

Laques: la dialéctica del coraje

Summary: *The 'Laches' supposes Plato's confrontation against Socrates' ethical point of view. It is, on one hand, an exposition of dialectical method; on the other hand, it is an inquiry about a fundamental moral virtue for greek 'polis', in a historical time in which Athens' political and military decadence begins. Its aporethical conclusion seems to represent a way in order to avoid the socratic thesis about virtue as science, displaying some contradictions implicated in it.*

Resumen: *El 'Laques' supone un enfrentamiento crítico de Platón contra los puntos de vista éticos de su maestro Sócrates. Es, por una parte, una exposición del método dialéctico, pero, por otra, una inquisición acerca de una virtud moral básica para la 'polis' griega en un momento histórico en que se inicia la decadencia político-militar de Atenas. Su conclusión aporética parece representar una manera de eludir la tesis socrática acerca de la virtud como ciencia, mostrando algunas contradicciones implicadas en la misma.*

El *Laques* de Platón, diálogo mayéutico y aporético, que se desarrolla en un gimnasio, después de la exhibición de un maestro de armas, tiene algo de ejercicio atlético y versa esencialmente sobre el coraje, virtud bélica fundamental. Sus personajes conforman dos columnas cuyo único capitel es Sócrates:

Sócrates

Lisímaco
Aristides
Nicias

Melesias
Tucídides
Laques

Esto no quiere decir, sin embargo, que esas dos columnas luchen entre sí. De hecho, Aristides y Tucídides, los dos hijos, son personajes casi mudos, cuya única intervención en el diálogo se limita a una respuesta dada de consuno (181 A). Lisímaco y Melesias plantean el problema; Nicias y Laques lo discuten; Sócrates es un juez, que más bien resulta fiscal; Tucídides y Aristides, testigos y últimos supuestos beneficiarios.

Lisímaco y Melesias son dos padres de familia; Tucídides y Aristides, dos hijos de familia; Nicias y Laques dos generales de Atenas; Sócrates, un filósofo. No hay aquí 'villanos' o personajes negativos, como Calicles en el *Gorgias* o Trasímaco en *República I*. Todos los interlocutores son ciudadanos honorables y simpáticos, cuya preocupación principal parece ser la educación de los jóvenes.

Reunidos en el gimnasio que, como el pórtico, solía ser lugar de conversación y cita con los amigos, se ven obligados a reproducir, en el plano de la dialéctica, la lucha que allí suelen desempeñar los atletas en el plano de la gimnástica. La acción se sitúa en un momento posterior a la batalla de Délión (424 a. C.), en la cual Sócrates ha sobresalido por su sereno coraje frente al enemigo tebano (181 B).

El problema originariamente propuesto por Lisímaco y Melesias, el de la utilidad de la hoplomaquia, es elevado por Sócrates al nivel de la moral, y se convierte en la cuestión del coraje o la valentía como virtud. Pero es claro que el tema ético da lugar a planteamientos lógico-metodológicos, que revisten gran importancia por el rigor con que son presentados.

El término 'andrefa' significa 'coraje', 'valentía' o 'fortaleza' (rhóme) (Herod. VII 153 etc.). Es

virtud propia del varón (andrós), pero se aplica a veces a las mujeres (Aristóteles. *Pol.* 1277 b 22), a los animales (Arist. *Hist. anim.* 488 b 17) y aun a las cosas (Eupolis 148). El diálogo no arriba, en verdad, a ninguna conclusión definitiva ni propone una definición filosóficamente válida del coraje (andréia).

La estructura de la obra es tan regular y armoniosa como la del *Banquete*. 1) Se inicia con un *Prólogo* en el cual Lisímaco, preocupado por el futuro cívico y moral de sus hijos, solicita la opinión de Nicias y Laques acerca del valor pedagógico de la hoplomaquia. Estos lo remiten también a Sócrates, a quien admiran por su valentía y por sus continuas inquisiciones en torno a la educación y la virtud (178 A-181 D); 2) Nicias hace la defensa de la hoplomaquia, que elogia no solo porque convierte a quien la ejercita en el más apto para defenderse a sí mismo, sino también porque conduce al estudio de otras ciencias aún más bellas: la táctica y la estrategia (181 E-182 D); 3) Laques replica a Nicias, poniendo en duda la utilidad pedagógica de la hoplomaquia y su carácter de ciencia (182 D-184 C); 4) frente a esta divergencia de juicios, Sócrates propone el método que se debe seguir en la discusión (184 C-187 B); 5) Lisímaco lo acepta. También Nicias y Laques, quienes ofrecen elogiosas consideraciones sobre el filósofo (187 B-189 D); 6) Sócrates plantea el problema (189 D-190 D); 7) Sócrates dialoga con Laques. Este propone una *primera definición* del coraje (190 D-192 B); 8) Laques, tras las críticas de Sócrates, propone una *segunda definición* (192 C-193 E); 9) Laques confiesa su impotencia para dar con una definición adecuada del coraje y deja a Nicias esa tarea (193 E-194 C); 10) Nicias propone, a su vez *una definición*, que es objetada por Laques (194 D-196 C); 11) Sócrates analiza dicha definición (196 D-196 E); 12) Laques presenta sus objeciones a la misma (197 A-197 E); 13) Sócrates sigue discutiendo y profundiza la crítica de la definición de Nicias (198 A-199 E); 14) esta resulta, al fin, desechada, mientras Laques y Nicias renuncian a la tarea pedagógica, que Lisímaco y Melesias les han asignado, en favor de Sócrates (200 A-200 D); 15) discurso final de Sócrates (200 E-201 C).

