



UNIVERSITAT DE  
BARCELONA

## El lenguaje filosófico-político en la obra de Platón

El mito de la caverna, política y filosofía  
en la *República* de Platón

Antonio Alegre Gorri



Aquesta tesi doctoral està subjecta a la llicència **Reconeixement- Compartitqual 3.0. Espanya de Creative Commons.**

Esta tesis doctoral está sujeta a la licencia **Reconocimiento - Compartitqual 3.0. España de Creative Commons.**

This doctoral thesis is licensed under the **Creative Commons Attribution-ShareAlike 3.0. Spain License.**

U N I V E R S I D A D      D E      B A R C E L O N A

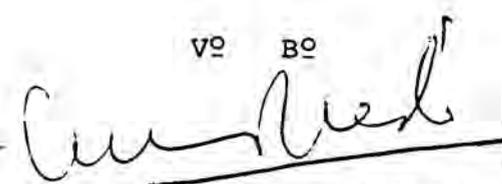
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN

DEPARTAMENTO DE HISTORIA DE LA FILOSOFÍA Y DE LA CIENCIA

TÍTULO : EL LENGUAJE FILOSÓFICO-POLÍTICO EN LA OBRA DE PLATÓN

SUBTÍTULO : (EL MITO DE LA CAVERNA: POLÍTICA Y FILOSOFÍA EN  
LA REPÚBLICA DE PLATÓN)

VO BO

  
Dr. Emilio LLEDÓ ÍÑIGO

R. 93

Tesis para acceder al  
grado de Doctor de:  
Antonio ALEGRE GORRI

Director de la Tesis:  
Dr. Emilio LLEDÓ ÍÑIGO

BARCELONA SEPTIEMBRE 1983

Volume I

R. 93

Tesis Doctoral  
Antonio Alegre Gorri  
Volumen IV. Notas.

Titulo : EL LENGUAJE FILOSÓFICO-POLÍTICO EN LA OBRA DE PLATÓN

Subtitulo : ( El Mito de la Caverna: Política y Filosofía en la República de Platón)

329. Sería necesario efectuar una incursión a Leyes para ver las concomitancias y evoluciones del pensamiento platónico a propósito del tema de la riqueza.

Hay textos en Leyes que, globalmente, corroboran la teoría expresada en República: que el exceso de riquezas es incompatible con la virtud. Así, en Leyes V, 742 e - 743 c se dice que es imposible ser al mismo tiempo rico y virtuoso. La ganancia no es un bien en sí mismo; es, por lo tanto, negativo perseguir las ganancias en sí mismas; lo honesto es ganar honradamente, no en demasía. En este pasaje también se habla de la virtud de la magnificencia. Y nuestro plan legislativo debe tener una única meta: la de procurar amistad y felicidad entre los ciudadanos. Pero tal felicidad y amistad no se pueden asentar en tantos procesos e ilegalidades. Y los procesos e ilegalidades provienen de la adoración del dinero. Diremos, pues, concluye Platón que en la ciudad no hacen falta ni el oro ni la plata ni los refinados comercios de artesanía ni la usura. Platón está pensando en una ciudad agrícola fundamentalmente.

En Critias V, 112 e también se afirma que "los ciudadanos de la Atenas fabulosa habitaban en moradas decorosas, manteniendo un justo equilibrio entre el excesivo lujo y la sordidez; en estas moradas habitaban y las dejaban a sus descendientes."

En Leyes V, 740 a, Platón, teniendo in mente una ciudad fundamentalmente agrícola, basa la economía en una agricultura equilibrada, con equilibrada repartición de "lotes" (porciones de tierra) que no pueden ser de ninguna manera enajena-

bles.

Así, en Leyes V, 743 d, se insta a los ciudadanos a "no atender contra el importe y la cuantía de vuestro patrimonio recibido en un comienzo, haciéndoos compras los unos a los otros."

Y en otros textos, por ejemplo, Leyes V, 744 a - 745 d y VI, 754 d-e y VIII, 850 a, propone leyes que regulen y determinen cuánto se puede agregar o quitar al originario patrimonio.

