante el tribunal ni ante la muerte. Platón parece sugerir que es Calicles quien actúa con cobardía, pues aun pensando que los mejores por naturaleza deben imponer por la fuerza su ley, él no deja de mantenerse fiel a las convenciones sociales y al orden de la ciudad.⁵

Finalmente, en un sentido diferente, pero estrechamente vinculado a la vida filosófica que Sócrates defiende, este incide en la valentía que se requiere, ya no para defender las ideas propias frente a un peligro real, sino también, y muy especialmente, para ponerlas a prueba y, en caso de ser refutadas, rechazarlas. Este modo de valentía constituye uno de los temas centrales del *Laques*, aunque bien puede afirmarse que recorre toda la obra platónica. Resulta particularmente interesante el contraste que ofrecen Lisímaco, padre de un joven adolescente, y el general Laques, pues mientras que aquel es capaz de reflexionar sobre sus propias opiniones y asumir que debe seguir reflexionando sobre algo que creía evidente y no lo es, el general se enroca de un modo bronco y obtuso. La valentía que supone seguir buscando la verdad tras asumir que estamos equivocados es algo que Sócrates reivindica en diversos momentos del diálogo:

El razonamiento (...) nos exhorta a resistir. Realmente, si estás dispuesto, también nosotros nos mantendremos firmes y resistiremos en la búsqueda, a fin de que la valentía misma no se burle de nosotros, de que no la busquemos valerosamente, si es que tal resistencia es, en muchas ocasiones, valentía. (*Lach.* 194a; trad.: J. Aguirre & J. Lavilla, 2022)

Nos encontramos, por consiguiente, en un escenario diferente al de la *Apología* y de los diálogos *Critón*, *Fedón* y *Gorgias*, pese a lo cual la actitud de resistencia reflexiva en Sócrates no cambia. Esta actitud la veremos más desarrollada teóricamente en otros diálogos.

2. Valentía, virtud y sabiduría

Más allá de la actitud valerosa ante los graves peligros que puede acarrear la actividad filosófica o ante al enrocamiento acrítico en opiniones no suficientemente contrastadas, una de las funciones del filósofo consiste en investigar cada cuestión con la mirada puesta en la verdad. En el caso que nos compete, el filósofo se ve impelido a buscar en qué consiste la valentía. La búsqueda más exhaustiva la lleva a cabo Platón en la segunda mitad del *Laques*, si bien el filósofo vuelve a abordar la cuestión en el *Protágoras* (329d-ss. 349d-ss.) y, más brevemente, en *Menón* (88b), *República* (375a-ss. 410d-ss.) y *Leyes* (696b-c, 963e). No está de más volver a incidir en la importancia concedida por Platón a este tema. En muy diferentes contextos, Sócrates presenta la valentía como una virtud —o un aspecto de la virtud—, indisolublemente ligada al resto de las virtudes —o aspectos de la virtud—, particularmente a la sabiduría, que explica y justifica la actitud de Sócrates, hombre, ciudadano y filósofo, en su vida y ante la verdad. De la lectura conjunta de todos estos pasajes, cabría describir la valentía como cierta resistencia reflexiva y

consciente que lleva a quien la posee a afrontar con decisión, pero de modo racional y calculado, los peligros que puedan presentársele a la ciudad y al alma del hombre y ciudadano virtuoso. Hay a este respecto numerosos pasajes significativos. Así, en el libro IV de la *República*, que aborda la educación de las distintas partes del alma, Sócrates subraya la estrecha conexión entre la valentía y la sabiduría, tal como refleja el siguiente diálogo entre Sócrates y Glaucón:

—Y estos dos [lo racional y lo irascible] (...) se impondrán a lo concupiscible, que, ocupando la mayor parte del alma de cada cual, es por naturaleza insaciable de bienes; al cual tienen que vigilar, no sea que, repleto de lo que llamamos placeres del cuerpo, se haga grande y fuerte y, dejando de obrar lo propio suyo, trate de esclavizar y gobernar a aquello que por su clase no le corresponde y trastorne enteramente la vista de todos. —No hay duda —dijo—. —¿Y no serán también estos dos —dije yo— los que mejor velen por el alma toda y por el cuerpo contra los enemigos de fuera, el uno tomando determinaciones, el otro luchando en seguimiento del que manda y ejecutando con valentía lo determinado por él? —Así es. —Y, según pienso, llamaremos a cada cual valiente (*andreion*) por razón de este segundo elemento, cuando, a través de dolores y placeres, lo irascible conserve el juicio de la razón sobre lo que es temible y sobre lo que no lo es. —Exactamente —dijo. (*Resp.* IV, 442b5-ss.; trad.: Pabón & Fernández-Galiano, 1999)⁶

En este significativo pasaje, Sócrates subraya con fuerza la íntima e indisoluble ligazón que se establece entre la razón, como parte dirigente del alma, y la valentía correctamente entendida. El hombre *valiente* lo es cuando la parte irascible se adapta al juicio de la razón sobre lo que es y lo que no es temible,⁷ de modo que el hombre *sabio*, que es quien conoce los bienes y los males, también será *valiente*. En el contexto educativo de los guardianes de la ciudad, ello se logra a través de la educación de la parte irascible del alma, no solamente mediante la gimnasia, sino también mediante la música, de cuya unión armónica se forma el guerrero sabio y valiente:

(...) los que practican la gimnasia de forma exclusiva se tornan más rudos de lo debido, y los que cultivan solo la música se vuelven más blandos de lo que les convendría. —Y, sin embargo —añadí—, la rudeza es producida por el lado fogoso de la naturaleza; la cual, si es criada correctamente, puede llegar a ser *valentía*, pero si es puesta en tensión extrema, se convierte naturalmente en dureza y brutalidad. —Así me parece. —Pues bien, ¿no es acaso la dulzura peculiar de la naturaleza que ansía saber? No hay que dejarla relajar de modo que se vuelva más blanda de lo debido, sino que, educándola bien, se logrará que sea suave y ordenada. —Así es. —Y decíamos que los guardianes deben poseer por naturaleza ambas cosas. —Efectivamente, deben poseerlas. —¿Y no es necesario también que armonicen ambas entre sí? —¡Por supuesto! —Y el alma del hombre en la cual armonicen, ¿no será un alma sabia y valiente? —Ciertamente. —Y la del hombre en que no armonicen, ¿no será ruda y cobarde? —Con seguridad. (*Resp.* 410d-ss.)

A este respecto, Platón señala en diversos lugares de su obra que la valentía nada tiene que ver con la temeridad, como Sócrates le indica a Menón:

si la valentía no fuera discernimiento, sino una cierta temeridad, ¿no es verdad que cuando un hombre es temerario y carece de juicio, recibe daño, mientras que saca provecho, en cambio, cuando tiene juicio? (*Men.* 88b)

O como Sócrates le rebate al sofista Protágoras: “los que son así de intrépidos no parecen valientes sino alocados” (*Prt.* 350c).

Así pues, Platón subraya con fuerza el estrecho vínculo que existe entre valentía y razón, vínculo que, situados en el contexto de una cultura tradicional, merece una explicación. De un modo incisivo Platón trata esta cuestión en el *Protágoras*, donde el filósofo aborda la compleja cuestión del papel que juega la sabiduría en la conformación del hombre virtuoso y, particularmente, del hombre valiente. La comprensión de este vínculo no es ajena, asimismo, al modo en que haya que entender la unidad de la virtud. Dando por hecho que cabe hablar de la virtud como unidad, en un paso del *Protágoras* Sócrates plantea dos alternativas posibles: “Detállame (...) si la virtud es *una cierta unidad* y si son partes de ella la justicia, la sensatez y la piedad, o estas que yo ahora nombraba *son, todas, nombres de algo idéntico que es único*” (329c-d; trad. C. García Gual, 1981). Mucho se ha escrito a propósito de esta trascendental cuestión. Según la versión más débil, Sócrates afirma que existe una equivalencia entre todas las virtudes, lo que Vlastos (1972, p. 416 n. 2) ha denominado “tesis de bicondicionalidad”, según la cual las virtudes constituyen distintas partes de un todo, la virtud, que necesariamente se dan juntas. Con esta tesis se afirma

que la posesión de una de ellas es condición necesaria y suficiente para poseer todas las demás; o expresado de otro modo: un agente moral es valiente si y solo si también es justo, templado, piadoso y sabio. Asimismo, si bien entre las distintas virtudes se da una relación de bicondicionalidad, ellas no dejan de ser múltiples y distintas entre sí: la valentía no es idéntica a la justicia, ni la justicia es idéntica a la piedad, ni la piedad es idéntica a la sabiduría, etc. El argumento más consistente para esta versión de la unidad de las virtudes parece encontrarse en los comentarios finales del *Laques* (cf. 198d-200), donde Sócrates parece identificar la virtud con el *conocimiento* de todos los bienes y males. La idea que parece defender Sócrates es la de que el conocimiento de todos los bienes y males se identifica con la virtud, y que cualquiera que posea una de ellas, tomada en particular, necesariamente poseerá el conocimiento que garantiza la posesión de todas las virtudes restantes.