1. Prólogo (178 A-181 D)

El prólogo nos muestra a dos ciudadanos atenienses preocupados por la educación de sus hijos

adolescentes. Llama la atención el hecho de que se planteen, como problema pedagógico básico, el de la utilidad de la instrucción militar especializada (la hoplomaquia). En la época en que se desarrolla el diálogo, es decir, en algún momento entre el 424 a. C. (batalla de Délion) y 418 a. C. (muerte de Laques en la batalla de Mantinea), ha comenzado ya la declinación del máximo esplendor de Atenas, iniciado con la victoria contra los persas.¹ Ha pasado el momento de la mayor popularidad de los sofistas, que podría hacerse coincidir con el 'akmé' de Protágoras y Gorgias, hacia el año 444 a. C.; ha comenzado, en el 431 a. C., la desastrosa guerra del Peloponeso en que Atenas apoya a Corcira y Esparta a Corinto. El propio Sócrates había participado, como dijimos, en la batalla de Délion (424 a. C.), y antes en la de Potidea (432 a. C.), en que salvó la vida de Alcibíades. En el año 421 a. C. acabó la primera parte de esa guerra, después de la retirada de Anfípolis (422 a. C.), en que también participó Sócrates, salvando la vida de Jenofonte. Tal vez la acción del *Laques* deba situarse, con mayor precisión, en este momento, es decir, en el 421 a. C. Lo cierto es que los ciudadanos atenienses estaban cada vez más preocupados por la defensa de los intereses de la ciudad en el terreno bélico. Y no es difícil imaginar por qué, tras esas diferentes derrotas infligidas por el tradicional enemigo espartano, dos ciudadanos corrientes encaran, ante todo, el porvenir de sus hijos como un porvenir bélico, y por qué el honor y la gloria que para ellos desean sean representados, sobre todo, como excelencia guerrera. Se explica asimismo por qué Lisímaco y Melesias buscan consejo en Laques y Nicias. El primero de ellos había mandado el ejército ateniense en varias batallas de la guerra del Peloponeso, y lo había hecho con coraje y dignidad. Tucídides lo considera un honorable guerrero. El segundo, más famoso que el primero, era un general victorioso y un estadista ilustre, "el primer personaje de Atenas después de Pericles".² La fácil acogida que ambos padres brindan a Sócrates, como consejero, se debe no solo al renombre intelectual de este, sino también a su fama de soldado valiente. Lisímaco y Melesias aspiran a que sus hijos realicen hechos memorables, que los saquen de la mediocridad en la cual ellos mismos se consideran inmersos. Aceptan con facilidad la sugerencia de quien considera "que sería bello para un joven aprender a luchar con las armas" (179 E). Y creen que la mejor vía

hacia la gloria es la guerra; pero, antes de decidir la educación 'militar' de sus hijos, pretenden consultar a los dos famosos generales. Nicias no duda en elogiar la preocupación pedagógica (180 A). Lo mismo hace Laques, pero no sin asombrarse de que se los consulte precisamente a él y a su colega Nicias respecto de la educación de los jóvenes, cuando está presente Sócrates, especialista en la materia (180 B). Laques es lo que podría llamarse un militar 'profesionalista'. El mismo Nicias parece sugerir que la educación debe ir más allá del ejercicio bélico, puesto que recuerda con beneplácito que Sócrates le ha recomendado como maestro para su hijo (Nicerato) a Damón, músico exquisito y hombre de cultura universal (180 C-D). Por otra parte, los propios jóvenes educandos son admiradores de Sócrates (181 A). Tras el elogio de Laques (181 A-B) y el pedido de Lisímaco (181 C), el filósofo se aviene a dar su consejo en la medida en que pueda darlo, pero exige que Nicias y Laques, mayores en edad, hablen primero (181 D).

2. Nicias defiende la hoplomaquia (181 E-182 D)

Nicias considera útil y conveniente para los jóvenes el estudio de la hoplomaquia, por las siguientes razones:

1) Es un ejercicio tan apto para fortalecer el cuerpo y mejorar la salud como cualquier otro; 2) es, junto con la equitación, el ejercicio más conveniente para un hombre libre, llamado a satisfacer sus ambiciones en la guerra; 3) es un ejercicio útil en el combate mismo:

a) cuando se rompen las formaciones y hay que luchar hombre contra hombre; b) cuando hay que perseguir a un enemigo que huye; c) cuando hay que resistir en una retirada a un enemigo que nos persigue.

