

## El rol de la valentía en el método socrático: ¿Pueden las pasiones afectar al diálogo filosófico?\*

Josefina Izquierdo Garcés

Universidad de los Andes, Chile

[mjizquierdo2@miuandes.cl](mailto:mjizquierdo2@miuandes.cl)

<https://orcid.org/0009-0001-0453-9906>

**Resumen:** En este trabajo se intentará mostrar que para Sócrates las condiciones para la consecución de la virtud no se pueden reducir a elementos cognoscitivos porque las pasiones pueden influir en nuestras acciones. Particularmente, podemos constatar en el *Laques* que el ejercicio del método socrático requiere, previamente a la actividad intelectual, un dominio de nuestro carácter para poder alcanzar el objetivo de este: una concordancia entre lo que se tiene por bueno con un correcto obrar. La valentía, virtud ligada al control de las pasiones, es central para alcanzar esta concordancia.

**Palabras clave:** intelectualismo socrático; método socrático; valentía; concordancia; pasiones

**Abstract:** “The Role of Courage in the Socratic Method: Can Passions Affect Philosophical Dialogue?”. This paper argues that, according to Socrates, the conditions for acquiring virtue cannot be reduced to purely cognitive elements, as passions can influence our actions. Specifically, the *Laches* shows that the practice of the Socratic method requires, prior to intellectual activity, mastery over one’s own character in order to achieve its goal: a harmony between what is deemed good and right action. Courage, a virtue closely tied to the control of passions, is crucial for attaining this harmony.

**Keywords:** Socratic intellectualism; Socratic method; courage; harmony; passions

---

\* Este artículo fue desarrollado como ayudante del proyecto de investigación Fondecyt N° 11190645.

## Introducción

La continua preocupación de Sócrates por la consecución de la vida buena permite interpretar su filosofía como un protréptico<sup>1</sup> cuya función es invitar a sus interlocutores a buscar y obtener la virtud. Él mismo dice que se ha dedicado al mejor servicio que se le puede dar a la ciudad: intentar *persuadir* a los ciudadanos de que no se ocupen de cosas vanas como el cuerpo, sino del alma para que esta sea lo mejor posible<sup>2</sup>. Por consiguiente, al estudiar la doctrina socrática hay que tener en cuenta que los objetivos teóricos deben subordinarse a los prácticos-existenciales.

Lo anterior se aplica en el método socrático: este aspira a definir una virtud, pero su fin no es alcanzar un conocimiento puramente especulativo, sino que pretende cambiar el curso de nuestra vida volviéndonos nosotros mismos virtuosos<sup>3</sup>. De esta manera, lo que el método alcanzaría es una *concordancia* entre aquello que consideramos bueno con un correcto obrar. Es de notar una cierta primacía en el objetivo definicional del método porque el aspecto teórico se presenta como condición para alcanzar el objetivo práctico, lo que le da el tono 'intelectualista' al método.

Como veremos en el siguiente apartado, algunos intérpretes, tales como Vlastos, Penner, Reshotko, entre otros<sup>4</sup>, consideran que el conocimiento definicional es condición necesaria y *suficiente* para la vida buena, por consiguiente, la concordancia opinión-acción se daría necesariamente una vez que, mediante el método dialéctico, se haya definido la virtud. El fundamento de esta tesis reside en que el conocimiento no solo guiaría la acción, sino que es lo único que la *motivaría* pues el objeto del deseo es aquello que concebimos como bueno<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Un protréptico es un género literario que tiene como fin exhortarnos a la adhesión de la vida filosófica. En múltiples diálogos platónicos podemos encontrar notas exhortativas, *v. gr.*, *Eutídemo*, *Gorgias* y el *Fedón*. También el *Laques* puede interpretarse como un protréptico, pues en él encontramos la típica invitación socrática al cuidado del alma (Platón, *Laques*, 185e1-6) (Dominguez, J.P. y J.A. Giménez, *Platón, Laques: introducción, traducción y notas*, p. 5).

<sup>2</sup> Cf. Platón, *Apología*, 30b1-6.

<sup>3</sup> Hadot, P., *¿Qué es la filosofía antigua?*, p. 48.

<sup>4</sup> Para un examen más detallado de esta interpretación y las posturas al respecto cf. Möbus, F., *Socratic Motivational Intellectualism*, pp. 205-224.

<sup>5</sup> Penner, T., *Socrates and the early dialogues*, p. 128.

Esta interpretación del intelectualismo socrático de corte ‘motivacional’ conlleva dos consecuencias relevantes<sup>6</sup>: (i) la exclusión de las pasiones como agentes motivacionales para la acción en cuanto no afectan nuestras opiniones<sup>7</sup> y (ii) la negación del fenómeno de la ἀκρασία<sup>8</sup>.

Sin embargo, el tratamiento de la concordancia en los diálogos tempranos deja entrever que para alcanzar esta armonía se requiere también de cierto dominio del carácter que precede la actividad puramente intelectual del método. Este control se logra gracias a la valentía, virtud estrechamente ligada a las pasiones. A partir de esto podemos cuestionar la tesis que restringe la consecución de la virtud al mero conocimiento de esta, en cuanto la actividad intelectual exige el ejercicio de la valentía sobre las pasiones.

En este trabajo se intentará exponer en qué medida la concordancia (σύμφωνος) o la armonía (ἀρμονία) entre lo que se considera como bueno y lo que se hace se vincula con la valentía (ἀνδρεία) y qué repercusiones tiene esto para la comprensión del método socrático. Como se verá, esta clase de armonía trasciende el ámbito del conocimiento y deja lugar a la posibilidad de que las pasiones sean un agente causal de nuestro actuar ya sea positiva o negativamente<sup>9</sup>. A partir de aquí, se constata que el método, pese a tener rasgos intelectualistas, requiere del control de las pasiones por medio de la valentía para lograr su objetivo exitosamente.

Ahora bien, lo anterior supone en una circularidad en método pues, para definir la valentía y, por tanto, adquirir esa virtud se requiere ya un ejercicio de esta, es decir, se demanda que ya seamos valientes. Sin embargo, como también se mostrará a lo largo de este artículo, admitir que la consecución de la virtud no depende exclusivamente del conocimiento hace plausible que los sujetos sean capaces de poseer de modo parcial e incompleto la virtud. Si bien este problema no se desarrolla plenamente en los diálogos tempranos, sino que se encuentra en obras posteriores como la *República*, el *Laques* permite entrever una cierta solución a esta dificultad.

En orden a lo anterior, se comenzará revisando brevemente la naturaleza del método. En particular, se profundizará, por un lado, en el papel

---

<sup>6</sup> Para evitar malentendidos, en este artículo discutiremos sobre el ‘intelectualismo motivacional’, excluyendo otras interpretaciones del intelectualismo socrático. Cf. Möbus, F., *Socratic Motivational Intellectualism*, p. 205, para una caracterización de esta interpretación.

<sup>7</sup> Vlastos, G., *Introduction: The Paradox of Socrates*, p. 15.

<sup>8</sup> Reshotko, N., *Socratic Virtue: Making the Best of the Neither-Good-Nor-Bad*. p. 77.