Junto a la tesis de la bicondicionalidad defendida por Vlastos, encontramos también la versión fuerte de la unidad de la virtud o “tesis de identidad”, defendida por Penner (1973), según la cual, cuando Sócrates afirma que la virtud es “una”, no quiere expresar simplemente que las virtudes particulares están de tal manera vinculadas entre ellas que son inseparables, sino, más bien, que existe una sola virtud que admite una multiplicidad de nombres diferentes, dependiendo de las circunstancias en que la virtud está activa. De la postura atribuida a Sócrates, Penner (1973, p. 36) concluye que “valentía”, “sabiduría”, “templanza”, “justicia” y “piedad” son cinco nombres diferentes de una única y misma cosa, que es la virtud. Esta versión fuerte de la unidad de la virtud es aparentemente más coherente con el contenido del *Protágoras*, donde Sócrates argumenta en contra de la formulación de Protágoras de que la virtud se compone de diferentes partes o virtudes particulares, de tal modo que la posesión de una de ellas no presupone la posesión de cualquier otra. Así, según el sofista, “muchos son valientes, pero injustos; o, viceversa, justos, pero no sabios” (329d). Y más adelante, al referirse expresamente a la valentía, afirma:

Ahora te digo, Sócrates, afirmó, que todas esas son partes de la virtud; cuatro de ellas, muy cercanas entre sí, pero la quinta, el valor, difiere muy mucho de todas las demás. En lo siguiente conocerás que digo la verdad. Encontrarás, desde luego; a muchos hombres que son injustísimos, de lo más impío, de lo más intemperante y muy ignorantes, pero extraordinariamente valientes. (*Prt.* 349d)

Sócrates combate, como hemos visto, esta postura. Asimismo, Penner (1973, pp. 49-60) intenta mostrar que los argumentos socráticos a favor de la unidad de la virtud expuestos en el *Protágoras* —el argumento de los opuestos (332a3-3b6), el argumento de la confianza (349d2-351b2), el argumento relativo a “aquello en virtud de lo cual” (360c1-7) y el argumento de “la virtud es conocimiento” (360e6-361d6)— no se entienden si la pregunta por la virtud se toma como una pregunta sobre el significado y no como una pregunta sobre un estado o fuerza motriz del alma. Según esto, la pregunta *¿qué es la valentía?* no buscaría aclarar un concepto, sino más bien conocer el estado psicológico o estado del alma que hace que los hombres sean a la vez valientes y sabios y, asimismo, virtuosos. Esa entidad única que hace que los hombres sean valientes, sabios, templados, justos y piadosos, es decir, virtuosos, se identificaría, asimismo, con el conocimiento del bien y del mal. Podría argumentarse, por consiguiente, que todas las virtudes se refieren a un mismo estado del alma —digamos, el conocimiento de los bienes y los males— que se manifiesta de diferentes maneras según lo que requiera la situación, que en el caso de la valentía será la presencia de una *resistencia prudente*.⁸ De este modo, tal como bien apunta Devereux (1992, p. 767), la sabiduría es considerada en el *Protágoras* una parte más de la virtud, junto con la valentía, la templanza, la justicia y la piedad, mientras que en el *Laques*, a pesar de que Sócrates habla de las virtudes como partes de un todo, hace una importante excepción, en el sentido de que todas ellas están unidas entre sí a través de la sabiduría, identificada en el diálogo con el conocimiento del bien y del mal, de tal modo que ella no debiera ser considerada una parte, sino la totalidad de la virtud. Siendo la sabiduría la totalidad de la virtud, su posesión garantizaría la posesión de las virtudes particulares. Como puede comprobarse, independientemente del modo en que quepa entender el vínculo entre la valentía con la sabiduría y, más en general, la unidad de la virtud, la postura de Sócrates es fuertemente intelectualista, clave fundamental para entender en qué consiste la valentía en la obra de Platón. Veremos todo ello de modo más extenso en la

segunda parte del *Laques*, diálogo donde el filósofo aborda la cuestión de la valentía de un modo más explícito y exhaustivo.

3. La búsqueda de la valentía en el *Laques*

3.1. Primera definición de Laques (190e4-192b8)

Tras una extensa introducción que ocupa casi la mitad del diálogo, la segunda parte del *Laques* se ocupa de buscar en qué consiste la valentía. La cuestión es introducida por Sócrates mediante la pregunta “¿qué es la valentía?” (τί ἐστὶν ἀνδρεία, 190e3). En el diálogo, dirigido por Sócrates, toman la palabra Laques y Nicias. A Laques no le parece difícil decir en qué consiste la valentía (190e4). Según su primera definición, la valentía consiste en “manteniéndose en formación, defenderse de los enemigos y no huir”. Nos encontramos ante una estrecha y bien asentada concepción de la valentía, herencia de una larga tradición que se extiende hasta el periodo arcaico y que sitúa la valentía en un contexto viril y bélico. Esta primera definición no difiere de la ofrecida por algunos poetas del periodo arcaico.⁹ En principio, Sócrates concede que el general ha acertado, al menos parcialmente, en su definición; pero también deja claro que la respuesta es insuficiente, si bien la responsabilidad no se la achaca al general, sino al modo erróneo en que él mismo ha planteado la pregunta. En efecto, la respuesta de Laques resulta demasiado estrecha como para abarcar todos los casos en que, a juicio de Sócrates, entra en juego la valentía. Así, cabría preguntarse si no es valiente aquel que, mientras huye, combate contra los enemigos, a pesar de haber roto la formación. El caso planteado por Sócrates es pertinente, pues se trata de una estrategia utilizada por los soldados escitas, quienes combaten tanto huyendo como persiguiendo. El mismo Homero elogia a los caballos de Eneas, por saber perseguir y huir en cada ocasión (191b3).¹⁰ Laques acepta la puntualización de Sócrates. El general conoce sin duda el tema, y basándose en ello, señala que hay que distinguir entre el modo de guerrear de aquellos a los que se acaba de referir Sócrates y el modo propio de la infantería hoplita griega. Sin embargo, incluso dando por buena esa distinción, Sócrates encuentra al menos una excepción a ese modo de combatir, pues los lacedemonios, en la batalla de Platea, se enfrentaron a tropas persas que utilizaban escudos de mimbre, de modo que no quisieron combatir manteniéndose firmes, sino huyendo, y una vez que los persas habían roto sus líneas, volvieron y, con la ayuda de la caballería, combatieron y vencieron en la batalla. Sócrates presenta, por consiguiente, otro caso que se aparta de la definición ensayada por Laques, y que atañe a los lacedemonios, que a juicio de Laques son el modelo del comportamiento guerrero y valeroso. El general no puede sino darle la razón a Sócrates.

Así pues, Sócrates reformula la cuestión: lo que le interesa a Sócrates no es estrictamente quién es valiente entre los hoplitas o en la guerra, sino también en los peligros del mar, ante la enfermedad y ante la pobreza, y también ante los asuntos de la *pólis*. Y no solo en esas circunstancias, pues además de la valentía ante los sufrimientos y los terrores, Sócrates ve la presencia de la valentía ante las pasiones o los placeres, bien porque se las mantiene firmes, bien porque se les puede dar la vuelta (191d6-7). Laques le reconoce nuevamente a Sócrates que en todas esas circunstancias también puede darse la presencia de la valentía. En efecto, ambos asumen que ciertas personas muestran su valentía en los placeres, otras en los sufrimientos, otras en las pasiones, y otras en los temores; y, asimismo, que otras personas muestran su cobardía en esas mismas circunstancias.¹¹ A partir de ahí, Sócrates reformula la pregunta y le pide a Laques que muestre aquello que es idéntico en todos los casos, cualesquiera que sean, en que se da la valentía (191e10-11). El nuevo modo de plantear Sócrates la cuestión, extendiendo la valentía y la cobardía a ámbitos ajenos a la guerra, supone una importante innovación con respecto a la tradición, en la medida en que ello lleva a abordar la investigación en torno a la virtud como si esta se tratara de una realidad universal.¹² Pero, además, con esta estrategia, Sócrates destruye la extendida opinión de que la valentía y, en general, la virtud pertenece de un modo inherente a un determinado grupo humano para convertirla en una capacidad que se procura o adquiere (*kéktantai*, 191e6; *kektémetha*, 192a4; cf., por el contrario, el uso de *pephykós* por parte de Laques en 192c1) mediante la práctica del individuo. Por ello, no es extraño que el general no llegue a entender completamente lo que Sócrates le está pidiendo (191e12). Sin duda, al general la pregunta

le resulta extraña, pues nunca pensó en la valentía y en la cobardía fuera del contexto bélico o, en el mejor de los casos, fuera de situaciones que implican sufrimiento, y asociada además al colectivo de hombres pertenecientes a un contexto social determinado.