Por otra parte, el estudio de la hoplomaquia y del manejo de las armas conduce necesariamente a 1) el estudio de la táctica, y este 2) al de la estrategia.

Según Nicias, pues, el curso completo de ciencia militar comprendería tres disciplinas y tres etapas sucesivas: 1) hoplomaquia, 2) táctica y 3) estrategia. Nicias, según bien observa Croiset, es representado como espíritu culto y amante de la filosofía, lo cual se advierte aquí en esta observa-

ción acerca del vínculo de las diversas ciencias entre sí y del interés que hay en ascender de una a la otra.³

Las ventajas que trae el estudio de la hoplomaquia se sintetizan, para él, en las dos siguientes: 1) eleva a un hombre por encima de sí mismo (de sus dotes naturales) en lo que respecta a: a) a la seguridad en la batalla, b) el coraje que le presta la conciencia de su conocimiento de las armas; 2) otorga una actitud más decorosa en momentos en que ello tiene gran importancia, ya que lo hace parecer más terrible a los ojos del enemigo.

3. Laques objeta la utilidad de la hoplomaquia (182 D-184 C)

Laques no solo se muestra como un general que no pretende invadir el terreno de lo que es ajeno a su arte (un 'profesionalista'), sino también -cosa al parecer insólita- como un militar que no valora en mucho la educación técnico-militar. Desde este último punto de vista podría decirse que es él y no Nicias, como se ha supuesto (Horneffer), el personaje con el que Sócrates más coincide.

Laques replica a Nicias y lo refuta indirectamente. Su argumentación supone el siguiente silogismo tácito, cuya *mayor acepta* y cuya *menor rechaza*: Toda ciencia, en cuanto ciencia, es digna de ser estudiada. Es así que la ciencia de las armas es una ciencia. Por tanto, etc. Laques niega la premisa menor (que Nicias y los maestros de armas sostienen) con los siguientes argumentos: 1) si la hoplomaquia tuviera algún valor, sin duda la habrían adoptado los lacedemonios, cuya vida entera está encaminada a lograr la superioridad bélica. Pero ello no es así. La prueba está en el hecho de que los maestros de armas y profesores de hoplomaquia se abstienen de ofrecer sus servicios en Esparta, mientras lo hacen en todas las demás ciudades griegas. En realidad, se trata de un argumento fundado en la experiencia genérica de los que saben (lacedemonios); 2) a este argumento se une el de la experiencia directa y personal. "Yo los he encontrado (a los maestros de armas) en pleno ejercicio y sé cómo son", dice Laques. Nunca, ninguno de estos profesores de hoplomaquia ha llegado a ser famoso en la guerra, mientras en las demás artes quienes sobresalen son los que más las ejercitan. El argumento es sostenido, como no podría dejar de hacerse, con

el ejemplo de Estesilao, maestro de armas, que representa un papel ridículo en una batalla naval.

La conclusión que Laques extrae de su argumentación deja abierta una alternativa respecto del status epistemológico de la hoplomaquia: ella es 1) una ciencia real, pero de escasa utilidad, o 2) una pseudo-ciencia y un engaño. La conclusión respecto de su valor pedagógico es única y definitiva: en ningún caso vale la pena que se la estudie. Para confirmar esta última conclusión, plantea Laques todavía un dilema: 1) o un cobarde posee la ciencia de las armas y revela entonces claramente su cobardía (al adquirir una falsa seguridad que pronto se desmoronará), 2) o la posee un valiente, y en ese caso, apremiado por los espectadores, no podrá cometer el mínimo error sin ser objeto de reproches y ludibrio (porque de quien pretende poseer dicha ciencia se exigen verdaderos milagros de coraje).

4. Sócrates propone el método por seguir (184 C-187 B)

Ante las encontradas opiniones de Nicias y Laques, Lisímaco se ve obligado a recurrir al arbitraje de Sócrates. Este comienza desechando la idea de que la verdad y la justicia puedan determinarse por simple mayoría de votos. La crítica a la democracia plebiscitaria de Pericles corresponde no solo al autoritarismo social y político de Platón, sino también al pensamiento individualista y universalista de Sócrates. El que sabe, aunque sea uno solo, es más apto que la muchedumbre de los ignaros para determinar la verdad. Hay que confiar en la ciencia y no en el número de jueces. Cuando Platón insiste en la superioridad de la ley sobre el gobernante (*Polit.* 302 A), se basa, en definitiva, sobre la convicción aquí expresada de la objetividad de la verdad y de la ciencia (cfr. *Minos* 315 A), que es "razón verdadera" y "recto racionio" (cfr. *Leg.* 642 A).

Se trata de encontrar, pues, un hombre que posea la ciencia de lo que se discute. Si se deseara averiguar quién es el más sabio en atletismo, buscaríamos al que más ha estudiado dicho arte bajo la tutela de buenos maestros. Ahora bien, en este caso, es necesario empezar por una determinación del arte o ciencia para la que buscamos maestro.

