

UNIVERSIDAD DE CHILE

Facultad de Filosofía y Humanidades

Departamento de Filosofía

TRAS LA PREGUNTA POR LA VIRTUD

Un análisis del *Laques* de Platón: 178a – 190e

Informe para optar al grado de Licenciado en Filosofía

Autor:

Carlos Andrés Calvo Arévalo

Profesor Guía: Héctor Carvallo Castro

Santiago, Chile

2006

Agradecimientos

Agradezco al profesor Humberto Giannini por las inspiradoras y fructíferas sesiones que tuvimos leyendo el *De anima* de Aristóteles en el segundo semestre de 2004 y el primero de 2005.

Al profesor Oscar Velásquez por sus clases sobre Platón en el curso de Filosofía Antigua del primer semestre del año 2005, y por su generosidad a la hora de facilitarnos material bibliográfico.

Por último menciono aquí a los profesores Héctor Carvallo y Alejandro Vigo. Mi real agradecimiento hacia ellos recorre y está presente en todas y cada una de las líneas de este escrito.

Carlos Calvo

Tabla de contenido

	Página
Agradecimientos	1
Tabla de contenido...	2
Introducción	3
I.- Presentación del problema: 178a – 181d	7
II.- Argumentos de Nicias y Laques acerca de la enseñanza	9
III.- Primera contextualización del problema: 184c – 187b	10
IV.- Segunda contextualización del problema: 189e – 190e	15
Conclusiones	20
Bibliografía	21

Introducción

El *Laques* pertenece a aquel grupo de diálogos platónicos en que intenta definir cierta virtud “moral”, en este caso la valentía (ἀνδρεία). Pertenecen también a este grupo el *Eutifrón*, dónde se pregunta por la piedad (πίον), el *Cármides*, donde se pregunta por la sensatez (σφροσύνη) y, tal vez, el primer libro de la *República*, si es que se lo puede considerar como un diálogo independiente, donde se pregunta por la justicia (δικαιοσύνη). Además de esta unidad temática específica, hoy en día, principalmente gracias a estudios de estilometría, estos diálogos se suelen incluir también dentro del primer período de la producción literaria de Platón, que tuvo lugar probablemente entre los años 395 y 389 a. C., donde además se encontrarían (enumerados alfabéticamente) la *Apología*, el *Critón*, el *Gorgias*, el *Hippias Menor*, el *Ion* y el *Potágoras*¹.

Ahora bien, una buena guía para considerar alguno de los temas más importantes que aborda el *Laques* y que consideraremos a continuación, la ofrece G. Santas en un artículo del año 1969². Estos son:

- 1.- El tema que la virtud es conocimiento del bien y del mal, y que este conocimiento se asemeja a la ciencia.

¹ Respecto a la Cronología de los diálogos platónicos se ha consultado aquí Branwood, *A Word-Index to Plato's Dialogues*, Leeds, 1976, p. xvii, y Gómez-Lobo, *Platón 'Eutifrón'*; traducción, análisis y notas, Santiago de Chile, 1997, pp. 79 ss. El primero no incluye al *Gorgias* entre los primeros diálogos, a diferencia del segundo.

Acerca de los criterios utilizados para el ordenamiento cronológico de los diálogos platónicos puede consultarse Kraut, *Introduction to the study of Plato*, en Kraut (ed.), *Cambridge Companion to Plato*, Cambridge, 1992, cap. 1, p. 9-14. Hoy en día existen abundantes estudios que abordan la cuestión referida al ordenamiento cronológico de la obra de Platón. No nos ha parecido necesario aquí entrar en esta discusión.

² Santas G., *Socrates at work on virtue and knowledge in Plato's Laches*, en Vlastos (ed.), *The philosophy of Socrates. A collection of critical Essays*, Garden City, New York, 1971, cap. 9, p. 175. Estos temas son compartidos, a juicio de Santas, también con el *Cármides*. Por ello ambos diálogos podrían considerarse una “introducción al método socrático y a las subsecuentes obras platónicas” (Ibíd.). Como continuación del artículo recién citado puede verse, del mismo autor, *Socrates at Work on Virtue and Knowledge in Plato's Charmides*, en Lee, E.N., A.P.D. Mourelatos y R.M. Rorty (eds.) *Exegesis and Argument*, Assen, 1973, cap. 6.

2.- El problema de la unidad de la virtud.

3.- La insistencia socrática de que los problemas éticos, prácticos, se resuelvan apelando al conocimiento, no a los votos.

4.- El problema de cómo es posible conocer si uno mismo u otros poseen tal conocimiento.

Como se puede apreciar, el eje central y decisivo es aquí el problema del conocimiento “del bien y del mal”. En lo que sigue nos centraremos específicamente en la primera parte del *Laques* (178a – 190e), donde se intenta elucidar lo que significa, en primera instancia, este conocimiento y la manera adecuada de comprenderlo.

Personajes

Los personajes del diálogo son Lisímaco, Melesias, Nicias, Laques y Sócrates, todos los cuales poseen una existencia histórica comprobada. Los dos primeros son hijos de importantes políticos atenienses, de Aristides “el justo” y de Tucídides (no el historiador), un oponente político de Pericles, respectivamente. Sin embargo, tanto Lisímaco como Melesias se avergüenzan en el diálogo por no haber podido estar a la altura de su noble ascendencia y desean por ello darles la mejor educación posible a sus hijos de modo que sean dignos del nombre que llevan. Nicias y Laques son dos reputados generales atenienses que a juicio de Lisímaco y Melesias pueden ayudarlos en esta tarea aconsejándoles si es preciso o no que sus hijos aprendan una nueva disciplina de la que mucho se hablaba: la hoplomaquia o combate con armas. El diálogo comienza precisamente cuando acaba de terminar una exhibición de este tipo.