Resumiendo y globalizando de consuno, diremos -es mi opinión, creo que acertada, pues de los textos se desprende-, que todavía en Leyes se considera el comunismo como la solución ideal, aun cuando le parece al Académico que es una solución demasiado buena, demasiado utópica, por tanto, para la humanidad. En realidad, he de decir que Platón se anticipó autocríticamente a las críticas de Aristóteles. Porque Aristóteles dice: "La propiedad debe, en efecto, ser en cierto modo común, pero en general privada... Además, desde el punto de vista del placer es indecible la importancia de considerar algo como propio; no en vano cada uno se siente amor a sí mismo y ello va con la naturaleza... Por otra parte, no hay cosa más agradable que obsequiar o ayudar a nuestros amigos, huéspedes o compañeros, y esto sólo puede hacerse si la propiedad es privada." (Política II, v, 1263 a y ss. De la traducción de Julián Marías y María Araujo.) Platón en la época de Leyes ya pensaba de manera parecida.

Platón afirma varias veces que su proyecto al escribir Leyes es, sobre todo, ofrecernos un estado segundo en orden

a bondad y preferencias. El primero, el ideal, sería el de República. La amargura de Platón radica en que, desconfiando de la naturaleza humana, tiene que abandonar sus queridos ideales de República y, en consecuencia, prestar una decisiva atención al νόμος, a la ley, consuetudinaria y estatal, positiva como encarnadora, ejemplificadora o precipitada de la sabiduría posible.

Hay un texto pasmoso, que no me resisto a transcribir, que muestra la desconfianza y pesimismo platónico en la humana naturaleza. "Vamos a suponer que todas las criaturas vivientes son como un ingenioso títere de los dioses, ya si ha sido ideada como juguete de los mismos, como si ha sido hecho para alguna más seria finalidad -aunque esto no lo sabemos en absoluto-; más sí sabemos que las íntimas afecciones nuestras tiran de nosotros cual hilos o cuerdas y, siendo cada una de ellas opuesta entre sí, tira cada una en opuesta dirección a las otras; en esto hay que situar la línea divisoria entre bondad y maldad. Porque -nuestro argumento lo dice- una de esas fuerzas debe ser seguida y nunca abandonada, contrarrestando así los tirones de las otras fuerzas: esa fuerza es el hilo conductor, que es de oro y sagrado, es el hilo del cálculo, al que se llama la ley pública del Estado; mientras las otras cuerdas son duras y de acero y de todas apariencias posibles, ésta lo es flexible y uniforme, ya que es de oro. Y debemos cooperar siempre con ese hilo excelentísimo conductor de la ley; porque, como el cálculo, es excelente, suave y no violento, y su hilo conductor requiere ayudas para garantizar que lo que hay en nosotros de áureo venza a lo demás." (Leyes 644 d -

645 a. He efectuado una adaptación de la traducción de A. Diès, de la edición de Les Belles Lettres.)

Cede, pues, Platón a la fragilidad humana en los dos aspectos transformacionales más importantes de República, a saber la propiedad privada y la familia. Se acepta, pues, el matrimonio.

Y respecto a la propiedad privada, con la mente puesta en Esparta y en crítica a la evolución excesivamente economicista de Atenas, se fija que la ciudad tenga 5040 ciudadanos, y la tierra se parcela en un número igual de lotes que sólo por herencia pueden transmitirse, pero no pueden ni dividirse ni enajenarse.

El cultivo de la tierra está regulado por un sistema de aparcería: los esclavos la cultivan y pagan un tanto en forma de una parte del producto. Esta práctica era ya sumamente conocida en Grecia. Recuérdese a Aristóteles, cuando en la Constitución de Atenas dice: "Más tarde sobrevino discordia entre los nobles y la multitud durante mucho tiempo. Pues su constitución era en todo oligárquica, y además eran esclavos de los ricos los pobres, ellos mismos y sus hijos y mujeres. Y eran llamados clientes y "sextarios" (*καὶ ἑκαδοντα πέδισαι καὶ ἑκτῆμοροι*), pues por esta renta de la sexta parte cultivaban las tierras de los ricos. Toda la tierra estaba repartida entre pocos." (2, 2. De la traducción de A. Tovar, para el Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1970.)