Con el fin de facilitar la comprensión del general, Sócrates recurre a la analogía de la rapidez (*tákhos*, 192a1; *takhytêta*, 192a9), que, de hecho, es una cualidad que encontramos en numerosas situaciones diferentes entre sí, como el correr, el tocar la cítara, el aprender, y en otras muchas cosas en que tratamos con acciones que tienen que ver con el uso de las manos, las piernas, la boca, la voz o el pensamiento, sin que en ningún caso dejemos de hablar de lo mismo. En efecto, en el ejemplo de la rapidez hablaríamos de “la capacidad de llevar a cabo muchas cosas en poco tiempo” (192b1), definición válida para todos los casos posibles, y que sería el elemento común que comparten todos ellos. Tras escuchar la analogía, el general comprende que debe encontrar aquello común que se da o puede darse en cualquier circunstancia en que cabe hablar de valentía. En este punto del diálogo hay que llamar la atención sobre el hecho de que, al hablar de aquello que unifica todos los casos en que cabe hablar de rapidez, Sócrates ha empleado el término capacidad (*dýnamis*, 192b1), lo que vincula la rapidez y, por extensión, también la valentía a la adquisición de cierto conocimiento. En el diálogo sobre la segunda definición ensayada por Laques se introduce más claramente la idea de la virtud como capacidad que resulta de la adquisición de un determinado conocimiento.

3.2. Segunda definición de Laques (192b9-194b7)

Una vez entendida la pregunta, Laques ensaya una segunda definición de la valentía, que identifica como “cierta resistencia del alma” (192b9), a la que añade la precisión de “al menos si es necesario decir lo que brota de forma natural en todos los casos” (192c1). En esta segunda definición contrasta el uso de Laques de *pephykós* frente al uso socrático de *kéktentai* y *kektémetha*, contraste consciente que atañe al modo de entender la posesión de la virtud de uno y otro: mientras que para el general la posesión de la valentía sería una condición natural e innata, para Sócrates se trataría de una adquisición mediante la práctica o entrenamiento adecuados.¹³ El debate pone sobre la mesa la compleja cuestión de la influencia de la educación de los jóvenes en la adquisición de la virtud.

Sócrates encuentra nuevamente excepciones que no se ajustan a la nueva definición, pues, tal como afirma, “no toda resistencia ... parece valentía” (192c3-4). Y la prueba de ello es que, siendo la valentía una de las cosas más nobles, la resistencia solo puede ser noble y buena si está acompañada de prudencia (192c8-9), pero no si va acompañada de imprudencia, pues en tal caso resultará perjudicial y dañina (192d1-2). Por consiguiente, Sócrates da por buena la nueva definición de Laques solo parcialmente, al limitarla a los casos de resistencia prudente. Tal como veremos inmediatamente, lo significativo de la puntualización de Sócrates es que vincula la capacidad (*dýnamis*) para actuar con valentía a la posesión de un tipo de conocimiento que lleva a actuar con prudencia (*phrónesis*). Situados en el contexto educativo, los jóvenes serán capaces de adquirir la *kalokagathía* mediante una educación que les proporcione un tipo de conocimiento que favorezca la adquisición de la prudencia, que será a su vez lo que permita activar la valentía. Tal como veremos, el conocimiento que garantiza la adquisición de la prudencia no es un conocimiento de carácter técnico, sino el conocimiento de los bienes y de los males.¹⁴

Una vez que ambos han acordado que la valentía solo puede identificarse con la resistencia prudente, Sócrates señala la necesidad de buscar aquello respecto a lo que la resistencia debe ser prudente (192e1), y si lo es respecto a todas las cosas, tanto a las grandes como a las pequeñas (192e1-2), es decir a las cuestiones puramente técnicas y a las cuestiones más importantes.¹⁵ Para su análisis, Sócrates expone tres ejemplos, referidos al inversor, al médico y al soldado. Sócrates y Laques están de acuerdo en que no podría llamarse valiente a alguien que se resiste a gastar su dinero prudentemente, sabiendo que, al gastarlo, adquirirá más, ni al médico que se resistiera a dar de beber o comer a su hijo o a un paciente con neumonía. Sin embargo, al tratar el ejemplo de resistencia sobre el campo de batalla, la opinión del general cambia, y cuando Sócrates plantea si es más valiente el soldado que se lanza contra el enemigo después de haber calculado prudentemente (*phronímós logizómenon*, 193a4) todo lo que atañe al campo de batalla y al número y

condición de amigos y enemigos, o más bien el que está dispuesto a permanecer firme y resistir en el campamento enemigo, Laques considera más valiente a este último. Igualmente, en una batalla ecuestre, Laques considera menos valiente al que domina el arte de la equitación que al que carece del conocimiento técnico, a pesar de lo cual resiste en la batalla, y al que conoce el arte del lanzamiento de honda o el arte del arco que a quien carece de tal conocimiento. Ante la respuesta del general, Sócrates señala que la resistencia es más insensata en el caso de los no expertos que en el de los expertos (193b2-3), de donde cabría deducir que la valentía, siendo una de las cosas más nobles, no puede identificarse con el tipo de resistencia considerada por Laques como valiente, lo que provoca confusión en el general.

Al leer esta parte del interrogatorio, nos queda la sensación de que el planteamiento inicial de Sócrates y su argumentación posterior son reduccionistas; a este respecto, Laques podría haber respondido que ni siempre ni en toda circunstancia cabe afirmar que la resistencia del inexperto es insensata, ni que la resistencia aparentemente insensata es perjudicial y dañina: en todos los ejemplos de Sócrates entran en juego una serie de circunstancias que deberían valorarse y que atañen al carácter del agente (su tendencia, natural o adquirida, para hacer frente a peligros), a los medios de que dispone (fundamentalmente, su preparación técnica), a las condiciones objetivas en que se lleva a cabo la acción (y su conocimiento o desconocimiento por parte del agente), a la finalidad de la misma (su naturaleza ética, deseable o reprochable) y al resultado final de la misma (éxito o fracaso y las consecuencias de uno y otro). Podemos encontrarnos, en definitiva, ante situaciones que presentan una gran complejidad y envueltas en circunstancias que deberían ser tenidas en cuenta a la hora de valorar la naturaleza valiente o cobarde de una acción. Una dificultad añadida es que, más que una virtud, la valentía parece ser un medio para lograr otros fines, y no un bien en sí mismo, algo que no parece asumible en la concepción de la virtud que defienden tanto Sócrates como el propio Platón. Se trata de una dificultad que no se da cuando hablamos de la justicia, la piedad o la templanza, bienes todos ellos que constituyen fines en sí mismos. No hay duda de que tanto Platón como Sócrates rechazarían considerar valiente una acción destinada a un mal fin, pero la cuestión no está explícitamente planteada en el diálogo entre Sócrates y Laques.

