

ήματα



Raúl Gutiérrez (editor)

# ECOS DE FILOSOFÍA ANTIGUA

## Capítulo 18

Con la colaboración de  
Alexandra Alván



FONDO  
EDITORIAL

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

Μα

*Μαθήματα. Ecos de filosofía antigua*  
Raúl Gutiérrez (editor)

© Raúl Gutiérrez, 2013

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2013  
Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú  
Teléfono: (51 1) 626-2650  
Fax: (51 1) 626-2913  
feditor@pucp.edu.pe  
www.pucp.edu.pe/publicaciones

Diseño, diagramación, corrección de estilo  
y cuidado de la edición: Fondo Editorial PUCP

Primera edición: octubre de 2013  
Tiraje: 500 ejemplares

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente,  
sin permiso expreso de los editores.

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2013-14555  
ISBN: 978-612-4146-50-3  
Registro del Proyecto Editorial: 31501361300780

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa  
Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

# ROSTROS DE UNA EMOCIÓN: EL PAPEL DEL MIEDO EN LA ÉTICA Y LA POLÍTICA DE PLATÓN

Étienne Helmer<sup>1</sup>  
Universidad de Puerto Rico

## INTRODUCCIÓN

De acuerdo con muchos sociólogos, politólogos y filósofos, los países occidentalizados, en particular los de Europa, estarían hoy «invadidos por el miedo» (Reyes Maté, 2005, p. 128) o penetrados por un «miedo líquido» (Bauman, 2007) característico de las fallas de la democracia como sistema político y social. Por fantasmal que sea en algunos casos en cuanto a la realidad de su objeto, esa emoción no deja de tener implicaciones reales que la mayoría de esos expertos consideran como destructivas tanto para las relaciones interhumanas como para el equilibrio psicológico de los individuos. Cuando se convierte en la tonalidad afectiva colectiva dominante, el miedo se vuelve la emoción menos compatible con el desarrollo de sociedades y regímenes democráticos y libres. Al ser característico de regímenes de opresión y de sociedades violentas, el miedo, según esos expertos, no puede ser la base de una ética ni de una política legítimas.

La posición de Platón al respecto cuestiona ese diagnóstico. Para él, esa emoción es fundamental en la vida psicológica humana, como evidencia su presencia en las enumeraciones de las emociones básicas del alma en el *Fedón* (69a7-8) y en las *Leyes* (I, 644c6-d2), y cumple un papel decisivo en su ética y su política. Cuando carece de control racional y social, y se enfoca en el dolor físico y en la muerte, puede dar lugar a conductas tiránicas en el ámbito individual y colectivo. No obstante, le parece posible a Platón usar esa emoción como un instrumento de liberación individual y colectiva, un instrumento beneficioso para la vida ética

---

<sup>1</sup> Agradezco a mi amigo y colega, Miguel Badía Cabrera, por la revisión de este artículo.

y política en las ciudades justas elaboradas en la *República* y en las *Leyes*, aunque solo si se pone la injusticia y la ignorancia en lugar de la muerte como objeto principal del miedo.

Con el fin de dilucidar esta tesis, explicaré primero cómo Platón describe las manifestaciones más comunes del miedo y cómo define esa emoción. Segundo, mostraré cómo Platón propone sustituir el miedo a la muerte por el miedo racional a la injusticia y a la ignorancia para elaborar lo que podemos llamar un «miedo valiente», útil y bueno tanto para el alma individual como para la πόλις. Tercero, me preguntaré sobre los límites de esa conversión.

## TIPOLOGÍA Y DEFINICIÓN DEL MIEDO EN PLATÓN

### Cuatro tipos de miedo

En los diálogos de Platón el miedo tiene cuatro formas principales. Está primero el provocado por un evento inesperado y repentino. El único ejemplo en los diálogos aparece en la *República*, cuando Trasímaco surge en la discusión como una fiera, paralizando así a Sócrates y Polemarco (336b6-e1). Este tipo de miedo es una reacción casi automática y motivada por las circunstancias. Esto no significa que los individuos tengan una propensión psicológica a sentir miedo, como bien enseña también el hecho de que Sócrates, a excepción de una referencia ocasional, nunca aparece como un personaje temeroso<sup>2</sup>.

