

Del miedo hasta la injusticia a través del olvido. Por qué el gobernante justo debe tener buena memoria

From Fear to Injustice through Forgetfulness. Why the Just Ruler Must Have a Good Memory

HENAR LANZA GONZÁLEZ
Universidad del Norte, Colombia
lanzam@uninorte.edu.co

Recibido: 22/08/2019 - Aceptado: 30/10/2019
DOI <https://doi.org/10.20318/fons.2019.4922>

Resumen

En la primera conversación de la *República*, mantenida entre Sócrates y el anciano Céfalo, este reconoce que teme la cercanía de la muerte debido a los mitos sobre el Hades que cuentan los poetas. La pasión del miedo hace que los hombres olviden lo que es justo. En el caso de los guardianes y futuros gobernantes esto es más grave que en ningún otro ciudadano. Para combatir este riesgo, Platón desarrolla la crítica de la poesía, de la educación de los niños y de los guardianes y las tres pruebas de los candidatos a gobernantes con el fin de fijar en el alma qué es lo temible, de modo que el miedo a la muerte no haga que olviden lo justo. Por todo esto, analizaré las relaciones entre la valentía, la vergüenza, la memoria y la justicia.

Palabras clave: pasión, tiranía, valentía, memoria, justicia

Abstract

In the *Republic's* first conversation, Cephalus admits that he fears the death's proximity of death due to the myths told about the Hades by the poets. Fear makes men forget what is just. For guardians and future rulers, this danger is more severe than for any other citizen. Plato criticizes poetry, imposes education children and guardians and establishes three tests for the candidates for philosopher-kings, in order to fix in the soul what is fearsome, so that fear of death does not let them forget what is right. The following paper analyses the relationship between courage, shame, memory, and justice.

Keywords: passion, tyranny, courage, memory, justice

Introducción

Al menos desde la actuación paradigmática de Sócrates en la guerra del Peloponeso (*Ap.* 28d; *Smp.* 220d-221c; *La.* 181a; X. *Mem.* IV 4, 1), cómo asumió su condena a muerte y cómo murió, el filósofo no sólo tiene que ser sabio, sino también valiente.

Ser valiente significa para el filósofo algo análogo a lo que significa para el guerrero. Para ambos, Sócrates en la guerra del Peloponeso y Sócrates en el ágora de Atenas¹, hay dos principios: tener lo justo como único criterio de decisión y acción, independientemente del riesgo y de las posibles consecuencias negativas para uno mismo, y nunca abandonar el puesto, ya sea elegido o asignado (VIGO 2015, 64-65). Platón parece seguir el criterio del legislador de los cretenses, que ordenó casi todas sus «costumbres y leyes como si mirara a la guerra» (*Lg.* I 626a-b). Taylor está de acuerdo con Burnet en la importancia del rapto experimentado por Sócrates en la campaña de Potidea en la mitad de su vida, lo que explicaría por qué «en Platón, lo encontramos tan frecuentemente usando el lenguaje militar para expresar el sentido de la vocación que Dios le impuso» (TAYLOR 1961, 68).

La valentía del candidato platónico a gobernante será probada a través de tres tipos de pruebas (*R.* III 412b) que buscan mostrar que su naturaleza filosófica y la formación a la que ha sido sometido han logrado que nada le impida hacer siempre lo que conviene a la *pólis* precisamente porque nada consigue hacerle olvidar lo que en situaciones favorables parecía justo, tal como le recuerdan las Leyes a Sócrates (*Cri.* 50a). A juicio de Platón, las principales causas del olvido de lo justo son, en la *República*, los placeres, los sufrimientos y pasiones como el miedo (III 413c), aunque en el *Timeo* la lista se ha vuelto ya más exuberante: «el placer, la incitación mayor al mal, después de los dolores, fugas de las buenas acciones, además, la osadía y el temor, consejeros insensatos, el apetito, difícil de consolar y la esperanza, buena seductora» (69d).

Esta relación entre pasión, olvido e injusticia permite ver conjuntamente la crítica platónica de la poesía, la propuesta de educación de los niños y los guardianes y las pruebas para los candidatos a gobernantes como una ejercitación contra el olvido de lo justo. Esto explicaría la insistencia de Platón en la necesidad de que el gobernante tenga buena memoria (*R.* III 412e-413c, VI 486d y 487a; *Plt.* 273b-c).

1. *La tiranía del miedo: los que van al Hades*

La primera aparición del miedo en la *República* llega por boca de Céfalo, quien reconoce que los ancianos lo padecen cuando piensan en la cercanía de la muerte y en la posibilidad de que sean ciertos «los mitos que se narran acerca de los que van al Hades» (*R.* I 330d). Si atendemos a la importancia que otorga Proclo en su comentario a la *República* al inicio del diálogo (ABBATE 2017), no se puede obviar que la primera conversación extensa que Sócrates mantiene en el libro I versa sobre el miedo a la muerte, factor que determinará en qué dirección debe orientarse la educación de los guardianes y futuros gobernantes.

A primera vista podría parecer que poco tienen que ver un joven guardián y un viejo comerciante. Sin embargo, ambos comparten una experiencia común, el miedo

¹ «Sócrates debe de haber sido una especie de “rareza”, tanto física como mentalmente. Su robustez física y su capacidad de resistencia son destacadas tanto por Platón como por Jenofonte, y explican en parte la excelencia de su hoja de servicios como guerrero» (TAYLOR 1961, 34-35).

a una muerte cercana, el anciano por la edad y el guardián porque su naturaleza y su formación lo llevarán a enfrentarse con ella en el campo de batalla (*R. IV 422c, V 456a, 457a y 466e-467c*).

Cuando Sócrates afirma que la educación de los guardianes tiene que conseguir que «teman más la esclavitud que la muerte» (*δουλείαν θανάτου μάλλον πεφοβημένους, R. III 387b 4-5*), está tratando de evitar que les ocurra lo que a los troyanos, que «recordaron la huida y olvidaron la resistencia» (*II. XVI 356 y ss*). Por esta razón, los mitos que forjen los poetas del Estado justo deberán contemplar la posibilidad de que la muerte sea una liberación de las preocupaciones (*R. III 406e; Phd. 63c; Ap. 40c*) y no el resultado de una vida moral y justa, tal y como la presenta la visión trágica representada por Homero (*DESTREE 2011, 273*). Para probar su valentía ante el miedo a la muerte, los candidatos a gobernantes deben superar tres pruebas. «Este sistema de contrastación del carácter presupone que Platón, a pesar de lo alto que valora la influencia de la educación, no cree en su eficacia mecánica y uniforme, sino que cuenta con la diversidad de la naturaleza humana» (*JAEGER 1981, 630*). La primera intentará cambiar o hacerles olvidar la convicción relativa a qué es lo temible (*R. 412e*). Las dos causas que modifican, roban o hacen olvidar la opinión sobre lo que es justo son el paso del tiempo y la persuasión ejercida por un discurso (*τοὺς μεταπεισθέντας λέγω καὶ τοὺς ἐπιλανθανομένους, ὅτι τῶν μὲν χρόνος, τῶν δὲ λόγος ἐξαίρουμένος λανθάνει, R. 413b*) y las dulces lisonjas (*Lg. I 633d*).