<sup>9</sup> Brickhouse, T. y N. Smith, *Socratic moral psychology*, p. 53. Gran parte de este artículo es deudor de la postura acá expuesta.

que la concordancia juega en él y, por otro, en la interpretación intelectualista que reduce la consecución de la virtud al conocimiento. Luego, se entrará de lleno en el tratamiento de la valentía y cómo esta es necesaria para armonizar nuestro conocimiento con nuestra acción. De aquí se concluye que la tesis intelectualista que defiende que el conocimiento basta para alcanzar la virtud es insuficiente; en efecto, para alcanzar la concordancia se requeriría un dominio previo del carácter.

Para mostrar esta conexión nos concentraremos especialmente en el *Laques*. Este diálogo parece apropiado para abordar la tesis que se intenta probar porque en él encontramos una reflexión implícita y explícita sobre el método. El *Laques* puede considerarse como un ‘modelo’ de la aplicación del método, no solo en cuanto están presentes las típicas características de este, sino porque hace del método un tema que se extiende por casi la mitad del diálogo. Además, en esta obra encontramos un detallado examen de la concordancia y su relación con la valentía.

Ahora bien, aunque el sentido general de la concordancia del método consiste en que nuestra acción sea conforme con nuestra opinión sobre lo que es bueno, en el *Laques* encontramos tres formas de este fenómeno: (i) la que demanda Lisímaco a sus consejeros, a saber, *la concordancia entre lo que se piensa y lo que se dice*; (ii) aquella que Laques pide como confirmación de cualquier autoridad epistémica, a saber, *la concordancia entre lo que se hace y lo que se dice*; y (iii) la armonía que nos exige Sócrates –que efectivamente posee rasgos intelectualistas propios de su caracterización–, a saber, *que seamos capaces, no solo de obrar bien, sino también de poder dar cuenta racionalmente de nuestras acciones*. Como se verá, cada una de estas formas de concordancia, aunque parciales e insuficientes por sí solas, son necesarias para alcanzar la armonía que Sócrates nos exige.

### 1. El intelectualismo del método socrático

384 En los diálogos tempranos Sócrates nunca dice poseer un ‘método’, sin embargo, sí se puede identificar un ‘esquema’ en la manera en que Sócrates procede con sus interlocutores y, además, el método es tematizado en algunos diálogos como el *Protágoras*, *Laques*, *Sofista*, etc.

*Grosso modo*, el método se caracteriza por su naturaleza dialógica, en virtud del cual Sócrates interroga las opiniones de sus interlocutores con el fin de examinar su consistencia, pero estas son refutadas por mostrarse

incongruentes entre sí<sup>10</sup>. Esto conecta con el objetivo teórico-proposicional del método: el diálogo gira en torno al intento de definir una virtud que, supuestamente, el interlocutor conoce. Sócrates, para examinar si este saber es verdadero, interroga a su interlocutor exigiéndole que dé cuenta de sus opiniones racionalmente y mediante argumentos<sup>11</sup>. Por otro lado, la refutación presupone un intercambio guiado por una rigurosa lógica, aun cuando no sea tematizada, pues se enfoca en mostrar las incoherencias de las creencias del interlocutor: a partir del conjunto de premisas que este sostiene se derivan conclusiones que contradicen lo afirmado inicialmente sobre la virtud<sup>12</sup>.

Sin embargo, el método no se queda en la pura especulación, pues no solo quiere examinar creencias, sino el modo de vida de su interlocutor<sup>13</sup>; de ahí que la definición analizada siempre sea de carácter ético. A esto se le puede llamar el lado ‘existencial’ del método. Sócrates no pretende solamente generar una opinión verdadera, sino también intenta que el interlocutor, al darse cuenta de su ignorancia por medio de la refutación, cambie el curso de su vida y obre bien atendiendo a lo realmente importante: reconocer si obra justa o injustamente<sup>14</sup>.

Es importante resaltar que el lado teórico y existencial están íntimamente unidos: el método busca, en una misma operación, generar una opinión verdadera y un cambio de vida<sup>15</sup>. Es decir, Sócrates pretende alcanzar una concordancia entre la opinión y la acción. La relación entre ambos aspectos del método implica que solo una vez que se sabe qué es la virtud podemos actuar conforme a ella, lo que sitúa al conocimiento como condición necesaria para la virtud. De ahí que la doctrina socrática posea un tono ‘intelectualista’.

Según el intelectualismo motivacional socrático de corte más radical, esta tesis es tan definitoria que el conocimiento se constituiría como condición necesaria y *suficiente* para virtud. Esta tesis se funda en la premisa según la cual los únicos deseos que motivarían nuestra acción son los racionales. La base literaria para ello se encuentra principalmente en el *Protágoras* en donde Sócrates afirma que todo deseo tiene por objeto aquello que consideramos bueno, o sea, aquello que motiva la acción es un “bien” conocido<sup>16</sup>. Si nuestro conocimiento es verdadero actuaremos necesariamente bien, si fuese errado,

---

<sup>10</sup> Platón, *Apología*, 29e 3-6.

<sup>11</sup> Platón, *Protágoras*, 336c 1-2.

<sup>12</sup> Vlastos, G., *Socratic studies*, pp. 3; 11.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 6.

<sup>14</sup> Platón, *Apología*, 28b 4-7. Hadot, P., *¿Qué es la filosofía Antigua?*, pp. 40-41.

<sup>15</sup> Vlastos, G., *Introduction: The Paradox of Socrates*, pp. 9-10.

<sup>16</sup> Platón, *Protágoras*, 358a7-d3.

por causa de la ignorancia, obraríamos mal al perseguir un objeto que es solo en apariencia bueno<sup>17</sup>. Entonces, aquello que determina la acción y su rectitud sería el estado epistemológico del sujeto.

Por consiguiente, no hay lugar para la discordancia opinión-acción porque impulsos irracionales tales como las pasiones, serían incapaces de motivar la acción ni causar comportamientos. Es más, bajo esta interpretación, nuestras pasiones ni siquiera podrían afectar nuestras creencias<sup>18</sup>.

## 2. La discusión metodológica en el *Laques*

En el *Laques* podemos encontrar un ‘modelo’ de la aplicación del método socrático al presentarse en él sus principales características: el objetivo proposicional, el interés por la vida buena y la refutación. En concreto, se intenta definir la virtud de la valentía<sup>19</sup>. Luego, se recalca que el fin de la investigación es de carácter educativo: mejorar las almas de los hijos de Lisímaco y Melesias<sup>20</sup>. Por último, es de notar que tanto *Laques* como *Nicias* son refutados mostrando, especialmente en el segundo caso<sup>21</sup>, que sus opiniones son contradictorias

Encontramos también en el *Laques* una tematización del método dialéctico de modo que esta obra es bastante conveniente para introducirnos a los diálogos tempranos. Según Kahn<sup>22</sup>, el carácter introductorio del *Laques* se nota en la inusual extensión del prólogo, casi tan larga como la discusión misma sobre la valentía, que sirve para presentarnos a la figura de Sócrates.