El segundo tipo de miedo, objeto de mayor atención en los diálogos, porque en él se cruzan temas metafísicos, psicológicos, éticos y políticos, es el miedo a la muerte. Se caracteriza por los cuatro rasgos siguientes. En primer lugar, es un miedo casi universal. A excepción de los filósofos, «todos los otros [seres humanos] consideran la muerte uno de los grandes males» (*Fedón* 68d5-6), y «la temen (δεδίασι) como si supieran con certeza que es el mayor de los males» (*Apología* 29a7-b1). Así, por ejemplo, al principio de la *República*, Céfalo confiesa que «cuando un hombre empieza a pensar en que va a morir, le entra miedo (δέος) y preocupación por cosas por las que antes no le entraban, y las fábulas que se cuentan acerca del Hades, de que el que ha delinquido aquí tiene que pagar allí la pena,

<sup>2</sup> Sócrates relata que al revelar la ignorancia de sus conciudadanos en sus varias especialidades profesionales se atrae enemistad: «fui a uno tras otro, bien que sintiendo con pena y con temor (δεδιώς) que me atraía odios» (*Apología* 21e3-4).

fábulas hasta entonces tomadas a risa, le trastornan el alma con miedo de que sean verdaderas» (330d3-e2). Este tipo de miedo está tan presente en su alma que a pesar de su interés por las discusiones (328d4), abandona la discusión para proceder a un sacrificio. En segundo lugar, el miedo a la muerte constituye la fuente y el horizonte de un miedo que muchos experimentan, excepto, de nuevo, los filósofos: el miedo a la pérdida de los bienes materiales o a la pobreza (*Fedón* 82c2-5). Al considerar los bienes materiales y las riquezas como una parte o una extensión de uno mismo, la mayoría los ve como una protección contra la muerte que se vuelve una posibilidad puramente abstracta. Cuando desaparecen o disminuyen los bienes y la pobreza se acerca, reaparece la muerte como objeto concreto de miedo. En tercer lugar, los que experimentan el miedo a la muerte no son necesariamente ignorantes o estúpidos, ni puramente dirigidos por lo irracional. Puede temer a la muerte tanto un hombre culto, como Céfalo, como alguien con una educación científica, confiado en el poder de la razón, como lo es Cebes, quien objeta la teoría socrática de la inmortalidad del alma basándose en la analogía del alma-tejedor con el cuerpo-ropa (*Fedón* 86e6-88b7). En efecto, la demostración socrática de que el alma sobrevive al cuerpo no convence a Cebes. Sócrates supone que es porque él está «atemorizado como los niños (δεδιέναι τὸ τῶν παίδων) de que en realidad el viento, al salir (el alma) del cuerpo, la disperse y la disuelva» (77d6-e1). Eso lo confirma Cebes cuando contesta en nombre suyo y el de Simmias: «no es que estemos temerosos (δεδιότων), sino que probablemente hay en nosotros un niño que se atemoriza (φοβείται) ante esas cosas. Intenta, pues, persuadirlo de que no tema a la muerte como al coco» (77e3-5).

El tercer tipo de miedo se diferencia del previo por ser una angustia de cada momento, como aquella de la que padece el oligarca en la *República*. Nacido de un timócrata rechazado por la ciudad y privado de sus bienes, el oligarca, «debido al temor (δείσας), [...] en seguida arroja cabeza abajo, del trono que ocupaban en su alma, a aquel amor a los honores y fogosidad de antes, y, humillado por la pobreza, se dedica a los negocios y, a fuerza de trabajo y de pequeños y mezquinos ahorros, acumula dinero» (553b6-c3). El miedo del oligárquico no tiene un objeto claramente identificado. Parece vinculado con la muerte, con la pobreza y la inferioridad social, como evidencian sus esfuerzos para que sus conciudadanos le tengan respeto. La característica de ese tipo de miedo, que será más obvia aun en el tipo tiránico, es que no se trata solo de temer a la muerte en tanto evento,

como transición hacia el no-ser, sino a la muerte en tanto cesación de la sensación de satisfacer los apetitos físicos. Morir es, para el oligarca, sentir que su riqueza nunca puede ser suficiente o que sus grandes ahorros disminuyen a pesar de sus esfuerzos. La relegación social y económica representa la forma objetivada de su temor a la muerte. Con ese tercer tipo de miedo, que domina el alma, empieza la injusticia (*Leyes* 863e6-8).

