

La unidad de la virtud y la educación en los contrarios (Leyes I)

The unity of virtue and the education in opposites (Laws I)

Resumen

En este artículo planteo las siguientes preguntas: 1) por qué la valentía es rebajada al cuarto lugar en el ranking de las virtudes; 2) en qué se diferencia de la moderación, si ambas tienen como objeto los placeres, y 3) qué relación guarda esta caracterización con las concepciones de la virtud que se presentan en el Protágoras, el Fedón y la República. Intento argumentar que, aunque Platón adopta un enfoque holístico y dinámico de la virtud en su conjunto, la valentía es rebajada al último lugar no sólo porque el Ateniense quiere cuestionar el enfoque guerrero de sus interlocutores que da la prioridad exclusiva a esta virtud, sino también porque esta virtud estaría más alejada de la razón, en cuanto es propia de la parte impulsiva del alma. Por otra parte, la educación conjunta en el placer y el dolor como contrarios de un mismo continuum supone que moderación y valentía, aunque tienen como objeto principal el placer y el dolor respectivamente, resultan complementarias, deben ser adquiridas con el mismo método y se refuerzan mutuamente. Finalmente, entiendo que el último Platón conserva una perspectiva integradora de las virtudes que resulta cercana a la que ofrece en las obras mencionadas.

Palabras clave: valentía, moderación, sabiduría, unidad de contrarios, educación.

* Universidad Complutense de Madrid (UCM). bbosilo@ucm.es

Abstract

In this article, I raise the following questions: 1) why courage is relegated to fourth place in the ranking of virtues; 2) how it differs from moderation, if both have pleasures as their object, and 3) how this characterization relates to the conceptions of virtue presented in Protagoras, Phaedo, and Republic. I argue that, although Plato adopts a holistic and dynamic approach to virtue as a whole, courage is relegated to last place not only because the Athenian wants to question the warrior approach of his interlocutors, which gives exclusive priority to this virtue, but also because this virtue is further removed from reason, insofar as it is characteristic of the impulsive part of the soul. On the other hand, joint education in pleasure and pain as opposites of the same continuum presupposes that moderation and courage, although they have pleasure and pain as their main objects, respectively, are complementary, must be acquired by the same method, and reinforce each other. Finally, I understand that the late Plato retains an integrative perspective on virtues that is close to that offered in the aforementioned works.

Keywords: courage, moderation, wisdom, unity of opposites, education.

1. La unidad de la virtud: problemas y propuestas de solución

El libro I de *Las Leyes* plantea algunos interrogantes sobre el estatuto de la virtud que podríamos resumir del siguiente modo: en primer lugar, se observa que el puesto de la valentía en el conjunto de las virtudes se ha devaluado. Como es sabido, en la *República*, la valentía ocupa un lugar intermedio entre la moderación y la sabiduría como virtud propia de los guardianes (429e-430c; 433c-d). Sin embargo, en el libro I de las *Leyes*, ocupa el cuarto lugar en el ranking de las virtudes, aunque es un ingrediente necesario para producir la justicia, la cual ocupa el tercer lugar en la clasificación de los bienes divinos. Podemos preguntarnos a qué se debe esta devaluación de la valentía - que pasa de un segundo lugar al cuarto - y cómo se comprende que tenga este último puesto, pero sea temporalmente prioritaria. En este sentido, como ha señalado

Stalley¹, la jerarquía propuesta resulta extraña: si la valentía es necesaria para alcanzar la justicia, debería ir en el segundo lugar junto con la moderación, y la justicia quedar en último lugar; o bien la justicia debería ir en primer lugar y las demás virtudes, que le dan origen, deberían ubicarse detrás de ella.

En segundo lugar, cabe señalar que si el objeto material de la moderación y la valentía es el mismo, la diferencia entre ambas virtudes parece diluirse. En las *Leyes*, la valentía se describe como un combate no sólo contra los miedos y los dolores, sino también contra *los anhelos, placeres y halagos* (633c-d; 634a-b). Si esto es así, cabe preguntarse en qué se diferencia esta virtud de la moderación. Por otra parte, el Ateniense propone un mismo método para el cultivo del autocontrol ante dolores y placeres: no se trata de enfrentarse a los primeros y huir de los segundos - como se aconseja en las culturas de sus interlocutores -, sino de experimentar ambos a fin de llegar a dominarlos en libertad. Es importante establecer si estas observaciones implican que Platón ha cambiado su visión de la valentía como virtud que se ocupa de lo que debe temerse y lo que no, tanto a nivel de los dolores y riesgos como de los placeres y anhelos, o si, por el contrario, existe algún antecedente de esta visión en la *República* y cuál es su fundamento.

Finalmente, resulta pertinente indicar que, aunque el último Platón parece conservar la perspectiva integradora de todas las virtudes, el enfoque y los matices de esta integración van variando según el contexto. Analizar estas modificaciones en detalle permite alcanzar una visión sinóptica de la cuestión de la unidad de la virtud, al tiempo que nos habilita para comprender mejor a qué se deben los matices en cada caso. El Ateniense cuestiona la opinión de sus interlocutores sobre la prioridad de la valentía para obtener victorias, y propone una visión más holística de la virtud. ¿Qué tan lejos estamos de la identificación de todas las virtudes con la sabiduría, que encontramos al final del *Protágoras* (361b5-7), o de la implicación de todas las virtudes en la sabiduría tal como se formula en el *Fedón* (69a6-c3)?

En respuesta a estas preguntas, me gustaría proponer las siguientes tesis. Considero que Platón adopta un enfoque holístico y dinámico de la virtud en su conjunto, según el cual la valentía es rebajada al último lugar, no sólo

1 Véase Stalley, R.F. 'Justice in Plato's *Laws*' in Samuel Scolnicov and Luc Brisson, *Plato's Laws, from Theory into Practice*, Sankt Augustin: Academia Verlag, 2003, pp. 174-185). El autor observa que la sabiduría nos permite juzgar rectamente y la moderación y la valentía aseguran que los sentimientos se conformen a los juicios sabios. En cierto modo, indica, la justicia es la totalidad de la virtud porque implica todas las otras, ya que, para ser auténticamente justo, uno debe ser sabio, moderado y valiente (pág. 176).

porque quiere cuestionar el enfoque guerrero de sus interlocutores que da la prioridad exclusiva a esta virtud, sino también porque esta virtud estaría más alejada de la razón, en cuanto es propia de la parte impulsiva del alma.