Con el mismo fin que la primera prueba, la segunda consistirá en someterlos a trabajos, sufrimientos y competiciones (*καὶ πόνους γε αὖ καὶ ἀγληδόνας καὶ ἀγῶνας, R. III 413d*). Es importante este señalamiento que hace Platón de la competición como una de las situaciones que pueden ser fuente de injusticia. Precisamente porque busca que los guardianes vivan en comunidad, no fomenta la competición, sino la vida en común; con otras palabras, esta prueba ha sido pensada partiendo de la convicción de que competir es una de las causas del fracaso de los proyectos conjuntos, porque en lugar de aunar todos los esfuerzos en una misma dirección y sentido, se malgastan anulándose los unos a los otros. Por esta razón, la competición es excluyente, porque su objetivo siempre es que uno de los contendientes quede fuera, mientras que lo que Platón busca es entretejer a todos los guardianes en una comunidad como primer paso hacia el tejido de toda la comunidad política, pues no hay mayor bien para el Estado que alegrarse por lo mismo y entristecerse por lo mismo (*R. IV 426a-c*), y, a la inversa, no hay mayor mal para el Estado que, ante las mismas afecciones, estar dividido entre quienes se entristecen y quienes sienten alegría. Esta incapacidad de conformar una comunidad de placer y dolor es, dice Platón, lo que despedaza los estados. La tercera prueba busca confirmar si el metal del que están hechos los guardianes es noble o es solo una cobertura dorada. Con este fin se los somete a los cambios de presión y temperatura que provocan el placer y el terror (*R. III 413d-e*).

Cuando posteriormente se recuerden las pruebas, se relacionará el temor con un velo (*R. VI 503b*), una confirmación de que el miedo es uno de los desencadenantes

del olvido. Y más adelante, en la descripción de los regímenes degenerados, el temor (*R.* VIII 551b) será señalado como la vía para instituir la constitución oligárquica, lo que podría ser leído como el empoderamiento del mayor mecanismo de olvido y, consecuentemente, como la proclividad del poder oligarca a la injusticia.

Hasta aquí las tres clases de pruebas, «destinadas a asegurar que los candidatos elegidos tengan las virtudes morales necesarias para defender siempre los intereses del estado» (VALLEJO CAMPOS 2018, 174).

2. Desde el miedo hasta la injusticia

Es interesante contrastar el tratamiento conjunto del miedo y la injusticia en Platón y Aristóteles. Mientras que para el primero el miedo es causa de injusticia, para el segundo es la injusticia la que es causa del miedo: el miedo (*phóbos*) es la turbación que nace de la imagen de un mal destructivo o penoso inminente, como la injusticia del que es intencionadamente injusto (*Rh.* II 1382a 35).

Aristóteles reconoce que la mayoría de los hombres son malos, cobardes en los peligros y, por tanto, peligrosos (*Rh.* II 1382b 5). Es decir, Aristóteles recorre el camino de la injusticia al miedo, en sentido contrario a su maestro, que lo hace del miedo a la injusticia. Este contraste refleja que en la *República* Platón se interesa por el miedo con el fin de prevenir la injusticia, mientras que en la *Retórica* el interés de Aristóteles es hacer un catálogo de lo que desencadena las pasiones que nos disponen a ser persuadidos por el orador con vistas a tomar una decisión u otra. Y mientras Platón destaca del miedo su capacidad de hacer olvidar, Aristóteles afirma que «el temor hace que deliberemos» (*Rh.* II 1383a 7-8). Para entender cómo la misma pasión puede provocar dos reacciones opuestas, puede ser de ayuda «Temor y temblor del guerrero», capítulo en el que Loraux analiza las apariciones de esta pasión en la *Iliada*:

el verbo *deídía* (y el sustantivo *déos*) designa el miedo que se siente por haber sabido analizar la relación de fuerzas. *Déos* puede estimular al héroe, *phóbos* lo aniquila. Pues *phóbos* es aquello de lo que debe cuidarse de experimentar, al tiempo que perniciosamente lo desencadena en el corazón y el cuerpo de su adversario (LORAUX 2003, 100).

Loraux cita la *Iliada*: «Como Ares, estrago para los mortales, va en busca de combate, y le acompaña la Huida (*Phóbos*), su esforzada e intrépida hija, que pone en fuga (*ephóbese*) incluso al guerrero más contumaz» (XIII 298 y ss.) y recuerda que el primer sentido de *phóbos* es «huida» y que «miedo» no es sino el segundo. Esto es precisamente lo que preocupa a Platón en la *República*: cómo el miedo pone en fuga los pensamientos justos. Pero el miedo es una pasión provocada no solo por un enemigo externo, sino también interno, el enemigo interior, uno mismo. En este sentido merece la pena detenerse en el miedo del más temeroso de los hombres, el tirano.

3. El miedo del tirano

El vínculo entre racionalidad y libertad que recorre la obra platónica ayuda a entender que la capacidad de gobernarse a sí mismo es lo que convierte a Sócrates en el hombre más libre, más justo y más feliz y que, inversamente, el tirano, por ser el hombre más esclavizado por sus propias pasiones y el menos libre, es también el más irracional, injusto e infeliz. Los tiranos «están llenos de miedo» (R. 578a 3), pero no de un miedo racional capaz de dar razón de por qué hay que temer las leyes, sino del miedo de ser traicionados por todos. Tras haber descrito todas las injusticias cometidas por el tirano, Sócrates afirma que parece inevitable que tal hombre esté lleno de la pasión del temor durante toda su vida (R. IX 578a, 579b y 579e).

Este estado de miedo vitalicio en el que vive el tirano es descrito de modo similar por Jenofonte en su *Hierón*: «El tirano vive de día y de noche como si hubiera sido condenado a muerte por todos los hombres por su injusticia» (7, 10, en STRAUSS 2005). La existencia del tirano se resume en el miedo a la injusticia ajena y la tendencia a la injusticia propia. Los tiranos temen a los «valerosos, sabios y justos: a los valientes por si osaran algo por amor de la libertad; a los sabios, por si tramaran algo; a los justos, por si la multitud deseara ser regida por ellos» (*Hier.* 5, 1). Es el propio tirano Hierón quien reconoce: «Me guardo de la embriaguez y el sueño como si temiera una emboscada. Temer a la muchedumbre y temer también la soledad, temer la falta de protección y temer también a los mismos que nos protegen» (*Hier.* 6, 3-4).

Pero aún queda otro rasgo que define ética y políticamente al tirano. Platón destaca como cualidad moral del tirano el no avergonzarse de su cobardía (R. VIII 566c), otro modo de decir que el tirano es olvidadizo e injusto y, por tanto, la figura diametralmente opuesta al gobernante buscado, y así se refleja en que ambos son los dos extremos de los gobernantes de los regímenes políticos: el filósofo es el primero y superior y el tirano el quinto e inferior (R. VIII 571a-577e), el más degenerado. A esto hay que añadir que «el gusto por la violencia es una concomitante común de la cobardía» (GOSLING 2008, 68).