Para refrenar las excesivas desigualdades entre ricos y pobres, causa y fuente de guerras civiles, limita el monto de

los bienes muebles: se permite las diferencias, pero nadie puede poseer bienes muebles por encima del valor de cuatro lotes de tierra. Es evidente que no se puede prescindir del comercio, la industria, los oficios y los negocios; pero todas estas actividades deben estar en manos de los metecos -extranjeros residentes. De hecho, muchos de los diálogos de Platón se desarrollan en casa de ricos metecos. Los metecos son hombres libres, pero no ciudadanos. Sólo existirá una moneda simbólica -véase la similitud con la pesada moneda de hierro espartana, no operativa.

Como vemos, el concepto de propiedad queda enormemente restringido: síntoma de cómo pervivían los ideales estatistas de República en la época de Leyes. Las funciones público-políticas son específicas de los ciudadanos.

Sobre el tema de la posesión de la tierra en Grecia y las influencias de Esparta en Platón, cfr.:

M.I. FINLEY, Uso y abuso de la historia, ed. cit. (los artículos: "El problema de la unidad del derecho griego", pp. 207-235; "La alienabilidad del suelo en la Grecia Antigua", pp. 236-247; "Esparta", pp. 248-272.)

L. GERNET, "Derecho y prederecho", en Antropología de la Grecia Antigua, Madrid, Taurus, 1981, pp. 153-263.

Como vemos, el ideal platónico ha sido siempre la existencia de una polis reducida, con un control estatista de la economía que evite crecimientos desmesurados generadores de guerras civiles, donde prive más la virtud que el deseo de excesivos bienes materiales. De ahí la gran transvaluación que

efectúa en torno al concepto de rico y feliz.

La riqueza que produce felicidad no es la riqueza material, sino lo interior dimanante del ejercicio de la virtud. Por eso dice (Leyes 743 c) que no son necesarios ni el oro ni la plata. Sólo son necesarios —recuérdese la transvaluación que efectúa en República, cuando nos cuenta la fábula fenicia de las razas— del alma. Por eso se puede afirmar, con Glauco Tozzi: "En la visión platónica del problema económico, lo que más merece destacarse... es la conexión con el problema moral que, en todo momento y desde toda consideración, supera y trasciende el problema económico, no sólo como premisa genérica, sino también de detalle. Además, se puede extraer del sistema platónico la firme convicción de que la actividad económica no debe servir para enriquecer a nadie, sino para proveer a las necesidades de todos. Por lo tanto, se trata de una actividad que no se basa en el deseo de progresar, en la iniciativa y en la especulación, sino que está dirigida a la creación de un medio ambiente ni demasiado pobre, ni demasiado rico, en el cual la personalidad del hombre encuentre expansión en todos sus aspectos, especialmente el intelectual, aunque sin excluir las más naturales satisfacciones materiales. Todo esto puede relacionarse directamente con el ideal de estatismo y tranquila posesión del mundo que, como hemos dicho, forma parte de la opinión griega acerca de la vida; pero esto desautoriza, además, la leyenda que quiera presentar a Platón como excesivamente espiritualizado, aun acerca de los problemas económicos." (op. cit. ,p. 103)

Toda esta concepción platónica estaba causosemantizada por la consideración objetiva de los deseos y necesidades.

Para Platón existen los deseos y necesidades naturales y los superfluos (cfr. República VIII, 559 a y ss.), que se corresponden perfectamente con la primera y la segunda ciudad (cfr. República II, 373 a-c). Y el ejercicio del saber se erige como la tarea fundamental: a él deben supeditarse todas construcciones estatales.