El contexto histórico que actúa como trasfondo del diálogo es el de la Guerra del Peloponeso, aquel devastador conflicto del mundo griego que enfrentó a Atenas y Esparta, y que duró, con algunas interrupciones, desde el año 431 hasta el 404 a. C. La fecha dramática del diálogo corresponde al año 421 a. C., año también de la primera interrupción de la guerra, que tuvo lugar gracias a la llamada “Paz de Nicias”, paz que supuestamente duraría 50 años pero que pronto fue quebrantada, nombrada así precisamente por el general ateniense que aparece en el *Laques*, quien fue su promotor

durante largo tiempo junto con el mismo Laques. Se sabe también que en el año 416 a. C., Nicias dirigió, contra su voluntad, la expedición destinada a apoderarse de Sicilia, expedición que resultó ser el fracaso militar más grande de la historia ateniense y donde Nicias finalmente muere ejecutado luego de haberse entregado prisionero. En su *Historia de la Guerra del Peloponeso*, Tucídides se refiere a Nicias de la siguiente manera: “el hombre que de entre los griegos de mi tiempo menos mereció haber alcanzado tan infeliz fin, por su conducta constantemente orientada a la práctica de la virtud”³.

Laques fue también un famoso general ateniense que a diferencia de Nicias, poseía un carácter más vehemente y elemental, tal como aparece retratado también en el diálogo. Participó valientemente en la batalla de Délion el año 424 a. de C., donde tuvo como subordinado a Sócrates. Su muerte acontece el año 418 a. de C. en la batalla de Mantinea.

Así pues, la importancia de Nicias y Laques era reconocida ya en el año en que se sitúa dramáticamente el diálogo, y más aún en la fecha de composición de este. Ambos aparecen, sin duda, como los más indicados para preguntarles sobre el combate con armas y sobre la valentía, que es la discusión a la cual llega el diálogo en definitiva.

División del Diálogo

Según la clásica división que se encuentra en la edición de Hermann⁴ el *Laques* se compone de 31 capítulos. La sección que consideraremos principalmente aquí (la que hemos llamado “primera parte”) corresponde a los primeros 17 capítulos de esta división. Una división paralela y complementaria a esta es la que proponemos a continuación:

I.- Presentación del problema: 178a – 181d (correspondiente a los primeros cuatro capítulos de la edición Hermann).

³ Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, VII, 87.

⁴ Hermann, *Platonis opera omnia*, 6 vols., Bibliotheca Teubneriana, Leipzig, 1851-1853.

II.- Argumentos de Nicias y Laques: 181d – 184c (correspondiente a los capítulos 5, 6, 7, y parte del 8 de la edición de Hermann).

III.- Primera contextualización del problema: 184c – 187b (correspondiente a parte del capítulo 8 y capítulos 9, 10 y 11 de la edición de Hermann).

IV.- Caracterización de Sócrates: 187b – 189e (correspondiente a los capítulos 12, 13, 14 y parte del 15 de la edición de Hermann)

V.- Segunda contextualización del problema: 189e – 190e (correspondiente a parte del capítulo 15, 16 y 17 de la edición de Hermann).

En base a esta división basaremos también el análisis que haremos a continuación.

Tras la pregunta por la virtud: *Laques* 178a – 190e⁵

I.- Presentación del problema: 178a – 181d

Lisímaco y Melesias han invitado a Nicias y Laques a presenciar una exhibición de lucha armada en el Gimnasio Público de Atenas, pues alguien les ha sugerido que esta práctica puede ayudar en la educación de sus hijos. El diálogo se inicia justo después de terminada tal exhibición. Lisímaco abre el diálogo con su discurso, del cual se pueden destacar por lo pronto dos cosas:

1.- Lisímaco y Melesias están preocupados (επιμελεῖσθαι) por cómo sus hijos lleguen a ser excelentes (ἄριστοι), por lo cual han decidido dedicar cuidado (επιμῦλειαν ποιέειν) a ellos. Lisímaco explica de dónde (ἵψεν) les ha surgido esto, remitiendo en último término a una cuestión de “dignidad social”. Lisímaco aparece en el diálogo como un hombre que atiende mucho al honor del ciudadano y de la familia. Sus hijos deben llegar a ser “alguien”, como diríamos hoy (con todo lo ambiguo que ello pueda significar). De hecho, la misma atención específica que pone en la lucha armada como práctica para su hijo muestra cierto interés por un reconocimiento “social”.

Aquí aparece también un problema que de algún modo aquejaba a los atenienses: el de la disonancia, en ciertos casos, entre la dedicación a los asuntos

⁵ La edición del texto griego utilizada aquí es la Burnet, J. *Platonis opera*, vol. 5., Oxford University Press. 1903. Las traducciones castellanas consultadas han sido las que aparecen en Lledó Iñigo, E. et alii, *Platón. Diálogos, vol. I*; Introducción de E. Lledó Iñigo, traducción y notas de J. Calonge Ruiz, E. Lledó Iñigo y C. García Gual, Gredos, Madrid, 1981 y reimpresiones, y en García Bacca, J.D., *Platón: obras completas.*; traducción, prólogo, notas y clave hermenéutica. Caracas: Ediciones de la Presidencia de la República; Universidad Central de Venezuela, 1980-1982. 12 v. En inglés se ha consultado la clásica traducción de Jowett, B. *The Dialogues of Plato*. Vol. I, Oxford 1953, y la de Lamb, *Plato. Plato in Twelve Volumes*, Vol. 8 translated by W.R.M. Lamb. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, 1955. En alemán se ha consultado la ya también clásica traducción de Schleiermacher, F., en: H. Hofman (ed.), *Platon, Werke*. Band I, Darmstadt 1977, 1990² (Budé-tekst met Duitse vertaling).