Entonces, hay una relación entre valentía y vergüenza por un lado, y cobardía y desvergüenza por otro, en definitiva, una relación entre tener valor, avergonzarse y salvar la opinión de lo que es justo. Si el gobernante justo debe ser sabio, valiente, virtuoso y pudoroso, y el justo y virtuoso es el único hombre que es feliz, entonces, inversamente, el tirano es injusto, necio, cobarde, desvergonzado, impúdico e infeliz. Frente a esta cobardía impúdica del tirano, Platón escribe que: «Vencerse a sí mismo es la primera y más excelente de las victorias, mientras que ser derrotado por uno es a la vez lo peor y lo más vergonzoso» (Lg. I 633c-d), afirmación resultado de toda una reflexión previa en torno a la *σωφροσύνη* y la *ἐγκράτεια* cuyos momentos fundamentales son *Cármides*, *Gorgias* y *República*. Por eso DORION 2007, 137 defiende que «*sôphrosunê* no puede ser reducida a *enkrateia*, porque además del control de los apetitos, designa, entre otras cosas, autoconocimiento (*Ti.* 72a; *Phlb.* 19c) y el orden armónico que reina en el alma (R. IV 442c-d)» y, por su parte,

STAVRU 2016, 351 describe el coraje de su *Socrate karterikos* como una mezcla de raciocinio sangre fría y lucidez.

4. Vergüenza y valentía

Al igual que el libro I de la *República*, el libro I de las *Leyes* también trata del miedo, pero en este se distinguen dos clases: φόβος y αἰδώς (646e). Este último, la vergüenza o pudor, es el fundamento de la valentía. El gobernante de la *República* y el legislador de las *Leyes* determinan qué es lo temible -en este sentido, es un miedo político- y eso es lo que debe ser interiorizado. Dicha interiorización es posible gracias al θυμοειδής,

esa parte del alma que busca la estima. Es difícil saber en qué medida el αἰδώς estriba solo en el miedo al castigo o si va con la capacidad de entender la justificación racional sobre la cual descansa la ley y de comprometerse personalmente con esos valores en vez de conformarse con una norma exterior (HELMER 2013, 263).

El Ateniese se refiere a la necesidad de ser «intrépido y temeroso» y Helmer habla de tener un «miedo valiente» (2013, 260) que oriente la educación y logre tejer ese miedo en los niveles ético y político y considera el αἰδώς un mecanismo efectivo para conseguir alinear la valentía con la justicia. En «admiración por la virilidad», Gosling 2005, 70 afirma que «La virilidad implica mucho más que valentía militar. Entraña, por ejemplo, resistencia a las tentaciones del placer, respeto por la autoridad, sentido del deber». Para el varón honorable «sería vil, bajo, indigno de su virilidad rehusarse a asumir sus responsabilidades» (GOSLING 2005, 71. En la *Retórica*, Aristóteles también trata de forma contigua el miedo y la vergüenza). Por estas razones son necesarios αἰδώς y δίκη para vivir en comunidad, tal y como se relata en el mito de Prometeo (*Prt.* 320c-322e).

Por todo lo expuesto, lo deseable sería que la comunidad ciudadana fuera como el ejército de amantes descrito en el *Banquete* (178d-179b), en el que ninguno querría ser visto por su amado comportándose cobardemente para evitar sentir vergüenza. De aquí se extrae que el tirano, por causa de su cobardía y desvergüenza, sería no solamente el peor de los gobernantes y de los ciudadanos, sino también el peor de los guerreros.

5. El olvido (λήθη)

Para referirse a las consecuencias que la pasión del miedo tiene en la memoria, Platón recurre a distintas metáforas. La primera es la de la expulsión (ἐκβολή). Sócrates afirma que el resultado de la educación que propone para los guardianes conseguirá que no haya nada que pueda expulsar esa idea de su mente «como si lo hubieran olvidado» (*R.* III 412e). Ante la pregunta de a qué se refiere esa expulsión, responde que se trata de los pensamientos que se van de la mente querámoslo o no. Sin embargo únicamente deberíamos querer que se fueran los falsos, no los verdaderos. Porque nadie en su sano juicio se deja quitar un bien, sino sólo por robo,

violencia o embrujo (*R. III 413b*). Sócrates llama embrujados a «los que cambian de opinión seducidos por el hechizo de algún placer o paralizados por algún temor» (τοὺς μὴν γοητευθέντας, ὡς ἐγῶμαι, κἂν σὺ φαίης εἶναι οἱ ἂν μεταδοξάσωσιν ἢ ὑφ' ἡδονῆς κληθέντες ἢ ὑπὸ φόβου τι δείσαντες, *R. III 413c*).

A partir de aquí insiste en la necesidad de que el gobierno sea ejercido por alguien memorioso: «Hemos de aprobar al que tiene buena memoria» (*R. III 413c*). «No debemos admitir el alma olvidadiza entre las debidamente filosóficas, sino que hemos de buscar una dotada de buena memoria» (*R. VI 486d*). El hombre de naturaleza filosófica y futuro gobernante «está por naturaleza dotado de memoria» (*R. VI 487a*). Refiriéndose a cómo tiene que ser la naturaleza filosófica, se pregunta: «Y si no pudiera retener nada de lo que aprendió, olvidándose de todo, ¿sería posible que no quedara vacío de conocimientos?» (*R. VI 486c*). Y se concluye: «Por consiguiente, no debemos admitir el alma olvidadiza entre las debidamente filosóficas, sino que hemos de buscar una dotada de buena memoria» (*R. VI 486d*). Según Platón, no se puede ser gobernante si no está «por naturaleza dotado de memoria, facilidad para aprender, grandeza de espíritu y de gracia y no se es amigo y congénere de la verdad, de la justicia, de la valentía y de la moderación» (*R. VI 487a*). Todas estas cualidades señalan a alguien que da primacía a los placeres del alma sobre los del cuerpo (*Phd. 63e*), la dirección en la que señalaba Sócrates cuando instaba a los atenienses a cuidar su alma y preocuparse de la sabiduría y de la verdad más que de la fama y las riquezas (*Ap. 29e-30a*).

Cuando se invierte esta jerarquía y lo que gobierna es el cuerpo, es cuando acaece el olvido, cuando son los placeres, los dolores y las pasiones los que determinan nuestras acciones. El proceso de anámnesis al que asistimos en el *Menón* hace referencia a que el olvido de lo contemplado se produce precisamente cuando el alma se encarna en un cuerpo, pues lo que conoció, lo conoció «cuando no era hombre» (86a), cuando solo era alma aún sin encarnar. Lo mismo en *Fedón*, 75d, donde se dice que es al nacer, cuando el alma se encarna en el cuerpo, cuando olvidamos lo contemplado.

Para precaverse contra el olvido es para lo que Platón hace recorrer al filósofo un camino largo y ascendente. Aprender no consiste únicamente en recordar, sino que también requiere saber hacer uso de ese recuerdo («Una cosa es poseer el saber y otra diferente tenerlo», *Tht. 199a*). Para aprender a jugar un juego, no basta con saber las reglas, sino que hay que ponerlas en práctica para evitar ser expulsado. De modo análogo, en ocasiones, cuando se está aprendiendo un nuevo idioma, primero se aprenden la gramática y las normas ortográficas y puede ocurrir que se sepan, pero al comienzo no siempre se aplican porque aún no están completamente interiorizadas).

La verdad, entonces, está en el alma, pero solo los valientes la recuperan y en función de esto logran ser justos, mientras que los cobardes no son capaces de recuperarla porque el miedo la expulsa, lo que los torna injustos. Por este motivo, las pasiones, los placeres y los dolores son, para los valientes, oportunidades de ser justos,

mientras que para los cobardes son los disparadores que provocan el olvido y desvelan su injusticia.