330. Sobre este tema, cfr. la obra de F. RODRÍGUEZ ADRADOS, La democracia ateniense, ed. cit.
331. La misma idea expresó el Académico en Fedro 66 c: "Las guerras se generan a causa del deseo de adquisición de riquezas." Cfr. también Aristóteles, Pol. A 81256 b 23.
332. No estoy de acuerdo en absoluto, pues, con la nota de Chambry a este pasaje: "Glaucón parle en Athénien, Platon en citoyen de Lacédémone où la guerre est un métier. Cf. Isocrate, Archid., 81: "Si nous sommes supérieures aux Grecs, ce n'est point par la grandeur du territoire, ni par le chiffre de la population, c'est parce que nous avons fondé un Etat semblable à un camp, bien administré et prêt à obéir aux chefs." Platon aussi juge la constitution de Sparte supérieure à celle d'Athènes: il laconise." (nota 2 a la edición de Les Belles Lettres de La République.)

Es cierto que se puede decir que Platón laconiza muy a menudo. En aspectos de sus instituciones y de su educación, como veremos, lo hace. Puede ser cierto también que Glaucón "parle en Athénien" (recuérdese la famosa Oración Fúnebre de

Pericles en la que se nos dice que todos los ciudadanos participaban tanto en los asuntos privados como en los del Estado, incluida la guerra cuando llegare; esto es cierto), pero creo que Chambry adelanta en muchos pasajes la laconofilia platónica, por lo que a República se refiere. En este estadio de República pienso que la estipulación de un ejército profesional surge como consecuencia de la conjunción de su principio de la división del trabajo y de la polis agrandada.

Sobre este tema ha habido discusión entre los eruditos, cuando creo que la cosa está clara. Paul Shorey, en su edición de República (Londres, William Heinemann, 1963) en nota (d) al pasaje que comentamos, dice: "In the fourth century "it was found that amateur soldiers could not compete with professionals, and war became a trade" (Butcher, Demosth., p.17). Plato arrives at the same result by his principle "one man one task" (370 a-b). He is not here "making citizens synonymous with soldiers" nor "laconizing" as Adam says." (p. 165)

Para finalizar, véase el comentario de V. von Wilamowitz: "... der Staat braucht Verteidiger, Krieger. Auch diese müssen nach dem Prinzip der Arbeitsteilung nichts als Krieger sein..." (Platon, ed. cit., vol. II, p. 189.)

333. En el pasaje República 374 b-d yo veo un trasfondo de crítica a la práctica de la democracia ateniense de Pericles que no seguía el principio de tecnificación del ejército. Por tanto, allí no estaba vigente el lema del monoprofesionalismo. Recuérdese cómo Sófocles, el gran trágico, fue nombrado general en la expedición a Samos. La tecnificación y especializa-

ción del ejército era ya un tema socrático. Cfr. Jenofonte, Mem. III, 1.

334. U. von Wilamowitz-Moellendorff, Platon, ed. cit., vol II, p. 189.

335. El término φύλακες es un concepto genérico que significa "guardianes". Luego Platón distinguirá dos clases: los más jóvenes de los guardianes o los que denominará ἐπίκουροι, es decir, auxiliares o defensores, y los más viejos y más aptos, a los que denominará ἀρχοντες o φύλακες παρῆλθες o también τέλει φύλακες, es decir, guardianes perfectos o gobernantes. Cfr. República 414 b.

336. "Il faut se rappeler que le but de cette discipline préliminaire est de former le caractère plutôt que l'intelligence, et que tous les gardiens doivent passer par cette formation. L'éducation supérieurs est réservée (livre VII) à ceux d'entre les gardiens qui sont destinés à gouverner l'Etat, et son but exprès est d'éduquer l'intellect plutôt que la volonté" afirma Chambry en nota (1), Les Belles Lettres, p. 79.