Aunque la valentía se asocia aquí con los placeres (además de con los dolores), y parece solaparse con la moderación, sin embargo hay que distinguirlas, no sólo porque la valentía se ocupa preferentemente de los dolores y peligros, mientras que la moderación controla especialmente los placeres, sino porque la moderación es una virtud que, según la *República* (432a), atraviesa todas las partes del alma, en cuanto supone el autoconocimiento de los propios límites, para imponer medida a todos los deseos de las distintas partes, por lo que parece estar más estrechamente relacionada con la sabiduría, razón por la cual le corresponde el segundo lugar en la clasificación.

Puesto que en la *República* se afirma que la valentía se funda en la opinión correcta y firme, engendrada por la ley por medio de la educación, acerca de cuáles y cómo son las cosas temibles en toda circunstancia, tanto en *los placeres* y deseos como en los temores (429 c-d), esta perspectiva no es nueva en las *Leyes*. Y, en mi opinión, la explicación de esta aparente superposición de objetos materiales de moderación y valentía se funda en el hecho de que placer y dolor, siendo opuestos, necesariamente se conocen juntos y, al estar íntimamente interconectados, de alguna manera pertenecen a una misma unidad o *continuum* por lo que se controlan o combaten juntos. Recordemos que, en el caso de los placeres y dolores sensibles, el uno sigue necesariamente al otro, como si ambos estuvieran ligados en una sola cabeza, según afirma Sócrates al comienzo del *Fedón* (60b-c). Por tanto, parece que, si una virtud se ocupa de uno de ellos, también debe ocuparse de algún modo de su contrario, de modo que la educación en estas dos virtudes, más allá de sus respectivas diferencias, resulta complementaria, ya que se adquieren con un mismo método y se refuerzan mutuamente.

A medida que la *República* avanza hacia los libros centrales, Platón parece abandonar una clasificación rígida de las virtudes en favor de una perspectiva holística más dinámica que resulta ser también, paradójicamente, más socrática.² En mi opinión, la tesis de la unidad de las virtudes a través de la sabiduría sigue vigente en su sentido más profundo en el primer libro de las *Leyes*, contra el planteamiento de Protágoras y del sentido común, que concibe las virtudes como elementos separados e independientes.

2 Para una justificación de esta evolución, véase Bossi, B. 'Socrate e Protagora si riconciliano sulla virtù nel *Fedone* e nella *Repubblica*?' In: Motta, A. *Platone e la questione della virtù*, Napoli, Loffredo, 2023, pp. 125-151.

Por otra parte, la tesis del Dios-medida, implícita en el análisis del Poema de Simónides en la primera parte del *Protágoras*, es relevante para la descripción de la virtud como *metretiké téchne* al final del diálogo: sólo Dios es bueno porque sólo Dios es sabio, i.e. conoce la medida (344b8-c3; cf. *Fedro* 278d). El mismo punto de vista se mantiene aquí, donde el Ateniense declara que la divinidad sería la medida de todas las cosas, en el más alto grado, y no el hombre, como dicen algunos (716c4-6). Por ello, cuanto más sabio es un hombre, más se vuelve capaz de imitar a Dios mediante la virtud y el ejercicio intelectual (cf. 906b). La exhortación para asimilarnos a la divinidad se traduce en la elección de guardianes divinos de la ley (966c) y en la obediencia a la ley por parte de los súbditos (713e6-714a2).³ Vamos a intentar fundamentar esta interpretación ofreciendo cierta evidencia en los textos, en un análisis más detallado de algunos de ellos.

2. La cuestión de la valentía en la escena inicial

Vamos a referir brevemente el contexto del diálogo. Los interlocutores se sitúan en el camino de Cnosos a la cueva-santuario de Zeus (624a-625c), el más antiguo e importante de todos los lugares religiosos griegos, situado en el monte Ida. Los tres interlocutores nunca llegan al lugar, pero el contenido de las conversaciones nunca se aparta completamente del camino religioso que se pone en marcha desde el principio. En efecto, es significativo que el Libro I se abra con la cuestión del origen divino o humano de las leyes. Clinias remite las leyes a Zeus y a sus hijos, Minos y Radamanto, mientras que Megilo las remite a Apolo. Sin embargo, el Ateniense presenta otra actitud que resulta más madura: no espera que los dioses literalmente nos provean de un código de leyes listo para ser aplicado, sino que será el propio legislador, quien, apoyado en la experiencia de los ancianos (659d, 665d) y el saber de la comunidad, intentará imitar la sabiduría divina al formular las leyes.

3 Para un desarrollo de estas tesis, véase Marcos de Pinotti, G. 'Homme-mesure versus dieu- mesure: Traces de la polémique avec Protágoras dans les *Lois IV*', in Samuel Scolnicov and Luc Brisson, *Plato's Laws, from Theory into Practice*, Sankt Augustin: Academia Verlag, 2003, pp. 116-121, y Halper, E. 'Soul, soul's motion and virtue' in Samuel Scolnicov and Luc Brisson (eds.) *Plato's Laws, from Theory into Practice*, Sankt Augustin: Academia Verlag, 2003, pp. 257-267. Este autor sostiene que las almas humanas pueden comportarse como las divinas e imitar a los dioses en las virtudes porque nuestras almas también gozan de la dignidad de moverse por sí mismas y no verse forzadas a actuar por deseos corporales (pp. 264-5).

El Ateniense, admirado por las artes de la cultura de sus interlocutores, quiere comprender las razones por las cuales la ley de sus ciudades respectivas prescribe comidas comunes, duros entrenamientos y el uso de ciertas armas, para educar a sus súbditos en la valentía y vencer en la guerra. Esta cuestión los lleva a plantearse si inclusive la relación de una persona consigo misma debe entenderse como una relación de «enemigo a enemigo» (626d). Clinias afirma que la mejor de todas las victorias es la victoria de uno sobre sí mismo y que ser derrotado por uno mismo es la más vergonzosa y la peor de todas las derrotas (626e). Sin embargo, el Ateniense observa que, en todo enfrentamiento siempre es mejor conseguir la paz reconciliando a las partes implicadas que destruyendo una de ellas, y todos acaban por acordar que la paz (y no la victoria) es el objetivo que se debe alcanzar (628d).