Esta metáfora de la expulsión (*R.* III 412e y IV 429c-d) es recurrente cuando Platón recrea situaciones de injusticia: Sócrates rechaza la opción que se le ofrece de no ser expulsado de Atenas a cambio de dejar de filosofar (*Ap.* 29d), pues sería impío obedecer a los hombres antes que al dios; los poetas cuyos contenidos fomentan el miedo a la muerte son expulsados del Estado bien fundado (*R.* III 398a). «El olvido es la salida de un conocimiento» (λήθη γὰρ ἐπιστήμης ἔξοδος, *Smp.* 208a). Es curioso que Platón elija en el libro III la imagen de la expulsión, porque en el libro II había optado por hablar de moldeado, marcado, sellado y estampado (377b), modelado y sello (377c), impresiones difíciles de borrar (378d). Después de estas metáforas, cabría esperar algo como borrar, quitar el relieve, deformar. Entonces, ¿por qué se pasa de las metáforas de la forma del libro II a las de la expulsión en el libro III? ¿Tiene acaso que ver con la expulsión de los poetas del Estado bien fundado, que tiene lugar precisamente en este tercer libro?

Al comienzo del libro IV aparece la metáfora de la forma, propia del lenguaje de los artesanos recién presentados en el mito de los metales al final del libro III (*R.* 414). Respondiendo a las preguntas sobre la felicidad de los guardianes y haciendo analogías sobre la felicidad de los artesanos, dice Sócrates: «Formemos verdaderos guardianes» (*R.* IV 421a); «lo que los haga ser los mejores artesanos de su propia función» (ἄριστοι δημιουργοὶ τοῦ ἑαυτῶν ἔργου ἔσονται, *R.* IV 421c). Y durante la conversación sobre gracias a qué partes es el Estado sabio, valiente y moderado, Sócrates introduce otra comparación, esta vez con los tintoreros (*R.* IV 429d-430a), que consiguen teñir la lana con un color fijo que no desaparece con el jabón dando lugar a un ridículo desteñido; así debe ser la educación de los guardianes, como una tintura que resista las lejías que son el deseo, el placer, el dolor y el miedo (*R.* IV 430b).

Frente al peligro del olvido, Platón busca una tinta indeleble, un proceso irreversible que no pueda ser ignorado o desecho, que no nos devuelva a una situación como la de la encarnación que produjo el primer olvido. En este sentido, la vida del hombre justo es como una flecha que, una vez parte del arco, siempre se mueve en el mismo sentido y nunca retrocede: un hombre justo se define por no ignorar en el presente lo que aprendió en el pasado. Para conseguir un hombre así se requiere una naturaleza superior y una formación que imprima cuanto antes ese único sentido, pues el olvido no es otra cosa que un retroceso y, por eso, un cambio de sentido, y así queda reflejado en el mito de la reversión (*Plt.* 268d-277a). Con otras palabras: la vida justa es una vía de un único sentido y no admite marcha atrás.

Pasiones, placeres y dolores son puntos en los que la brújula deja de marcar el Norte -que en los diálogos platónicos es siempre la justicia-, imanes tan potentes que son capaces de provocar perturbaciones electromagnéticas que inutilizan nuestros sistemas de localización y nos impiden conocer las coordenadas precisas en las que nos encontramos para situarnos en el mapa. Esto conecta con la preocupación por el poder de eros que atraviesa el *Banquete* y el *Fedro*, Un deseo bien encauzado puede

impulsar al hombre a ascender hasta lo bello en sí (*Smp.* 211c; *Phdr.* 249d-e), pero, de otro modo, puede enloquecerlo (*Phdr.* 244a; *Phd.* 66c; *R.* I 329b), dejarlo sin Norte. Esto en la escala antropológica; en la escala cosmológica hablaríamos de una reversión de la polaridad, en términos platónicos, del mito de la reversión (*Plt.* 268d-277a), fase en la que se asocian olvido y desorden, peligro de autodestrucción, enfermedad y disolución (*Plt.* 273c-e).

Finalmente, el mito cosmológico del *Timeo* narra que el tiempo fue creado para que este mundo se pareciera todo lo posible al modelo eterno («procuró realizar una cierta imagen móvil de la eternidad» (37d), pues son el orden y el tiempo los que hacen posible el cosmos y que el mundo marche según el número. También se dice que las almas son «sembradas en los instrumentos del tiempo» (*Ti.* 41e). Entonces, si el hombre justo debe estar gobernado no por su cuerpo, sino por su alma, el alma está asociada al tiempo y el tiempo está asociado al orden, ser justo podría definirse también en términos temporales: ser justo es seguir el sentido del tiempo que marca el sentido de todo el universo. Y así se refleja en el inicio del propio diálogo: «uno, dos tres, pero dónde está el cuarto» (εἷς, δύο, τρεῖς; ὁ δὲ δὴ τέταρτος, *Ti.* 17a), que según esta interpretación equivale a preguntar por el sentido en el que hay que dar el siguiente paso si se quiere ser justo y, de hecho, *Timeo* responde que ante la ausencia del cuarto, los presentes cumplirán con la parte que le corresponde al ausente y no olvidarán nada, pues lo contrario no sería justo (καὶ κατὰ δύναμιν γε οὐδὲν ἐλλείψομεν: οὐδὲ γὰρ ἂν εἶη δίκαιον, *Ti.* 17b). Por eso olvidar lo aprendido nos hace caer en la injusticia, porque es ir contra el sentido de la flecha que ya partió. Esto se confirma cuando se dice que cuando alguien se embriaga, sus percepciones, recuerdos, opiniones y pensamientos abandonan su alma, la cual retorna «al mismo estado en el que se encontraba de niño» (*Lg.* I 645e).

6. La andreía: del campo de batalla a la pólis

Que la *andreía* es una cuestión que preocupa a Platón se muestra en su tratamiento en tantos diálogos: *Laques*, *Protágoras*, *Menón*, *Gorgias*, *Fedón*, *República*, *Político*, *Leyes*. «Son valientes no sólo ante dolores o terrores, sino también ante pasiones o placeres [...]. Unos demuestran su valor ante los placeres, otros, ante los dolores, otros, ante las pasiones y otros, ante los temores» (*La.* 191d-e). Aquí se hace explícita la novedad platónica respecto a la concepción tradicional de la *andreía*, reducida al ámbito militar. La valentía ya no puede referirse únicamente a la valentía del soldado en la guerra, sino que debe ser pensada en el ámbito cívico de la *pólis* en época de paz, a pesar de las reservas de Platón, «pues lo que la mayoría de los hombres llaman paz, es sólo de nombre» (*Lg.* I 626a). La *andreía* «difiere mucho de las demás» virtudes (*Prt.* 349d) y por eso hay hombres justos y cobardes y hombres injustos, impíos, inmoderados e ignorantes, pero valientes, como es el caso de los mercenarios. Entonces, ¿en qué sentido difiere la *andreía* de las otras virtudes? Precisamente porque la *andreía* amenaza la unidad de la virtud socrático-platónica. «La denuncia de la sobreestimación de la valentía está acompañada por una reapertura del cuestiona-

miento sobre la unidad y la multiplicidad de las virtudes» (LEFEBVRE 2011, 28). Sugerir que la valentía está sobrevalorada reabre el debate sobre la que fue la gran cuestión de los diálogos platónicos de juventud, la excelencia (ἀρετή).