El racionio se desarrolla aquí, a partir de tal determinación, como premisa mayor de un primer silogismo: 1) el arte o ciencia acerca del que se

discute es la hoplomaquia, cuyo fin es la utilidad de los jóvenes educandos. Es así que, cuando se discute algo en vista de un fin, el verdadero objeto de la discusión es el fin, y no los medios a él subordinados (cfr. *Charm.* 156 D). Por consiguiente, el verdadero objeto de la discusión es la utilidad de los jóvenes educandos. (En consecuencia, al buscar consejero o maestro, habrá que preguntar si este tiene un conocimiento adecuado de lo que es útil a los jóvenes.) Un segundo silogismo toma como premisa mayor la conclusión del primero y comienza, pues, con la premisa menor: 2) es así que la utilidad que la hoplomaquia persigue es el bien del alma de los jóvenes educandos. (En consecuencia, lo que se busca es un maestro o consejero capaz de mejorar el alma de los mismos.) Los dos silogismos concatenados constituyen casi un sorites.

Se trata, pues, de encontrar un maestro que posea la capacidad de mejorar las almas de los educandos. Y hay dos maneras de probar que se posee tal capacidad: a) demostrando que se la ha adquirido con buenos y probados maestros; b) demostrando que tales y cuales individuos se han hecho mejores gracias a la propia actividad pedagógica.

Sócrates recurre a la ironía al explicar que él no ha podido adquirir esa ciencia o arte por carecer de medios económicos para pagar a los sofistas que la enseñaban. Y manifiesta su proverbial modestia al declarar que se considera incapaz de descubrir por sí mismo el arte de mejorar las almas de los jóvenes.

En consecuencia, al proclamar su "sólo sé que nada sé", renuncia a dirimir la disputa entre Nicias y Laques y a decidir quién de los dos tiene razón respecto de la utilidad de la hoplomaquia. Solicita, pues, de ambos que digan quién ha sido el sabio maestro de educación que ha frecuentado cada uno o, en caso contrario, si se consideran autodidactos, que mencionen los nombres de aquellos que de malos se han vuelto buenos gracias a la acción pedagógica de cada uno. La solicitud no es satisfecha y el mismo Sócrates parece olvidarla enseguida, tal vez porque atribuye escasa importancia a esta clase de demostración externa, que para probar la ciencia de un hombre recurre a su maestro o discípulo. Sospecha tal vez que en ese camino sería preciso dar demasiadas vueltas, pues, una vez indicado el maestro, habría que replantear respecto de él la cuestión de su competencia en el arte de mejorar

las almas, y una vez indicado el discípulo, sería preciso examinar si efectivamente su alma se ha hecho mejor con la enseñanza.

Croiset anota: "La cuestión del 'maestro' es más teórica que práctica y, en el fondo, le interesa (a Sócrates) bastante poco; lo esencial es la dialéctica".⁴

5. Los interlocutores aceptan el planteo de Sócrates y elogian su personalidad (187 B-189 D)

Lisímaco considera razonable que Sócrates interrogue a Nicias y Laques para llegar a la verdad respecto de la cuestión propuesta. Nicias consiente en ser interrogado, pero no sin aclarar que conoce la encarnizada pasión dialéctica del filósofo. Laques, por su parte, manifiesta su doble apreciación de este género de discursos: 1) los ama (philólogos) cuando los escucha de un hombre justo, y siente una profunda satisfacción ante la armonía que hay entre el tema tratado (la virtud o la ciencia) y el sujeto que lo desarrolla (el individuo virtuoso o sabio); 2) los detesta (misólogos) cuando quien los pronuncia obra del modo contrario (sin virtud ni ciencia) y tanto más cuanto mejor parece hablar. Laques, cuyos rasgos espirituales lo avecinan a los cínicos, exige, ante todo, la práctica de la virtud en quien ha de discurrir sobre la virtud. Y reconoce esa práctica en Sócrates, aun antes de conocer su discurso. Utilizando una analogía artística, considera como músico ideal a quien no se conforma con arrancar a su lira la más bella armonía, sino que, además, en su vida cotidiana armoniza las palabras y los actos, "según el tono dórico y no jónico ni frigio ni lidio". El tono dórico es, para él, "el único verdaderamente griego". De los tonos se ocupa Platón en la *República*, vinculándolos sin duda con la educación moral y política. El dórico presentaba un carácter grave y viril; el jonio pasaba a ser afeminado o blando; el frigio aparecía como apasionado y el lidio como gracioso.⁵

6. Sócrates plantea el problema (189 D-190 D)

Sócrates propone posponer la averiguación en torno de los maestros y discípulos que Nicias y Laques han tenido en la virtud y comenzar direc-

tamente con la dialéctica. Si se buscan los medios para mejorar a un sujeto, es necesario comenzar por conocer el objeto cuya presencia logra tal fin en el sujeto. Cuando se trata de mejorar el alma de alguien (es decir, de hacerla virtuosa), será preciso saber qué es la virtud. Si no lo sabemos, ¿cómo podremos aconsejar a nadie sobre la mejor manera de adquirirla?