Las traducciones son mías, aunque han sido hechas en base y tratando de corregir las ediciones castellanas ya citadas.

de la polis (τῆ τῶν πλεον) y el cuidado por los asuntos privados (τῆ ὀδία). En efecto, tal como ya se dijo, tanto Lisímaco como Melesias tuvieron padres destacados en los asuntos públicos. Sin embargo se quejan por no haber recibido de ellos el cuidado necesario en su juventud, es decir, por haber desatendido sus asuntos privados. En la medida en que transcurre el diálogo, principalmente a partir de la llegada de Sócrates, puede notarse como el esquema comprensivo “público/privado” se muestra insuficiente a la hora de plantear el problema referido a la educación de los ciudadanos, desplazándose así la discusión hacia su terreno más propio.

2.- Lisímaco y Melesias acuden a Nicias y Laques para pedir consejo (συμβουλήνομα), no sólo acerca de la lucha armada, si les parece que sea preciso o no aprenderla, sino también acerca de las demás enseñanzas, si pueden recomendar alguna; les piden, pues, que sean sus consejeros (συμβολοί), de modo que les puedan, así, aconsejar (συμβουλείειν). Las razones de esto son dos. En primer lugar, porque Nicias y Laques cumplen las condiciones para adoptar un juicio experto (ἄκαιοι γνῶναι) y, en segundo lugar, porque adoptando tal juicio dicen lo que creen sin más, y no se detienen en miramientos hacia quienes les piden consejo ni cambian su parecer por eso⁶.

Desde ya el diálogo se configura, pues, sobre la base de un contexto en que entra en juego cierta “especialización”, la cual supone la capacidad de poder aconsejar sobre aquello en que se es “especialista”⁷. Este será uno de los problemas fundamentales y motivantes de la discusión. ¿Quién, en efecto, puede dar genuino consejo sobre estos asuntos?, ¿qué significa, en definitiva, “dar consejo”?⁸

⁶ Esto último, junto con la respectiva “franqueza” (παρησῶα) de Lisímaco y Melesias ayudan a comprender sobre todo los alcances inauditos que logrará la discusión.

⁷ En el diálogo *Cármides* (156b) se encuentra una descripción general (hecha sólo a la pasada) de condiciones que deben darse para la formulación de una recomendación médica: a) la preocupación por el bien y b) el que un paciente acuda a un médico con alguna enfermedad. Ambas condiciones, se corresponden muy bien a los dos puntos que hemos destacado de la primera intervención de Lisímaco.

⁸ En tales preguntas subyace, sin duda, un cuestionamiento que se encuentra directamente relacionado con la política ateniense y con la figura de Sócrates mismo. Como se sabe, el Consejo (βουλή) era una de las instituciones más importantes de Atenas, dedicada a asuntos legislativos y administrativos. En el

Luego (180b – c) Sócrates, a petición de Laques, es incluido en la deliberación por ser alguien que ha dedicado cuidado a tales asuntos, charlando sobre dónde hay algo de eso que se busca para los jóvenes: una hermosa enseñanza o ejercicio. En efecto, también Sócrates puede dar consejo, y a ojos de Lisímaco no sólo por lo recién mencionado, sino también porque ha mantenido en pie el nombre de su padre, y de igual modo el de su patria, como lo demuestra el episodio de la batalla de Délion, referido aquí por Laques⁹. Sócrates reúne, pues, de manera ejemplar las condiciones establecidas por el criterio de Lisímaco, basado tanto en el renombre público como privado.

II.- Argumentos de Nicias y Laques acerca de la enseñanza de la lucha armada: 181d – 184c

Llegado el momento del consejo, Nicias y Laques dan sus respectivos pareceres acerca de la enseñanza de la lucha armada. Con esto se instala el problema, pues, cosa curiosa, ambos “expertos” divergen en sus respuestas. Tal divergencia se basa en que el primero destaca lo que se esperaría de la lucha armada, y el segundo más bien lo que de hecho ha mostrado. Nicias afirma, por ejemplo, que tal enseñanza impedirá que los jóvenes pierdan su tiempo, y ayudará a su prestigio público, demostrando en competencias y certámenes su capacidad. Laques, por otra parte, cree que hay evidencia

año 406 a. de C., debido a la merma de habitantes que afectaba a Atenas a causa de la Guerra del Peloponeso, Sócrates fue escogido para formar parte del Consejo, y como tal le tocó presidir la Asamblea (κκλησιᾶ), el órgano encargado de legitimar las leyes propuestas por el Consejo. En ese mismo año también tuvo lugar la batalla naval de Arginusas, que resultó favorable para los atenienses. Al volver a Atenas, sin embargo, los generales fueron acusados por haberse negado a recoger los cadáveres y a la tripulación dañada que quedaba. Finalmente fueron juzgados y condenados a muerte. Sócrates fue el único que en aquella ocasión se opuso a un juicio en bloque de los acusados, aconsejando más bien un juicio caso por caso. (cf. Jenofonte, *Hellenica*, I. 7. 4 ss.). El cuestionamiento radical de Platón hacia las instituciones políticas lo llevará, en definitiva, en la República a plantear su controversial tesis de los reyes-filósofos.