Ese tipo de miedo culmina en el hombre tiránico y en la ciudad tiránica, y más aún en el tirano (*República* 578b4-c4). Debido a la tiranía de Eros en el alma tiránica (574e2, 575a1), los motivos de temer crecen con los apetitos, aunque la muerte no deje de ser el objeto fundamental del miedo constitutivo de esta alma. La ciudad y el hombre tiránicos «están llenos de miedo» (578a3). El tirano es «por naturaleza [...], un cúmulo de muchos y diversos miedos y pasiones» (579b3-5) hasta tal punto que vive la mayoría del tiempo encerrado en casa, como si fuera preso. El tirano «está henchido de miedo durante toda su vida» (579e4). A diferencia del oligarca, el hombre tiránico acepta perder o vaciarse para llenarse más, aun después (*Gorgias* 494b1-2), porque considera que ese ciclo frenético es la vida misma. Por tanto, la muerte a la cual teme el alma tiránica no es la cesación de la vida como tal, sino la cesación del placer fisiológico.

El cuarto tipo de miedo es el miedo basado en la mirada social y el sentimiento de vergüenza al actuar de manera inapropiada en comparación con las normas morales más comunes, cuando «pensamos que podemos parecer malos si hacemos o decimos algo impropio» (*Leyes* 646e10-647a1). Esa emoción se llama «vergüenza» (αἰσχύνη) (*Leyes* 647a1-2) o «pudor o reserva» (αἰδώς) (647a9-10), y es «una parte del miedo» (*Eutifrón* 12c6). Es un regulador fuerte de las conductas sociales, que sirve de instrumento para «el legislador y cualquier hombre de valor» (*Leyes* 647a7). Cabe preguntarse, entonces, si en el caso del legislador empírico, tanto como en el del legislador platónico, el pudor se basa solo en el miedo al castigo y a la mirada social —y en ese último caso, ¿a la mirada de quiénes en particular?— o si puede implicar también el pudor una forma, aún básica, de conciencia o de conocimiento de la relevancia de la conducta buena. Platón, como veremos, promueve esa segunda alternativa sin excluir la primera, en particular en las *Leyes*. Basta señalar por el momento que él considera la generalización de la desvergüenza como la primera etapa de un deterioro social cuyas implicaciones pueden revelarse gravísimas. Así, por ejemplo, aparece el régimen tiránico cuando los hijos no tienen ningún respeto ni miedo (μήτε αἰσχύνεσθαι μήτε δεδιέναι) a sus padres y, viceversa,

esos padres empiezan a temer (φοβεῖσθαι) a sus hijos (*República* 562e6-8). Los diálogos de Platón no se limitan a esas constataciones, sino que cuestionan también el valor de los valores, es decir si las normas sociales que se tratan de respetar son justas o no. Así, cuando Critón llega a la cárcel donde está preso Sócrates y le propone su ayuda financiera para escaparse, su propósito no es evitar la vergüenza moral que resultaría de evadir Sócrates un castigo injusto, sino evitar la vergüenza social de ser considerado como cobarde y avaro por todos los que le conocen (*Critón* 45d8-46a3). El pudor o la vergüenza pueden cubrir tanto una moralidad hipócrita como una auténtica conciencia moral.

### **El miedo como emoción tiránica y opinión anticipada de un mal futuro**

Puede ser el miedo una disposición del alma, es decir un defecto psicológico natural del cual padecen ciertos bebés que se vuelven cobardes si no se hace nada para cambiar esa propensión (*Leyes* 790e6-791a2); pero puede ser también un afecto de un solo momento. En ambos casos, sin embargo, es una emoción tiránica. Eso no significa que esté exclusivamente presente en el alma y la ciudad tiránicos, sino que tiraniza a cualquier alma (863e6-8). El miedo no deja el alma ser libre, porque paraliza el poder y el gobierno del pensamiento. Por provisional que sea en el caso de Sócrates al principio de la *República* con Trasímaco, o con más permanencia en el caso de Céfalo, el miedo obstaculiza el uso de la reflexión para alcanzar la verdad. Eso lo entiende muy bien Polo, cuando trata de convencer a Sócrates mediante el ejemplo espantoso de un conspirador torturado por el tirano a quien quiere destituir o matar (*Gorgias* 473b10-d2). Sócrates está de acuerdo en decir que el ejemplo es espantoso. No obstante, no se considera refutado (473d3) por este, porque, a su juicio, el criterio de la infelicidad no es el dolor, sino la injusticia que uno sufre o comete. Tanto en ese ejemplo, como en el del libro I de la *República*, Sócrates experimenta una forma de miedo, pero no se deja tiranizar duraderamente por esa emoción. En ambos casos logra reactivar la dinámica del diálogo en pos de la verdad. Es cuando la dominación del miedo en el alma se hace permanente que Platón la llama «injusticia», independientemente del valor útil o perjudicial de los actos que se cometan en esa condición (*Leyes* 863e6-8).