El Ateniense subraya que la valentía no es la única virtud a tener en cuenta para conseguir este objetivo, sino que es mejor contar con una totalidad que incluya la justicia, la moderación y la prudencia (Cf. 963b4; 630d-632d; 963a-964d). Y al incluir estas otras virtudes en el objetivo de la concepción de la virtud como un todo ya no puede confundirse la verdadera valentía con el coraje de los mercenarios que, aunque están dispuestos a luchar hasta la muerte, son injustos, insolentes y muy temerarios (630b-c). La mera «lealtad en los peligros» (πιστότης ἐν τοῖς δεινοῖς) no es la única virtud ni la más importante, sino que ocupa el cuarto lugar en el ranking de las virtudes (630c8-d1). Por el contrario, la ‘justicia perfecta’ (δικαιοσύνην ἂν τελέαν) es la virtud más elevada que debe perseguir el legislador (630c1-6). Y el Ateniense insiste en que el legislador divino promulgó las leyes teniendo en cuenta no una parte ni la virtud más insignificante (οὐχ ὡς πρὸς ἀρετῆς τι μόριον, καὶ ταῦτα τὸ φαυλότατον),⁴ sino a toda la virtud (πᾶσαν ἀρετήν, 630e1-3). Por tanto, Platón parece reafirmar aquí la tesis de la unidad de la virtud que defiende su Sócrates en el *Protágoras* (361b5-7), centrada en la prioridad de la sabiduría.

Las leyes justas que hacen felices a los hombres les proporcionan todos los bienes, que son de dos tipos: humanos y divinos. El Ateniense afirma que: ‘Los primeros dependen de los bienes divinos, y quien admite los mayores posee también los menores. En caso contrario, es despojado de ambos» (631b7-c1). Si lo «mayor» se refiere a lo «divino», Platón sigue manteniendo la opinión bastante radical – y en cierto sentido heroica – de que la sabiduría, único bien incondicionalmente bueno en sí mismo, basta para regir el uso adecuado de todos los demás bienes, los cuales «no tienen valor en sí mismos», como

4 También llama a esta virtud «la más pequeña» (τὸ μικρότατον, 631a5).

argumenta en el *Eutidemo* (281d-e). La salud encabeza los bienes menores, la belleza viene en segundo lugar, en el tercero está la fuerza y en el cuarto la riqueza, ‘no la ciega sino la aguda de vista en cuanto sigue a la prudencia’ (ἔπιται φρονήσει, 631c4-5).

3. La valentía rebajada al último lugar en el ranking de las virtudes

Sobre los bienes divinos, el Ateniese afirma:

El primer bien divino que gobierna a los restantes es la sabiduría; en segundo lugar, mezclada con la inteligencia, viene una disposición moderada del alma, y de estas dos, mezclada con la valentía, viene la justicia en tercer lugar. La valentía ocupa el cuarto (ὁ δὴ πρῶτον αὖ τῶν θείων ἡγεμονοῦν ἔστιν ἀγαθῶν, ἡ φρόνησις, δεύτερον δὲ μετὰ νοῦ σώφρων ψυχῆς ἕξις, ἐκ δὲ τούτων μετ’ ἀνδρείας κραθέντων τρίτον ἂν εἴη δικαιοσύνη, τέταρτον δὲ ἀνδρεία, 631c5-d1). (...) Lo humano mira a lo divino, y lo divino todo mira a la inteligencia que conduce (τὰ δὲ θεῖα εἰς τὸν ἡγεμόνα νοῦν σύμπαντα βλέπειν, 631d4- 6).

La expresión μετὰ νοῦ es transmitida por Eusebio y por Teodoreto, y también aparece en el *Arabic Philosophical Compendium* preservado en el manuscrito Or. Marsch 539 de la Bodleian Library. Los manuscritos de Platón y Estobeo dan μετὰ νοῦν: ‘después de la razón’. Así traducen Bury, Saunders y Pangle; sin embargo, me aparto de ellos y coincido con Lacks⁵ en que, aunque esta versión sea posible, resulta menos interesante. A mi juicio, esta lectura supondría ignorar el uso secuencial de μετὰ que indica la adición progresiva de los ingredientes que el Ateniese va introduciendo en su «receta» de la virtud

5 Véase Laks, A. *Plato's Second Republic, An Essay on the Laws*, Princeton: Princeton University Press, 2022. En pág. 206 n. 3 escribe: Eusebius, *Evangelical Preparation*, 12- 16.4; Theodoretus, *Therapy of Greek Diseases*, 6.34, Stobaeus, *Anthology*, II. 2.7 (p.55.1 Wachsmuth). Por su parte, R.G. Bury (*Plato with an English Translation*, Loeb Classical Library, London: William Heinemann; New York: G.P. Putnam's Sons, 1926) traduce: ‘la templanza racional del alma viene en segundo lugar’. T. Saunders (*Plato, Complete Works*, J. M. Cooper, D-S.Hutchinson (eds.), Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1970=1997) describe la segunda virtud como ‘el autocontrol habitual de un alma que usa la razón’ (pág. 1326) y Th. L. Pangle (*The Laws of Plato*, Translation, notes and interpretative essay, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1980) escribe: ‘En segundo lugar, después de la inteligencia, viene una disposición templada’ (pág. 10). E. Des Places (*Platon, Oeuvres complètes XI- XII, Les Lois*, Paris: Les Belles Lettres, 1951), en cambio, da la lectura que hemos preferido.

completa. La secuencia progresiva de estas «mezclas» resulta esencial para comprender el sentido del enfoque que el Ateniense elige en su giro hacia una visión holística y dinámica de las virtudes que, en cierto modo, se hace eco de la perspectiva unitarista presentada en diálogos anteriores.

En definitiva, o bien se formula la relación entre las virtudes y la sabiduría como una *identidad* (así se describe al final del *Protágoras*, 361a5-7, y también en *Leyes*, 710a5-b2, donde la verdadera moderación aparece identificada con la sabiduría) o bien se formula como una relación de *implicación* según la cual todas están necesariamente unidas o mezcladas con la sabiduría (como se afirma en el *Fedón* 69b3-4: «la verdadera virtud sólo existe unida a la sabiduría»: μετὰ φρονήσεως). Tanto en la *República* (cf. 432a) como en las *Leyes*, notamos cierta tendencia en Platón a favor de una implicación que va en todas direcciones indistintamente, cuando afirma que la moderación está presente en la valentía (696b6-c1), en la justicia (c2-7) y en la sabiduría (c8-11).

En el pasaje que hemos citado, νοῦς remite a φρόνησις de la proposición anterior, pero en cualquier caso el Ateniense está indicando claramente una progresión: primero viene la sabiduría; segundo, la moderación, que no puede engendrarse sin inteligencia - o sabiduría; tercero, la justicia, se produce a partir de los dos anteriores (ἐκ δὲ τούτων), junto con la valentía (μετ' ἀνδρείας), mientras que la valentía es cuarta en valor, pero siendo un ingrediente necesario para producir la justicia, debe generarse previamente.

Intentemos explicar esta progresión. Es comprensible que la moderación, como las demás virtudes, no pueda originarse sin la sabiduría, porque la sabiduría establece la justa medida de los objetos de la moderación, y la moderación consiste en conocer los propios límites y la justa medida que se ha de tomar en cada ocasión.