En segundo lugar, aun aceptando la premisa de que toda acción valiente se entiende siempre como acción vinculada a un fin virtuoso, tampoco tendría por qué aceptar Laques todo el argumento desarrollado posteriormente por Sócrates; en efecto, el general podría reprocharle el haber planteado la cuestión como una falaz alternativa excluyente, al identificar la resistencia prudente con la resistencia noble y buena, por un lado, y la resistencia imprudente con la resistencia perjudicial y dañina, por otro. A propósito de esta doble equivalencia, si consideramos atentamente los ejemplos expuestos por Sócrates, comprobamos que se trata de situaciones complejas en las que la valentía y la prudencia pueden solaparse más o menos, mucho o poco, dependiendo de las circunstancias. Así, desde la reflexión de Sócrates, ¿cómo habría que valorar la acción de los lacedemonios en las Termópilas? En numerosas situaciones, la ausencia de una preparación técnica o el desconocimiento de las circunstancias nos llevará a dejar de lado la prudencia, porque no es posible conocer las circunstancias en que se inscribe la acción o porque intuimos que la inacción nos acarreará un mal mayor; en esas circunstancias, intuimos también que, como afirma el general, el no experto puede necesitar un mayor grado de valentía que el experto, y que aun siendo consciente de ello puede tomar la decisión más arriesgada sin que por ello debamos razonablemente considerar su decisión perjudicial o dañina.¹⁶ En el otro extremo, difícilmente calificaríamos de valiente una acción en la que, como consecuencia de un conocimiento experto de la situación, el soldado se negara a entrar en combate. La respuesta de Laques no es, por consiguiente, errónea; o en todo caso, su error no reside, a nuestro juicio, en el vínculo que establece entre valentía y riesgo, sino en el hecho de que a ese vínculo parece concederle un valor absoluto en el que parece no distinguir la acción valiente de la acción temeraria.

En tercer lugar, tampoco es totalmente claro el significado que deba adjudicársele a los términos valorativos empleados por Sócrates para acompañar a cada tipo de resistencia —noble y buena, perjudicial y dañina— ni que la unión de los dos términos de cada pareja no plantee dificultades. En efecto, ¿qué debemos entender con el empleo de términos como “bueno” (*kalé*) y “perjudicial” (*kakoúrgos*)? Los ejemplos bélicos expuestos por Sócrates parecen indicar que la prudencia que reivindica en toda acción

valiente tiene como resultado el beneficio del propio agente, si es que por beneficio entendemos su seguridad; sin embargo, se trata de una idea contraintuitiva cuando hablamos de la valentía, más bien vinculada al desapego por la propia seguridad en beneficio de otros.¹⁷ A este respecto, Hobbs (2000, p. 88) señala certeramente que, si en el *Laques* Sócrates pretende que la valentía sea siempre beneficiosa para el agente, entonces parece que “beneficio” y “perjuicio” tendrán que redefinirse radicalmente, lo que, a su vez, nos obligará a reevaluar también lo que se entiende por “sabio” y “necio”, dado que el criterio de la sabiduría no será simplemente la capacidad de protegerse uno mismo del daño físico. Y, en definitiva, puesto que el beneficio y la sabiduría están vinculados a lo bueno y lo malo, *kalón* y *aischrón*, también estos deberán ser examinados.

La impresión que le queda al lector tras leer el interrogatorio de Sócrates es que el general ha cedido con demasiada facilidad a las objeciones de Sócrates.¹⁸ La pregunta que nos surge es qué busca Platón al plantear la cuestión en unos términos que se nos presentan tan manifiestamente reduccionistas. Una posible respuesta es que desea, precisamente, mostrar al lector la necesidad de tomar en consideración las numerosas circunstancias que concurren en torno a la valentía y a los valores a ella asociados, de tal modo que, a fin de poder valorar una determinada acción, deberá tenerse en cuenta la preparación técnica del agente, las condiciones objetivas en que se inscribe la acción, la finalidad de la misma, las posibles consecuencias del éxito y del fracaso de esa acción, el nivel de riesgo asumible, etc. Y de un modo más general: que la acción valiente y, por consiguiente, virtuosa necesariamente está unida a un cierto conocimiento.

A propósito de esta parte del diálogo, se ha asumido con frecuencia que el propio Platón identificaba la valentía con una resistencia prudente. Si bien esto es cierto, el diálogo también nos muestra que se trata de un paso más, necesario, pero no definitivo, en el proceso de clarificación de la virtud. En este sentido, Sócrates señala, tal como vimos, la necesidad de “resistir” y continuar con una investigación todavía inconclusa. El interrogatorio al que ha sometido Sócrates a Laques ha servido, en todo caso, para refutar la postura tradicional del general, para señalar el importante vínculo entre la valentía, la resistencia y el conocimiento, y también que, en numerosas ocasiones, la resistencia no atañe solamente a la guerra o a las situaciones de peligro, sino también a la búsqueda intelectual y al propio cuestionamiento de nuestras convicciones. Se trata, sin duda, de una de las grandes aportaciones del diálogo, en la medida en que supone un cambio radical en el modo de entender la valentía, que deja de limitarse a un contexto bélico, aristocrático y varonil.

Concluida la indagación junto a Laques, Sócrates reconoce tener problemas con la argumentación y no encontrar la salida, por lo que reclama la ayuda de Nicias (194c2-3).¹⁹ En su primera intervención, Nicias señala que le ha llamado la atención el hecho de que, en esta ocasión, Sócrates no haya hecho uso de la certera observación (*kalòs légontos*, 194c8) de que cada uno es bueno en lo que es sabio, y malo en lo que es ignorante (194d1-2), de tal modo que, si aceptamos que el valiente es bueno, entonces es evidente que también será sabio (194d4). Laques no llega a entender la argumentación de Nicias, pero Sócrates le da la razón, al asumir que la valentía es, ciertamente, un tipo de sabiduría (*σοφίαν τινὰ τὴν ἀνδρείαν*, 194d9). Nicias identifica ese conocimiento como “la ciencia de las cosas que inspiran temor y de las que inspiran confianza, tanto en la guerra como en todos los demás casos” (194e11-195a1).²⁰

La definición sirve de punto de partida de la investigación conjunta entre Sócrates y Nicias. Laques muestra sin disimulo su irritación ante la definición ofrecida por su compañero de armas. Platón parece querer mostrar el contraste entre ambos generales: mientras que Laques entiende la valentía en términos de cualidad psicológica ajena a todo contenido intelectual, para Nicias el contenido cognitivo está en el centro de su concepción de la virtud. ¿Está enfrentando Platón dos modos extremos de entender la valentía para finalmente mostrar las limitaciones de una y otra postura y la necesidad de seguir con la investigación? Sin duda, hay mucho de esto en el diálogo, pues al aceptar Sócrates parcial y matizadamente ambas posturas, también señala sus limitaciones y deficiencias.

3.3. Primera discusión sobre la definición de Nicias (194e11-197e5)

Laques tacha la primera definición de “extraña” (*átopa*, 195a2) y añade que son “tonterías” y “trivialidades” (195b3-5). A su juicio, la definición de Nicias es inaceptable, pues “la sabiduría es algo aparte de la valentía” (*χωρίς δὴπου σοφία ἐστὶν ἀνδρείας*, 195a4). En efecto, según la concepción tradicional de la valentía, no parece que tenga nada que ver la sabiduría con la resistencia en el campo de batalla. Hay que señalar que el enojo de Laques no está totalmente injustificado, habida cuenta de que la definición de Nicias adolece de una gran imprecisión: para empezar, Nicias ya no habla de *prudencia* sino de *ciencia*, lo que supone vincular la valentía a un tipo de conocimiento sistemático que, a oídos de Laques, suena paradójico y contraintuitivo; aparte de la consideración de la valentía como *epistème*, la definición de Nicias plantea el problema de aclarar el significado preciso de los objetos vinculados a “inspirar temor” e “inspirar confianza” (*tharrhaléa* y *deiná*) y, por consiguiente, de aclarar el objeto preciso de esa ciencia; es necesario conocer, por ejemplo, si esos objetos son *tharrhaléa* y *deiná* porque provocan en el individuo un determinado estado psicológico vinculado a las emociones o se trata más bien de un efecto de naturaleza cognitiva. Y también hay que precisar el modo en que el conocimiento sistemático de esos objetos considerados *tharrhaléa* y *deiná* condiciona o determina la acción del agente moral. Todo está por dilucidar en la definición de Nicias, y por ello es razonable que Laques no quede satisfecho.