Resulta natural, pues, que se expliciten en él algunas de las características centrales de la doctrina socrática enfatizando tanto su lado teórico como existencial. El carácter teórico se revela cuando Lisímaco hace una invitación a llevar a cabo la búsqueda de la valentía en común, mediante discursos breves y desde una perspectiva racional: “Examinen en conjunto con Sócrates, dando y recibiendo razones uno de otro”<sup>23</sup>. El aspecto existencial reluce en boca de *Nicias*:

---

<sup>17</sup> Platón, *Menón*, 77e1-5.

<sup>18</sup> Vlastos, G., *Introduction: The Paradox of Socrates*, p. 6.

<sup>19</sup> Platón, *Laques*, 190e1.

<sup>20</sup> *Ibid.*, 190b4-6.

<sup>21</sup> El pensamiento de *Nicias* resulta ser circular: en un comienzo afirmó que la valentía es una parte de la virtud (Platón, *Laques*, 190c7-d7); luego acepta que la valentía es el conocimiento de lo bueno y lo malo en cualquier caso (Platón, *Laques*, 199c5-d4), lo que se identificaría no ya con una parte de la virtud, sino con toda ella (Platón, *Laques*, 199e4-6).

<sup>22</sup> Kahn, C. H., *Plato and the socratic dialogue: the philosophical use of a literary form*, p. 151.

<sup>23</sup> Platón, *Laques*, 187d2-3. En esta cita podemos ver dos características propias del método socrático: su naturaleza cooperativa y la brevilocuencia. La cooperación nos indica que los interlocutores tienen un genuino interés por encontrar la verdad y, para ello, deben actuar en

“Quien intima con Sócrates y se acerca a dialogar con él... inevitablemente no deja de ser arrastrado por este en la conversación, hasta llegar al punto de dar razón de sí mismo, es decir, hasta que dé razón de qué modo vive hoy y de qué modo ha vivido en el pasado”<sup>24</sup>.

Por último, en esta tematización se contrasta que el método no solo tiene como fin alcanzar la concordancia opinión-acción, sino que, además, para que este pueda aplicarse se requieren otros tipos de concordancias previas a esta. Como veremos a continuación, las otras acepciones de concordancia dependen de la virtud de la valentía porque para lograr una total armonía se requiere haber logrado previamente un dominio de las pasiones.

### 3. La concordancia de Lisímaco

El primer personaje que es presentado en el *Laques* es Lisímaco, hijo de Arístides que realizó muchas y bellas acciones tanto en tiempos de guerra como de paz<sup>25</sup>. Sin embargo, Arístides, por su preocupación hacia la vida pública, descuidó sus asuntos familiares como la educación de su hijo de modo que Lisímaco fue incapaz de igualar los logros de su padre. Lisímaco, avergonzado de su educación frustrada, decide no cometer el mismo error con su hijo, pero no está muy seguro sobre cuáles son las enseñanzas que debe entregarle.

En este contexto, Lisímaco y Melesias invitan a Laques y Nicias a observar una presentación de *hoplomachía* con el objetivo de juzgar si esta disciplina es digna de ser enseñada a sus hijos. Tanto Laques como Nicias son generales de renombre y, por lo tanto, personas que deberían estar calificadas para tal tarea. Además, estos no solo tienen la gracia de ser versados en la guerra, sino que también se caracterizan por su franqueza (*παρρησία*)<sup>26</sup>, es decir, *aquello que dicen concuerda con lo que piensan*. El problema, según Lisímaco, es que: “Hay algunos que se burlan de este tipo de ejercicios y si alguien les pide consejo, no dicen lo que piensan, sino que adivinando la opinión del que pide consejo, se expresan en contra de su propio parecer”<sup>27</sup>. La importancia que da Lisímaco a la franqueza radica en la relevancia del tema a tratar, pues, como dice Sócrates,

---

conjunto. La brevilocuencia facilita el dar razones y recibirlas permitiendo un mejor seguimiento de la discusión; características se contraponen al diálogo erístico propio de los sofistas. Cf. Platón, *Protágoras*, 335a-336d y Vallejos, A. y A. Vigo, *Filósofos griegos: de los sofistas a Aristóteles*, p. 115.

<sup>24</sup> Platón, *Laques*, 187e1-188a1. Las cursivas de todas las citas de los diálogos platónicos son mías.

<sup>25</sup> *Ibid.*, 179c2-6.

<sup>26</sup> *Ibid.*, 178a6.

<sup>27</sup> *Ibid.*, 178a6-b1.

se trata de si “los hijos se vuelvan hombres de valía o lo contrario”<sup>28</sup>. En este sentido, los consejeros tienen que hablar conforme a su opinión porque deben tener una genuina preocupación por buscar cooperativamente qué enseñanzas valen la pena.

A pesar de que el acento en la franqueza está en boca de Lisímaco se puede suponer que esta preocupación es compartida por Sócrates porque él mismo está constantemente alentando a sus interlocutores a no hablar en contra de su opinión<sup>29</sup>. En efecto, la franqueza es fundamental para poder desarrollar su método: Sócrates necesita que quienes dialogan con él expresen sus propias opiniones, de otro modo no sería posible producir un cambio en la vida de estos.

Este aspecto existencial del método puede comprenderse mejor si atendemos a la descripción que hace el mismo Sócrates de su actividad: él desea “hacer el mayor bien a cada uno en particular... intentado convencer a cada uno de vosotros de que no se preocupara de ninguna de sus cosas antes de preocuparse de ser él mismo lo mejor y lo más sensato posible”<sup>30</sup>. Lo que este pasaje nos muestra es que el método no interpela a un sujeto abstracto, sino a individuos. Entonces, lo que Sócrates intenta mostrar es que solo si nos hacemos cargo de nuestras opiniones podemos realizar el autoexamen que nos conduciría a un cambio en nuestra manera de vivir. Como acertadamente se pregunta Vlastos, “how could Socrates hope to get you to give, sooner or later, an account of your life, if he did not require you to state your personal opinion on the questions under debate?”<sup>31</sup>. Así, la franqueza, es decir, hablar concorde a nuestra opinión, es un requisito necesario para el éxito del método.

¿Por qué los interlocutores no expresan siempre su verdadera opinión? Según Lisímaco, las personas no dicen lo que piensan por una excesiva importancia a la opinión ajena; es decir, por un tipo específico de miedo: la vergüenza (*αἰδώς*). La vergüenza es una pasión ‘social’ pues nace ante el temor de que otro juzgue mis acciones o dichos como innobles<sup>32</sup>. Esto se da con especial fuerza en la cultura griega porque la condición social de los ciudadanos es parte constitutiva de su identidad; por esta causa, la vergüenza es capaz de configurarnos

---

<sup>28</sup> *Ibid.*, 185a5-9.

<sup>29</sup> Cf. Platón, *Gorgias*, 500b5-7; *Critias*, 49c10-d1; *República*, 346a 2-4.

<sup>30</sup> Platón, *Apología*, 36c4-7.

<sup>31</sup> Vlastos, G., *Socratic studies*, p. 10.

<sup>32</sup> En *Las Leyes* la vergüenza se caracteriza de un modo semejante: “tememos la opinión, porque pensamos que podemos parecer malos, si hacemos o decimos algo impropio. A este miedo... le llamamos vergüenza” (Platón, *Leyes*, 646e10-647a3). Cf. Giménez Salinas, J.A., *La psicología moral de la marioneta: conflicto y acuerdo en Las Leyes de Platón*, p. 154.

vitalmente. Al mismo tiempo, padecer vergüenza, para los griegos, es signo de derrota y debilidad conllevando una humillación pública<sup>33</sup>.