En la *República* la justicia es el resultado de un cierto orden que depende de la moderación, y que reina cuando todas las partes implicadas en una totalidad aceptan sus límites y la autoridad del mejor para gobernarlas (la moderación se define como un acuerdo entre lo mejor y lo peor: 430e-432a; 442c-d). Pero ¿por qué la justicia necesita de la valentía para florecer?

En el *Protágoras* la valentía se define como el *conocimiento* de lo que se debe temer y lo que no (360d), por lo que podemos entender su relación con la sabiduría, la cual es lo suficientemente fuerte como para prescribir la acción. Si esto es así, la sabiduría bastaría para actuar virtuosamente en todos los sentidos. Y, sin embargo, aquí Platón quiere distinguir diferentes aspectos, o ingredientes que se van integrando en la mezcla. Ingredientes que son cualificados en su contenido intelectual por la sabiduría pero que se distinguen

de ella como cualidades con características propias que se originan a partir de procesos educativos que modelan las pasiones. Esta consideración de la virtud entera como una combinación de ingredientes que se agregan y que posibilitan la aparición de otras cualidades virtuosas no es nueva ya que tiene su antecedente, entre otros, en las mezclas del *Filebo* (61c4-9) para explicar la felicidad humana como una proporcionada combinación de las aguas astringentes de los conocimientos de variados tipos, con las dulces mieles de los placeres puros y medidos.

Pero quizás lo más interesante es que pareciera que en este contexto Platón ha matizado su punto de vista: no basta con la sabiduría para tener la virtud completa, a diferencia del *Protágoras*, por ejemplo, aunque la sabiduría sea la virtud que rige o cualifica a todas las demás. Es necesario contar con ciertas disposiciones excelentes que tienen que ver con la educación del deseo...

Pareciera que Platón ha estado conversando con Aristóteles, aunque ya desde la *República* el punto de vista genético de la educación de cada parte del alma va produciendo las disposiciones que son la base de la virtud demótica, hasta que se alcanza la sabiduría que convierte esas disposiciones en auténtica virtud completa en sentido estricto. Pero allí la valentía no ocupa el último lugar sino un lugar intermedio ya que es la virtud propia de la clase de los guardianes, como hemos señalado. Aquí en cambio se invierte la dirección de la progresión. Se parte de la sabiduría en la cúspide y se invierte el lugar de las disposiciones: parece que la moderación asciende al tiempo que la valentía desciende.

4. Solapamientos e intersecciones entre virtudes

Aunque tradicionalmente se considera que la valentía tiene que ver con las penas y los peligros, en la *República* la valentía también es asociada a los placeres, *pace* Brisson (2012, 297). Los opuestos se conocen juntos y, al parecer, también se resisten o se toman juntos. Así, la valentía parece solaparse con la moderación⁶ pues se describe como el poder de preservar, mediante dolores, placeres, deseos o temores, la creencia correcta, inculcada por la ley, acerca

6 Véase Brisson, L.- Pradeau, J. F *Les Lois de Platon*, Paris: PUF, 2007. Los autores llegan a decir que la definición de coraje como dominio sobre placeres y dolores es una definición de la virtud en general, que también se aplica a la moderación (pág. 32). Sin embargo, no se aplica directamente a la piedad, a la sabiduría o a la justicia. Hay diferencias entre valentía y moderación, aunque traten con el mismo continuo placer-dolor.

de lo que se debe temer (429c-d) y la moderación se define como el dominio de cierto tipo de placeres y deseos (430e), y también como el acuerdo de que los mejores deben gobernar a los peores. Ahora bien, el ponerse de acuerdo sobre quién debe gobernar implica la capacidad de resistirse al placer de invadir campos ajenos, y esta capacidad es atribuida a la valentía.

La justicia, definida en la *República* como hacer lo propio, es lo que «queda» cuando se han encontrado las otras tres, y aquí en las *Leyes*, se dice que hace posible que las otras virtudes se conserven y crezcan (433b-c). Otro pasaje clave de la *República* en la dirección de un enfoque holístico dinámico se ofrece cuando Sócrates resume los efectos de la justicia: el hombre justo regula bien sus cosas, se gobierna a sí mismo, se ordena y es amigo de sí mismo porque armoniza las tres partes de sí (...) une todo esto y a partir de muchos se convierte completamente en uno (*παντάπασιν ἓνα γενόμενον ἐκ πολλῶν*) moderado y armonioso. Sólo entonces actúa, y si hace algo, ya sea para obtener dinero o para cuidar de su cuerpo, o en política o en el comercio, la acción que cree justa y bella es la que realiza y preserva esta condición del alma y ayuda a producirla, mientras que la sabiduría es el conocimiento que supervisa esta actividad (443d3-e7).

Aquí tenemos otro solapamiento, porque si la justicia tiene que ver con la administración del dinero o el cuidado del cuerpo, parece solaparse en cierto modo con la moderación. Si el justo, que ya es moderado, sabio, y valiente (pues estas tres virtudes son condiciones previas para que aparezca la justicia) es el que consigue «hacerse uno entre muchos», y conservar su unidad, podría parecer que es la justicia –, y no la moderación – la que unifica las partes del alma, aparentemente en contra de lo dicho anteriormente (430e; 431e-432a; 442d). Pero como la justicia surge como resultado de las otras tres, el hombre justo posee todas las virtudes, y una vez lograda la unidad interna, todas ellas trabajarán en beneficio del conjunto para producir armonía. Dorter⁷ sostiene que, al introducir «factores de complicación que conducen a modelos más sofisticados pero menos estructurados», Platón «deconstruye» gradualmente el modelo discreto, es decir, el que distribuye las virtudes en clases. En mi opinión, se trata de un cambio necesario cuando se considera la clase más alta de los reyes (y reinas) filósofos. La implicación se sitúa en la cúspide de la pirámide de virtudes que cooperan y se solapan de tal manera que resulta difícil asignar una virtud a una sola acción y diferenciar claramente sus funciones. A medida que avanzamos hacia la cúspide, se hace más evidente la necesidad

7 Dorter, K. *The transformation of Plato's Republic*. Lexington: Lanham, 2006, pág.126.

de abandonar la perspectiva protagorea del sentido común, que considera las virtudes como distintas y separadas entre sí, para abrazar la visión socrática más profunda, según la cual todas se implican mutuamente. Comprobamos que en *Leyes I* la conversación avanza en la misma dirección.