En la *República*, la tripartición del alma y de la ciudad exige una jerarquía de las virtudes en función de la correspondiente jerarquía política: el alma racional debe gobernar el alma volitiva y ambas deben domar el alma apetitiva; la sabiduría debe encauzar la fogosidad hacia la valentía, no hacia la temeridad, y ponerla de su parte para controlar lo apetitivo. El hecho de que en este esquema la *andreía* se corresponda con el *thymós* es lo que convierte a la valentía en una virtud que cumple una función de bisagra: hacia afuera, la valentía propia de un buen soldado en la guerra que debe luchar contra el otro, y hacia adentro, la valentía de uno contra sí mismo, la guerra como estado natural (*Lg.* I 625e-626d). «A través de la imagen del «enemigo interior», Platón interioriza la *andreía* a la vez que endurece y «militariza la *sophrosýne*» (CALVO 2001, 59).

Es así como la *enkráteia* socrática se ha convertido en el Platón de las *Leyes* en una fusión de la *sophrosýne*, la virtud del alma racional que predomina en el gobernante, y la *andreía* que caracteriza al guardián. Hay valentía cuando el *thymós* acata las órdenes del alma racional, manteniendo la jerarquía propia de la justicia y de la salud, y no la hay cuando el alma volitiva se somete al alma apetitiva una vez invertida la jerarquía. El *thymós* es la parte «leonina» de la persona, en el sentido de ambiciosa y «capaz de defender como una fiera los intereses de otras partes, sea la razón, sean los apetitos, depende de qué poder conquiste su fuerza» (BOSSI 2008, 27). En términos físicos, el *thymós* es el punto sobre el que bascula todo el engranaje, el punto de apoyo arquimedianos para mover el mundo: quien lo conquiste, pondrá todo el peso a su favor y será mejor que sí mismo (*Lg.* I 626e, 627a, 645b). Por eso es tan importante conquistarlo.

El *thymós andreíos* colabora con la razón soberana en su enfrentamiento con los enemigos exteriores, y también en el mantenimiento del «orden interno», en el control de las pasiones y los apetitos. En segundo lugar, la *andreía* deja de ser una cualidad o disposición moralmente «indiferente», es decir, capaz de ponerse al servicio de empresas buenas, pero también de empresas malas. Esta indiferencia es transferida ahora al *thymós* que, efectivamente, puede ponerse al servicio, bien de la parte superior del alma (razón), bien de su parte inferior, es decir, de la búsqueda del placer (CALVO, 2001, 61).

La valentía ya no es solo una cuestión referida a la actuación del guerrero, sino que el gobernante será justo si y sólo si es valiente ante sí mismo y se tornará injusto cuando se acobarde ante sí. La *andreía* es la cuarta de las virtudes de las que se ocupa Platón al comienzo de las *Leyes*: *phrónesis*, *sophrosýne*, *dikaíosýne* y *andreía* (I 631c). Esta jerarquía se justifica porque los bienes humanos (los placeres) se subordinan a los divinos (las virtudes del alma como prudencia o sabiduría) «y los divinos a la razón soberana» (*Lg.* I 631d).

Según la jerarquía del Ateniense, el personaje que va a insistir «de manera muy platónica en la necesidad de la subordinación de las energías al pensamiento» (LEFEBVRE 2011, 28), la *andreía* es la última de las virtudes. Entonces, ¿por qué Platón le dedica tantas páginas en las *Leyes*? CALVO 2001, 52 responde que la circunstancia literaria que podría justificarlo es que los interlocutores de este son un espartano y un cretense, «dos estados cuya legislación se orienta primordialmente a la promoción de esta virtud». En «Admiración por la virilidad», GOSLING 2008, 63 destaca el interés de Platón por el hecho de que existan hombres que acaten las leyes no por razón ni por temor, sino por «algún sentido de lo honorable o lo viril». Para Platón la valentía es una cuestión tan problemática que «solamente puede llegar a ser una auténtica virtud si se inserta en el contexto de la moderación y del dominio de la razón» (CALVO 2001, 52). Si bien en pasajes como *Protágoras* 351a y 351b, el *thymós* es asociado a la locura y en 352b al miedo, al placer y al dolor, BOERI 2010, 300 considera que:

en *Rep.* iv Platón no está interesado en hablar del *thymós* en su estado puro, i.e. sin ninguna educación, ni en su estado patológico (i.e. el *thymós* que ha sido corrompido por una mala crianza o educación; 441a 3-4), sino en el *thymós* sano, que es capaz de seguir y hacer cumplir las indicaciones de lo racional (cf. 442b).

Platón está interesado en la posibilidad y la necesidad de educar lo colérico, «una posibilidad que parece negarle a lo apetitivo» (BOERI 2010, 305). El alma racional sólo conseguirá tener como aliada al alma volitiva a la hora de dominar al alma apetitiva si el *thymós*

es capaz de recibir e interpretar los contenidos evaluativos correctos de lo racional. Pero para que eso sea posible lo colérico debe estar, como condición previa, educado y formado adecuadamente pues su naturaleza «anfibia» y su carácter intermedio entre lo apetitivo y lo racional exige que se lo eduque y entrene. Pero una vez educado es la fuerza de choque de que dispone lo racional para domesticar a lo apetitivo, el ingrediente anímico que, aparentemente, no puede ser educado sino, en el mejor de los casos, dominado (BOERI 2010, 306).

Ante lo problemático del *thymós*, DESTRÉE 2011, 280 sugiere concebirlo no como una parte del alma, sino como «un manojito de tendencias agresivas y competitivas que pueden estar en oposición unas de otras». Y si la prudencia y la valentía no se dan en un solo ser, hay que reunirlos, por eso el *Político* termina con una conversación sobre la *andreía* y su necesaria relación con la sensatez, «un carácter valiente y sensato» (308e), la necesidad de entrelazar y combinar las naturalezas valientes con las sensatas, de nobleza natural y con una educación conforme a su naturaleza, armonizando la parte divina de sus almas con un lazo divino (*Plt.* 309c) cuando la opinión verdadera sobre lo bello, lo justo y lo bueno nace en el alma, sumado al lazo de las leyes, y la parte humana con lazos humanos:

Jamás permitir que los caracteres sensatos se alejen de los valientes [...] entretejiéndolos

en una tela por la comunidad de opiniones, de honores, de glorias, de respetos y por el mutuo intercambio de seguridades, formando un tejido suave y [...] bien tramado (*Plt.* 310e-311a).

7 Valentía, salvación de la opinión y justicia

Ante las circunstancias adversas que provocan miedo, están quienes son tiranizados y quienes son capaces de sobreponerse. El paradigma de hombre libre de la tiranía del miedo es Sócrates, quien precisamente porque no teme, en la *Apología* es capaz de resistir el juicio sin apelar al patetismo que busca despertar la compasión de los jueces y ganarse su favor con reglas no sujetas a arte y en el *Critón* resiste ante los argumentos de su amigo que apelan, estos sí, a lo afectivo, para tratar de convencerlo de que escape de la cárcel; pero Sócrates sabe que eso sería cometer injusticia, tal y como se lo recuerdan las Leyes, pues los argumentos que fueron buenos en situaciones favorables no dejan de serlo en esta. Mediante el recurso de la prosopopeya, Platón forja un personaje Sócrates que recuerda «en toda circunstancia», especialmente en esta en la que la muerte está más cerca de él que del anciano Céfalo o de un soldado en la guerra.