Esta sensación de humillación por parte de los interlocutores es frecuente en las conversaciones con Sócrates que se situaban en espacios públicos por lo que los refutados se sentían avergonzados. No es extraño que, para evitar ridiculizaciones, quienes conversaban con Sócrates decidieran abandonar la discusión o callasen sus verdaderas opiniones. Por esto, la falta de franqueza conlleva consecuencias nefastas para el método: la búsqueda de la verdad se paraliza a causa de que a los personajes les importa más la opinión ajena sobre ellos que el conocimiento.

La vergüenza nos lleva a negar nuestro error para proteger nuestro estatus social limitando al interlocutor, por esto, el ejercicio del método exige una cierta valentía para superar el rol paralizador de la vergüenza y hablar conforme con nuestra verdadera opinión<sup>34</sup>. En el diálogo, esta valentía se encarna en la actitud de Lisímaco y Melesias frente a sus consejeros: ellos están dispuestos a ser francos con Laques y Nicias, a pesar de que se avergüenzan de sus faltas en la educación de sus hijos: “Tal como he dicho al comienzo de mi discurso, hablaremos con ustedes francamente... Ninguno de nosotros puede relatar acciones propias. Y por cierto que nos avergonzamos de esto”<sup>35</sup>.

Por otra parte, como indica Sócrates al final del diálogo, todos los participantes del diálogo están dispuestos a enfrentar la opinión pública y, por tanto, la vergüenza con tal de alcanzar un conocimiento valioso: “Lo que no aconsejo es quedarnos como estamos ahora. Y si alguien se burla de nosotros porque, pese a nuestra edad, pensamos que es valioso volver a la escuela, me parece necesario citar en nuestra defensa a Homero, quien decía que no es ‘bueno que la vergüenza acompañe al hombre necesitado’”<sup>36</sup>.

Lo expuesto hasta ahora se contrapone con la interpretación del intelectualismo según la cual las pasiones no influyen en absoluto en nuestra acción.

---

<sup>33</sup> Candiotta, L., *Aporetic state and extended emotions: the shameful recognition of contradictions in the socratic elenchus*, pp. 234-237.

<sup>34</sup> Llama la atención, sin embargo, que la vergüenza en algunos casos favorece el diálogo socrático pues juega un papel catártico en el interlocutor incitándolo a salir de su ignorancia. Esta pasión nos ayuda a darnos cuenta de nuestros errores de un modo prerracional e intuitivo (Giménez Salinas, J.A., *La psicología moral de la marioneta: conflicto y acuerdo en Las Leyes de Platón*, p. 154). Además, la vergüenza se asocia con el pudor y la modestia, actitudes que promueven la docilidad facilitando el reconocimiento de nuestros errores (Candiotta, L., *Purification through emotions: The role of shame in Plato's Sophist 230b4-e5*, p. 5).

<sup>35</sup> Platón, *Laques*, 179c7-9.

<sup>36</sup> *Ibid.*, 201a6-b4.

Efectivamente, en el *Laques* se constata que la vergüenza es una pasión que sí afecta nuestro obrar: nos paraliza impidiéndonos decir lo que pensamos. De esta manera, es posible concebir un tipo de discordancia entre lo que se dice y lo que se piensa, a saber, cuando los personajes se avergüenzan reservándose sus opiniones.

Por lo tanto, el éxito del método depende, en parte, de la franqueza, sin la cual no se podría llevar a cabo un examen de nuestras opiniones. Esta virtud se nos presenta como una clase de valentía: aquella que nos permite afrontar las opiniones ajenas superando así la vergüenza que podría afectar nuestro proceder dialéctico. Ahora bien, el examen de nuestras creencias tiene como fin dirigir nuestras acciones a una vida justa lo que nos conduce a un segundo tipo de concordancia, de la cual la franqueza es un prerequisite: *la concordancia entre aquello que se hace y lo que se dice*. Como se verá a continuación, Laques le dará más importancia a este tipo de armonía pues él prioriza la acción antes que el decir.

#### 4. La concordancia de Laques

Laques es primordialmente un hombre de acción y Platón se preocupa de plasmar esta faceta. Aparece así, ante el lector, como un hombre impetuoso, que experimenta ardor e irritación a lo largo de la indagación<sup>37</sup> e incluso muestra a ratos una actitud de fastidio hacia Nicias<sup>38</sup>, que encarna a un hombre más racionalista. Él mismo dice que puede parecer un enemigo de las palabras y que no está acostumbrado a los parlamentos<sup>39</sup>. No es de extrañar entonces que en la armonía que él busca se le dé una primacía al actuar antes que al decir de modo que sea el actuar lo que acredita lo que se dice. En palabras del propio Laques, lo que hay que exigirles a los oradores es “armonizar (ἁρμωσμένως) su vivir, poniendo su propia vida en concordancia (σύμφωνον) mediante la relación de las palabras con las obras”<sup>40</sup>.

Para Laques, Sócrates es un paradigma de esta armonía: “Experimenté sus actos, y entonces lo hallé digno de bellas palabras y de toda franqueza”<sup>41</sup>.

---

<sup>37</sup> Platón, *Laques*, 194a9-b4.

<sup>38</sup> *Ibid.*, 195b1, 196b1.

<sup>39</sup> *Ibid.*, 188c5-e6.

<sup>40</sup> *Ibid.*, 188d5-6.

<sup>41</sup> *Ibid.*, 188e7-8. Laques se refiere al comportamiento de Sócrates en la batalla de Delion. En *Symp.* (220d5-221c2) también menciona esta batalla para resaltar la valentía marcial de Sócrates. En ambos diálogos se caracteriza este tipo de valentía como una resistencia.

Por esta razón, Laques, aunque mayor que Sócrates, está dispuesto a someterse a sus enseñanzas. De esta manera, cuando se comienza a tratar la cuestión sobre la valentía, Sócrates se erige como una autoridad epistémica no por haber dado cuenta racionalmente de esta excelencia, sino por haberla practicado.

Así como Laques está dispuesto a recoger animosamente las palabras de Sócrates por la coherencia que ostenta, del mismo modo rechaza al que actúa de la manera opuesta: “Pero el que hace lo contrario que este me irrita, y cuanto mejor parezca hablar, más me irrita”<sup>42</sup>. Este tipo de discordancia se expone en el mismo diálogo, no solo con palabras, sino también con la demostración de *hoplomachía* que da inicio al *Laques*. Laques desestima este tipo de conocimiento porque quienes practican este ejercicio jamás han logrado renombre en la guerra, al contrario, han hecho el ridículo a pesar de que ahora se exhiban como si fueran hábiles en la lucha armada<sup>43</sup>. He aquí un claro ejemplo de quien dice poder hacer cosas, pero que sus palabras no coinciden con los hechos. Aquí naturalmente se asume que es posible una discordancia entre lo que se hace y lo que se dice, a lo que Sócrates no muestra objeción alguna.