⁹ En el *Banquete* de Platón, Alcibíades cuenta que en Délion, mientras el ejército ateniense huía Sócrates se retiró serenamente mirando en ocasiones hacia los lados y hacia atrás “observando con calma a su alrededor a amigos y enemigos y mostrando a las claras a todo el mundo, incluso desde muy lejos, que si alguien ponía su mano en ese varón, se defendería muy esforzadamente”. Platón, *El Banquete o del Amor*, Introducción, traducción y notas de Luis Gil. Editorial planeta, 2001, 221a.

para creer que la lucha armada no es una enseñanza (lo cual era un supuesto para Nicias y Lisímaco), y en caso que lo fuera, sería una enseñanza poco seria. En tal caso no sería preciso aprenderla, pues una genuina enseñanza hace mejor en eso que enseña (en este caso en el combate) a quien lo domina. Laques ofrece un contraejemplo de esto, relatando un gracioso episodio del mismo luchador que habían visto juntos hace un rato atrás haciendo la exhibición. En definitiva, tal enseñanza sólo finge (προσποιεῖν) ser provechosa, en cuyo caso su aprendizaje resultaría incluso perjudicial.

III.- Primera contextualización del problema: 184c – 187b

En vistas del desacuerdo de Nicias y Laques, Lisímaco se propone acudir al voto de Sócrates para dirimir la cuestión acerca de si es preciso o no para los jóvenes aprender la lucha con armas. Sócrates, sin embargo, no sigue este camino. Es aquí donde se produce el primer giro de la discusión. La decisión en este caso no debe tomarse, argumenta Sócrates, según el voto de la mayoría, sino según el saber (πιστ→μη), así como en el caso del bienestar físico la opinión que vale es la del médico o entrenador, y no la del ignorante.

La discusión queda redirigida, pues, del siguiente modo:

Así pues –afirma Sócrates- también ahora hemos de examinar esto en primer término: si alguno de nosotros es, o no, un técnico (τεχνικῶ) respecto de lo que deliberamos (βουλευόμεναι). Y si lo hay, obedecerle, aunque sea uno sólo, dejando a los demás.¹⁰

Tal tipo de argumento, que es característico tanto en los diálogos platónicos como en los escritos éticos de Aristóteles, ha atraído la atención de muchos interpretes por el problema que encierra. En efecto, ¿en qué medida puede sustentarse una analogía tal, entre un saber técnico y un saber “moral”? Es claro que respecto del cuerpo es el consejo del médico o entrenador el que cuenta y no el de la mayoría, pero ¿existe un saber análogo referido a los problemas como el que se plantea aquí en el *Laques*? Para

¹⁰ 184e – 185a. Este es uno de los casos en que puede apreciarse como en Platón el término /πιστ→μη y τεχνικῶ aparece sin diferenciación. Esto, sin embargo, no parece ser completamente casual. Más abajo ofrecemos una posible explicación de esto.

comprender los alcances reales de la analogía invocada por Sócrates y responder así estas preguntas es necesario distinguir primero qué es lo analogado y qué no¹¹. El *Laques* ofrece importantes claves que nos orientan en este respecto, tal como veremos a continuación.

Sócrates se propone pues, encontrar un técnico respecto de lo que se delibera. El que Nicias y Laques supieran acerca de lo que Lisímaco y Melesias les habían pedido consejo parece haber sido un presupuesto hasta aquí. Sin embargo, el hecho de que no hayan concordado en sus respuestas es motivo suficiente, no para dudar de su habilidad en el combate, sino para preguntar por el asunto que convoca la deliberación e identificar, así, su terreno más propio.

Me parece –continúa Sócrates-, que no nos hemos puesto de acuerdo desde el comienzo qué es acerca de lo que estábamos deliberando y examinando; quien de nosotros es técnico, y para serlo tuvo maestros, y quien no.¹²

El asunto de deliberación, empero, parecía hasta aquí también fuera de duda: si es preciso, o no, que los jóvenes aprendan el combate con armas. Esta respuesta, sin embargo, necesita de una aclaración. Sócrates ejemplifica del siguiente modo:

Sóc.- (...) cuando alguien examina acerca de un fármaco para los ojos, si es preciso untárselo, o no, ¿crees que entonces la deliberación versa sobre el fármaco, o sobre los ojos?

Nic.- Sobre los ojos.

¹¹ Para T. Irwin, por ejemplo, la analogía se basaría, en términos generales, en el carácter productivo de la *τέχνη*, cf. Irwin, *Plato's Moral Theory; The Early and Middle Dialogues*, Oxford 1977, y del mismo autor, *Plato's Ethics*, Oxford, 1995, cap. 5. Una refutación a la interpretación de Irwin se encuentra en Roochnik, D. L., *Sócrates' Use of the Techne-Analogy*, en Benson H. H. (ed.), *Essays on the Philosophy of Sócrates*, Oxford-New York, 1992, cap. 11. Roochnik reconoce en los diálogos platónicos otra posible significación de la *τέχνη*, esto es, no sólo como *τέχνη ποιητικ*→, sino también como *τέχνη ψευροητικ*→. Roochnik afirma que la analogía técnica sólo poseería un fin exhortativo y refutativo. Más abajo volveremos sobre esta interpretación.

¹² 185b-c

Sóc.- ¿Por tanto, también cuando uno examina si debe aplicarle, o no, un freno al caballo, y cuándo; acaso entonces, delibera sobre el caballo, y no sobre el freno?

Nic.- Verdaderamente¹³

Esquemáticamente esto se puede expresar de la siguiente manera:

a) Fármaco — untar — a los ojos

┆ - ¿Es preciso? - ┆

b) Freno — aplicar — al caballo

┆ - ¿Es preciso? - ┆

La expresión clave es aquí pues el “ser preciso”, que como tal siempre se da como un “ser preciso para...”, revelando, así, en cada caso aquello por mor de lo cual (οἱ κλεινέκκα) algo se examina, su fin. Para la discusión en torno a la enseñanza de la lucha armada cabe pues hacerse la siguiente pregunta: ¿por mor de qué se plantea tal discusión? Sócrates responde por ahora: “por mor del alma de los muchachos”¹⁴. Esquemáticamente esto se puede expresar también así:

c) Lucha con armas — enseñar — a los muchachos (sus almas).