No se trata solo de una disposición momentánea que acontezca en el momento concreto de una acción de guerra, sino de mantener una actitud constante del espíritu en medio de factores irracionales que podrían subvertirla (429d, 430a-b) (VALLEJO CAMPOS 2018, 105).

En este sentido, siguiendo la metáfora del teñido a la que recurre Platón para referirse a la educación, en el caso de Sócrates el resultado de esta sobre su naturaleza ha sido «indeleble» ante «dejías tan fuertemente disolventes» como el miedo, el dolor y el placer (*Lg.* I 632d 8-635e 2). Valiente es entonces el individuo cuya «fogosidad preserva, a través de placeres y penas, lo prescrito por la razón en cuanto a lo que hay que temer y lo que no» (*R.* IV 442b-c). En la medida en que la valentía es la capacidad de mantener la jerarquía de lo racional sobre lo irracional, de lo superior sobre lo inferior, en definitiva, de dominarse, lo temible es «determinado por el pensamiento y no por la opinión» (HELMER 2013, 259), «por el poder y el valor del pensamiento racional como base de una vida ética [...]. El poder de la razón depende de una creencia en su propio poder» (HELMER 2013, 261). En esta misma línea lo interpreta VALLEJO CAMPOS 2018, 105, quien considera que esta capacidad de mantener la opinión en cualquier circunstancia «imprime un carácter intelectualista a esta virtud, que la aleja de ser un mero arranque irracional» y es una definición «estipulativa» porque se trata de conservar sólo las opiniones correctas y legítimas (*R.* IV 430b 3), producidas por la educación. Sin embargo:

La metáfora del teñido (*baphé*, 430a 3, a 6) no habla en favor del carácter racional de esta virtud, que resulta de «la naturaleza y la crianza apropiada» (430a 4-5) recibida por los futuros auxiliares, los cuales han de asimilar el efecto persuasivo de las leyes como si se tratara de una impregnación o tintura debida a la mera inmersión o el mimetismo social (VALLEJO CAMPOS 2018, 106).

A pesar de lo procedente de esta salvedad, hay que tener presente el papel que Platón concede a la educación a través de juegos sujetos a normas basados en el sencillo esquema de imitar un modelo; paradigma y mimesis (*R. IV 425a* y *Lg. I 643a-c*). En la misma línea, JAEGER 1981, 623: «El Estado es necesario para que pueda existir una educación; necesario no sólo como autoridad legislativa, sino también como el medio ambiente, como la atmósfera que respira el individuo».

8. *La educación de los niños*

Hay en nosotros un niño que se atemoriza ante esas cosas. Intenta, pues, persuadirlo de que no tema a la muerte como al coco (*Cebes, Phd. 77e*).

El Ateniense plantea explícitamente la pregunta de «la educación, qué es y qué efectos debe tener» (*Lg. I 643a*) y él mismo responde que «el hombre que ha de ser bueno en cualquier cosa debe ejercitarla directamente desde la infancia jugando» (*Lg. I 643b*), «que la educación es la crianza correcta que conducirá en mayor medida el alma del que juega al amor de aquello en lo que una vez hecho hombre, él mismo deberá ser perfecto» (*Lg. I 643d*) y reafirma la importancia de «la educación desde niños para la virtud, la que lo hace deseoso y amante de convertirse en un ciudadano perfecto, que sabe gobernar y ser gobernado con justicia» (*Lg. I 643e*).

El sentido del Estado [...] es [...] educación. Platón [...] coloca en primer plano -bajo la forma de la *paideia*- aquel aspecto del Estado cuyo descuido constituye según él la razón principal de la desvalorización y la degeneración de la vida política de su tiempo [...] la *politeia* y la *paideia* [...] se convierten en los dos puntos cardinales de la obra de Platón (JAEGER 1981, 591).

Una vez presentado el problema político que plantean el miedo, el dolor y el placer, Platón desarrolla toda una compleja propuesta que incluye la educación de los niños y la de los guardianes y la crítica de los contenidos de la poesía. Esto responde a la pregunta de por qué hay hombres que acatan las leyes a pesar de no estar dedicados en exclusiva a la vida contemplativa, como sí hacen los filósofos, ni de ser miedosos y tener temor de los castigos que conlleva incumplirlas. «Su entrenamiento los ha hecho observadores de la ley, ¿pero cómo? El tratamiento dado a la educación temprana y las críticas a la poesía en los primeros libros está relacionado con el desarrollo de la parte impulsiva» (GOSLING 2008, 63).

Mediado el libro II de la *República*, Sócrates introduce en la conversación la relación entre la valentía y la fogosidad: «¿O no te has percatado de cuán irresistible e invencible es la fogosidad, merced a cuya presencia ningún alma es temerosa o conquistable?» (*R. 375b*). Y a partir de ahí se da por supuesto que si el guardián debe ser valiente, entonces debe ser fogoso, lo que, a su vez, conduce a plantear el problema de cómo podría ser mansa y fogosa una misma naturaleza, y Sócrates recurre a una analogía con los perros de raza, que tratan como amigos a los que conocen y como

enemigos a los desconocidos (*R. II 376b*). Y justo después afirma que: «el comienzo es en toda tarea de suma importancia, sobre todo para alguien que sea joven y tierno. Porque, más que en cualquier otro momento, es entonces moldeado y marcado con el sello que se quiere estampar en cada uno» (*R. II 377a-b*). Es en este suelo en el que arraiga la crítica de los contenidos de la poesía, cuando ya ha comenzado a anticipar que para modelar las almas de los niños habrá que revisar qué mitos se les cuenta, y es entonces cuando se menciona por primera vez a Hesíodo y a Homero, la censura y las mentiras nobles (*R. II 377d*) y, a continuación, que las impresiones que se reciben en la niñez suelen ser las más difíciles de borrar (*δυσέκνιπτος*) y las que menos pueden ser cambiadas» (*R. II 378d-e*). «Lo que se aprende de niño se fija de manera admirable en el recuerdo» (*Ti. 26b*), afirma Critias haciendo gala de una gran memoria a la hora de recordar lo que le contó su abuelo Critias que le había contado Solón.

Por eso Platón propone una poesía que represente un dios que no mienta ni siquiera por temor a sus enemigos (*R. II 382e*), una poesía que enseñe a los niños que incluso en las situaciones de peligro, el dios recuerda lo justo y no lo olvida. Una poesía que no cante «elogios a la tiranía» (*R. VIII 568b*).

La misión del arte es así contemplada exclusivamente desde un punto de vista ético por su capacidad para la producción de imágenes de la virtud, como la moderación y la valentía, o la liberalidad y la magnanimidad (402c), que han de encontrarse en el espíritu de los guardianes. Esta circunstancia pone de manifiesto [...] la subordinación del arte a la política. La misión del arte es la generación de la *euétheia* [...] «una disposición verdaderamente buena y bella del carácter y del pensamiento» (400e2-3) [...] la educación estética y cultural de la que estamos hablando está destinada [...] a la formación de un carácter que se conforma en el hombre antes de que este pueda “alcanzar la razón de las cosas” (402a 2) [...]. El concepto de belleza, como instrumento formativo al servicio del estado, no está basado en fundamentos estéticos independientes, sino en razones éticas y políticas (VALLEJO CAMPOS 2018, 83 y 84).