Aunque este tipo de discordancia se dé en la práctica, se podría argüir, desde un intelectualismo fuerte, que esta se presenta porque Estesíleo no posee realmente el saber de la lucha armada, sino que solo aparenta tenerlo y, por lo tanto, no cumple el requisito del método socrático para alcanzar la virtud, es decir, el conocimiento. Sin embargo, si atendemos a la parte argumentativa del diálogo es posible reconocer otra causa que produce la discordancia dejando entrever que la armonía que el método busca no depende tan solo del conocimiento, sino también de la valentía. Me refiero, en particular, a la segunda definición que da Laques sobre esta virtud.

Para Laques es valiente el que “estuviera dispuesto a defenderse de los enemigos, manteniéndose en su posición y sin escapar”<sup>44</sup>. Esta definición es rápidamente rechazada por Sócrates porque “quería conocer por ti no solo a los valientes en la lucha armada... y más aún, no solo a los valientes en la guerra, sino también en los peligros del mar, y a cuantos son valientes frente a las enfermedades, la pobreza o los asuntos de la polis; y más aún, *no sólo a aquellos que son valientes frente a las aflicciones o los temores, sino que son también hábiles en luchar contra sus deseos y placeres* permaneciendo en la posición

---

<sup>42</sup> *Ibid.*, 188e2.

<sup>43</sup> *Ibid.*, 183c1-d3.

<sup>44</sup> *Ibid.*, 190e1-3.

y volviéndoles la espalda<sup>45</sup>. La crítica de Sócrates a Laques es que su definición es demasiado particular al no considerar que la valentía puede aplicarse en muchos otros campos fuera del bélico. A causa de este reproche, Laques termina caracterizando la valentía como “una cierta resistencia (καρτερία) del alma<sup>46</sup> y después, afinando aún más su propuesta, como “una resistencia sensata (φρόνιμος)”<sup>47</sup>.

A partir de esta definición podemos observar que: (i) Sócrates se desmarca de una concepción marcial de la valentía y conduce esta virtud a un plano más general, en el que se incluyen las pasiones como la aflicción, el temor, el deseo y el placer. En ese sentido, la valentía puede aplicarse a la relación que posee el ser humano consigo mismo, sus emociones e inclinaciones<sup>48</sup>. (ii) La definición de valentía que propone Laques, aunque incluye un aspecto cognoscitivo, no se reduce a ser una forma de conocimiento, sino que consiste en una resolución del carácter para enfrentar las circunstancias que afectan a un sujeto externa e internamente. (iii) Los puntos anteriores entran en directo conflicto con un intelectualismo radical.

Quienes defienden un intelectualismo radical sostienen que las pasiones son irrelevantes en la ética socrática porque lo único que podría motivar la acción son nuestras creencias. Sin embargo, bajo la concepción de valentía de Laques subyace la idea de que podría haber otras potencias motivacionales en el alma además de la pura razón y que, a diferencia de esta, no nos conducirían a lo que es mejor para nosotros<sup>49</sup>. En efecto, no tiene sentido luchar contra las incitaciones de las pasiones si estas, siendo contrarias a la razón, pudiesen hacerle un contrapeso a esta o influir en nuestras creencias. De esta manera, la resistencia a la que Laques se refiere consiste en vencer ciertas aversiones, como el terror o el dolor, o dominar ciertos deseos y placeres para lograr algo que nos parece bueno, aun cuando tengamos que aceptar consecuencias indeseables<sup>50</sup>. Por lo tanto, esta lucha permite suponer que las pasiones sí poseen una fuerza motivacional.

A partir de la definición de Laques podemos concluir que la ignorancia no sería la única causa de discordancia entre lo que se hace y lo que se dice.

---

<sup>45</sup> *Ibid.*, 191d1-e2.

<sup>46</sup> *Ibid.*, 192b10.

<sup>47</sup> *Ibid.*, 192d10.

<sup>48</sup> Stefou, K., *Socrates on the life of philosophical inquiry: A companion to Plato's Laches*, pp. 56-57.

<sup>49</sup> Brickhouse, T. y N. Smith, *Socratic moral psychology*, p. 51.

<sup>50</sup> Gould, C. S., *Socratic Intellectualism and the Problem of Courage: An Interpretation of Plato's Laches*, p. 267.

Ciertamente, aceptadas las premisas que (i) las pasiones tienen fuerza motivacional y (ii) que no están necesariamente en armonía con la razón, se sigue naturalmente que no siempre actuamos como pensamos por la influencia de la pasión.

Sin embargo, Sócrates critica la definición de Laques: por un lado, no todos los casos de perseverancia sensata son actos de valentía<sup>51</sup>. Por otro, pareciera que hay actos de valentía que no están acompañados de sensatez<sup>52</sup>. Finalmente, Sócrates hace una reducción al absurdo a partir de la segunda premisa que Laques aceptó anteriormente de la cual se sigue que la valentía, al ser insensata, es viciosa y dañina<sup>53</sup>. Esto se contradice con lo acordado en 192c4: “la valentía es algo bello”<sup>54</sup>. A partir de esta crítica algunos podrían afirmar que Sócrates no les concede un rol a las pasiones en su doctrina excluyéndose, por consiguiente, la posibilidad de la discordancia.

A pesar de lo anterior, aún se podría sostener que las pasiones pueden influirnos de manera que no actuemos como deberíamos porque es Sócrates mismo quien afirma que se puede ser valiente frente al dolor, al temor, el deseo o el placer<sup>55</sup>. Por lo tanto, se puede suponer sin problemas que para él las pasiones no juegan un rol irrelevante en una virtud como la valentía. Así pues, tal y como es necesario vencer la vergüenza para poder ser francos y lograr una concordancia entre lo que se piensa y lo que se dice, también es necesaria la resistencia para controlar nuestras pasiones y armonizar así nuestras acciones con nuestros dichos.

Además, Sócrates no descarta totalmente la propuesta de Laques al aceptar que: “tal vez la misma resistencia es valentía”<sup>56</sup> y que, de hecho, esta resistencia es necesaria para continuar con la investigación<sup>57</sup>. Por lo tanto, Sócrates no rechaza la resistencia propiamente tal ni el rol de las pasiones, sino el que Laques no pueda dar cuenta racionalmente del tipo de sensatez que acompañaría a la valentía<sup>58</sup>. En otras palabras, el problema de Laques consiste

---

<sup>51</sup> Platón, *Laques*, 192e1-4.

<sup>52</sup> *Ibid.*, 193a1-b3.

<sup>53</sup> *Ibid.*, 193d1-e1.

<sup>54</sup> *Ibid.*, 192c4. Gould, C. S., *Socratic Intellectualism and the Problem of Courage: An Interpretation of Plato's Laches*. p. 268.

<sup>55</sup> *Ibid.*, 191d1-e1.

<sup>56</sup> *Ibid.*, 194a3.

<sup>57</sup> *Ibid.*, 194a1-3. Cf. Yonezawa, S., *Socratic Courage in Plato's Socratic Dialogues*, p. 663.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 653 y Devereux, D., *Courage and wisdom in Plato's Laches*, pp. 135-136.

en que, a pesar de que le da importancia a la concordancia y participa de la valentía en las acciones, no lo hace en las palabras<sup>59</sup>.