Y sin embargo uno podría preguntarse por qué la justicia necesita de la valentía para generarse. Una posible respuesta es que la justicia fluye naturalmente una vez que el coraje combate los peligros reales que hay que temer y resiste aquellos placeres extremos que amenazan la serenidad y la armonía del alma. En cierto sentido, como aprendemos en la *República*, la razón última es que todas las virtudes trabajan juntas y están interconectadas. De modo que la valentía ocupa el cuarto lugar de honor porque, al ser una virtud propia del impulso o del *thymos*, parece que está menos íntimamente conectada con la sabiduría que la moderación o la justicia.

5. La educación en la valentía como paradigma de la educación en la moderación

La valentía se toma como patrón para la educación en las demás virtudes con el objetivo de alcanzar la «virtud total» (*ἀρετῆς πάσης*, 632e4-6). En este contexto, el Ateniense admite que se puede llamar ‘partes’ al resto de las virtudes o hablar de ellas ‘por sí mismas’ (633a8-9) como si no le importase que las virtudes sean concebidas como separadas unas de otras, y al final del libro XII (965b-e) la cuestión parece seguir sin resolverse, cuando lo más que el Ateniense plantea a sus interlocutores es que los guardianes del régimen divino deberían estar obligados a ver lo que hay de uno y lo mismo en las cuatro virtudes, para llamarlas justamente con un solo nombre y para determinar cómo alcanzarla en la ciudad. Pero los personajes parecen dejar la cuestión abierta para otra ocasión, como si lo que se ha concluido en el libro I no fuera más que un intento precario.

Aquí el Ateniense propone a sus interlocutores que consideren la posibilidad de controlar los placeres con la misma estrategia empleada con los dolores, es decir, «saboreándolos y no huyendo de ellos» (634a7-8),⁸ contrariamente a

8 Y esto es importante porque la vida de la virtud es la más placentera (663d; 734a) de modo que el dominio del placer es esencial para disfrutar de él. Todos buscamos una vida de gozos y evitar sufrimientos (733a2-4). Es necesario por tanto hacer un buen cálculo de los placeres, al igual que en el *Protágoras* 356a-357c. Pero si la vida excelente es más agradable que la depravada, esto no convierte a Platón en un hedonista psicológico, como pretende F Bravo ('Le Platon des Lois est-il hédoniste?' in Samuel Scolnicov and Luc Brisson, *Plato's Laws, from Theory into Practice*, Sankt

lo que se ordena en Creta y Esparta (635b-c). A pesar de su tinte humorístico, esta estrategia está destinada a mostrar a sus interlocutores lo profundamente interconectadas que están las virtudes del valor y la moderación.

El Ateniense argumenta que, si los ciudadanos crecen sin experiencia en soportar los mayores placeres, y sin verse nunca obligados a hacer nada vergonzoso, su blandura de espíritu ante los placeres los llevará a sufrir lo mismo que los que se dejan vencer por los miedos. Serán esclavizados de una manera más vergonzosa que los que son capaces de soportar los placeres, que saben de placeres, y que a veces son viciosos en todos los sentidos. Tienen almas en parte esclavas y en parte libres y no serán dignos de ser llamados hombres valientes y libres sin más (635c-d).

La implicación es que una persona verdaderamente valiente debe manejar ambos opuestos porque placeres y dolores son ‘dos manantiales que fluyen por naturaleza y quien bebe del adecuado, en el momento adecuado y en la cantidad adecuada, es feliz (...) pero quien lo hace sin conocimiento (ἀνεπιστημόνως) y en el momento equivocado vive una vida que es todo lo contrario’ (636d7-e2).⁹

El debate se desvía hacia una cierta rivalidad crítica de las costumbres de unos y otros: el Ateniense señala que, entre los espartanos, los placeres sexuales “contra natura” (*sic*) son populares (636b-c), mientras que Megilo apunta la costumbre ateniense de organizar fiestas para beber - *Dionysia* - que llevan a la mayoría a excesos (637a-b). El Ateniense arremete entonces contra la holgazanería de las mujeres lacedemonias (637c2) quienes, al estar permitida en Esparta la homosexualidad masculina, eran famosas por ser disolutas, siendo proverbial el caso de Helena.

Augustin: Academia Verlag, pp. 103-115, 2003) porque el fin que persigue el sabio es el bien, que le trae el placer por añadidura y el capaz de disfrutarlo, ni tampoco en un anti- hedonista ético porque una vida recta persigue el justo medio con relación a placeres y dolores (792c9-10) (pág.111). Análogamente, tampoco cae en un hedonismo ético o espiritualista, como sugiere Bravo (pág. 113; 115) porque no es el caso que ‘se debe perseguir el placer si juega a favor de la virtud ni se debe perseguir la virtud si es agradable’. Se debe perseguir siempre el bien, el cual resulta placentero para el sabio.

9 El pasaje se hace eco de las opiniones de Aristóteles sobre todos los factores que hay que tener en cuenta para hacer lo correcto. Discernir la oportunidad y la medida adecuadas implica conocimiento o razón. Es fácil entender la metáfora del placer como una fuente que mana, pero interpretar que hay que beber voluntariamente de la fuente de los dolores resulta más difícil de asimilar. Los dolores y los miedos parecen caer sobre nosotros sin nuestro consentimiento, y si alguien acudiera voluntariamente a los dolores, sin razones ni motivos para hacerlo, lo consideraríamos no sólo infeliz, sino demente. El argumento necesita ayuda.

Vemos cómo el Ateniense juega el papel del liberal. Plantea la cuestión de si hay que emborracharse como hacen los escitas y los persas, y otros pueblos guerreros, entre los que curiosamente menciona a los íberos (cf. 637d8) o abstenerse completamente del vino como los espartanos. Por el contrario, escitas y tracios beben vino puro, sin diluir, y lo derraman alegremente sobre sus mantos. Megilo reacciona comentando que sus soldados ponen en fuga a todos estos pueblos cuando toman las armas (637e-638a), y el Ateniense se atreve a censurarlo, alegando que no se trata de victorias o derrotas, sino de lo que es noble o no (638b), aun cuando, paradójicamente, él mismo había iniciado el juego de rivalidad.