En este sentido, Laques objeta que no tiene sentido considerar valientes a los médicos, agricultores y demás artesanos, a pesar de que todos ellos conocen bien las cosas que inspiran temor y las que inspiran confianza en sus respectivos ámbitos. La objeción de Laques es pertinente, pues está aplicando correctamente los términos empleados por su compañero en la definición. Nicias responde que Laques está equivocado (195c5) y parece insinuar que no ha comprendido el fondo del asunto. La razón esgrimida por Nicias es que, si bien los médicos saben lo que es saludable y lo que es perjudicial para la salud de los enfermos, no saben si la salud y la supervivencia son siempre, para el enfermo, mejor que la muerte y la enfermedad (195d1-2). Desde esta perspectiva, no son, efectivamente, temibles las mismas cosas para quien prefiere morir para quien desea vivir. Lo que en un principio podría parecer una salida estafalaria de Nicias, se torna razonable si tenemos en cuenta la postura ética sin fisuras defendida por Sócrates y por el propio Platón, para quienes solo es digna de ser vivida una vida virtuosa, según la cual es preferible sufrir injusticias que cometerlas.²¹ En este modo de entender la vida digna, la virtud está estrechamente unida al conocimiento, tesis nuclear del pensamiento socrático que atraviesa toda la obra de Platón. Según ello, existe algo que está por encima de la seguridad personal y de la propia vida, que es la virtud. Nada hay de extraño, pues, en la afirmación de Nicias. Ahora bien: ¿es esa realmente la opinión del general? El hecho de que Nicias se muestre en el diálogo como un ciudadano que frecuenta a Sócrates y que incluso conoce alguna de sus opiniones, como la de que cada uno es bueno en lo que es sabio, y malo en lo que es ignorante (cf. 194d1-2), nos lleva a pensar que Nicias es, efectivamente, un seguidor de Sócrates, y que Platón desea subrayar este aspecto del personaje. Cosa bien distinta es que el general haya entendido correctamente el pensamiento de Sócrates, algo más que dudoso a su respuesta a la objeción de Laques, que pone de manifiesto que Nicias solo tiene en cuenta cierto beneficio del agente moral al margen de cualquier otra consideración ética, de modo que, si bien vincula la valentía con un cierto tipo de conocimiento, la desvincula de la virtud.

Por otro lado, la inclusión posterior por parte de Sócrates del conocimiento de ciertos bienes y males de naturaleza moral como horizonte comprensivo de la definición de la valentía añade la dificultad de tener que clarificar el papel que juegan los conocimientos técnicos relativos al análisis de los medios y circunstancias que acompañan a las acciones valientes y a las habilidades técnicas que tienen lugar en las mismas. En este sentido, Sócrates ha señalado anteriormente la necesidad de una resistencia prudente, lo que ha sido interpretado como la necesidad de esos conocimientos expertos que distinguen la acción valiente de la acción temeraria, algo que Laques había admitido y a lo que Nicias no había puesto reparo. Pero al dejar en un segundo plano la seguridad personal y la vida del agente moral resulta confuso el papel que cumplen los conocimientos y habilidades técnicas en la adquisición y práctica de la valentía.

La referencia a algo que es más valioso que la seguridad y la propia vida personal da sentido al posterior cruce de argumentos entre los dos generales. En efecto, Laques se burla de su compañero de armas afirmando que, de aceptar su definición, habría que identificar al valiente con el adivino (195e1),²² por ser

este alguien capaz de conocer los hechos futuros y, por consiguiente, las cosas que inspiran temor y las que inspiran confianza. En respuesta, Nicias muestra nuevamente que no ha comprendido a qué se refiere cuando habla de las cosas temibles y de las dignas de confianza (195e5-6), pues si bien el adivino puede conocer si a alguien le llegará la muerte, la enfermedad o la pérdida de sus propiedades, o la victoria o la derrota, en la guerra o en alguna otra circunstancia, lo que no puede saber es si ello es para ese alguien mejor sufrirlo o no sufrirlo (196a2). Laques, irritado e incapaz de ver las deficiencias de las que adolece la definición propuesta por su compañero, le echa en cara que ese tipo de argumentos tendría explicación si se encontrara frente a un tribunal de justicia, pero no en una reunión como la presente; en efecto, Laques está acusando a Nicias de proceder de un modo erístico, actitud que tendría sentido en un tribunal en que se va a resolver la sentencia del acusado, pero no en una reunión de amigos que dirimen conjuntamente el significado de la virtud. El fino sentido del humor de Platón brilla en el breve cruce de palabras, al presentar a ambos generales echándose mutuamente en cara el uso de trucos de mala retórica, más propios de los seguidores de los sofistas que buscan el éxito en las instituciones que de buenos amigos conversando con la mirada puesta en un fin común.

En fin, una vez que Sócrates toma las riendas del interrogatorio, Nicias confirma su definición de la valentía como la ciencia que se ocupa de las cosas que inspiran temor y de las que inspiran confianza, y confirma también que esa ciencia no pertenece a cualquiera, y que ni el médico ni el adivino serán valientes, a no ser que hayan adquirido la valentía. Sócrates sostiene la postura de Nicias rechazando el popular dicho de que “todo jabalí lo conocería” (196d9-10). El proverbio le da pie a Sócrates para reflexionar sobre la naturaleza humana de la valentía, para lo cual se sirve de una figura mitológica, la jabalina de Cromión,²³ a la que tanto él como Nicias le niegan la condición de valiente (196e1-2). En efecto, nadie que acepte la definición de Nicias puede admitir que la jabalina o cualquier otro animal puedan llegar a ser tan sabios como para ser considerados valientes, de tal modo que, en lo que respecta a la valentía, serían iguales por naturaleza el león, el ciervo, el toro y el mono. Laques aprovecha para intentar poner de nuevo sobre las cuerdas a Nicias, al plantearle que, en caso de aceptar la definición de Nicias, o bien las fieras nombradas son más sabias que ellos mismos, o bien Nicias niega que todas esas fieras sean realmente valientes, a pesar del acuerdo común de que realmente lo son (197a3). Sin embargo, Nicias se mantiene firme y rechaza que puedan considerarse valientes ni las fieras ni ningún otro ser que, por ignorancia, no sienta temor por las cosas temibles (197a7), sino más bien temerario y loco (197a8), como tampoco cabe considerar valientes a los niños, que a causa de su ignorancia no le temen a nada. Nicias distingue la temeridad y la valentía, lo que contrasta con el punto de partida de Laques. De nuevo es fundamental el aspecto racional y cognitivo en la práctica de la virtud, lo que queda inmediatamente confirmado al afirmar Nicias que son muy pocos los que participan de la valentía y muchos los que participan de la brutalidad, la audacia y la temeridad, tanto entre hombres como entre mujeres, niños y fieras, de tal modo que la mayoría que son considerados valientes, él los llama temerarios, y que los verdaderamente valientes son los sensatos. Nicias se aparta, en todo caso, del modo convencional de atribuir la valentía a ciertos animales e incluso de comparar el comportamiento humano valiente con el de ciertos animales, como el león o el jabalí.²⁴ Esta atribución no es, por otro lado, gratuita, pues si bien la distinción de Nicias entre la valentía y la temeridad es pertinente, también es cierto que la valentía no parece vincularse única ni principalmente con un tipo de conocimiento, sino también, y fundamentalmente, con cierta condición psicológica cuya naturaleza no parece ser intelectual, sino emocional.²⁵ En esta ausencia del elemento emocional radica la debilidad de la definición de Nicias, que se suma a otra deficiencia de mayor entidad, como la ausencia de lo *bueno* (*agathón*) y lo *malo* (*kakón*) en la definición por él propuesta. En efecto, tal como muestra Sócrates al final del diálogo, no es posible definir la virtud y la valentía sin tener en cuenta los conceptos de lo *bueno* y lo *malo*, cuyo conocimiento necesariamente debe ser incluido en la definición.

Viene a continuación un extraño intercambio de palabras entre Sócrates y los generales que tiene como hilo conductor el tipo de conocimiento y proceder atribuidos tradicionalmente a los sofistas. Laques vuelve a burlarse de su compañero por considerar que su discurso busca la adulación propia (197c2-3) mediante el recurso de negarles el honor de su virtud a los considerados valientes (197c3-4). Por su parte, Nicias rechaza la acusación, y para zanjar la cuestión le reconoce al propio Laques su sabiduría y su valentía, así

como a Lámaco y a otros muchos atenienses (197c7). Vuelve a aparecer el humor de Platón, un humor no exento de cierta amargura, al poner en boca de Nicias al general Lámaco, su compañero de mando en la trágica expedición a Sicilia, quien defendería una estrategia con la que muy probablemente se habría evitado el desastre. Por otro lado, Sócrates no pierde la ocasión de vincular a Nicias con Damón, de quien afirma haber recibido la sabiduría (197d2), quien, a su vez, la ha recibido de Pródico. La referencia al sofista por parte de Platón no es inocente, pues a Pródico se le atribuye la condición de especialista en la distinción del significado de las palabras, y es precisamente el equívoco uso de los términos lo que invalida la definición de Nicias. Laques, que recoge el irónico comentario de Sócrates, se muestra aquí como un antisofista al añadir que las distinciones de palabras son más ingeniosas (*kompseúesthai*) para un sofista (*sophistêi*) que para un hombre al que la ciudad considera digno de ponerse al frente de ella,²⁶ a lo que Sócrates responde que, ciertamente, quien está al frente de los mayores asuntos de la ciudad debe participar de la mayor prudencia (197e1-2), que solo podrá ser adquirida mediante el conocimiento de los bienes y los males. En este punto finaliza la primera parte del diálogo con Nicias y a partir de aquí Sócrates procede a refutar la definición de Nicias.