Lo que sigue del diálogo se centra, con Nicias como protagonista, en intentar explicar qué tipo de sensatez es el propio de la valentía. Y es de notar que, a pesar de que en las definiciones de Nicias el foco no está puesto en la *καρτερία*, sí permanece la referencia a las pasiones porque la valentía sería “un conocimiento de lo temible y de lo confiable”<sup>60</sup>.

En este artículo no se profundizará en la parte del diálogo que gira en torno a Nicias y sus propuestas sobre la valentía porque no contribuye significativamente al tratamiento de la concordancia. Además, sus aportes ya están presentes en la figura de Sócrates al haber heredado su concepción ‘intelectualista’<sup>61</sup>. De todos modos, Nicias difiere en Sócrates porque él no rescata la noción de resistencia, mientras que el segundo sí.

### 5. La concordancia de Sócrates

El error que le impide a Laques alcanzar la armonía es que, al darle mayor atención a la acción, no entiende la verdadera importancia del *lógos* como requisito para el buen obrar impidiéndole cimentar su convicción. Sócrates, en cambio, considera que para alcanzar la unidad entre la palabra y la acción el conocimiento juega un rol necesario y fundamental<sup>62</sup>. A su vez, para generar una verdadera *epistémē* es necesario fundamentar racionalmente nuestras palabras. Esto se plasma en su método tanto al exigir a sus interlocutores dar razones (*λόγον δίδοναι*)<sup>63</sup> de sus creencias y de sus actos como en la formulación de su clásica pregunta ‘τί ἐστι;’<sup>64</sup> cuya respuesta –la definición de la virtud– nos servirá de guía para lograr el ejercicio de esta. En este sentido, podemos ver

---

<sup>59</sup> Platón, *Laques*, 193e1-3.

<sup>60</sup> *Ibid.*, 195a1-2. Sócrates termina por descartar la propuesta de Nicias, a pesar de sus rasgos intelectualistas. Al rechazarse tanto la definición de Laques como la de Nicias lo más obvio sería concluir que el diálogo es aporético. Sin embargo, es posible proponer un resultado positivo si se compatibilizan las visiones de ambos generales. De esta manera, se podría entender la valentía como una cierta resistencia (Laques) y también como un cierto conocimiento de aquello que hay que temer y confiar. Al conciliar la postura de Laques y Nicias se llega a un resultado sobre la valentía muy similar a lo que Platón más tarde propondría en *República*, 429c1-d1: el Estado valiente es aquel que “tiene la posibilidad de conservar, en toda circunstancia [ya sea en los placeres como en los dolores], la opinión acerca de las cosas temibles” (Domínguez, J.P. y J.A. Giménez, *Platón, Laques: introducción, traducción y notas*, pp. 24-25).

<sup>61</sup> Platón, *Laques*, 194d1.

<sup>62</sup> Stefou, K., *Socrates on the life of philosophical inquiry: A companion to Plato's Laches*, pp. 29-30.

<sup>63</sup> Platón, *Laques*, 187d2.

<sup>64</sup> *Ibid.*, 190e3.

que Sócrates recorre el camino inverso de Laques: para el general son los actos los que acreditan nuestras palabras; en cambio, para Sócrates los actos deben ser justificados racionalmente para garantizar la concordancia entre ambas.

La primacía que Sócrates le otorga al conocimiento se presenta por primera vez en el diálogo cuando critica la opinión de la mayoría: un tema tan importante como lo es la educación de los hijos no puede confiarse a cualquiera, sino a un experto y este es “el que ha aprendido y el que ha practicado [un arte], y que también ha tenido maestros que son buenos en esto mismo”<sup>65</sup>. Poco después, Sócrates explica por qué debe ser el experto quien juegue el papel de consejero: “si *sabemos* que cuando algo sobreviene a otra cosa la hace mejor, y además somos capaces de hacer que esto ocurra, resulta claro que conocemos aquel bien sobre el cual podemos aconsejar diciendo cómo obtenerlo del modo más fácil y mejor posible”<sup>66</sup>. En este pasaje podemos encontrar dos afirmaciones fundamentales: (i) la mera presencia del conocimiento nos haría mejores y (ii) el saber antecede a la acción pues es la guía de esta. Si aplicamos esto a la búsqueda del *Laques* podríamos decir que solo con saber qué es la valentía podríamos poseer esta virtud e, incluso, enseñarla y procurarla a otros.

De este modo, el conocimiento se erige como un prerrequisito para procurar una excelencia lo que se relaciona con la capacidad de aconsejar. Como dice Sócrates: “¿Entonces no es acaso *necesario* que nosotros sepamos qué es la virtud? Pues si no conociéramos en absoluto qué es en realidad la virtud, ¿de qué modo podríamos dar consejo a cualquiera sobre cómo obtenerla de la mejor manera posible... [y si sabemos qué es la virtud] podríamos ciertamente decir qué es aquello que conocemos”<sup>67</sup>. Esto nos conduce a la pregunta socrática ¿qué es la valentía?<sup>68</sup>.

De este modo, Sócrates pretende establecer la investigación filosófica como una condición de la concreción práctica de una excelencia: el conocimiento de la virtud es la guía de nuestro obrar al modo de un paradigma y, solo quien conoce este modelo, es decir, el experto, es capaz de enseñárselo a otros y actuar conforme a él. Ciertamente, para Sócrates no basta con la *δόξα* para poder constituir un modelo de obrar acertado, como se ve en la crítica central a la definición de Laques sobre la valentía: calificarla como una ‘resistencia sensata’ es una explicación insuficiente porque no se da cuenta del tipo de sensatez

---

<sup>65</sup> *Ibid.*, 185b7-d1.

<sup>66</sup> *Ibid.*, 189e1-8.

<sup>67</sup> *Ibid.*, 190b6-c1.

<sup>68</sup> *Ibid.*, 190e2.

al que se refiere. En otras palabras, como Laques no sustenta racionalmente su definición, este no posee ἐπιστήμη, sino solamente δόξα.

La propuesta de un paradigma como una pauta para nuestro actuar se presenta recurrentemente en las enseñanzas socráticas. En el *Eutifrón* esta tesis aparece cuando Sócrates le pide al personaje homónimo que explique “cuál es realmente ese carácter, a fin de que, *dirigiendo la vista a él y sirviéndome de él como medida*, pueda yo decir qué es pío un acto de esta clase”<sup>69</sup>. Esta idea se repite en el *Menón* cuando Sócrates afirma que está lejos de conocer si la virtud es o no enseñable pues ni siquiera sabe qué es la virtud<sup>70</sup>. Lo mismo ocurre en el *Laques* cuando se exige que el consejero sea un experto: al poseer un conocimiento teórico puede plasmarlo en sus obras generando una verdadera concordancia<sup>71</sup>.

A pesar del peso que posee el conocimiento teórico en esta tesis, la concordancia socrática aun requiere de la valentía –considerando su relación con las pasiones– porque la consecución del conocimiento de la virtud implica cierto tipo de resistencia. Este tipo de valentía ya estaba prefigurada en la καρτερία que planteaba Laques<sup>72</sup>, pero, en este caso, aplicada más bien a la necesidad de ser capaz de mantenerse en la búsqueda de la definición. Por esto Sócrates recalca que “también nosotros permaneceremos y resistiremos en la investigación, para que la misma valentía no se ría de nosotros porque no la buscamos valientemente –si es cierto que tal vez la misma resistencia es valentía–”<sup>73</sup>.