┆ - ¿Es preciso? - ┆

Ahora bien, el encargado de responder en cada caso este tipo de preguntas (“¿es preciso hacer X para Y?”) es lo que se ha llamado aquí un “técnico”. En el caso a) este corresponde a un médico (hoy en día diríamos “un oftalmólogo”). En el caso b) correspondería a un jinete. Pero, ¿cuál es el técnico que corresponde al caso c)?.

¹³ 185c-d

¹⁴ 185e. La referencia al “alma” es sólo aquí un recurso metodológico y no representa el punto central de lo dicho por Sócrates, tal como quedará de manifiesto después. En efecto, más adelante sólo se menciona a “los muchachos” como aquello por mor de lo cual se plantea el examen (190e).

Sócrates sólo responde “τιω τεξνικῶ περὶ χυξῶ ψεραπεῶαν”, “un técnico acerca del cuidado del alma”¹⁵.

Retomando la pregunta planteada más arriba, ¿en qué se basa, pues, la analogía invocada por Sócrates entre un ámbito técnico y el que se presenta en la discusión del *Laques*? Tal como se ha visto, en ambos casos puede identificarse aquello por mor de lo cual se lleva a cabo un examen, es decir, el fin. Esto es, en definitiva, el punto analogado en la argumentación de Sócrates. El ámbito técnico aparece, pues, como una instancia donde se revela de manera ejemplar la estructura de comprensión básica de “medios y fines”. Es esta estructura la que Sócrates pretende patentizar aquí recurriendo a la analogía del médico y del jinete. Con esto, se contextualiza también, tal como decíamos, el problema original del diálogo, alcanzando así su terreno propio de comprensión.

Ahora bien, vista la necesidad por encontrar un técnico en el cuidado del alma Sócrates enumera dos condiciones que debe cumplir alguien para ser denominado como tal:

- 1) Debe haber tenido buenos maestros en esto mismo, maestros que se hayan sido buenos primero en privado, dedicándose al cuidado de su propia alma, y luego en público, dedicándose al cuidado de las almas de muchos jóvenes.
- 2) Si la primera condición no se cumple a cabalidad, debe referir sus propias obras (*φργα*), exhibiendo a las personas que “han llegado a ser gracias a él personas de mérito reconocido”¹⁶.

Paradójicamente Sócrates niega para sí el cumplimiento de estas condiciones, y afirma algo que resulta incluso desconcertante:

El caso es que yo, Lisímaco y Melesias, soy el primero en confesar que no he tenido ningún maestro en la materia. A pesar de que siento pasión por el tema desde mi juventud. Pero no puedo pagar sueldos a los sofistas, que son

¹⁵ Ibíd. El médico, el jinete, y el técnico del cuidado del alma también saben, por supuesto, acerca de fármacos, frenos y lucha armada, respectivamente, pero sólo en la medida en que lo exige aquello por mor de cual plantean su examen.

¹⁶ 186b

los únicos que se pregonan capaces de hacerme (με ποιῶσαι) una persona honorable (καλῶν κἀγαθῶν). Y además yo por mi cuenta soy incapaz de descubrir este arte (τεχνη), por lo menos hasta ahora.¹⁷

¿Cómo entender, pues, esta sorprendente afirmación de Sócrates, siendo que él mismo ha propuesto líneas más arriba la búsqueda de un técnico en el cuidado del alma? Nuevamente es preciso distinguir claramente los alcances de la referencia que Sócrates hace al saber técnico. Como se hizo notar antes¹⁸, la exigencia por un “técnico” sólo surge como contraposición a la opinión de la mayoría. ¿Significa esto que Sócrates se compromete completamente con aquello que sea la simple negación de “la mayoría”? No.

En la *Apología*, Sócrates afirma que un motivo de que se le hayan hecho las imputaciones que se presentaban en su contra había sido el que se le considerara indistintamente en un mismo grupo junto con los sofistas e investigadores de la naturaleza. Por ello, al comienzo de su defensa pide poner atención más bien a lo que le distingue propiamente. Una pregunta justa, en este sentido, sería la siguiente:

Pero Sócrates, ¿cuál es tu ocupación? ¿De dónde han surgido [entonces] estos prejuicios en tu contra? Pues no habrá sido porque no te preocupabas de nada más notable que los demás por lo que han surgido luego esta fama y estos rumores, a no ser que <efectivamente> hayas hecho algo diferente que la mayoría. Dinos, pues, qué es, a fin de que no nos hagamos un juicio apresurado sobre ti.¹⁹

Si bien Sócrates está de acuerdo con que se ha dedicado a algo distinto que la mayoría (al igual que sofistas e investigadores de la naturaleza), no considera suficiente esta caracterización para dar cuenta de su propia ocupación. Más aún, pocas líneas más arriba del citado pasaje de la *Apología* Sócrates atribuye al sofista Eveno ser un

¹⁷ 186b-c, en lo que sigue sólo hablaremos de “téchne”, sin traducción.

¹⁸ p. 4

¹⁹ Platón, *Apología de Sócrates*, traducción, análisis y notas de Alejandro G. Vigo, Editorial Universitaria, Santiago, 1997, 20c. La palabra entre paréntesis cuadrado es mía.

conocedor ($\pi\iota\sigma\tau\rightarrow\mu\omicron\nu$) y poseer la *téchne* de enseñar la virtud humana. Todo esto Sócrates lo niega para sí²⁰.