337. F. M. CORNFORD, "La comunidad platónica", incluido en La filosofía no escrita, ed. cit.

338. Ibid., pp. 118-119.

339. Ibid., pp. 121-122.

340. Ibid. p. 117.
341. H. I. Marrou, Histoire de l'éducation dans l'antiquité, Paris, Seuil, 1948, p. 113.
342. H. Joly, op. cit., p. 230.
343. Ibid., p. 232.
344. P.-M. Schuhl, Essai sur la formation de la pensée grecque, ed. cit., p. 343.
345. Hipócrates, Opera Omnia, ed. Littré, Hakkert, Amsterdam, 1962 (reed.).
346. H. Joly, op. cit., pp. 242-243. Sobre el tema del paso de una concepción unitaria del alma -como se veía en el Fedón- a una múltiple, habría que añadir a lo dicho: que nunca Platón abandonó su concepción del alma unitaria o simple. Cuando en República se habla de la tripartición del alma, se está pensando en las diversas actividades del alma. Es decir, se la analiza insertada en el cuerpo. Y ciertamente esta atención a la psicología le viene dada por el pragmatismo de la medicina.

347. De la legislación, he dicho. Efectivamente, la posición de Platón, con ser compleja y matizada, creo que podría resumirse así:

- En los primeros diálogos se acepta la ley de la polis, aun cuando planteando la necesidad de reformularla. Piénsese en Apología, Critón y Eutifrón.

- Cuando Platón comienza a usar la técnica de la medicina como paradigma para su obra política -por ejemplo, en República-, entonces el concepto de ley cambia de sentido. Se ha dicho numerosas veces que en República Platón elimina la importancia de la legalidad en favor de la educación. ("Nella Repubblica l'attività legislativa era considerata irrelevante nella città ideale." G. Cambiano, op. cit., p. 247, y tantos otros.) El anterior aserto es cierto, pero se deben hacer algunas puntualizaciones. Como ley suprema, como ley correctora de la ciudad inflamada funge la paideía. La paideía que piramiza en el conocimiento del bien y de la dialéctica sería la ley. Bien es verdad que se trata de una concepción de ley bien diferente a las leyes positivas. Pero ley, al fin y al cabo, si por ley entendemos toda normativa correctora u orientadora de la polis como totalidad. Como ley, al fin y al cabo, es la paideía consistente en que cada individuo asimile en su interior el rol que le compete. Habría que hablar de una ley interior.

- A partir de Político -y Leyes, por supuesto- se vuelve a teorizar sobre la ley en el sentido de ley positiva. El pensamiento de Platón y la influencia en él de la medicina es éste:

- La ideal constitución -la de la época de Cronos-, la ciudad perfecta -como la de República- son irrealizables para Platón, cuando escribe Político y Leyes. Nos hemos de atener, pues a la mejor constitución posible. Y esta poseerá leyes positivas.

"Si, en efecto, un hombre naciera, por la gracia divina, con esta ciencia perfecta, no tendría necesidad alguna de estas leyes que lo gobiernan; la ciencia está por encima de toda ley y de toda reglamentación, y la justicia exige que el entendimiento no esté sometido ni esclavizado a nada, sino que mande sobre todo, si es, como lo exige su naturaleza, toda la verdad y toda la libertad. Por desgracia, no es así en ninguna parte, salvo raras excepciones. Por eso hemos de resolvernos a tomar el segundo camino y escoger la norma y la ley, que ven y consideran la mayoría de los casos, aunque no puedan abarcarlos todos." (Leyes IX, 874 e - 875 d)

En el Político (294 a) se plantea el mismo problema: las constituciones buenas, con correctas leyes positivas, sólo son IMITACIONES de ese ideal de constitución libre basada en la ciencia.

"¡Resulta difícil entender que se deba gobernar sin leyes!", le dice Sócrates el Joven al Extranjero (294 b).