Se trata, pues, de averiguar qué es la virtud y de definirla. Pero tal tarea parece demasiado ardua. Sócrates propone circunscribir la investigación a una de sus partes, a fin de comprobar la solidez de nuestro saber. Y esta parte puede ser aquella a la que parece encaminada la hoplomaquia, es decir, al coraje (eis andreían).

7. Sócrates dialoga con Laques, quien arriba a una primera definición del coraje (190 D-192 B)

Sócrates plantea, pues, directamente a Laques la pregunta: ¿Qué es el coraje? Este, que cree vérselas con una cuestión fácil, responde (como suelen hacerlo los interlocutores de Sócrates y, sin duda, el hombre de la calle, con el cual este dialogaba), dando un ejemplo, en lugar de una definición. O, en otros términos, mediante el simple paralogismo que implica el "pars pro toto".

Laques, general de la infantería ateniense, define el coraje desde su punto de vista profesional: "Si alguien quiere, permaneciendo en su sitio, resistir a los enemigos y no huye, bien debes saber que este es corajudo." La refutación de Sócrates consiste en mostrar a su interlocutor que existen otras formas de coraje que no corresponden a la definición dada. "El defecto de esta primera definición -anota Croiset- es que no conviene a todas las clases de coraje. Se apoya en un análisis incompleto de la idea por definir, cuya comprensión, como dicen los lógicos, es más extensa".⁶

Sócrates, sin pretender ser exhaustivo, enumera las siguientes formas de coraje: 1) se puede ser valiente retrocediendo (lo contrario de "permaneciendo en su sitio", que dice la definición de Laques): a) como los escitas, que combaten reculando; b) como Eneas, que, según Homero (*Il.* V 223), era "artista en la huida", o c) como los mismos lacedemonios, que en Platea dieron la espalda, por táctica, a los guerreros persas; 2) se puede ser valiente resistiendo a los placeres; 3) se puede

ser valiente tolerando el sufrimiento y el dolor; 4) se puede ser valiente conteniendo las pasiones; 5) se puede ser valiente no dejándose dominar por el miedo en general.

Para obtener una verdadera definición de la valentía o del coraje, intenta Sócrates encontrar un rasgo común o idéntico en todas estas formas de la valentía o del coraje. Ese rasgo común corresponde a la definición, es decir, al género más la diferencia específica. Lo que hay de común o idéntico entre 1) la rapidez en la carrera, 2) la rapidez al tocar la cítara, 3) la rapidez en el hablar, 4) la rapidez en el estudio o, de otra manera, entre la rapidez 1) en las manos, 2) en las piernas, 3) en los labios, 4) en la voz, 5) en el pensamiento, es "la capacidad de realizar en poco tiempo muchas cosas en relación con la palabra, la carrera, etc."

8. Laques propone una segunda definición del coraje y Sócrates la refuta (192 C-193 E)

El coraje, aptitud que se ejercita por igual frente al placer, el dolor, etc., consiste, según Laques, en "cierta fortaleza del alma". He aquí la segunda definición que propone. Sócrates la considera incompleta, ya que, para él, no toda fortaleza del alma puede identificarse con el coraje. Para demostrar su aserto, desarrolla, a través de un diálogo con Laques, la siguiente argumentación: el coraje es algo enteramente bello. Bella y buena (enteramente bella) es la fortaleza dotada de sabiduría. Mala y perjudicial (y por consiguiente, no bella ni buena), la fortaleza sin sabiduría. Por tanto, la fortaleza de alma sin sabiduría no es coraje.

Descarta así Sócrates una especie de fortaleza. Aquí se dedica a restar, mientras al hacer el análisis de la primera definición, sumaba, (enumerando diversas formas o modalidades del coraje no comprendidas en la definición). Pero la resta es tan exhaustiva que afecta también a la otra especie de fortaleza, es decir, a la que está dotada de sabiduría. La argumentación (o contra-argumentación) se despliega de esta manera: 1) si alguien se arriesga a efectuar un gasto con sabiduría, pues espera una ganancia mayor, no se puede decir que tiene coraje. 2) Si un médico se niega a permitir que el paciente afectado de neumonía coma o beba, se muestra fuerte e inteligente, pero no por

eso se le puede llamar 'corajudo'; 3) si en la guerra alguien combate después de haber hecho un sabio y prudente cálculo (consciente de que sus compañeros de armas lo ayudarán, que el enemigo es más débil, que ocupa una posición poco ventajosa), no se puede decir que tenga más coraje que su enemigo, el cual lo resiste de firme y cuya fortaleza de ánimo es menos sabia y prudente. 4) El buen jinete que combate en una batalla es menos corajudo que el mal jinete (quien se arriesga más precisamente por ser mal jinete).

5) De igual modo, el buen hondero y el buen arquero y todo aquel cuyo coraje se funda en un saber, resulta menos valiente que quien carece de ese saber.

6) Si se trata de bajar a un pozo o de sumergirse, quienes consienten en hacerlo sin ser del oficio resultan más corajudos que quienes a ello profesionalmente se dedican.