En un conocido y comentado pasaje del *Critón*, Sócrates pide a su viejo amigo no poner atención a la opinión de la mayoría sino a la de aquel que “entienda de cosas justas e injustas”²¹. El argumento esgrimido ahí es casi idéntico al del *Laques*: así como en el cuidado del cuerpo la opinión que vale es la del que supervisa y entiende sobre el cuerpo, así también acerca de las cosas justas e injustas la opinión que vale es la del que entiende sobre ellas. ¿Significa esto que Sócrates propugna un saber completamente idéntico al saber técnico en el ámbito de las cosas justas e injustas? No. Lo único que se intenta aquí es distinguir la opinión válida de la que no lo es²². Pero esto sólo como primer paso²³. Falta pues, aún, ingresar en el camino propiamente socrático²⁴.

IV.- Segunda contextualización del problema: 189e – 190e²⁵

Si bien Sócrates niega para sí una *téchne* como la que se busca, pide a sus interlocutores, Nicias y Laques, que examinen si ellos mismos la poseen o no, prestando atención a los criterios establecidos antes. Sin embargo, al momento de comenzar dicho examen Sócrates lo interrumpe bruscamente, y decide más bien tomar un camino

²⁰ *Apol.* 20b-c.

²¹ Platón, *Critón*, traducción análisis y notas de Alfonso Gómez-Lobo, Editorial Universitaria, Santiago 1998, 48a.

²² Roochnik, ed. cit., p. 191 concuerda en este punto. Sin embargo, esto no da pie, tal como veremos a continuación, para afirmar un puro uso dialéctico (exhortativo-refutativo) de la analogía técnica.

²³ Lo analogado con este tipo de argumentos es, como se dijo, la estructura básica de comprensión de “medios y fines”, poniendo de manifiesto así la guía de un fin que es necesario no perder de vista.

²⁴ Según se advierte en los diálogos platónicos, en la lengua griega de esa época $\tau\acute{\iota}\xi\nu\eta$ y $\pi\iota\sigma\tau\rightarrow\mu\eta$ eran términos que podían significar lo mismo; aun no existía una diferenciación tajante entre ellos. En Sócrates se avizora por primera vez una distinción de este tipo, que en definitiva se cristalizará con Aristóteles. El saber socrático era algo completamente extraño que no encajaba en la denominación corriente de “saber”. Los diálogos platónicos muestran de manera fundamental el surgimiento y configuración de este tipo de saber.

²⁵ Entre 187b y 189e tiene lugar una importante sección del diálogo, a la cuál denominábamos en la Introducción “Caracterización de Sócrates”. En efecto, en ella se detiene por un momento la discusión tal y como se había desarrollado hasta este punto y el tema central del diálogo pasa a ser las descripciones que los demás participantes hacen de Sócrates y de su método. En la medida en que estas sean importantes en nuestro análisis siguiente volveremos sobre ellas.

distinto, camino que, en definitiva, retoma directamente lo logrado en la “primera contextualización”:

En cuanto a lo que ahora intentamos inquirir: quiénes fueron nuestros maestros en la educación ésa, o a qué otros hemos hecho mejores, probablemente no esté mal que nosotros lo sometamos a examen. Pero creo que también una indagación (σκῆχιω) como la actual nos conduce al mismo punto e, incluso, que en conjunto es más radical (μῆλλον /φ ἀρξῶ).

Inmediatamente a continuación Sócrates afirma:

Si acaso somos conocedores (εἰ => τυγχῖνομεν /πιστῖμενοι) de que tal o cual cosa presentándose (παραγεν)μενον) en otra cosa hace mejor (βῆτιον ποιεῖν) a aquello en lo se presenta, y si además somos capaces de hacer su presentación (ποιεῖν παραγεῖνεσθαι) en aquello, es claro que sabemos (οἶδα) lo que es eso mismo, respecto de lo cual podemos ser consejeros en cuanto a su obtención más rápida y mejor.²⁶

Lógicamente se podría representar esto con el siguiente esquema:

$$p \ q \ \supset \ r$$

Sócrates para ejemplificar esto, retoma el caso del ojo. Como vimos, el técnico que puede responder la pregunta de si es preciso untar tal o cual fármaco al ojo lo hace teniendo como fin a este último. Esta conclusión se retoma aquí, pero agregando un término extra: la vista o virtud del ojo. Dice Sócrates.

(p) Si acaso somos conocedores de que la vista, presentándose en los ojos, hace mejores a aquellos <ojos> en los que se presenta

²⁶ 189 d-e

(q) Si somos capaces de hacer su presentación en los ojos

(r) Sabemos lo que es la vista.

Afirmar (r) conlleva poder ser consejero respecto de eso que se sabe, en cuanto a su obtención más rápida y mejor. Las premisas (p) y (q), en su conjunción, son indicadores de (r). Si en alguien se cumple (p) y (q) al mismo tiempo, se deduce que ese alguien cumple también con (r), y por lo tanto puede dar consejo sobre aquello que sabe.

En la “primera contextualización del problema” Sócrates había identificado al ojo como aquello por mor de lo cual se plantea la pregunta de si es preciso o no untar tal o cual fármaco. El análisis técnico debía dirigir su mirada al ojo. Sin embargo ahora el análisis se centra en “la vista”, la que no puede ser definida ya, por tanto, como una mera propiedad del ojo, ni nada por el estilo, pues con eso nuevamente se estaría volviendo a un saber “del ojo”, remitiéndose a él. La vista se sitúa en un nivel diferente al del ojo y el fármaco. La vista es aquí la virtud del ojo. La radicalidad de la indagación que Sócrates anunciaba más arriba no se da, pues, en relación a sus “resultados” posibles, sino que se revela ya desde el comienzo mismo de esta.