3.4. Segunda discusión sobre la definición de Nicias (197e6-201c5) y final del diálogo

Una vez retomada la indagación, Sócrates vuelve a examinar la valentía como parte de la virtud (198a2), tal como había planteado al comienzo de la indagación (cf. 190a3). Como objetos a los que cabe aplicar tal nombre, Sócrates señala, además de la valentía, la templanza y la justicia (198a8), añadiendo que existen “otras cosas de tal clase” (198a9). Una vez admitido que la valentía es una parte más de la virtud, Sócrates aborda el análisis de la definición de Nicias con el fin de investigar sobre las cosas que inspiran temor y las que inspiran confianza (198b2-3). Con el acuerdo del general, Sócrates plantea la siguiente tesis como punto de partida: son temibles las cosas que producen temor, y dignas de confianza las que no producen temor (198b6-7); y producen temor no los males que han ocurrido ni los presentes, sino los que esperamos (198b7-8), dado que el temor consiste en la expectativa de un mal futuro (198b8-9).²⁷ Aceptada la tesis, Sócrates propone una versión de la misma: que son temibles los males futuros, y dignas de confianza las cosas que no serán males o que serán bienes (198c2-4). La tesis, que resultará incorrecta, es útil para ilustrar la importancia del conocimiento de los bienes y los males del alma como elemento aglutinador de las distintas partes de la virtud.

Nicias admite que el conocimiento de esas cosas es la valentía (198c6-8), lo que da pie a Sócrates para examinar lo que significa la *epistémē*. Es precisamente el examen de lo que significa el conocimiento epistémico lo que lleva a Sócrates a reformar la definición original propuesta por Nicias, al rechazar la posibilidad de que la *epistémē* pueda reducirse a la consideración exclusiva de hechos futuros. En efecto, Sócrates vuelve a echar mano de la analogía de las *téchnai*, en esta ocasión de la medicina y del arte de la guerra, para mostrar que ellas se ocupan no solamente del conocimiento y supervisión de los hechos futuros, sino también de los pasados y presentes. Expresado de otro modo: no hay un conocimiento sobre el pasado, otro para el presente y otro para el futuro (*περὶ γεγονότος ...περὶ γιγνομένων...*, *ἅπη ... γενήσεται*, 198d2-5), sino que se trata del mismo conocimiento (*ἀλλ' ἡ αὐτή*, 198d5) y una sola ciencia (*μία οὐσα*, 198d6) para todos los casos. En lo relativo a este asunto, Sócrates es particularmente cuidadoso con los asuntos de la guerra, al afirmar que el arte del generalato ya prevé lo que sucederá en el futuro, de modo que esa ciencia no considera necesario someterse a la mántica, sino que la gobierna, por tener un conocimiento más genuino de ella; y, de hecho, la ley dispone que no sea el adivino quien mande sobre el general, sino el general sobre el adivino. Tanto Laques como Nicias admiten que la misma ciencia tiene conocimiento sobre las mismas cosas, tanto futuras como presentes y pasadas (199a6-8). Al aplicar esta conclusión al caso de la ciencia identificada con la valentía, la definición de Nicias queda refutada: la valentía no puede reducirse a las cosas que inspiran temor y confianza, pues no solo debe ocuparse de los bienes y de los males futuros, sino también de los presentes y pasados, como ocurre con todas las demás ciencias. Por consiguiente, a juicio de Sócrates, Nicias solo ha respondido una tercera parte de lo que es la valentía (199c3-4), a pesar de haber sido preguntado por la valentía en su totalidad (199c4). Y de allí concluye que,

según la argumentación desplegada por el propio Nicias (199c5), la valentía es no solo ciencia de lo que inspira temor y de lo que inspira confianza, sino la ciencia de todo lo bueno y lo malo (199c7). Al general no le queda otra que aceptar la conclusión de Sócrates. Pero hay más: aquel que conociera los bienes y los males, tanto presentes como pasados y futuros, tampoco estaría falto de templanza, justicia y piedad (199d7-8), de modo que lo que Nicias habría definido no sería una parte de la virtud, sino la virtud entera (199e3-4), cuando lo que se afirmaba al principio es que la valentía es una parte de la virtud. Por consiguiente, hay que concluir que no se ha llegado a encontrar qué es la valentía (199e3). La estrategia de Sócrates se resuelve con éxito, pues Nicias debe reconocer no solo que la valentía no puede ocuparse exclusivamente de las cosas que inspiran miedo y confianza futuros, sino que no es posible hablar de la valentía sin tener en cuenta la virtud en su totalidad, para lo cual habrá que tener en cuenta los bienes y los males pasados, presentes y futuros. En certeras palabras de Stefou (2018, p. 87), la prudencia, necesario integrante de la acción valiente, vendrá de la mano del “examen que conducirá, a través de la discusión filosófica, al conocimiento del bien universal, atemporal y esencial”. Por ello, aunque Sócrates señale su fracaso en la búsqueda de la valentía, el éxito es evidente.

En la parte final del diálogo, Platón vuelve a presentar una escena de alto contenido cómico, en la que ambos generales se acusan mutuamente de ignorancia sobre la cuestión tratada, el cuidado del alma de los jóvenes. Sometidos a los criterios de una sociedad que identifica la excelencia con el éxito social, ambos generales fracasan en su empeño por encontrar el significado profundo del bien y del mal. Sócrates, por su parte, sale triunfante a los ojos de sus compañeros y demás testigos, al mostrarse como ciudadano comprometido con la búsqueda desinteresada de la virtud. En este sentido, el propio Sócrates accede a la petición de sus compañeros de diálogo, argumentando que sería *terrible* no compartir el deseo de alguien por llegar a ser mejor (200e1-2), a pesar de su creencia de que, vista la ignorancia por todos mostrada, no se debería escoger a ninguno (200e6-7). El uso que Sócrates hace aquí del término *deinón* ya nada tiene que ver con el uso tradicional: de significar lo contrario a buscar el beneficio para el amigo (y el daño para el enemigo), en el nuevo uso socrático ha pasado a significar el rechazo a una búsqueda en común de un conocimiento de naturaleza universal y atemporal en torno a lo bueno y lo malo que garantice un comportamiento virtuoso. El cambio de lo que significa un comportamiento *terrible* está asociado, por otro lado, al cambio que ha operado en el modo de entender lo justo y de lo injusto. En este sentido, si bien el diálogo finaliza con una nueva reunión para el día siguiente, el carácter aporético de dicho final es solo aparente, pues los participantes han tenido acceso a la revisión de sus propias convicciones, gracias a la búsqueda en común bajo la guía de Sócrates, y a sentar las bases para una nueva noción de virtud asentada en un conocimiento que queda bien inscrito en el alma.

4. A modo de conclusión

Hemos visto que la valentía es tratada por Platón en numerosas obras, desde la *Apología* a las *Leyes*, y desde diversos puntos de vista, lo que da la medida de la enorme importancia concedida por el filósofo a esta cuestión. Según se desprende de los diálogos, el filósofo da a entender en numerosas ocasiones que la práctica misma de la filosofía está estrechamente vinculada a la posesión de esa virtud. La expresión más radical de tal vínculo lo encontramos en la *Apología*, donde Sócrates asume el riesgo de ser condenado por perseverar en su actitud —basada en el compromiso ante la verdad— ante el tribunal que lo juzga. En un contexto tan dramático, la reivindicación de la valentía tiene un enorme valor, pues muestra la determinación de resistirse a abandonar una forma de vida que considera justa, a pesar de las consecuencias perjudiciales que ello puede acarrear, y no desde un impulso irracional sino de una meditada reflexión. En un contexto menos dramático, pero más polémico, en el *Gorgias*, Sócrates incide nuevamente en su defensa de la vida filosófica y en la necesidad de la valentía para poder llevarla adelante. Lo hace, además, haciendo frente a una importante corriente de su tiempo como es la sofística. Efectivamente, frente a la adulación retórica propia de la sofística, Sócrates reivindica la práctica filosófica como medicina amarga que tiene como objetivo procurar el bien de sus oyentes y no únicamente el placer. Sócrates no halaga a sus interlocutores, sino que a menudo pone en entredicho su autoridad, lo cual puede llevar a generar odio,

como bien se ve en la *Apología*. Pero a diferencia de los sofistas Sócrates no cambia su discurso ni se arruga ante las amenazas, ni siquiera cuando su vida corra peligro. En tercer lugar, Sócrates también tiene en cuenta la valerosa actitud que se requiere, ya no para defender las ideas propias, sino también para ponerlas a prueba y, en caso de ser refutadas, rechazarlas. Este modo de valentía constituye uno de los temas centrales del *Laques*, aunque atraviesa prácticamente toda la obra platónica. Nos encontramos, por consiguiente, en un escenario muy distinto al de la *Apología* o el *Gorgias*, pese a lo cual la actitud de resistencia reflexiva y consciente en Sócrates no cambia.