Este tipo de valentía se representa en la analogía entre el filósofo y el cazador: así como un cazador debe persistir en la búsqueda de su presa hasta capturarla, el filósofo debe persistir en la indagación hasta encontrar el conocimiento. En el diálogo encontramos esta metáfora cuando se descarta parcialmente la definición de Laques: Sócrates, invitando a seguir la indagación

---

<sup>69</sup> Platón, *Eutifrón*, 6e3-7.

<sup>70</sup> Platón, *Menón*, 71a3-b5. Cf. Vallejos y Vigo, *Filósofos griegos: de los sofistas a Aristóteles*, p. 134.

<sup>71</sup> Stefou, K., *Socrates on the life of philosophical inquiry: A companion to Plato's Laches*, p. 30. Kahn, C.H., *Plato and the socratic dialogue: the philosophical use of a literary form*, p. 153.

<sup>72</sup> Como se mencionó, este tipo de resistencia es el punto central que Sócrates rescata de la definición de valentía de este general. Yonezawa ve una estrecha conexión entre la capacidad de resistir en la guerra y en la indagación: “Socrates’s brave acts in war are mentioned so as to underline his philosophical courage. He says he would remain at the post where the god, who is far superior to his human superiors, placed him, not abandoning philosophy ‘out of fear of death’ (28e6-29a1) or other risks” (Yonezawa, S., *Socratic Courage in Plato's Socratic Dialogues*, p. 660). Cf. Platón, *Apología*, 28d2-29a1.

<sup>73</sup> Platón, *Laques*, 194a1-6.

sobre la valentía, asemeja esta actitud con la de un cazador: “corresponde que el buen cazador siga a la presa y no la deje ir”<sup>74</sup>.

Uno de los diálogos en que más se hace referencia a la metáfora del cazador es el *Sofista*<sup>75</sup>: numerosas veces el Extranjero y Teeteto describen al sofista como “una presa difícil de atrapar”<sup>76</sup> porque “se ha escondido en un lugar muy difícil”<sup>77</sup>. En este contexto, se hace referencia la concepción de valentía que le he atribuido a Sócrates. Por ejemplo, en 241c se recalca que, a pesar de que son muchos los obstáculos con que los interlocutores se han encontrado no han de abandonar ‘acobardados’ la tarea propuesta. Además, en el *Sofista* encontramos que esta resistencia también se vincula con las pasiones porque el desánimo puede causar que abandonemos la caza. Así, el Extranjero debe exhortar constantemente a Teeteto, que corre el riesgo de desanimarse por los reiterados obstáculos presentados, para continuar con la búsqueda<sup>78</sup>.

En resumen, la valentía entendida como resistencia se presenta de dos maneras en el *Laques*: en la definición de Laques vimos que la resistencia es necesaria para dominar nuestro carácter sometiendo así las pasiones a la razón y adquirir la virtud. Con Sócrates, en cambio, también se necesitaría resistir en la indagación para ser capaces de saber qué es la valentía. En ese sentido, este segundo tipo de resistencia indica que la misma investigación filosófica requiere previamente un dominio del carácter para generar conocimiento. En efecto, si no dominásemos nuestro carácter caeríamos en un desánimo que nos impediría llevar a cabo la búsqueda de la virtud quedándonos en un estado de ignorancia.

### Conclusión

En este artículo se examinaron tres nociones de concordancia, cada una de ellas relacionadas con la práctica de la valentía. Primero, tenemos

---

<sup>74</sup> *Ibid.*, 194b1-3.

<sup>75</sup> A pesar de que el *Sofista* es un diálogo tardío, se justifica la referencia a esta obra porque ahí se hace alusión a los aspectos centrales del pensamiento de Sócrates. Esto se refleja especialmente en el sexto intento por definir al sofista (Platón, *Sofista*, 226b1-231b7) en donde se describe al ‘sofista de noble linaje’ que, como Sócrates, tiene la misión de liberar las almas de su ignorancia. Además, posee el mismo método basado en el cuestionamiento de las opiniones y la refutación (Cordero, *El extraño purificador del alma del Sofista de Platón (228d-31b)*). La metáfora del cazador se encuentra también en el *Lisis* 218c5 y en *República* IV, etc.

<sup>76</sup> Platón, *Sofista*, 226a5-6.

<sup>77</sup> *Ibid.*, 239c4. Cf. *ibid.*, 236c8-d2, 241b3-5 y 261a4-b3.

<sup>78</sup> Cf. *ibid.*, 239b2, 254a1-b6.

la concordancia entre lo que se piensa y se dice, a saber, la franqueza. Para alcanzar la armonía demandada por Lisímaco se necesita valentía para superar la vergüenza y poder enfrentarse a la opinión pública. Solo sincerando sus opiniones los interlocutores pueden autoexaminarse, lo que revela la importancia que tiene la franqueza en el método: este no podría alcanzar su objetivo existencial sin esta clase de valentía.

Segundo, Laques hace referencia a *la concordancia entre lo que se dice y lo que se hace*. Para lograr este objetivo debemos resistir a nuestras pasiones que puedan ir en contra de lo que la razón nos dicta. Es decir, esta resistencia ordena nuestras pasiones subordinándolas a la razón logrando una armonía entre la acción y la palabra.

Tercero, Sócrates nos muestra a través de la analogía de la caza que también se necesita valentía para persistir en la ardua búsqueda de las definiciones y convertir nuestra opinión en conocimiento. Este tipo de concordancia, es decir, *que nuestros actos se puedan justificar racionalmente*, se logra cuando la guía de nuestras acciones es un paradigma realmente bueno. Como se puede inferir, la concordancia de Sócrates tiene directa relación con el objetivo definicional del método.

Estas tres concepciones de concordancia se relacionan entre sí y son prerequisites para obtener el sentido primario de armonía, que es aquella que el método tiene como fundamental: lograr armonizar aquello que tenemos por correcto con un buen obrar. Sin embargo, ninguna de ellas basta por sí sola, constituyendo cada una de ellas una condición necesaria, pero no suficiente para el éxito del método. En efecto, necesitamos franqueza para poner nuestras convicciones en juego en el ejercicio dialógico abriendo la posibilidad de cambiar nuestras vidas, pero si no tenemos la resistencia como para lograr un control de nuestras pasiones jamás podremos hacerle frente a la vergüenza que nos impide decir nuestras opiniones. Asimismo, como señala Sócrates, se necesita dominio del carácter para persistir en la indagación y no dejarse llevar por el desánimo. Nótese que tanto la propuesta de Lisímaco como la de Sócrates presuponen de alguna manera la resistencia propuesta por Laques, pues en ambos casos debemos enfrentar pasiones determinadas: la vergüenza y el desánimo.