Esta exclamación genera una larga reflexión sobre las leyes. Las leyes positivas no son perfectas porque en su necesaria generalidad no pueden recoger las matizaciones de cada caso particular. La medicina presupone un saber general, pero se hace difícil su aplicación circunstanciada a cada indi-

viduo con retícula de variables. "... apparaît une intéressante difficulté du déchiffrement clinique et thérapeutique: le cas est-il particulier ou général? Le traitement est-il singulier ou typique? Platon a compris ce problème, au moment d'en transposer le sens au plan de la politique; il a bien saisi que l'intervention présupposait un savoir circonstancié et portant sur les cas pris à la fois dans la généralité nécessaire à la connaissance et dans la particularité requise pour l'intervention -Phèdr. 268 b-. Il a bien pressenti aussi que l'intervention ne pourrait jamais être totalement singulière, "au point que, demeurant toujours au chevet de chaque individu durant sa vie, on lui prescrive avec exactitude le traitement convenable" -Polit. 295 a-b-. Ce qu'il faudra, c'est prescrire "plus en gros", et "pour le cas général" et "pour la généralité des gens" -Pol. 294 e-. Ainsi s'explique que la politique soit une clinique transposée et que la notion de loi soit l'analogie politique de l'ordonnance médicale." (H. Joly, op. cit., pp. 244-45.)

Si la política fuese una ciencia excelsa y divina, si pudiéramos sentarnos, cual omnipotentes y omnisapientes médicos, siempre a la cabecera de cada individuo, entonces no harían falta leyes.

¿Cómo se deben dictar las leyes? Nuevamente se recurre al ejemplo de la ciencia médica. La ley no puede ser una cristalización fija y pétrea de costumbres que fueron y ya no son. Debe ser flexible y debe poder ser cambiada. Pero, sobre todo, debe poder ser cambiada por el buen legislador, si ve que las leyes han quedado obsoletas, como el buen médico debe po-

der cambiar incluso sus propias normas, si las circunstancias han variado. Las reformas hechas desde el saber no deben ser criticadas, aunque produzcan el dolor momentáneo de la transformación. Así como no hay que hacer caso del enfermo que protesta porque se le produce dolor en su propio beneficio, tampoco hay que hacerlo de las comunidades que protestan porque se las transvalúa hacia el bien.

Es claro que Platón está justificando sus ordenanzas político-educativo-filosóficas de República.

Al comienzo de este capítulo hablé de las "Trampas de la razón". Por el lado de las técnicas y, sobre todo, de la técnica médica, advienen o se deslizan las adherencias elitistas. Platón, a lo que yo veo, comete una falacia, llamémosla técnica, al fusionar el método médico al político-legal. Y diseña una teoría perfectamente identificable bajo el título de absolutismo ilustrado. Curiosamente, Platón, cuya filosofía es totalmente opuesta desde un punto de vista económico y moral a concepciones desarrollistas actuales, cae en un defecto muy de nuestros días: la excesiva valoración de las técnicas. Hoy se llama a tal concepción "racionalización de la vida de acuerdo con la racionalidad de la tecnología". M. I. Finley, en Vieja y nueva democracia, ed. cit., ha criticado duramente el absolutismo ilustrado de Platón defendiendo la validez del sistema democrático ateniense.

"Bajo el sistema de gobierno que brevemente he descrito, Atenas consiguió mantenerse por casi doscientos años como el más próspero, el más poderoso, el más estable, el más pacífi-

co interna y culturalmente, con mucho, el más rico, de entre todos los Estados del orbe heleno. El sistema, pues, funcionaba, en la medida en que ése sea un juicio útil referido a cualquier forma de gobierno. Como escribió el autor de un panfleto oligárquico de la segunda mitad del siglo V —Pseudo-Jenofonte, Constitución de Atenas, 3.1—: "Por lo que toca al sistema de gobierno de los atenienses, diré que no es de mi agrado. Sin embargo, como decidieron convertirse en una democracia, mi parecer es que conservan esa democracia bien." Incluso a pesar de que la Asamblea votase la invasión de una isla de la que no conocían ni el tamaño ni la población, el sistema funcionaba." (Finley, op. cit., p. 32.)