Finalmente, hay que señalar que una de las funciones del filósofo es, más allá de su actitud valerosa ante los peligros que puede acarrear su actividad o ante el enrocamiento acrítico en opiniones no suficientemente contrastadas, investigar cada cuestión con la mirada puesta en la verdad. En este caso concreto, el filósofo se ve impelido a descubrir en qué consiste la valentía. Su búsqueda aparece por primera vez y de modo más desarrollado en la segunda mitad del *Laques*, vuelve a aparecer en el *Protágoras* (329e, 350c), el *Gorgias* y el *Menón* (88d) y finalmente, en la *República* (375a-ss, 410d) y en las *Leyes* (696b-c, 963e). En todos estos casos, en contextos muy diferentes, Sócrates presenta la valentía como una parte de la virtud, indisolublemente ligada al resto, particularmente con la sabiduría, que explica y justifica la actitud de Sócrates ante la justicia y la verdad. De la lectura conjunta de todos estos pasajes, el lector puede llegar a la conclusión de que la valentía es una virtud o un aspecto de la virtud que puede ser identificada como una resistencia reflexiva y consciente que lleva a quien la posee a afrontar con decisión, pero de modo racional y calculado los peligros que puedan presentársele a la ciudad y al alma del hombre y ciudadano virtuoso. En este sentido, que Platón concluya algunos de sus diálogos citando a sus interlocutores a fin de continuar la búsqueda en común, no significa que a través de los diálogos no se haya recorrido un importante trecho del camino en esa búsqueda.

Referencias Bibliográficas

- Aguirre, J. (2015). *Dialéctica y filosofía primera. Lectura de la Metafísica de Aristóteles*. Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza.
- Aguirre, J. & Lavilla, J. (2022). *Platón y la valentía. Laques*. Madrid: Plaza y Valdés.
- Allen, R. E. (1970). *Plato's Euthyphro and the Earlier Theory of Forms. A Re-Interpretation of the Republic*. New York: Routledge & Kegan Paul.
- Brickhouse, T. & Smith, N. (Trans.). (1996). *Plato's Socrates*. Oxford: Oxford University Press.
- Calabi, F. (1998). Andreía/thymoeides. En M. Vegetti (Ed.). *Platone. La Repubblica*. (Vol III, pp. 187-203). Napoli: Bibliopolis.
- Calonge, J. (Trad.). (1981). *Platón: Apología de Sócrates. Diálogos I*. Madrid: Gredos.
- Devereux, D. (1992). The Unity of the Virtues in Plato's *Protagoras* and *Laches*. *The Philosophical Review*, 101(4), 765-789.
- Dodds, E. R. (Trans.). (1959). *Plato: Gorgias*. Oxford: Oxford Clarendon Press.
- Eggers Lan, C. (Trad.). (1986). *Platón: República. Diálogos IV*. Madrid: Gredos.
- Emlyn-Jones, Ch. (Trans.). (1996). *Plato: Laches*. Bristol: Bristol Classical Press.
- Ferejohn, M. (1982). The Unity of Virtue and the Objects of Socratic Inquiry. *Journal of the History of Philosophy*, 20(1), 1-21.
- Ferejohn, M. (1983-84). Socratic Virtue as the Parts of Itself. *Philosophy and Phenomenological Research*, 64(3), 88-377.
- García Gual, C. (Trad.). (1981). *Platón: Protágoras. Diálogos I*. Madrid: Gredos.
- Gould, C. S. (1987). Socratic Intellectualism and the Problem of Courage: An Interpretation of Plato's *Laches*. *History of Philosophy Quarterly*, 4(3), 265-279.
- Hobbs, A. (2000). *Courage, Manliness and the Impersonal Good*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Irwin, T. (1977). *Plato's Moral Theory*. Oxford: Oxford Clarendon Press.
- Kremm, D. (2009). The Unity of Virtue: Toward a Middle Ground Between Identity and Inseparability in Socratic Virtue. *Arché*, 3(1), 15-30.
- Mársico, C. T. (Trad.). (2005). *Platón: Crátilo*. Buenos Aires: Losada.
- O'Brien, M. J. (1967). *The Socratic Paradoxes and the Greek Mind*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- Pajón Leyra, I. (2017). El Sócrates de Rossellini: una lectura de la *andreía* como virtud cívica. *Éndoxa*, 39, 15-30.
- Penner, T. (1973). The Unity of Virtue. *Philosophical Review*, 85, 35-68.
- Penner, T. (1992). Socrates and the Early Dialogues. En R. Kraut (ed.), *The Cambridge Companion to Plato* (pp. 121-169). Cambridge: Cambridge University Press.
- Pohlenz, M. (1913). *Ans Platos Werdezeit, Philologische Untersuchungen*. Berlin: Weidman.
- Rabbas, O. (2004). Definitions and Paradigms: *Laches'* First Definition. *Phronesis*, 49(2), 143-168.
- Santas, G. (1964). Plato's *Protagoras* and Explanations of Weakness. *Philosophical Review*, 73, 147-164.
- Schmid, W. T. (1992). *On manly Courage: A Study of Plato's Laches*. Carbondale and Edwardsville (Illinois): Southern Illinois University Press.
- Schofield, M. (1984). Ariston of Chios and the Unity of Virtue. *Ancient Philosophy*, 4(1), 83-96.
- Stauffer, D. (2006). *The Unity of Plato's Gorgias*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Stefou, K. (2018). *Socrates on the Life of Philosophical Inquiry: A Companion to Plato's Laches*. Cham: Springer.
- Taglia, A. (2014). Introduzione. En *Platone. Gorgia* (pp. VII-CIX). Torino: Einaudi.
- Tatham, M. T. (1888). *The Laches of Plato*. London & New York: London Macmillan and Co.
- Taylor, C.C.W. (Trans.). (1976). *Plato's Protagoras*. Oxford: Oxford Clarendon Press.
- Vlastos, G. (1972). The Unity of the Virtues in the *Protagoras*. *The Review of Metaphysics*, 25(3), 415-458.