La vista es considerada como el fin genuino, eso por mor de lo cual aquel que sabe hace lo que hace y por lo tanto puede dar consejo. ¿Qué es pues aquello sobre lo cual Laques, Nicias y Sócrates, supuestamente, pueden dar consejo? Ya no es simplemente el alma de los muchachos. Sócrates nuevamente redirecciona la discusión:

Sóc.- Pues bien, Laques, también ahora éstos nos han invitado a deliberar conjuntamente sobre cómo <hacer que> la presencia de la virtud [del alma] haga mejores las almas de sus hijos.²⁷

Lo análogo a “la virtud del ojo” es aquí “la virtud del alma”, que se revela a su vez genuinamente como aquello por mor de lo cual aquel que sabe hace lo que hace y por lo tanto puede dar consejo. Este saber se presenta pues también aquí como análogo

²⁷ 190b

al saber técnico, pues son en su estructura básica idénticos: ambos tienden a un fin. En un primer momento este fin era parcialmente identificado como “el alma”, ahora el fin es propiamente nombrado: la virtud del alma. Puede apreciarse, pues, cómo el ámbito técnico actúa, en el transcurso del diálogo, como instancia clarificadora de ciertos puntos básicos que contextualizan y hacen surgir, en definitiva, la pregunta por la virtud²⁸.

Así pues, como consejeros, debe estar al alcance, de Laques, Nicias y Sócrates, eso: saber qué sea la virtud del alma. “Virtud del alma”, sin embargo, es sólo un título general que sólo revela lo problemático y original de la preguntar. Por eso Sócrates agrega a continuación:

Sóc.- Sin embargo, amigo mío, no tratemos directamente de la virtud total (“ ἅλη ἀρετὴ”), pues acaso sea excesivo trabajo.²⁹

El diálogo se centra, pues, desde este momento y hasta al final en la virtud específica que se relaciona con la enseñanza de la lucha con armas: la valentía. ¿Quién sabe lo que es la valentía?, ¿qué tipo de saber es este?, ¿qué es la valentía? Estas son las preguntas que subyacen en toda la discusión llevada a cabo en la primera mitad del *Laques*, y para Sócrates es urgente que se las reconozca como tal, en vez de atemorizarse con aparentes contradicciones insolubles, como a las que parece llegar el diálogo luego del desacuerdo entre Nicias y Laques respecto a la enseñanza de la lucha armada.

Por otra parte, puede notarse cómo la indagación socrática, el “método socrático”, se origina, configura y adquiere una dirección a partir de la pregunta por la virtud que sólo ahora ha quedado explicitada. A partir del carácter propio de tal preguntar puede entenderse aquella extrañeza y desconcierto que produce Sócrates en sus interlocutores. Nicias afirma lo siguiente:

²⁸ Roochnik al parecer pierde de vista eso último, pues aunque acepta que la analogía técnica pueda basarse en “semejanzas tales como el estar dirigida, organizada y envolviendo conocimiento de fines y medios” califica a esto como algo que desde un punto de vista teórico no informa de nada (Roochnik, ed. cit. p. 190).

²⁹ 190e

(...) si uno se halla muy cerca de Sócrates en una discusión o se le aproxima dialogando con él, le es forzoso, aún si se empezó a dialogar sobre cualquier otra cosa, no cesar, arrastrado por él en el diálogo, hasta conseguir que dé cuenta de sí mismo (διδ)ναι περ\Leftrightarrow α| το\ λ)γον), acerca de qué manera está viviendo y de cuál vivió en el pasado (...) hace tiempo sabía que, estando presente Sócrates la discusión no sería sobre los muchachos, sino sobre nosotros mismo.³⁰

¿Qué es la valentía? Esta es la pregunta central que queda explícitamente abierta en su cuestionabilidad y a la cual que quedan arrojados todos los interlocutores del *Laques*. Sócrates ha otorgado importantes nociones que contextualizan y direccionan este preguntar. Es en este punto donde comienza en realidad el Diálogo.

³⁰ 188b-c

Conclusiones

Si bien es cierto que el *Laques* pertenece a aquellos diálogos en que la nota distintiva lo da el hecho de que se pregunte por una virtud en particular, la pregunta por la valentía no aparece aquí formulada sino hasta la mitad del diálogo (190d). La discusión llevada a cabo en la primera parte otorga, en su desarrollo, nociones y estructuras de comprensión de primera importancia que no pueden perderse de vista, pues sólo a partir de ellas se hace patente la urgencia y radicalidad de tal preguntar. Es sobre todo con la entrada de Sócrates (180c) que la discusión comienza a tornarse sobre sus fundamentos revelando así tales detalles.

En el transcurso de la argumentación llevada a cabo en la primera mitad del diálogo puede destacarse sobretodo el recurso a la analogía técnica como momento decisivo de esta. El punto específicamente analogado corresponde a la estructura básica de comprensión de “medios y fines”. Si bien esta estructura corresponde a todo conocimiento como tal, solo a partir de aquí puede iniciarse el camino propiamente socrático hacía la pregunta por la virtud.