Mediante el control del contenido educativo, Platón intenta proteger los años de la infancia en los que aún no se ha desarrollado plenamente la capacidad de decisión racional y aún tienen mucha influencia la imaginación, las pasiones como el miedo y la impaciencia a la hora de satisfacer los deseos.

Hay un orden metafísico y ético para el mundo que es tarea de la filosofía descubrir a través del pensamiento racional y las artes pueden tener verdadero valor sólo si representan correctamente este orden o ayudan a alinearnos con él (JANAWAY 2006, 388).

«Platón intenta restaurar los valores tradicionales por medio de una fundamentación ontológica de los mismos. La ética platónica es el resultado de una especulación metafísica» (LISI 1995, 79). En las *Leyes* esta función mediadora entre el Bien y la legalidad de la *pólis*, recaerá sobre el intelecto del legislador (LISI 1995). «Lo real se presenta reclamando una tarea» (BOSSI 2008, 12). En contra de las críticas que

denuncian que el mundo inteligible no es una solución, sino la duplicación del problema, Janaway, Lisi y Bossi destacan su papel rector sobre el devenir.

Respecto a cómo llevar esto a la práctica a la hora de educar a los niños, Platón considera que «en el alma no permanece nada que se haya aprendido coercitivamente» (*R. VII 536e*), por eso aconseja: «no obligues por la fuerza a los niños, sino edúcalos jugando» (*R. VII 536e-537a*). Estas dos afirmaciones subrayan de nuevo el vínculo entre libertad y racionalidad. De aquí se extrae que quienes hayan sido formados en libertad y de forma lúdica, tendrán más posibilidades de desarrollar su racionalidad y, consecuentemente, el tinte de su educación estará mejor fijado y su opinión será más resistente a las leñas que destiñen el alma.

9. Amor y memoria: Glaucón el memorioso, querido Glaucón

El criterio de conocimiento/desconocimiento que sirvió en *R. II 376b* al hablar de la educación de los niños, ya no es suficiente, porque, como se ha visto, una vez alcanzado el conocimiento, puede sobrevenir el olvido de lo conocido, y eso es precisamente lo que se pretende combatir mediante la temprana educación a través del juego y las tres clases de pruebas a las que se propone someter a los candidatos a gobernantes. Pero justo antes de presentar las pruebas, se introduce un inciso sobre el amor: «lo que uno ama al máximo es aquello a lo cual considera que le convienen las mismas cosas que a sí mismo» (*R. III 412d*). Eso es lo que hace el gobernante que busca Platón: amar al Estado como a sí mismo. Y precisamente porque el amante nunca olvida a su amado, no hay riesgo de que el gobernante se olvide de la principal necesidad de su Estado: la justicia. Es «completamente necesario que quien es amoroso por naturaleza ame a todo lo que es congénere y emparentado con las cosas que ama» (*R. VI 485c7*).

Según la enseñanza del *Banquete*, amar es justamente el afán de no olvidar y de recuperar lo olvidado, echar en falta lo que más falta nos hace (LEDESMA 2016, 107). Por eso quien no cree que le falte nada, no siente deseo de lo que no cree necesitar (*Smp. 204a 4-7*). Ese es el injusto incurable. De este modo se conectan amor, memoria y justicia frente a miedo, olvido e injusticia. Del mismo modo que el miedo puede hacer olvidar, el amor hace recordar; el efecto de ambas pasiones es opuesto, la una borra y la otra fija. Este amor político que ejerce de factor de cohesión reaparece de nuevo de manera explícita en el *Político*:

Este es el fin del tejido de la actividad política: la combinación de una trama bien armada del carácter de los hombres valientes con el de los sensatos, cuando el arte real los haya reunido por la concordia y el amor en una vida en común y haya confeccionado el más magnífico y excelso de todos los tejidos, y, abrazando a todos los hombres de la ciudad, tanto esclavos como libres, los contenga en esa red y, en la medida en que le está dado a la ciudad llegar a ser feliz, la gobierne y dirija, sin omitir nada que sirva a tal propósito (311b-c).

Platón deja claro que lo primero y más importante es el amor entre los hombres virtuosos que deben gobernar; solo si esta condición se da, se podrá extender al resto

del Estado para entretejer a toda la comunidad política. «La paz y la disposición amistosa de unos con otros» (*Lg.* I 628c). Que esto sea difícil no quiere decir que no sea deseable.

La relación que Platón establece entre amor y memoria, e, inversamente, entre miedo y olvido, recorre toda su obra. Cuando Sócrates dice: «Si cuando nosotros estuviéramos a punto de escapar de aquí, o como haya que llamar a esto, vinieran las leyes», (*Crí.* 50a) está refiriéndose a la necesidad de recordar precisamente porque ama a Atenas. Por eso, al final del diálogo, son ellas, las leyes, las que personificándose le dicen irónicamente: «¿Dónde se nos habrán ido aquellos discursos sobre la justicia y las otras formas de virtud?» (*Crí.* 52b-e, 53e), la clase de recordatorio que le habría hecho falta a Gíges cuando halló el anillo (*R.* II 360b). Finalmente, veamos un ejemplo concreto de la importancia que tienen la memoria y el amor del filósofo y futuro gobernante. La única vez en la que el querido Glaucón reconoce haber olvidado algo en el largo diálogo que mantiene con Sócrates en la *República*, es en 520a, justo después de la propuesta de que los filósofos gobiernen (*R.* VII 519c-520a). Sin embargo, tras haber atravesado la formación del filósofo gobernante -aritmética, geometría, estereonomía, astronomía, armonía y dialéctica-, cuando Sócrates vuelve a preguntarle si recuerda, Glaucón responde «cómo no he de recordarlo» (*R.* VII 535a). Y es ahí donde se produce de nuevo la enésima repetición de la necesidad de que el hombre que se busca tenga buena memoria (*R.* VII 535c). Sócrates dice «recordemos» (*R.* VIII 543c) y Glaucón responde «eso no es difícil» (*R.* VIII 543c) y hace un buen resumen insistiendo en su buena memoria, «según recuerdo» (*R.* VIII 544a) y Sócrates reconoce «lo recuerdas correctísimamente» (*R.* VIII 544b). Glaucón, apreciado por un varón virtuoso como Sócrates, puede ser amante del Estado.

Entonces, si los hombres justos tienen finales infelices (*R.* III 392b) como Sócrates, es, en parte, debido a que son valientes y recuerdan lo que es justo incluso cuando les perjudica. Este vínculo entre memoria y justicia es explícito en el *Político*. «Recordaba, en la medida de sus fuerzas, las enseñanzas de su artífice y padre [...]. A medida que transcurre el tiempo y lo invade el olvido, más se adueña de él su condición de antiguo desorden» (273b-c). El mundo solo está ordenado cuando es el dios quien lleva el timón o cuando los hombres no han tenido tiempo de olvidarlo. Esta es la razón por la cual en las *Leyes* es necesario que la educación haga a los ciudadanos amar a los dioses. Todo con el fin de acabar con los males que aquejan a los estados y al género humano y ser felices en la vida privada y pública (*R.* V 473e).