Pero si eso es así -concluye Sócrates-, estamos llamando 'coraje' a algo feo, es decir, a una fortaleza carente de sabiduría e inteligencia, cuando antes hemos convenido en que el coraje era algo bello. Nuestra armonía -añade, aludiendo al símil musical de Laques- no tiene nada de dórica, pues nuestras acciones no concuerdan con nuestras palabras, ya que en la vida se nos reconoce el coraje y en nuestro discurso no se lo puede encontrar.

Es claro, en todo caso, que Sócrates asume el concepto de 'coraje' (andreía) en un sentido muy estricto y restringido. Pocos de nosotros dejaríamos de reconocer, en efecto, que el comerciante que arriesga su dinero en un negocio o el médico que resiste a las súplicas de un enfermo (así sea su propio hijo) en bien del enfermo, pueden reivindicar para sí cierta forma de coraje.

9. Laques renuncia a encontrar una definición y cede la tarea a Nicias (193 E-194 C)

Sócrates exhorta a buscar con coraje la definición del coraje. Laques confiesa no tener el hábito de esta clase de conversación (dialéctica) y se subleva contra la incapacidad de su propio lenguaje para expresar el pensamiento. Está seguro de tener una idea exacta del coraje, pero al mismo tiempo advierte que ella se le escapa sin saber cómo, de manera que no puede manifestarla con palabras. A propuesta de Sócrates, se invita a

Nicias a participar de la investigación. Este comienza por mostrar un desacuerdo con las anteriores definiciones del coraje y reprocha a Sócrates el no haber utilizado una idea correcta que otras veces ha usado.

10. Nicias propone una nueva definición, que es objetada por Laques (194 D-196 C)

Nicias, basándose en la doctrina del propio Sócrates, para quien la virtud se identifica, en general, con el saber, define el coraje como una ciencia: "Si el hombre corajudo es bueno, es evidente que es sabio". Hay que advertir que sustituye el término 'phrónesis' (equivalente a 'sabiduría práctica') por el término 'sophía' (que significa simplemente 'sabiduría' o 'ciencia').

Pero la definición del coraje como ciencia o sabiduría, por más conforme que esté genéricamente con el pensamiento de Sócrates, no puede menos de ser, para este, insatisfactoria, por incompleta. Se trata de averiguar qué ciencia es y qué cosa es ciencia. Evidentemente no se trata de la aulética o ciencia de la flauta ni de la citarística o ciencia de la cítara. Nicias especifica: es la ciencia de las cosas que se deben temer o esperar tanto en la guerra como en cualquier otro caso. La definición corresponde, según hace notar Friedländer, a la fórmula adoptada en última instancia en el *Protágoras* (360 D).

Laques ataca en vano la fórmula, porque ella no puede ser refutada desde abajo sino solamente desde arriba. Su refutación va por mal camino, pues lo que le fastidia es precisamente la introducción del concepto de ciencia o sabiduría, el cual está precisamente más cerca de Sócrates.⁷ Los médicos -arguye- no son valientes por conocer el peligro que entrañan las enfermedades; ni los agricultores por saber los peligros que acechan a los cultivos; ni los artesanos por advertir los males que a su profesión pueden advenirle. Pero Nicias se refiere a una ciencia más elevada que la del médico, el agricultor o el artesano -ciencia particular-: la de aquel que puede decidir si es mejor (preferible) la vida o la muerte, si se ha de temer o desear la una o la otra. Evidentemente, Laques lo confunde todo al atribuir esta ciencia superior al adivino (mántis). Nicias distingue, no sin agudeza, entre quien conoce los hechos del futuro (si alguien ha de

morir o se enfermará o perderá sus bienes) y quien puede formular un juicio de valor acerca de ellos. Laques dice no comprender, puesto que esa ciencia de lo que se debe temer o no temer no se puede identificar con la ciencia del médico ni con la del adivino ni con la de ningún otro oficio o profesión. Sospecha una argucia de Nicias para no confesar su ignorancia. Sócrates propone aclarar el asunto.

11. Sócrates analiza la definición de Nicias (196 D-196 E)

Sócrates pretende, ante todo, recapitular y aclarar la opinión de Nicias en torno del coraje.

Según este, el coraje 1) es la ciencia de lo que se debe temer y de su contrario; 2) tal ciencia no la posee cualquiera, ya que ni el médico ni el adivino por sí mismos la tienen; 3) el coraje no se puede atribuir a ningún animal (ni siquiera al legendario jabalí de Crommion, vendido por Teseo), puesto que es imposible suponer en las bestias una ciencia inaccesible para muchos humanos. De esta última proposición, que es un corolario de la definición, se deduce finalmente 4) que el león y el ciervo, el toro y el mono (es decir, los animales considerados más valientes y los más tímidos), son iguales en relación con el coraje. Podría decirse que esta última consecuencia constituye una refutación por el absurdo.

12. Laques presenta sus objeciones a la definición de Nicias (198 A-199 E)

Laques intenta arrinconar a Nicias y le plantea un dilema: o atribuye a los animales una sabiduría mayor que la de los hombres o niega, contra el consenso universal, que ciertos animales (león, toro, etc.) son corajudos y valientes. Nicias quiebra el frágil dilema aclarando que no considera corajudos a los animales ni a nadie que desprecie el peligro por ignorancia o locura. Distingue, al modo de Pródico,⁸ entre 'coraje' y 'ausencia de temor'. Llamo 'corajudos' o 'valientes' solo a quienes tienen la ciencia de lo que he dicho -concluye-, y a los seres que tú denominas así, con el vulgo, los llamo 'osados' (thraséa).