El otro error, olvido o injusticia, como queramos, del absolutismo ilustrado consiste en creer que la totalidad de los ciudadanos no pueden dotarse de cauces y leyes de convivencia para conseguir su felicidad. Y esto es falso. El demos puede, sabe y tiene que dotarse de sus propias leyes. Las cuestiones de especial dificultad técnica deben ser delegados en gestores o un cuerpo de funcionarios técnicos, pero sus realizaciones deben ser controladas por el demos que sabe si han sido correctamente y en favor de la totalidad ejecutadas. Esta falacia fue cometida, sin duda, por Platón, pero no se le puede criticar en bloc, sino que, sobre todo en un trabajo de este tipo, hay que mostrar las razones que le llevaron a tal posición.

349. Ibid., p. 116.
350. R. B. LEWINSON, In Defense of Plato, Cambridge, 1953.
351. Chambry en nota 1 a este pasjae, en la edición de Les Belles Lettres, puntualiza muy adecuadamente: "Ce que Platon trouve de plus répréhensible dans les républiques de son temps, et en particulier dans celle d'Athènes, c'est la division entre les démocrates et les oligarques, entre les riches et les pauvres, division mortelle à la paix intérieure, fatale à l'indépendance de l'Etat. Ce qu'il veut avant tout, c'est que les citoyens, au lieu d'être ennemis les uns des autres, soient amis. Pour établir cette concorde, il inventera au besoin une théologie nouvelle, qu'il expose dans un mythe, III, 414; car une sanction religieuse lui paraît indispensable."
352. H. I. Marrou, en op. cit., p. 119, y citando Leyes 796 a-d; VIII, 830 a; VII, 795 d-796 a; VIII, 814 c-d, insiste en cómo Platón reorienta el espíritu de competición a su finalidad originaria: la guerra. "En ce qui concerne la gymnastique, Platon réagit violemment contre l'esprit de compétition qui, je l'ai rappelé, exerçait déjà tant de ravages dans le sport de son temps. Il voudrait la ramener à sa finalité originelle: la préparation à la guerre." Este juicio es cierto, mas unilateral, pues hay que mostrar las dos vertientes: la crítica general a la guerra y, si en la segunda ciudad la guerra exterior se torna inevitable, culpa que no es nuestra, bien cierto, preparémonos para ello; pero lo que no debe suceder, bajo

ningún concepto, es la  $\tau\epsilon\lambda\epsilon\iota\varsigma$ . Pienso que tiene más importancia resaltar este espíritu pacifista, porque es nodal en la filosofía de Platón.

353. Hasta Sócrates (cfr. Mem. I, 4, 16) pensaba en la divinidad como causa tanto del bien como del mal. "¿Crees tú que los dioses hubiesen inducido a los hombres a pensar que ellos -los dioses- son capaces de hacer el bien y el mal, si no hubiesen tenido realmente este poder?" "Los más -dice Platón (República 379 c)- afirman que la divinidad es causa de todo", y recoge famosos pasajes de la literatura griega (Rep. 379 c - 380 b) en que se muestra a la divinidad como autora, tanto del bien como del mal.
354. Dice Chambry, nota 1 al pasaje comentado, en la edición de Les Belles Lettres: "Avant Platon, Xénophane, Pindare et les poètes dramatiques avaient proclamé la bonté morale de la Divinité; mais l'idée que Dieu, étant bon, ne peut être la cause du mal, est probablement d'origine à Platon."
355. H. I. Marrou, op. cit., p. 121. Esta crítica al arte -imitativo- de los poetas, trágicos incluidos, comenzada en los libros II y III de República, se amplía en profundidad en la misma obra, libro X, 595 a - 608 b, y se reitera en Leyes VII, 810 c - 811 b. Trágicos incluidos. Hay muchas referencias platónicas a la tragedia. Como muestran ya en el libro II: "Ni se debe permitir que escuchen los jóvenes lo que dice Esquilo de que: "

$\tau\epsilon\lambda\epsilon\iota\varsigma$   $\mu\epsilon\tau\alpha\ \tau\epsilon\lambda\epsilon\iota\varsigma$   $\mu\epsilon\tau\alpha\ \tau\epsilon\lambda\epsilon\iota\varsigma$ ,