Ese fenómeno de tiranización se basa en la concepción platónica de esa emoción como mezcla de afecto y de juicio (Nussbaum, 2001, pp. 19-88).

El miedo es «la opinión anticipada de un mal futuro» (*Laques* 198b7, *Filebo* 32c1-4, *Protágoras* 358d5-7, *Leyes* 646e4), es decir una opinión sobre el futuro (δόξας μελλόντων), presente en cada alma, y que consiste en la espera o la expectativa de un dolor, mientras que la confianza es la espera del contrario (*Leyes* 644c6-d2). Tener miedo, entonces, es emitir un juicio de valor sobre lo que le parece ser a uno, con o sin razón, un mal futuro.

La fuente principal de esas opiniones o juicios, y en consecuencia, también del miedo, lo es el cuerpo. En la mayoría de los casos, el cuerpo juzga mal: «nos impide la caza de lo que es. Nos colma de amores y deseos, de miedos (φόβων) y de fantasmas de todo tipo, y de una enorme trivialidad, de modo que ¡cuán verdadero es el dicho de que en realidad con él no nos es posible pensar (φρονῆσαι) nunca nada!» (*Fedón* 66c1-5). Eso se debe al hecho de que los criterios espontáneos del cuerpo para orientar la vida son el placer y el dolor. Vivir, para el cuerpo, es sentir placer. Luego, desde su perspectiva, la muerte es sinónimo de dolor o de imposibilidad de sentir placer. Ese hedonismo muy común, basado en un cálculo de los placeres y los dolores, da lugar a dos estilos opuestos de vida, según ejemplifican los diálogos. Está, por un lado, Céfalo, el representante del hombre mayor templado porque teme a los dolorosos castigos póstumos que relatan los mitos sobre el mundo del infierno (*República* 330d3-e2). Y, por otro lado, está el tirano, para quien la muerte justifica la acumulación sin límite de los placeres. Para ambos, la muerte es a lo que más temen.

La única manera de disminuir la intensidad del miedo a la muerte consiste en modificar el objeto y la fuente de esa opinión. No se puede eliminar el miedo de la vida emocional, ni el miedo a la muerte por completo, pero puede ser reorientado en dirección de la vida justa y feliz. Se trata, entonces, de volverse valiente no por exclusión del miedo, sino gracias a una nueva forma de este. Si existen miedos «cobardes e injustos que producen tantos crímenes» (*Leyes* 870c7-d2), podemos suponer que exista para Platón un «miedo valiente» y justo, capaz de liberar al alma.

## EL MIEDO VALIENTE

### ¿Qué significa volverse *valiente*?

Por paradójico que sea, la valentía no es la ausencia de miedo sino, en el caso de la ciudad, la «virtud que una parte de ella posee para mantener en toda circunstancia la opinión acerca de las cosas que se han de temer (τὴν περὶ τῶν δεινῶν δόξαν) en el sentido de que estas son siempre



las mismas y tales cuales el legislador las prescribió en la educación» (*República* 429b7-c3). La valentía no se define por la capacidad de afrontar situaciones peligrosas, sino por la capacidad de «conservar la opinión formada bajo la ley acerca de cuáles y cómo son las cosas que se han de temer» en toda circunstancia, aun si uno se halla «entre los dolores, [...] los placeres, [...] los deseos, [...] los espantos (ἐν φόβοις)» (429c8-d1). La educación de los custodios de la ciudad tiene como propósito que esa opinión sea «como una especie de teñido, para que [...] se haga indeleble su opinión acerca de la cosas que hay que temer y las que no; y que tal teñido no se lo puedan llevar esas otras lejías tan fuertemente disolventes que son el placer [...] y el pesar, el miedo (φόβος) y el apetito [...]» (430a5-b1). Implica, entonces, la valentía la capacidad de dominarse, de cambiar la jerarquía de lo temible relacionándolo con un objeto determinado por el pensamiento y no por la opinión, tanto en el ámbito individual como en el colectivo. En el caso individual se trata de darle más importancia a la injusticia que a la muerte, como ilustra Sócrates en la *Apología* (28b2-8). En el caso de los custodios de la ciudad justa, su educación tiene como propósito que «teman lo menos posible (ἥκιστα) a la muerte» (*República* 386a5-7) y que «teman más la esclavitud que la muerte» (387b5). En ambos casos, la muerte no debe ser considerada como el mal mayor. En la ciudad de las *Leyes*, la valentía no se limita a la capacidad de dominar el dolor o de poner en riesgo su vida en la batalla sino también, y ante todo, consiste en la capacidad de resistir la tentación de los deseos y de los placeres (633c8-d5).