Laques renuncia a su papel de objetor, pero Sócrates, tras hacer notar que el arte de las discu-

siones lo ha aprendido Nicias de Damón, el cual fue discípulo de Pródico, se empeña aún en averiguar qué quiere decir cuando utiliza el vocablo 'coraje'.

13. Sócrates profundiza la crítica de la definición de Nicias (198 A-199 E)

Recuerda el filósofo que el coraje constituye, junto con la prudencia, la justicia, etc., una especie del género 'virtud'. Pero si la virtud es el género, falta determinar la diferencia específica. Nicias ha mencionado lo que se debe temer y su contrario. Sócrates propone analizar el significado de lo temible. Llamamos 'temibles' a las cosas que inspiran temor, y 'confiables' a las que no lo inspiran. Pero ese temor que hace a las cosas 'temibles' (deiná) no se funda en un mal pasado o presente sino en un mal futuro, ya que el temor surge cuando se espera un mal que está por llegar. Asimismo llamamos 'confiables' a las cosas buenas (o no malas) que están por venir. El conocimiento o la ciencia (epistémé) de unas y otras es lo que Nicias llama 'coraje'. Se infiere así que, para este, el coraje es una virtud (= ciencia) que versa sobre las cosas que pueden causar un mal en el futuro o que no pueden causarlo.

Sócrates, sin embargo, cree necesario insistir en la naturaleza misma de la ciencia (que, identificada con la virtud, constituye el género de la definición). Ella, aun cuando trate de diferentes objetos, no difiere por el hecho de que se refiera al presente, al pasado o al futuro. Es siempre la misma y su validez no varía con el tiempo. Sus verdades son universalmente válidas. "Este carácter universal de la verdad científica -anota Croiset- es el argumento invocado por Sócrates en el *Hippias Mayor* contra una definición de lo bello que no tenía en cuenta ejemplos del pasado y que no podía aplicarse evidentemente a ciertos héroes (*Hipp. ma.* 291 E 199). La verdad científica es universal porque se apoya sobre ideas generales, según Sócrates, y está exenta de toda contingencia".⁹

La ciencia del médico fue tan válida en el pasado como lo es hoy y como lo será en el futuro. Lo mismo cabe decir de la ciencia del agricultor. Nicias y Laques, generales del ejército ateniense, pueden dar fe de que la estrategia es capaz de prever el futuro, sin necesidad de recurrir a la mántica. Sócrates subraya así la capacidad de prever los hechos como uno de los rasgos esenciales

del saber científico (fundado en la necesidad y la universalidad). Propone así una caracterización general de la ciencia como un saber "idéntico a sí mismo que versa sobre cosas idénticas, ya sean futuras, presentes o pasadas."

A partir de aquí, plantea contra Nicias el siguiente argumento: el coraje es la ciencia de las cosas que se han de temer (y de sus contrarias) y se refiere siempre al futuro (según Nicias ha dicho). Pero la ciencia versa no solo sobre el futuro sino también igualmente sobre el presente y el pasado. La misma ciencia vale para las mismas cosas tanto en el futuro como en todos los tiempos. Por consiguiente, el coraje no es sólo la ciencia de las cosas que se han de temer (o no) en el futuro, sino también de los males (y bienes) del presente y del pasado. Nicias no tiene en cuenta sino una tercera parte del coraje y no el coraje íntegro. Por otro lado, si alguien tuviera la ciencia de todos los bienes y los males (en la medida en que ciencia es igual a virtud), no estaría muy lejos -concluye el filósofo- de la virtud total. No le faltarían prudencia, ni justicia, ni piedad. Por consiguiente, la definición de Nicias no vale solo para el coraje, que es una parte de la virtud, sino para la virtud total; no afecta a una especie (que es lo que se buscaba) sino al género. La conclusión negativa no se hace esperar: no hemos encontrado qué es el coraje. El diálogo concluye en la aporía.

14. Nicias y Laques se atacan mutuamente y renuncian a la tarea pedagógica que se les ha asignado (200 A-200 D)

"Una breve coda completa la obra. Los dos generales se embarcan en una ligera escaramuza verbal, que revela una vez más las diferentes etapas del conocimiento que representan. Laques hace notar sarcásticamente que Nicias no ha descubierto nada. Nicias, sin embargo, sabe o sospecha que ya algo se ha ganado a pesar del final aparentemente sin conclusiones de la discusión e invita a profundizar el estudio del tema".¹⁰

Laques y Nicias convienen, de todos modos, en renunciar a la misión educativa que se les ha propuesto y en postular para ella a Sócrates. Más aún, manifiestan que con gusto le confiarían a sus propios hijos, si ello fuera posible. Lisímaco acaba, pues, por solicitar al filósofo ayuda en la educación de los jóvenes.