En general, también en Aristóteles se da el uso de la analogía técnica al modo como ocurre en los diálogos platónicos. En *Ética a Nicómaco*, libro I, capítulo 7, por ejemplo, Aristóteles afirma:

Volvamos de nuevo al bien que buscamos <y preguntemonos> cuál podría ser. Porque parece que es diferente en las diferentes acciones y artes; en efecto, es uno en la medicina, otro en la estrategia, y así en las demás. ¿Qué es por tanto el bien de cada una? ¿No es <aquello> a causa de lo cual (οὐ ξίπτιν) se hacen las

demás cosas? En la medicina es la salud; en la estrategia, la victoria; en la arquitectura la casa; en otros casos otras cosas, y en toda acción y decisión es el τῦλλω, pues todos hacen las demás cosas por mor de él (τοῖ του κνεκα)³¹

Un punto importante a destacar es que el tipo de fin puesto en juego en cada caso, en el ámbito técnico y en el ámbito práctico, no forman parte de lo analogado. Aristóteles los distingue también claramente, haciendo surgir así al fin práctico en un cuestionabilidad. Hablando del prudente afirma:

Repútese propio del prudente (φρ)νιμοω) el poder deliberar bellamente (καλρω) acerca de las cosas que le son buenas y convenientes, no en particular, por ejemplo, acerca de cuáles son buenas para la salud o el vigor, sino en general, cuáles para vivir bien³².

El prudente delibera sobre las cosas que le son buenas, para el buen vivir en general. Su delimitación no es “κατ μ’ρω”, en particular, sino “λτω”, de manera general. ¿Qué denota aquí, pues, este último adverbio?, ¿una reunión de partes? Al parece no. La deliberación de lo bueno y conveniente para el vivir bien en general parece no implicar necesariamente la deliberación de lo bueno y conveniente para la salud, la fuerza, etc. En este sentido no se trataría aquí de una distinción dada en un único plano referido al todo y la parte, sino entre planos distintos que se constituyen a

³¹ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, edición bilingüe y traducción por Maria Araujo y Julian Marias, introducción y notas de Julian Marias, Centro de estudios consitucionales, Madrid, 1985. I, 7, 1097a 15 – 22. La traducción ha sido aquí modificada.

³² Aristóteles: *Ética Nicomaquea Libro Sexto*, De las virtudes dianoéticas, traducción directa de Héctor Carvallo, del texto griego editado por Ingram Bywater, en Revista de Filosofía, nº 1-2, Universidad de Chile 1978, VI, 5, 1140a 24-27.

partir de sus distintas finalidades. En un caso “para la salud, la fuerza”, etc., en el otro “para el vivir bien”.

Bibliografía

Obras de Platón.

BURNET, J. *Platonis opera*, vol. 5., Oxford University Press, 1903.

GARCÍA BACCA, J.D., *Platón: obras completas.*; traducción, prólogo, notas y clave hermenéutica. Caracas: Ediciones de la Presidencia de la República; Universidad Central de Venezuela, 1980-1982. 12 v.

GIL. L. *Platón, El Banquete o del Amor*, Introducción, traducción y notas. Editorial planeta, 2001.

GÓMEZ-LOBO, A., *Platón, Critón*, traducción análisis y notas de, Editorial Universitaria, Santiago 1998.

GÓMEZ-LOBO, A., *Platón 'Eutifrón'*; traducción, análisis y notas, Editorial Universitaria, Santiago 1997.

HERMANN, *Platonis opera omnia*, 6 vols., Bibliotheca Teubneriana, Leipzig, 1851-1853.

JOWETT, B. *The Dialogues of Plato*. Vol. I, Oxford 1953.

LAMB, *Plato. Plato in Twelve Volumes*, Vol. 8 translated by W.R.M. Lamb. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, 1955.

LLEDÓ IÑIGO, E. et alii, *Platón. Diálogos, vol. I*; Introducción de E. Lledó Iñigo, traducción y notas de J. Calonge Ruiz, E. Lledó Iñigo y C. García Gual, Gredos, Madrid, 1981.

SCHLEIERMACHER, F., en: H. Hofman (ed.), *Platon, Werke*. Band I, Darmstadt 1977.

VIGO, A. Platón, *Apología de Sócrates*, traducción, análisis y notas, Editorial Universitaria, Santiago, 1997.

Otras obras consultadas.

BRANDWOOD, L., *A Word-Index to Plato's Dialogues*, Leeds, 1976.

CARVALLO, H., Aristóteles: *Ética Nicomaquea Libro Sexto*, De las virtudes dianoéticas, traducción directa del texto griego editado por Ingram Bywater, en *Revista de Filosofía*, nº 1-2, Universidad de Chile, 1978.

GÓMEZ-LOBO, A., *Selección de textos histórico-políticos de Tucídides*, en Estudios Públicos, 64 (primavera 1996), pp. 225 – 330.

GONZÁLES OCHOA, C., *La polis, ensayo sobre el concepto de ciudad en Grecia antigua*. Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2004.

IRWIN, T., *Plato's Moral Theory; The Early and Middle Dialogues*, Oxford 1977.

IRWIN. T., *Plato's Ethics*, Oxford, 1995, cap. 5. Traducción Castellana de Ana Isabel Stellino, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2000.

KRAUT, *Introduction to the study of Plato*, en Kraut (ed.). *Cambridge Companion to Plato*, Cambridge, 1992.

MARIA ARAUJO Y JULIAN MARIAS, Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, edición bilingüe y traducción, introducción y notas de Julian Marias, Centro de estudios consitutacionales, Madrid, 1985.

ROOCHNIK, D. L., *Sócrates' Use of the Techne-Analogy*, en Benson H. H. (ed.), *Essays on the Philosophy of Sócrates*, Oxford-New York, 1992, cap. 11.

SANTAS, G., *Socrates at work on virtue and knowledge in Plato's Laches*, en Vlastos (ed.), *The philosophy of Socrates. A collection of critical Essays*, Garden City, New York, 1971, cap. 9

SANTAS, G., *Sócrates at Work on Virtue and Knowledge in Plato's Charmides*, en Lee, E.N., A.P.D. Mourelatos y R.M. Rorty (eds.) *Exegisis and Argument*, Assen, 1973, cap. 6.

VLASTOS, G. *Introduction: The Paradox of Socrates*, en Vlastos G., (ed.), ed. cit. cap. 1.