La posibilidad de tal valentía o miedo valiente depende de un cambio en la base de su creencia u opinión. Son pocos los que entienden lo bueno en sí mismo de la valentía y que actúan siendo realmente valientes, sin tomar en consideración la mirada de los demás o las consecuencias beneficiosas del acto más que el valor del acto en sí mismo. Al contrario, muchos son valientes solo de manera irracional porque basan su conducta en un cálculo, como explica Sócrates en el *Fedón*: a excepción de los filósofos, todos los que parecen actuar con valentía lo hacen no porque no temen a la muerte, sino porque precisamente temen más a la muerte que al peligro que deben enfrentar en el momento. Son valientes por cobardía. Cambian una cantidad mayor de miedo por una menor (68d2-10), como Céfalo. En ese «trueque» directo de emociones no hay moneda válida, es decir un criterio fiable para garantizar la permanencia de la conducta valiente ni tampoco para admitir que la valentía sea buena en cada caso.

La referencia de ese cálculo e intercambio emocional es la sensación física y mental de placer. La única moneda capaz de determinar en qué medida es aceptable cada emoción es la reflexión (φρόνησις), el más divino de los bienes (*Leyes* 631c6). Es la única facultad capaz de juzgar lo que valen las emociones, porque sabe evaluar sus objetos (*Fedón* 69a5-9). Solo ella hace que la valentía no sea una mera audacia perjudicial para quien la práctica, sino un acto útil y fuente de felicidad (*Menón* 88b3-c5). Solo con esa capacidad se puede entender, y luego creer racionalmente, que la muerte no es tan temible como la injusticia. En otras palabras, al comparar racionalmente el valor respectivo de la muerte y de la injusticia, el pensamiento puede convertirlos en objetos de creencias (u opiniones) y de emociones racionales. No se elimina el miedo a la muerte, sino que puede ser mucho menos temible de lo que suele ser. Asimismo, en la ciudad justa de las *Leyes*, son las leyes las que sirven de intermediario entre la razón de los filósofos gobernantes y los ciudadanos para difundir en la sociedad una creencia racional en lo que se debe temer y en lo que no se debe temer (644d2-3). ¿Cómo entonces favorecer y conservar ese miedo valiente en el nivel tanto ético como político? Es decir, ¿cómo difundir la fuerza de la reflexión para reducir el miedo a la muerte y convertirlo en una emoción práctica beneficiosa?

### Ética platónica del miedo

En el ámbito individual, el pensamiento racional es el recurso directo decisivo para convertir el miedo, como enseña el *Gorgias*. De acuerdo con Sócrates, «nadie teme la muerte en sí misma, excepto el que es totalmente (παντάπασιν) irracional (ἀλόγιστός) y cobarde (ἄνανδρός); lo que sí hay que temer es cometer injusticia. En efecto, que el alma vaya al Hades cargada de una multitud de delitos injustos es el más grave de todos los males» (522e1-2). A partir de esas líneas se puede entender cuál es el cambio epistemológico y el cambio afectivo que forman la base de la conversión platónica del miedo. Sócrates no explica aquí cuál es ese razonamiento correcto al cual alude para reducir el miedo a la muerte. Sin embargo, las palabras «el que es totalmente irracional» y en particular el adverbio «totalmente» (παντάπασιν) dejan suponer que no se trata de los argumentos difíciles del *Fedón*, sino de una forma de pensamiento más sencilla. Se trata probablemente de entender que a partir de la ignorancia, en la cual todos estamos con respecto a lo que es la muerte, no podemos

deducir nada que sea un saber. La única relación epistémica que podemos tener con la muerte es una opinión sin certeza. En la *Apología*, Sócrates deduce que esa incertidumbre es favorable para disminuir el miedo que le tenemos: «temer la muerte no es otra cosa que creer ser sabio sin serlo, pues es creer que uno sabe lo que no sabe. Pues nadie conoce la muerte, ni siquiera si es, precisamente, el mayor de todos los bienes para el hombre, pero la temen como si supieran con certeza que es el mayor de los males» (29a6-b2). Para cambiar la perspectiva humana sobre la muerte, es necesario tomar conciencia de la diferencia entre el saber y la opinión. Esa confusión es la que Sócrates más quiere evitar: tiene «temor (φοβούμενος) [...] a que se me escape que pienso que sé algo, sin saberlo» (*Cármides* 166d1-2).