Conclusiones

Muchas son las causas del olvido de lo justo: los dolores, los placeres, las pasiones -especialmente el miedo a la muerte-, los discursos persuasivos, las dulces lisonjas, el paso del tiempo, por eso la crítica de la poesía, la propuesta educativa para los niños y los guardianes y las pruebas a las que se propone someter a los candidatos a

gobernantes están orientadas a combatir este olvido, abordado a través de las metáforas de la expulsión y del desteñido.

El gobernante platónico debe poseer las dos virtudes de Sócrates como filósofo y como soldado, la sabiduría y la valentía, concebida esta última como la conservación de la opinión de lo que es justo en toda circunstancia. Platón rescata para el filósofo la virtud del soldado, redefine la valentía, que deja de ser exclusiva del contexto bélico, cambia el escenario -el campo de batalla por la *pólis*- y cambia el protagonista: el guerrero por el filósofo gobernante. Este también puede alcanzar la inmortalidad, pero no a través de las hazañas bélicas, sino de un gobierno justo.

Con el fin de que lo fogoso llegue a ser una una virtud, debe ser educado para obedecer a lo racional análogamente a como un soldado es sometido a instrucción para acatar las órdenes de su superior y nunca abandonar su puesto. Solo así se conserva la jerarquía ante el miedo y las demás pasiones, placeres y dolores. Para asegurar este cumplimiento, hay que evitar que el miedo haga olvidar lo que es justo, y ahí es donde se enfoca la educación platónica, en la fijación de esa opinión desde la más temprana edad a través de juegos que desarrollen y fortalezcan la valentía y el vínculo entre libertad y racionalidad.

Tras un largo proceso como este, que comienza en la niñez y culmina en la madurez, es posible, aunque no necesario, sino muy difícil, que se forjen hombres como Glaucón, que cumplen con los requisitos que Platón le exige al alma filosófica y futuro gobernante: que sea sabio, valiente, memorioso y amante del Estado, cuya necesidad principal, la justicia, nunca olvidará si es verdad que lo ama como a sí mismo.

Bibliografía

- Fuentes

- Aristóteles (2000), *Retórica*, Intr., trad., y notas Q. Racionero, Madrid.
Homero (1996), *Iliada*, Trad. E. Crespo Güemes, Madrid.
Jenofonte (1993), *Recuerdos de Sócrates*, Intr., trad. y notas J. Zaragoza, Madrid.
Platón (1981), *Diálogos*, I, *Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hipias menor, Hipias mayor, Laques, Protágoras*, Trad. y notas J. Calonge, Intr. E. Lledó Íñigo, Madrid.
Platón (1983), *Diálogos*, II, *Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo*, Trad. intr. y notas J. Calonge Ruiz, E. Acosta Méndez, F.J. Oliveri y J.L. Calvo, Madrid.
Platón (1986), *Diálogos*, III, *Fedón, Banquete, Fedro*, Trad. intr. y notas C. García Gual, M. Martínez Hernández y E. Lledó Íñigo, Madrid.
Platón (1986), *Diálogos*, IV, *República*, Trad. intr. y notas C. Eggers Lan, Madrid.
Platón (1988), *Diálogos*, V, *Parménides, Teeteto, Sofista, Político*, Trad., intr. y notas M^a.I. Santa Cruz, A. Vallejo Campos y N.L. Cordero, Madrid.
Platón (1992), *Diálogos*, VI, *Timeo, Filebo, Critias*, Trad., intr. y notas M.Á. Durán y F.L. Lisi, Madrid.

- Platón (1992), *Diálogos*, VIII, *Leyes (libros I-VI)*, Trad., intr. y notas F.L. Lisi, Madrid.
 Platón (1999), *Diálogos*, VIII, *Leyes (libros VII-XII)*, Trad., intr. y notas F.L. Lisi, Madrid.
 Platón (2015), *Apología de Sócrates*, Trad., análisis y notas A.G. Vigo, Santiago de Chile.

- Referencias secundarias

- Abbate, M. (2017), «La *Repubblica* di Platone nell'esegesi simbolica, e metafisico-teologica di Proclo», *Pegé/Fons* 2, 153-176.
 Boeri, M. (2010), «¿Por qué el *thymós* es un "aliado" de la razón en la batalla contra los apetitos irracionales?», *Rivista di cultura classica e medioevale*, 289-306.
 Bossi, B. (2008), *Saber gozar. Estudios sobre el placer en Platón*, Madrid.
 Calvo, T. (2001), «El orden de las virtudes y las *Leyes* de Platón» en Lisi, F.L. (ed.), *Plato's Laws and its historical significance. Selected papers of the I International Congress on Ancient Thought, Salamanca, 1998*, Sankt Augustin, 51-63.
 Destrée, P. (2011), «Poetry, Thumos and Pity in the *Republic*», en Herrmann, F.-G. (ed.), *Plato and the Poets*, Leiden-Boston, 267-281.
 Dorion, L.-A. (2007), «Plato and *enkrateia*», en Bobonich, C. - Destrée, P. (eds.), *Akrasia in Greek Philosophy. From Socrates to Plotinus*, Leiden-Boston, 119-138.
 Gosling, J.C.B. (2008), *Platón*, Trad. A.I. Stellino, México.
 Helmer, É. (2013), «Rostros de una emoción: el papel del miedo en la ética y la política de Platón», en Gutiérrez, R. (ed.), *Μαθήματα. Ecos de filosofía antigua*, Lima, 253-266.
 Jaeger, W. (1981), *Paideia: los ideales de la cultura griega*, Trad. J. Xirau y W. Roces, México-Madrid-Buenos Aires (*Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, 1934¹).
 Janaway, C. (2006), «Plato and the Arts», en Benson, H.H. (ed.), *A Companion to Plato*, Oxford, 388-400.
 Ledesma, F. (2016), «Amor, lenguaje y olvido. Sobre memoria y desmemoria en los diálogos de Platón», *LOGOS. Anales del Seminario de Metafísica* 49, 91-109 (disponible *online* en la plataforma revistas.ucm.es).
 Lefebvre, R. (2011), *Platón, filósofo del placer*, Trad. M.G. Divenosa, Madrid.
 Lisi, F.L. (1995), «Bien, norma ética y placer en el *Filebo*», *Méthexis* VIII, 65-80.
 Loraux, N. (2003), *Las experiencias de Tiresias. Lo femenino y el hombre griego*, Trad. V. Waksman, Buenos Aires (*Les expériences de Tirésias. Le féminin et l'homme grec*, 1994¹).
 Stavru, A. (2016), «Socrate *karterikos* (Platone, *Simposio* 216c-221b)», en Tulli, M. - Erler, M. (eds.), *Plato in Symposium. Proceedings from the Tenth Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, 347-353.
 Strauss, L. (2005), *Sobre la tiranía*, Trad. y presentación L. Rodríguez, Salamanca.
 Taylor, A.E. (1961), *El pensamiento de Sócrates*, México (*Socrates. The man and his thought*, 1932¹).
 Vallejo Campos, Á. (2018), *Adonde nos lleve el logos. Para leer la República de Platón*, Madrid.