Por último, aunque se necesite resistencia para hablar con franqueza y persistir en la indagación, la resistencia tampoco es suficiente si se da sin ἐπιστήμη: si no se tiene un paradigma verdadero tampoco podremos asegurarnos un buen obrar y, por tanto, alcanzar la vida buena. En resumen, los tres tipos

de correspondencia (que son formas de valentía) resultan insuficientes tomados por separado y solo si son considerados de modo complementario se vuelve posible alcanzar la armonía que persigue el método socrático.

El reconocimiento de esta insuficiencia nos ayuda a comprender que el método no necesita la perfecta posesión de la valentía para lograr la armonía entre aquello que tenemos por bueno y un correcto obrar, sino que basta con tener solo ciertos rasgos de ella, principalmente la resistencia. Evidentemente, antes del éxito del método solo se puede tener parcialmente una virtud, pues, de otro modo caeríamos en un problema circular: para alcanzar una virtud mediante el método ya se necesitaría previamente de la virtud. Ahora bien, aunque en el *Laques* no se hace ninguna mención a este problema, y mucho menos a una solución, esta dificultad sí es tratada más tarde en la *República*. En este diálogo, Platón brinda las pautas para un tipo de educación pre-racional basada en la música y la gimnasia: la gimnasia, por el esfuerzo que requiere, despierta nuestro lado colérico permitiendo generar en nuestro carácter rudeza y rigidez. Esta rudeza si es bien dirigida puede volverse valentía, pero si ella no es moderada por la música nos vuelve brutos. Entonces, por medio de la gimnasia y la música educamos la parte fogosa de nuestra alma que luego le prestará ayuda a la razón para controlar los apetitos concupiscibles<sup>79</sup>. De esta manera, es posible reconocer en la *República* una noción de valentía como creencia acerca de lo temible y lo confiable<sup>80</sup> que presupone, además de este aspecto cognoscitivo, la formación gradual del carácter. Si bien en el *Laques* no podemos presuponer la doctrina educacional de la *República*, sí podemos reconocer en esta una posible solución al problema circular.

En conclusión, considerando lo expuesto en el *Laques* podemos reevaluar cuáles son las condiciones para la consecución de la virtud. En específico, la propuesta de un intelectualismo motivacional fuerte se muestra deficiente porque el tratamiento de la valentía en el *Laques* deja entrever que el conocimiento no puede ser condición suficiente para la vida buena. En este diálogo, todo parece indicar que pasiones como la vergüenza, los deseos y dolores o el desánimo pueden influir en nuestro obrar produciendo actos de incontinencia o desarmonía entre lo que se piensa y lo que se hace. Por esta razón, es necesario haber logrado un cierto control de nuestro carácter, mediante la posesión parcial de la virtud de la valentía, antes de llevar a cabo la investigación dialógica.

---

<sup>79</sup> Platón, *República*, 410b8-412b4.

<sup>80</sup> *Ibid.*, 429c1-d1.

En este sentido, la primacía del conocimiento en el pensamiento de Sócrates no pretende negar cualquier tipo de influjo de las pasiones, sino que en ella se recalca la importancia del *lógos* como guía imprescindible para actuar bien.

Recepción: 11/07/2024

Aceptación: 01/09/2025

### Bibliografía

- Brickhouse, T. y N. Smith, *Socratic moral psychology*, Nueva York: Cambridge University Press, 2010.
- Candiotta, L., “Aporetic state and extended emotions: the shameful recognition of contradictions in the socratic elenchus”, en: *Ethics & Politics*, XVII, 2 (2015), pp. 233-248.
- Candiotta, L., “Purification through emotions: The role of shame in Plato’s Sophist 230b4-e5”, en: *Educational Philosophy and Theory*, LII, (2017), pp. 251-260.
- Cordero, N. L., “El extraño purificador del alma del Sofista de Platón (228d-31b)”, en: *Nova Tellus*, XXXV, 2 (2017), pp. 83-95.
- Devereux, D., “Courage and wisdom in Plato’s Laches”, en: *Journal of the History of Philosophy*, XV, 2 (1977), pp. 129-141.
- Giménez Salinas, J. A., “La psicología moral de la marioneta: conflicto y acuerdo en *Las Leyes de Platón*”, en: *Ideas y valores*, LXVIII, 171 (2019), pp. 137-159.
- Gold, C. S., “Socratic Intellectualism and the Problem of Courage: An Interpretation of Plato’s Laches”, en: *History of Philosophy Quarterly*, IV, 3 (1987), pp. 265-79.
- Hadot, P., *¿Qué es la filosofía antigua?*, México: FCE, 1998.
- Kahn, C. H., *Plato and the socratic dialogue: the philosophical use of a literary form*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Möbus, F., “Socratic Motivational Intellectualism”, en: Jones, R.E., R. Sharma y N.D. Smith (Eds.), *The Bloomsbury Handbook of Socrates*, Gran Bretaña: Bloomsbury Academic, 2012, pp. 205-224.
- Penner, T., “Socrates and the early dialogues”, en: Kraut, R. (Ed.), *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992, pp. 121-169.
- Platón, “República”, en: C. Eggers, (Trad.), *Diálogos IV*, Madrid: Gredos, 1988.
- Platón, “Sofista”, en: N. L. Cordero, (Trad.), *Diálogos V*, Madrid: Gredos, 1988, pp. 319-482.
- Platón, “Gorgias”, en: J. Calonge, (Trad.), *Diálogos II*, Madrid: Gredos, 1992, pp. 7-146.
- Platón, “Menón”, en: F. J. Olivieri, (Trad.), *Diálogos II*, Madrid: Gredos, 1992, pp. 273-338.
- Platón, “Leyes”, en: C. García Gual, (Trad.), *Diálogos VIII*, Madrid: Gredos, 1999.
- Platón, “Apología de Sócrates”, en: J. Calonge, (Trad.), *Diálogos I*, España: Gredos, 2021, pp. 139-190.
- Platón, “Critón”, en: J. Calonge, (Trad.), *Diálogos I*, España: Gredos, 2021, pp. 191-216.
- Platón, “Eutifrón”, en: J. Calonge, (Trad.), *Diálogos I*, España: Gredos, 2021, pp. 217-246.

- Platón, “Protágoras”, en: C. García Gual, (Trad.), *Diálogos I*, España: Gredos, pp. 2021, 495-597.
- Platón, *Laques: introducción, traducción y notas*, J. P. Domínguez y J. A. Giménez, (Trad.), Santiago: Editorial Universitaria, 2022.
- Reshotko, N., *Socratic Virtue: Making the Best of the Neither-Good-Nor-Bad*, New York: Cambridge University Press, 2006.
- Stefou, K., *Socrates on the life of philosophical inquiry: A companion to Plato’s Laches*, Berlín: Springer, 2018.
- Vallejos, A. y A. Vigo, *Filósofos griegos: de los sofistas a Aristóteles*, Pamplona: EUNSA, 2017.
- Vlastos, G., *Socratic studies*, New York: Cambridge University Press, 1994.
- Vlastos, G., “Introduction: The Paradox of Socrates”, en: G. Vlastos (Ed.), *The Philosophy of Socrates. A Collection of Critical Essays*, London: Palgrave Macmillan, 1971, pp. 1-21.
- Yonezawa, S., “Socratic Courage in Plato’s Socratic Dialogues”, en: *British Journal for the History of Philosophy*, XX, 4 (2012), pp. 645-665.