Sin embargo, se puede objetar que precisamente por ser objeto de creencia u opinión y no de saber, la muerte se vuelve más temible aún. La contestación a esa objeción se basa en el cambio afectivo implicado también en la conversión racional del miedo. Ese cambio aparece en la segunda característica de la cita del *Gorgias*: para no temer a la muerte es necesario «no ser cobarde». Por hipótesis, no se trata aquí de aceptar ciegamente la muerte, sino de apostar por el poder y el valor del pensamiento racional como base de una vida ética. Esa actitud consiste en no dejarse convencer por la «misología» (el odio a los discursos racionales) de los que consideran al pensamiento como poco confiable y de poco recurso, sobre todo cuando se trata del miedo a la muerte (*Fedón* 89d-91a). En otras palabras, la base de la conversión racional del miedo es un juicio de valor basado en esa apuesta comparable con aquella de Pascal. De ella depende el valor persuasivo de los argumentos de Sócrates en favor de la superioridad de la justicia sobre la injusticia, y de la injusticia como más temible que la muerte. La limitación de tal base es precisamente que se consigue o por naturaleza, como en el caso de Sócrates, o gracias a la educación difundida en la ciudad, pero sin garantía: esa creencia no se puede enseñar. Como bien dice Sócrates al final de la *Apología*: «los de allí son más felices que los de aquí, especialmente porque ya el resto del tiempo son inmortales (ἀθάνατοί), si es verdad lo que se dice» (41c5-7). La inversión lógica del miedo a la muerte es deseable porque precisamente quita el miedo a la muerte. Y es posible solo si uno cree en los mitos que relatan la inmortalidad del alma y en la verdad racional. De este modo, el poder de la razón depende de una creencia en su propio poder.

## Política platónica del miedo

La conversión racional del miedo en el área política se presenta tanto en la *República* como en las *Leyes*, pero mediante recursos distintos.

En la *República* (III, 386a5-388e4) Sócrates propone controlar las representaciones de la muerte y del mundo del Hades en los poemas educativos que sirven para que sean valientes los futuros custodios de la ciudad. Las medidas principales son dos y dan lugar en general a dos series de objeciones. Primero, Sócrates prohíbe las representaciones poéticas terribles de la muerte de uno mismo (386b6-387b6) y también las palabras como «“el Cocito”, “la Estige”, “los de abajo”, “los espíritus” y todas las palabras de este tipo que hacen estremecerse a cuantos las oyen» (387b7-c2). La primera objeción posible es que si los custodios no temen a la muerte, no podrán ser realmente valientes por falta de objeto al cual temer. No podrán sacar provecho de lo bueno que hay en temer a la muerte (Bloom, en Platón, 1968, p. 353), es decir probablemente en la capacidad de superarse y de darle importancia a la vida en sí misma. Otra objeción posible es que si no temen a la muerte, ¿por qué tendrán que abstenerse de cometer actos malos? El miedo a la muerte parece cumplir un papel de regulación moral, como ejemplificó el caso de Céfalo.

Segundo, Sócrates propone prohibir las representaciones horribles de la muerte de las personas queridas para que los custodios no sean paralizados o, al contrario, reaccionen furiosos si muere uno de sus familiares, como en el caso de Patroclo y Aquiles. El custodio debe ser «quien es el más autosuficiente (μάλιστα αὐτάρκης) para vivir bien» y «quien menos (ἥκιστα) necesita de los demás» (387d10-e1). Las objeciones son dos también. Primero, los custodios pueden volverse insensibles a sus conciudadanos, lo que sería contradictorio con su función. Segundo, si no ven a la muerte de sus semejantes como temible, ellos podrán ser víctimas de su fuerza o violencia.

La contestación a todas esas objeciones estriba en una precisión importante. Sócrates no propone que los custodios estén libres del miedo a la muerte por completo, sino que le teman «lo menos posible» (ἥκιστα τὸν θάνατον δεδιέναι, 386a6) y que teman «más a la servidumbre que a la muerte» (δουλείαν θανάτου μᾶλλον πεφοβημένου, 387b4-5). Esa sustitución del objeto principal del miedo supone la conversión del miedo a la muerte en una emoción secundaria en comparación con el miedo a la esclavitud. Esa es la mejor ilustración de cómo Platón reconfigura esa emoción tiránica, fuente de conflictos, en una emoción unificadora para

la comunidad cívica. La última condición necesaria para alcanzar ese propósito es que los custodios tengan ese sentido de la comunidad, es decir, que no teman solo su propia servidumbre, sino la de toda la ciudad. Tal parece ser ese el caso si uno se da cuenta de que, igualmente, no se trata de que sean totalmente insensibles a los demás, sino que sean lo más posiblemente independientes, como enseñan las dos citas anteriores. Además, el libro II de la *República* ya había anticipado esa objeción diciendo que la función de los custodios era la «custodia de la ciudad» (374e8) y que debían ser «dulces para con sus conciudadanos, aunque fieros ante el enemigo» (375c1-2).