15. Discurso final de Sócrates (200 E-201 C)

El breve discurso que pone fin a la obra es una glosa del "sólo sé que nada sé", y puede considerarse fruto de esa ironía metodológica que concluye en la confesión de la ignorancia propia y ajena. Terrible sería negarle ayuda a quien quiere llegar a ser mejor. Pero del diálogo no se infiere que yo posea la ciencia y los otros la ignorancia, dice el filósofo. Ellos y yo no hemos logrado nada. Ni ellos ni yo servimos, pues, como maestros. Lo único que nos queda por hacer es buscar, primero para nosotros mismos, y después para vuestros jóvenes hijos, un maestro que sea lo mejor posible. Lo único que no nos podemos permitir es permanecer tranquilos en nuestra ignorancia, ya que, como dice Homero, "no es buena la vergüenza que experimenta el varón indigente". (*Od.* XVII 347).

La discusión de una virtud como el coraje (andrea) adquiere especial significación en la Atenas que se enfrenta contra Esparta y ha entrado en guerra contra ella. Pero no deja de ser un aspecto de la múltiple y continua dialéctica platónica de la virtud. Aunque el *Laques* concluye en una aporía, todo el diálogo tiende a insinuar que el filósofo (es decir, el que tiene la ciencia) es el verdadero 'corajudo', así como en el *Gorgias* el filósofo resulta el verdadero 'retórico' y en el *Ion* y la *República* se propone como el verdadero 'poeta'. El *Laques* no puede interpretarse, según quiere Croiset, como "una simple exposición de método", que es en cuanto tal autosuficiente."

Forma parte, como dijimos, de una vasta investigación acerca de la virtud. Pero, aun cuando no sea cierto que "la definición del coraje constituya un mero pretexto", es indudable que en el *Laques* plantea Platón, con mayor rigor formal que en otros diálogos, las exigencias del raciocinio: la necesidad de llegar a términos simples al discutir un problema complejo (análisis) y la necesidad de determinar tanto el género como la diferencia específica en la definición (síntesis).

Llama la atención en el *Laques* el hecho de que Platón ponga en boca de Sócrates un cuestionamiento de ciertas doctrinas típicamente socráticas: 1) la virtud se reduce a la ciencia y 2) todas las virtudes se reducen a una sola, en cuanto se reducen a la ciencia.

Aun cuando no se puede admitir, con Horneffer, que Platón intenta con ello una explíci-

ta refutación del maestro,¹² bien se puede suponer que insinúa sus propias dudas acerca de la validez absoluta de los puntos de vista éticos del Sócrates histórico. La conclusión aporética constituiría así una vía de escape de lo que Platón considera una solución por lo menos insuficiente del problema de la virtud.¹³

Después de Platón, su discípulo Aristóteles establece (*Eth. Nic.* 1104 b 4-8) que un hombre es valiente o corajudo cuando está habituado a despreciar las cosas que causan miedo (introduciendo la idea de hábito que es, para él, el género de toda virtud). Poco más adelante (1107 a 1-b 3), después de definir la virtud como un hábito libremente elegido que consiste en un término medio (relativo a nosotros), determinado por un hombre prudente, entre dos vicios contrarios, afirma que el coraje es un término medio entre el miedo y la temeridad (cfr. *Eth. Nic.* III 6-9). En la *Retórica* (1366 b) hace notar que el coraje es útil a los demás en la guerra y la justicia tanto en la guerra como en la paz. Al ser una virtud, es un hábito bueno, y al ser bueno, es útil. Entre los estoicos de la edad imperial, Epicteto (*Disc.* II 1) quiere dejar bien claro que lo temible no es el dolor o la muerte, sino el miedo al dolor y la muerte. Somos como niños que se asustan ante unas máscaras: una vez que las máscaras caen ya no tememos. El coraje consiste, pues, en el conocimiento de que nada se debe temer sino el temor (cfr. *Marc. Aur.* XI 18). Se trata, por tanto, de una ciencia desmitificadora, que saca a la luz la verdadera realidad escondida tras el cúmulo de la opinión vulgar. Tomás de Aquino, hablando del apetito irascible y concupiscible de los ángeles, sostiene que el coraje (fortitudo) que se vincula con la temeridad y con el miedo (según la doctrina aristotélica), reside en la parte irascible del alma humana, pero no existe propiamente en los ángeles, en los cuales no se dan ni la temeridad ni el miedo (*Summa Theologica* I Q 59 art. 4 Rep. 3). Más adelante (I-II Q 61), se ocupa del coraje como una de las virtudes cardinales, y lo define como disposición permanente por la cual el alma se fortalece en aquello que está de acuerdo con la razón, contra cualquier acometida de las pasiones. Hobbes, desde una perspectiva más terrenal, caracteriza el coraje como un apetito acompañado por la esperanza de invalidar, con la resistencia, el ataque de un objeto cualquiera (*Leviathan* I 6). Spinoza atribuye al coraje (fortitudo) todas las acciones que derivan de los sentimientos relacionados con el