En la *República* Sócrates compara beber vino puro con la transición de la democracia a la tiranía: cuando la mayoría, sedienta de libertad absoluta se emborracha porque sus líderes le ofrecen vino sin diluir, ella los acusa de ser oligarcas y alaba a los gobernantes que parecen súbditos y a los súbditos que se comportan como gobernantes (562c-d). Lane¹⁰ observa que diluir el vino con agua era un signo esencial de identidad griega, en tanto que beber vino puro era propio de los bárbaros y significaba la adhesión a una libertad ilimitada. De modo que podemos preguntarnos qué pretende el Ateniense aquí con la institución de banquetes liberales aunque sea con un dirigente sabio que fomente la amistad entre los participantes. Clinias se queja: “Amigo, parece que quieres decir que pasar el tiempo bebiendo juntos es una gran contribución a la educación, si se hace correctamente.” A lo que el Ateniense responde: “¿Por qué no? (641c8-3).” Esta respuesta inesperada hace pensar a Megilo en un rasgo peculiar de los atenienses, su manera de amar el bien libremente, y lo lleva a comentar: “los atenienses que son buenos lo son de un modo diferente, porque lo son sin obligación o compulsión (ἀνευ ἀνάγκης), por una gracia divina, ya que son realmente, y no artificialmente (οὔτι πλαστῶς) buenos” (642c6-d1).

Su admiración nace de constatar que actúan libremente, por convicción, y no ‘artificialmente’ por miedo al castigo o por algún interés personal. Los buenos atenienses sienten un deseo erótico por el bien... Este pasaje denota una admiración por parte de dorios que carecen de instituciones que promuevan el autodomínio en los placeres y se conforman con la obediencia externa,

10 Lane, M. ‘Placing Plato in the history of Liberty’, *History of European Ideas*, vol. 44:6, pp. 702-718, 2018. Véase pág. 711-12.

por temor al castigo.¹¹ Por el contrario, el Ateniense propone no separar los métodos para alcanzar la valentía y la moderación: no se trata de enfrentarse a peligros y temores para cultivar la valentía y huir de placeres y deleites para alcanzar la moderación, sino de exponerse a experimentar también estos últimos para cultivar la moderación, que no es otra cosa que la otra cara de la valentía.¹² Por eso es importante comprender la unidad íntima de las virtudes que tratan con objetos aparentemente contrarios, pero unidos como extremos de un mismo continuo.

Con el objeto de explicar en qué sentido beber juntos correctamente puede ser parte del proceso educativo, el Ateniense ofrece una primera definición general de ‘educación’ entendida como la nutrición correcta que pone en el alma del niño que juega un lazo erótico hacia lo que debe hacer cuando llegue a ser un hombre, en lo que concierne a la excelencia de su ocupación (τὴν ὀρθὴν τροφήν, ἢ τοῦ παίζοντος τὴν ψυχὴν εἰς ἔρωτα μάλιστα ἄξει τούτου ὁ δεήσει γινόμενον ἄνδρ’ αὐτὸν τέλειον εἶναι τῆς τοῦ πράγματος ἀρετῆς, 643d1-3). Luego precisa que la educación en la virtud desde la infancia es aquella que hace que uno desee y ame llegar a ser un ciudadano perfecto que sabe cómo gobernar y ser gobernado con justicia (τὴν δὲ πρὸς ἀρετὴν ἐκ παίδων παιδείαν, ποιούσαν ἐπιθυμητὴν τε καὶ ἐραστὴν τοῦ πολιτῆν γενέσθαι τέλειον, ἄρχειν τε καὶ ἄρχεσθαι ἐπιστάμενον μετὰ δίκης, 643e4-6).

Las dos definiciones de educación que ofrece el Ateniense explícitamente incluyen ‘el deseo y el amor’ por llegar a ser excelente. El Ateniense insiste en que ‘el intento debe hacerse usando juegos para dirigir los placeres o deseos de los niños hacia aquellas acciones en las cuales deben llegar a ser perfectos’ (643c6-8). La estrategia de asociar placer con deber y bien es algo que aparece también en otras obras de Platón y en lo que Aristóteles concuerda

11 Véase F. Lisi (*‘Nomos, Paideia y Logos filosófico, una lectura del Libro Primero de las Leyes’, Anuario de Estudios filológicos de la Universidad de Extremadura*, 10, 1987 pp. 195-212) para una comparación de este pasaje con la línea del *Político* donde valentía y moderación se entretrejen para crear una clase política virtuosa que ejerza funciones políticas importantes en la ciudad. Pero esta vez se nos dice que para conseguir ese resultado el método educativo ha de ser análogo, no contrario. L. Brisson (*‘Soul and State in Plato’s Laws’,* in Rachel Barney, Tad Brennan and Charles Brittain eds. *Plato and the Divided Self*, Cambridge: Cambridge University Press, 2012, pp. 281-307) apunta que la historia de las ciudades verifica el argumento ético de los dos primeros libros mostrando las inevitables derrotas de aquellas cuyas constituciones han privilegiado solo una parte de la virtud, la valentía, independientemente de la moderación (pág. 284).

12 Bravo, F. op. cit., pág. 105 llega al extremo de interpretar que la moderación es un aspecto de la valentía, pero esto sería contrario a la jerarquía que se establece al comienzo del libro I.

con él (Cf. *Ética Nicomaquea*, 1004b12 y sptes.).¹³ De este modo los buenos llegan a dominarse a sí mismos, pero el proceso no es sencillo porque cada uno tenemos en nosotros dos imprudentes consejeros que son el placer y el dolor, que generan expectativas acerca del futuro. Por encima de ambos la razón juzga cuál es mejor o peor. Cuando este modo de razonar o evaluar se vuelve decreto común en la ciudad, se lo llama 'ley' (644c-d).

Así, el Ateniense propone un famoso mito que debe salvaguardarse porque explica mejor en qué sentido podemos volvernos inferiores o superiores a nosotros mismos. Hemos de considerar que somos maravillosas marionetas divinas constituidas - sea por juego o por un serio propósito¹⁴ - de modo tal que hay en nosotros pasiones que actúan como tendones o cuerdas contrarias que nos mueven en direcciones opuestas, luchando en el terreno del vicio y la virtud (644d-e). Cada uno debe seguir la cuerda dorada y sagrada de la razón, que no es una afección como interpreta Bobonich¹⁵ (aunque al principio Platón la incluya entre las *πάθη*) sino una facultad o poder. Las otras, de múltiples formas, son duras y de hierro, por lo que es necesario ayudar a la cuerda suave de la razón para que gobierne sobre las demás. Por el contrario, el desacuerdo entre placer y dolor y el principio racional constituye la más baja y profunda ignorancia (689a-b). El cálculo de la razón no consiste en una mera agilidad mental analítica o lógica, sino en la capacidad de reconocer el bien, desearlo y realizarlo, porque, aunque uno sea iletrado, i.e. 'incapaz de leer o nadar', puede ser sabio si ama lo mejor que hay en él (Cf. 689a5-d4).

La virtud es la condición interna de quien domina las cuerdas irracionales por medio de la razón, y la virtud como un todo es descrita como una

13 "De ahí la necesidad de haber sido educado de cierto modo ya desde jóvenes, como dice Platón, para poder complacerse y dolerse como es debido; en esto consiste, en efecto, la buena educación" (1104b12).