En las *Leyes*, la conversión del miedo a la muerte o al dolor en un miedo político no se concentra en un grupo de la ciudad, sino en todos los ciudadanos. La base de esa conversión es el αἰδώς. El propósito educativo de las *Leyes* para elaborar una ciudad justa consiste en el control racional de las emociones, aun si el individuo no es necesariamente la fuente de ese control, sino las leyes elaboradas racionalmente por los gobernantes, en los cuales, por supuesto, gobierna la reflexión (φρόνησις). Ese control empieza con la virtud de la valentía que consiste en la capacidad de resistir el dolor y el miedo común y, sobre todo, la tentación de los deseos y de los placeres (632d8-635e2). Esa valentía se basa en una de las dos formas de miedo (φόβος, 647a3), llamado αἰδώς (647a7), que es determinante para triunfar en todas las guerras, en particular la guerra contra uno mismo y la propensión natural a huir del dolor y buscar el placer (647a-b). Consiste el αἰδώς en «un miedo a la vergüenza mala frente a los amigos» (φίλων δὲ φόβος αἰσχύνῃς πέρι κακῆς, 647b6), es decir, un miedo a los actos o palabras reprensibles frente a los amigos, que son los que se atienen a los mismos valores y que son socialmente iguales o superiores (Cairns, 1983, p. 376). Por tanto, el αἰδώς es un miedo político basado en la interiorización de las normas de conductas determinadas por los gobernantes mediante las leyes. Esa interiorización la hace posible el θυμοειδής, esa parte del alma que busca la estima (Cooper, 1999, p. 133). Deben ser esclavos de ese miedo «los que desean ser personas buenas» (*Leyes* 699c4-5). Sin embargo, 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. Son muchos los que consideran que Platón da espacio a la educación del θυμοειδής en los hombres ordinarios (Bobonich, 2002; Cairns, 1993, pp. 378 y 392),

de tal modo que el αἰδώς no sea solo para ellos una conformación exterior a las normas de la ciudad, sino una aprobación interior, acompañada por una forma, variable, de comprensión.

### ¿SIN MIEDO?

A pesar de este proceso de conversión política del miedo, Platón usa el miedo a la muerte y al dolor como instrumento de disuasión. En los textos de la *República* mencionados arriba sobre la educación de los custodios y de las palabras que se deben eliminar de los poemas educativos, Sócrates precisa que «esas palabras serán quizá excelentes en otro aspecto» (387b7). En efecto, el mismo Sócrates usa «“el Cocito”, “la Estige” [...]» y otras palabras de este tipo, por ejemplo en el mito del *Fedón* («la Estige» 113c2; «el Cocito» 113c8). En el mito conclusivo de la *República* también Sócrates relata con detalles los castigos muy dolorosos y horribles que sufren el tirano Ardeio y sus semejantes (615e6-616a7). Luego, ¿en qué sentido pueden ser excelentes esas palabras, y cómo justificar que Platón pueda infundir miedo a la muerte o al dolor si es una emoción tiránica? Eso tiene que ver con el límite de la conversión platónica del miedo. En efecto, ¿cómo convencer de vivir una vida de justicia a los que no confían en el poder de la reflexión —o que simplemente no la usan mucho— para mejorar la vida individual y colectiva? ¿Cómo convertir el miedo a la muerte en los que no apuestan por el poder de la reflexión?