Notas

- 1 Trabajo financiado por los proyectos de investigación “Los usos del humor en Platón. Ironía, humor y filosofía en los diálogos platónicos (UHP) – Programa Logos Fundación BBVA de ayudas a la investigación en el área de Estudios Clásicos 2019” y “AKTIBA-IT: Grupo de Investigación en Prácticas, Aprendizaje y Valores” (IT 1762-22).
- 2 Una magnífica ilustración de lo que Sócrates aporta a la nueva concepción de la valentía en el mundo ateniense se encuentra en la película de Rossellini (1971) dedicada al filósofo. Partiendo de los comentarios del propio director, Pajón Leyra (2017) muestra la evolución que con Sócrates se da, desde la noción clásica de *andreía* como virtud bélica hacia una nueva configuración acorde con el ámbito cívico de la *pólis*.
- 3 De hecho, el *Encomio de Helena* de Gorgias podría estar sugiriendo una idea similar cuando señala que el *lógos* (herramienta por excelencia de la retórica) es un *poderoso soberano* (*dynástes mégas*), capaz de persuadir a la gente. De alguna manera, la retórica se presentaría como la manera civilizada de dominar a los demás, no ya mediante la fuerza (*dýnamis*) opresora del tirano —a este respecto, Taglia (2014, p. XLVI) ha advertido cómo el tirano representa en el imaginario colectivo el emblema del poder—, sino con el poder (*dýnamis*) de persuasión de la palabra (*lógos*).
- 4 Stauffer (2006), entre otros estudiosos, ha señalado que la contradicción de Gorgias radica precisamente en su cobardía, pues no está dispuesto a responsabilizarse de los actos malvados de sus discípulos, por lo que defiende una tesis que el Gorgias histórico, probablemente, no defendería, a saber: que quien aprende retórica debe conocer lo que es justo, lo que propicia su contradicción.
- 5 Parece probable que el interés de Calicles por Gorgias —este es huésped de aquel— resida, precisamente, en la promesa de que quienes aprenden su arte retórico son capaces de dominar a sus conciudadanos mediante la palabra. En este sentido, es interesante notar que mientras Calicles defiende el derecho del fuerte a dominar al débil por la fuerza, trata sin embargo de valerse de la retórica y no de la violencia para imponerse sobre sus conciudadanos. Según Stauffer (2006, pp. 145ss.), el diálogo muestra a un Calicles cobarde frente a un valiente Sócrates.
- 6 Sobre esta relación, cf. Hobbs (2000, pp. 231-233).
- 7 En ese sentido, Calabi (1998, p. 193; trad. de los autores) afirma que la “valentía es una conservación, la salvaguarda de una opinión, el mantenimiento en el tiempo de una *doxa* establecida por el legislador [...]. Es, por tanto, un temor preestablecido, que ya ha pasado por el filtro de la racionalidad”.
- 8 Si bien las dos mejores exposiciones de las propuestas principales de este debate se encuentran en Vlastos (1972) y Penner (1973), hay aportaciones de gran interés que enriquecen las interpretaciones de esos dos autores; entre estas, cabe señalar las de Penner (1992, pp. 152-155 n. 21), Devereux (1992), Brickhouse & Smith (1996), Hobbs (2000, pp. 85-86, pp. 108-110 y p. 133 n. 41) y Kremm (2009). Por otro lado, ambas tesis relativas a la unidad de la virtud han tenido sus defensores en el platonismo clásico; así, la tesis de la equivalencia o bicondicionalidad ha sido defendida por Dodds (1959, *apud* 507a4-c7); Allen (1970, p. 84 y p. 94); Santas, (1964, p. 157); O'Brien (1967, p. 129 n. 16). En cuanto a la defensa de la tesis identitaria, la encontramos en Taylor (1976, pp. 103 ss.); Irwin (1977, pp. 86-90); Ferejohn (1982 y 1983-1984); Schofield (1984).
- 9 Véase, por ejemplo, Tirteo (10 West vv. 15-16 y 12 West vv. 15-20) o Teognis (W vv. 1003-1006). Nada nuevo, pues, en la concepción que el general tiene de la valentía.
- 10 Cf. *Ilíada* 5, vv. 222 y 8, vv. 106-108
- 11 En *Ética a Nicómaco III*, 6, Aristóteles tiene en mente este pasaje del *Laques*, del que hace un finísimo comentario. El Estagirita afirma que en algunas situaciones (entre las que debemos entender las planteadas por Sócrates), la condición de “valiente” solo se aplica “metafóricamente” (*katà metaphorán*, 1115a15) y “por

semejanza” (*kath’ homoióteta*, 1115a19), pues para Aristóteles la valentía solo se manifiesta en *sentido estricto* en el ámbito de la guerra.

12 Sobre este respecto, pueden compararse las posturas opuestas de Schmid (1992, pp. 106-110), quien niega que haya en Sócrates una transformación radical de la concepción tradicional de la valentía, y Stefou (2018, p. 57 n. 7), para quien Sócrates da un paso fundamental en la universalización de la virtud. Por su parte, Rabbas (2004) defiende que el fracaso de la definición de Laques no debe explicarse por referencia a la distinción entre universales y particulares, sino más bien porque proporciona un paradigma de valentía que es inadecuado porque no aclara cómo puede aplicarse en otros casos no paradigmáticos. Aunque sobre esta cuestión nos decantamos claramente por Stefou, coincidimos con Rabbas (2004) en que la definición de Laques es de gran interés porque articula elementos esenciales de la tradición moral dominante, tanto en lo que respecta a su contenido normativo (es demasiado conservadora y aristocrática) como a su forma (se sustenta en un canon demasiado limitado de ideales, modelos e imágenes de la excelencia). La refutación socrática de esta definición constituye, por consiguiente, un desafío a esta tradición dominante.

13 En Aristóteles cada virtud es una *héxis* (modo de ser; en latín *habitus*), que deriva del verbo *ékho* (tener, poseer; en latín *habere*). En ese sentido, parece que la postura Aristotélica estaría más próxima de la de Sócrates que de la del general. Esto es especialmente claro en lo relativo a las virtudes éticas, las cuales son siempre fruto de un entrenamiento.

14 Tatham (1888, p. 76) señaló tempranamente que lo que Sócrates está planteando aquí es la relación entre el intelecto y el bien moral, cuestión sobre la que, con seguridad, el general nunca antes había reflexionado.

15 Sócrates utiliza con cierta frecuencia las expresiones *tà megála* y *tà mégista* para referirse a las cosas o las cuestiones más importantes: cf. *Apología de Sócrates* 22d7; *Alcibíades I* 118a7-14; *Protágoras* 319b-d; *Gorgias* 451a ss. En lo que respecta al *Laques*, Pohlenz (1913, p. 25) fue el primero en señalar que la *phrónesis* no está conectada a un conocimiento técnico, que Sócrates identifica en este pasaje con *tà smikrá*, sino que se trata de una *phrónesis eis tà megála*, es decir, un conocimiento conectado a las cuestiones importantes de la vida humana —lo justo, lo noble, lo bueno y lo útil, según afirma Sócrates en el *Alcibíades*—; ese conocimiento es, precisamente, lo que convierte la resistencia en valentía; sobre la repercusión de esta idea en la tradición académica, cf. Stefou (2018, p. 63 n. 6).

16 A este respecto, es valiosa la distinción que señala Emlyn-Jones (1996, p. 12) entre *conocimiento de un hecho* y *conocimiento de un valor*, distinción que no aparece en el diálogo entre Sócrates y Laques, pero sí en el diálogo posterior entre Sócrates y Nicias.

17 Véase a este respecto, *Alcibíades I* 115a-b; una postura similar defiende Aristóteles afirma lo siguiente en *Retórica* 1389a35-37 y en *Ética a Nicómaco* IV, 1125a11-12.

18 Y, paradójicamente, en ese sentido, el valiente general no muestra resistencia ante los embates de la argumentación socrática.

19 En este pasaje Platón juega con el vocabulario de la aporía: *euporóteros* (194b9), *aporoûsin* (194c3), *ápóra* (194c4), *aporías* (194c5). Sobre el uso del vocabulario de la aporía en Platón, una breve exposición en Aguirre (2015, pp. 33-35).

20 Una aproximación a esta definición se encuentra en *Protágoras* (360c-d). El propio Nicias había presentado unidas la confianza y la valentía en la exposición de las ventajas atribuidas a los ejercicios de Estesíleo (cf. 182c6). Dos magníficas aproximaciones al vínculo entre virtud y conocimiento en el *Laques* se encuentran en Santas (1971) y Gould (1987).

21 La expresión más clara de esta actitud se encuentra en la conversación entre Sócrates y Polo en *Gorgias* (469b-c).

22 Platón introduce la figura del adivino, vinculada estrechamente a la personalidad supersticiosa del general Nicias.

23 En la mitología griega, la jabalina de Cromión fue una jabalina hija de Tifón y Equidna, y madre del jabalí de Calidón. Sembró el terror en la zona de Cromión, entre Mégara y Corinto, antes de que fuera derrotada por el héroe Teseo.

24 El recurso a los animales para ilustrar caracteres humanos es recurrente en Homero, pero no solo en él. Ver a este respecto *Resp.* II, 375a11-ss.

25 No en vano, Aristóteles cataloga la valentía como una virtud ética o moral, es decir, como una disposición adecuada de la función irracional —concretamente, sensitiva— del alma.

26 Resulta claro que la referencia a Pródico resulta irónica, sobre todo, si se contrasta con *Eutidemo* 277e-278e y, sobre todo, *Crátilo* 384b-c, donde queda claro que Platón no siente simpatía por sus ingeniosas distinciones

lingüísticas, que además de resultar inútiles no hacen ningún favor al orden político, tal como sugiere Laques. A este respecto, véase el certero comentario de Mársico (2005).

27 La misma definición aparece en Protágoras 358d, donde Sócrates pregunta a Pródico e Hipias si no es el temor (o el miedo) “una expectación del mal” (*prosdokía kakou*); (cf. también 360b).