14 En el libro VII 803c4-5 se decanta por describirnos como un objeto de juego de los dioses. Aunque esto pueda conducir a una visión pesimista de la condición humana, en el contexto de nuestro pasaje, se trata de afirmar la posibilidad y la necesidad de control por parte de la razón, lo cual concurre con el proceso de volverse superior a uno mismo, es decir, de divinizarse hasta donde sea posible. El aspecto lúdico de la cuestión tendría que ver con los esfuerzos, ensayos y errores en que caemos para lograr dicha meta, más bien que con la meta en sí misma. Para un interesante análisis del pasaje véase Laks, A. op.cit. pág. 67-69.

15 Véase Bobonich, Ch. ('Akrasia and Agency in Plato's *Laws and Republic*', *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 76, pp. 3-36, 1994) pág. 19. Por otra parte, parece increíble que este autor declare que: 'El Principio de los Opuestos que es esencial al argumento de la *República* para la partición del alma nunca es establecido o referido en las *Leyes*' (pág. 23). El autor cree que aquí Platón abandona la tripartición del alma. Aunque así fuera, Platón reconoce diferentes principios, como se muestra en este pasaje de las marionetas. Para una lectura contraria, véase Brisson, L., op.cit..

consonancia entre las afecciones y la razón, que se alcanza tras un proceso de educación de los placeres y dolores (653b2-6). Platón llama a este estado, la más bella y grande de las armonías, *sophía* o sabiduría (689d6-7) que coincide con la virtud como un todo. Esta armonización es la que hace que las marionetas humanas puedan llegar a ser una maravilla, por medio de la educación de los tres coros.¹⁶ De modo que, a mi juicio, *pace* Scolnicov,¹⁷ la subordinación de las pasiones a la razón no es una tiranía sino el servicio de la autoridad racional que tiene la visión de conjunto en beneficio de la totalidad.

Laks¹⁸ interpreta que esta sabiduría que es identificada con la virtud entera debe ser distinguida como una parte de la virtud, aunque sea la primera y principal, llamada *phrónesis* o *noús* (696c8-10).¹⁹ El problema es que Platón parece deliberadamente oscilar entre la formulación de identidad entre la sabiduría y la virtud como un todo, tal como se plantea en el final del *Protágoras* (361a5-7) y la de implicación de cada una de las virtudes en la sabiduría como sugiere en el *Fedón* (69b3-4). Quizás la clave del asunto se pueda resolver si se considera, por una parte, el aspecto dinámico del proceso educativo de constitución de las virtudes como ingredientes que se agregan progresivamente a la mezcla y por otra, el resultado en su conjunto. En tal sentido este último pasaje es revelador porque allí la sabiduría, aunque es tomada como la parte principal del conjunto, supone la adhesión del deseo y de la opinión recta, previamente alcanzadas.

Por otra parte, Platón tiende a asimilar diferencias. En un pasaje interesante del libro III (693b5-c5) el Ateniense afirma que cuando decimos que debe tenderse a la moderación, a la sabiduría o a la amistad, el objetivo es el mismo, (aunque se usen muchas otras denominaciones semejantes). ¿Cómo

16 El coro de las Musas para los niños entre 7 y 14 años, el coro de Apolo para los menores de 30 y el coro de Dionisos para los mayores de 30 hasta los 60. Los coros tienen por objetivo la práctica de la virtud en el conjunto. Hasta los 18 años no se prueba el vino para no llevar fuego al fuego del cuerpo y el alma, luego se acepta que se goce con moderación, hasta los 30 años, y se admite que los viejos consuman vino hasta la embriaguez para remediar la decrepitud de la vejez (cf. 666a-c).

17 Scolnicov, S. 'Pleasure and Responsibility in Plato's *Laws*' in Samuel Scolnicov and Luc Brisson, *Plato's Laws, from Theory into Practice*, Academia Verlag, Sankt Augustin, pp. 122-127, 2003. El autor considera que el hombre no tiene ninguna razón que lo obligue a preferir la cuerda de oro a las otras, esto no puede explicarse apelando a causas psico-físicas, sino apelando al castigo o al bien común (pág.126-7).

18 Laks, A. op.cit. pág. 77.

19 Véase 688b1-4 donde el Ateniense las distingue, y cuando se refiere a la virtud en su totalidad, dice que es necesario tomar en cuenta en especial a la primera, 'la que preside toda la virtud y que esta sería sabiduría, e inteligencia y opinión junto con el amor y el deseo que las siguen'.

explicar esta identificación? Perseguir la moderación supone contar con la sabiduría porque esta prescribe la medida de los placeres; perseguir la amistad entre las cuerdas del alma supone contar con la moderación unida a la sabiduría; perseguir la amistad entre los hombres supone contar con el autocontrol racional de cada individuo para que reine la justicia y la concordia. En el contexto del libro I encontramos un ejemplo de esta identificación de fines aparentemente diversos, cuando se afirma que quien dirige el simposio con moderación es capaz de crear un clima de amistad entre los participantes.

Quien desconoce la medida de sus placeres no puede controlarlos. Es necesario tener experiencia de ellos, por medio de discursos, acciones, artes, juegos y serios propósitos.²⁰ Se debe adquirir la capacidad de superar el poder de transformación que necesariamente produce la bebida en nosotros, y aprender a detenerse en el momento justo, para evitar el exceso que nos hace actuar como si fuéramos una persona diferente (648e3-5). Y para lograrlo hay que ‘ser valiente’, i.e. saber que se ha de temer caer en la debilidad que favorece actos vergonzosos (648e6-7).²¹

Conclusiones

En primer lugar, cabe señalar que en el libro I de las *Leyes* Platón se decanta por presentar una perspectiva integradora de todas las virtudes en una unidad, como la que encontramos en los diálogos tempranos (unidad por la sabiduría en el *Protágoras* y por la moderación en el *Gorgias*). En nuestro contexto, se mantiene la primacía de la sabiduría y se enfatiza, contra la perspectiva de los interlocutores, que la valentía no es la única virtud a tener en cuenta para conseguir la excelencia, sino que es mejor contar con una totalidad que incluya todas las demás virtudes (Cf. 963b4; 630d-632d; 963a-964d).

Hemos observado que el Ateniense está interesado en rebajar la valentía porque sus interlocutores la consideran la única virtud importante para ganar

20 Como señalan Brisson- Dorion (op.cit. pág. 31), la ley debe formar las costumbres, porque la adquisición de la virtud exige práctica y ejercicio, y no se le puede ordenar a un ciudadano que sea moderado o valiente. La virtud no se decreta, se experimenta progresivamente en los afectos. Pero la ley puede prescribir las actividades cívicas que las favorecen.