### La mayoría mediana y los injustos que pueden mejorar

Como bien enseña el caso de Céfalo, primero son los que hubieran podido o podrían ser tiranos en potencia en su juventud, debido a la fuerza de sus pasiones, pero que, por la debilidad de sus pasiones cuando envejecen, respetan a la tradición o a la religión y se atienen a la justicia (*República* 329a1-331b7). Esa forma de conducta es irracional por tres motivos: a) ese respeto a la justicia varía en función de la fuerza de los apetitos, b) se basa en el miedo a la muerte y a los castigos infernos, c) se basa en la tradición o en la religión, que son bases sólidas en muchos casos, pero que no tienen la estabilidad de los principios alcanzados por la reflexión. En ese caso, el miedo a la muerte y al mundo inferno es un recurso insoslayable y eficiente para la mayoría de los seres humanos que no son muy buenos ni muy malos, sino que están en el medio en cuanto al bien

y al mal (*Fedón* 89e6-90b3)<sup>3</sup>. Además, aunque tiraniza el alma, ese tipo de miedo no da lugar a conductas tiránicas, como ejemplifica Céfalo. Oprime la reflexión, pero no libera las pasiones. Sirve así de regulador social eficiente para los que tienen un carácter mediano. Por tanto, los mitos que relatan el dolor de los castigos infernos son necesarios para ellos, aunque (o porque), de cierta manera, ya están gobernados por el miedo. Con ellos, el trabajo persuasivo de esos mitos es más fácil que con los que actúan de manera tiránica de buen grado, bajo la presión de la ira, por ejemplo, pero que pueden mejorarse (113e6-114b6). No obstante, en ambos casos se puede esperar que el miedo cumpla su papel disuasivo.

### Los incurables: sin miedo

Ese miedo parece más necesario aún con los «incurables», es decir, con los que no pueden mejorarse. Esos individuos merecen castigos «peores que la muerte» (*Leyes* 881a5-6). Sin embargo, no temen a nada y los mitos son ineficientes con ellos (881a5-6). Por tanto, en el mito del *Gorgias* (525c1-e4), del *Fedón* (113e2-6) y el de la *República* (615e3-4) la mención más o menos descriptiva de los castigos a los incurables parece tener como propósito único disuadir a los demás. Por más basado que esté en una argumentación, sea cual sea esta (Sedley, 2009, pp. 52-58), enseña también el mito, en el caso del *Gorgias*, que tanto la filosofía, como la retórica son ineficientes con las almas sin miedo, como la de Calicles, porque esas almas se sitúan en un nivel de tiranía más alto que los tiranos, que «están llenos de miedo» (*República* 578a3). Los incurables evidencian a la misma vez la legitimidad de cierto uso del miedo y el límite de ese uso, aplicable solo a la mayoría tranquila y a los que cometen actos malos de buen grado, pero que pueden rehabilitarse.

### CONCLUSIÓN

Parece entonces que, para Platón, el miedo cumple su papel liberador solo cuando se basa en la reflexión, al establecer la jerarquía natural entre la injusticia y la muerte. Para los que no reflexionan mucho, el miedo ordinario parece ser el recurso insoslayable. A manera de conclusión están estas dos preguntas. Primero, en el caso de la mayoría y de los injustos que pueden redimirse, cuando escuchan los mitos o las leyes, ¿a qué le temen más?:

---

<sup>3</sup> Ver *Critón* 44d1-8 y *República* 491e2-493a3.

¿a la injusticia o a los castigos que conlleva la injusticia? Segundo, divulgar el miedo en las almas de la mayoría, ¿no es contribuir a que sean más injustos si, para Platón, el miedo es una forma de la injusticia en el alma? En otras palabras, ¿hasta qué punto puede ser liberador el miedo, incluso el que es racional? Estas preguntas demuestran la diferencia entre Platón y la época moderna a partir de Hobbes. Muestran, además, que la reflexión platónica sobre este asunto es acaso más compleja, profunda y ecuánime que la moderna.

### **BIBLIOGRAFÍA**

- Bauman, Zygmunt (2007). *El miedo líquido. La sociedad contemporánea y sus temores*. Barcelona: Paidós.
- Bobonich, Christopher (2002). *Plato's Utopia Recast: His Later Ethics and Politics*. Oxford: Clarendon Press.
- Cairns, Douglas L. (1993). *Aidos: The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*. Oxford: Clarendon Press.
- Cooper, John Madison (1999). *Reason and Emotion*. Princeton: Princeton University Press.
- Nussbaum, Martha (2001). *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Platón (1968). *The Republic*. Traducción, notas y ensayo interpretativo de Allan Bloom. Nueva York: Basic Books.
- Reyes Mate, Manuel (2005). *A contraluz de las ideas políticamente correctas*. Barcelona: Anthropos.
- Sedley, David (2009). Myth, Punishment and Politics in the *Gorgias*. En Catalin Partenie (ed.), *Plato's Myths* (pp. 51-76). Nueva York: Cambridge University Press.