21 El vino primero nos pone alegres, y luego nos hace sentir poderosos y nos vuelve intrépidos en el hablar y en el obrar. Si aprendemos a ser valientes en medio de peligros y temores, debemos ‘practicar llegar a estar lo menos posible llenos de desvergüenza y audacia’, en medio de experiencias que nos exponen a ser temerarios y atrevidos, de modo de temer padecer o hacer algo vergonzoso en cada ocasión (649c-d).

las guerras. Pero esta degradación no obedece solamente a cuestiones dialécticas, i.e. al objetivo de enfatizar la paz como el fin de las leyes en las ciudades. La valentía ocupa el último lugar también por razones psicológicas, porque es una virtud vinculada a la parte impulsiva del alma.

En cuanto a la relación entre moderación y valentía, más allá de los solapamientos de sus objetos formales, el modelo educativo de la valentía es aplicable al caso de la moderación porque ambas virtudes tratan con opuestos que pertenecen a una misma unidad y que, cuando son conducidos por la sabiduría, alcanzan el bien.

Por otra parte, a nivel político, las estrategias del Ateniense resultan de una flagrante practicidad. El argumento de que los banquetes, cuando se llevan a cabo correctamente, son una manera práctica, fácil, inocua y barata de promover el autocontrol, no carece de humor. El vino desinhibe; cuando el individuo es menos dueño de sí mismo y más corruptible, se vuelve como un niño y es entonces cuando se puede probar más fácilmente su capacidad. La intoxicación por placer nos pone fuera de control, y tiene muchas posibles consecuencias: la ira, el deseo erótico, la insolencia, la ignorancia, la codicia, la cobardía, el deseo de riqueza, belleza, fuerza... pero el placer asociado al vino es comparativamente más barato, seguro, rápido y menos dañino para ejercitarse en su dominio, con medida y cuidado. Y de eso trata el arte política, del conocimiento de las naturalezas y hábitos de las almas, y de su cuidado (650b). Naturalmente es preciso que tales prácticas sean dirigidas o moderadas por un jefe de ceremonia sobrio e imperturbable. De ser así, los participantes se separarían al final más amigos que antes (671e).²²

No hemos podido desarrollar la cuestión de la íntima alianza entre la sabiduría divina y la sabiduría humana que soporta el diálogo platónico, pero la atribución de la ley y del legislador al referente divino indicada en las primeras palabras es sin duda sintomática. Laks²³ sostiene que como los ancianos interlocutores consiguen su objetivo antes de llegar a la cueva, es apropiado que la cueva desaparezca. Tal vez. En cualquier caso, lo que se desprende de

22 En el libro II se nos ofrece una ventaja adicional de estos procesos de aprendizaje: el vino, como una especie de hierro, hace más blandas y jóvenes a las almas encendidas, de modo que se vuelven más dúctiles para quien sabe educarlas y modelarlas a fin de inducir al osado a volverse pudoroso y reverente (671c-d). Así, el vino se presenta como un remedio de Dionisos para que el alma adquiera pudor, y el cuerpo, salud y fuerza (672d). En conclusión, esta práctica solamente es aceptable si se utiliza seriamente con ley y orden para alcanzar la moderación, pero nunca como un juego arbitrario y caprichoso (673e).

23 Laks, A. *op. cit.* pág.16.

nuestra lectura es que el clima de libertad y de juego serio que caracteriza este diálogo es sin duda un ejercicio intelectual que imita la divina inteligencia proveedora de las sagradas leyes del cosmos.

Referências

- BOBONICH, Ch. 'Akrasia and Agency in Plato's *Laws and Republic*', *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 76, 3-36, 1994.
- BOSSI, B. 'Socrate e Protagora si riconciliano sulla virtù nel *Fedone* e nella *Repubblica*?' In: Motta, A. *Platone e la questione della virtù*, Napoli, Loffredo, 2023, pp. 125-151.
- BRAVO, F. 'Le Platon des *Lois* est-il hédoniste?' In: Scolnicov, S. and Brisson, L. *Plato's Laws, from Theory into Practice*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2003, pp. 103-115.
- BRISSON, L.; PRADEAU, J. F. *Les Lois de Platon*, Paris: PUF, 2007.
- BRISSON, L. 'Soul and State in Plato's *Laws*'. In: Barney, R., Brennan, T., and Brittain, Ch. *Plato and the Divided Self*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012, pp. 281-307.
- BURY, R.G. (ed.) *Plato with an English Translation*, Loeb Classical Library, London: William Heinemann; New York: G.P. Putnam's Sons, 1926.
- DES PLACES, E. (Texte établi et traduit) et Diès, A. et Gernet, L. (Introd.), *Platon, Oeuvres complètes XI-XII, Les Lois*, Paris: Les Belles Lettres, 1951.
- DORTER, K. *The transformation of Plato's Republic*. Lexington: Lanham, 2006.
- HALPER, E. 'Soul, soul's motion and virtue'. In: Scolnicov, S. and Brisson, L. *Plato's Laws, from Theory into Practice*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2003, pp. 257-267.
- LAKS, A. *Plato's Second Republic, An Essay on the Laws*, Princeton: Princeton University Press. 2022.
- LANE, M. 'Placing Plato in the history of Liberty', *History of European Ideas*, vol. 44:6, pp. 702-718, 2018.
- LISI, F. 'Nomos, Paideia y Logos filosófico, una lectura del Libro Primero de las *Leyes*', *Anuario de Estudios filológicos de la Universidad de Extremadura*, 10, pp. 195-212, 1987.
- MARCOS DE PINOTTI, G. 'Homme- mesure versus dieu- mesure: Traces de la polémique avec Protagoras dans les *Lois IV*'. In: Scolnicov, S. and Brisson, L. *Plato's Laws, from Theory into Practice*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2003, pp. 116-121.
- PANGLE, Th. L. *The Laws of Plato*, Translation, notes and interpretative essay. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1980.
- SAUNDERS, T.J. *The Laws*, In: Cooper, J.- Hutchinson, D. *Plato, Complete Works*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1970=1997.
- SCOLNICOV, S. 'Pleasure and Responsibility in Plato's *Laws*'. In: _____ and Brisson, L. *Plato's Laws, from Theory into Practice*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2003, pp. 122-127.
- STALLEY, R. F. 'Justice in Plato's *Laws*'. In: Scolnicov, S. and Brisson, L. *Plato's Laws, from Theory into Practice*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2003, pp. 174-185.