ὅταν κακῶςται δῶμα παρ' ἡδύς δέλη"

(Rep. II, 380 a) ("La divinidad hace culpables a los hombres / cuando quiere exterminar de raíz una cosa" - Esquilo, fr. 156, de la perdida tragedia Niobe. Se conserva un pasaje donde está incluido este fragmento - Pap. Soc, Ital. 1216, frag. 116 Mette)

Este tema de la culpabilidad (una versión del mismo sería lo denotado por la expresión "quem deus vult perdere prius dementat") representa un tipo de civilización -"la cultura de la culpabilidad", en palabras de Dodds-, propio de una situación prepolítica en el sentido de preurbana.

Sobre este tema, cfr.:

E. R. DODDS, Los griegos y lo irracional, ed. cit.

G. GLOTZ, La solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce, París, Fontemoing, 1904.

356. Es una versión de la tesis socrática de la identificación de la sabiduría y la virtud, aunque ampliada a todo el campo cognoscitivo-político. Nadie desea estar engañado en su alma respecto a las cosas más importantes: éstas son la moral, la verdadera política, la teoría de las ideas, el conocimiento del bien y el conocimiento de la divinidad, entre los fundamentales temas platónicos. Veo en estas líneas una clara prefiguración del mito de la Caverna. Aunque los prisioneros de la Caverna se encuentren cómodos en el mundo de las ideologías,

una correcta educación los sacará de él, desarrollando lo bueno que hay en el alma de los hombres. Es la gran política desplegada a lo largo de República y de todo el corpus platónico, en general.

Comentando este pasaje, dice Chambry para la edición de Les Belles Lettres, nota 1: "Pour Platon, comme pour Socrate, la vie est ignorance, et il est involontaire. Cette doctrine reparaît plus bas III, 413 a; IX, 589 c. Cf. Soph. Fr 663

*ἡ δὲ μωρία μάλιστα ἀδελεής τῆς πονηρίας εἶναι*

"la folie est la sœur naturelle de la méchanceté".

357. Chambry en nota 1 a este pasaje comenta: "Platon semble avoir admis qu'on peut à volonté arranger et contrefaire l'histoire ancienne et la mythologie. C'est ce qu'il a lui-même essayé de faire III, 414 b et sqq. dans ce qu'il appelle un conte phénicien." A mi ver, esta puntualización no es excesivamente correcta. Yo leo de otra manera este pasaje. Creo que Platón mantiene aquí una teoría parecida a la posterior aristotélica sobre la historia.

"Sigue siendo cierto que a falta de perfección efectiva, es la idea de un cumplimiento final de la filosofía la que guía con mayor frecuencia a Aristóteles en su interpretación de los filósofos del pasado: El libro A de la Metafísica es buen ejemplo de ello: a partir de la teoría de las cuatro causas, considerada por él como definitiva, Aristóteles se vuelve hacia los sistemas anteriores para ver en cada uno de ellos el presentimiento parcial de la verdad total." (P. AUBENQUE, El problema del ser en Aristóteles, Madrid, Taurus, 1981, versión castellana de Vidal Peña, pp. 77-78.)

La mitología antigua intentaba racionalizar el mundo mediante sus explicaciones; en su desconocimiento de la esencia de las cosas, sus invenciones "pretendían asimilar la mentira a la verdad", es decir, pensaban que explicaban las cosas de acuerdo a la verdad. Para Platón, pues, el mito era un discurso con una racionalidad interna. Hoy sabemos de la falsedad de esas narraciones; por eso hemos de rechazarlas. Respecto a la fábula fenicia, que contará en III, 414 b y ss., el Académico piensa lo siguiente: A causa del desconocimiento de un principio que Platón considera fundamental para la construcción de una verdadera polis, a saber, las diferencias innatas, desconocimiento impulsado por las teorías igualitaristas de la época de la democracia, contra teorías conocedoras de la verdad, pero que enseñan la falsedad, porque apelan a los instintos—la docencia de parte de los sofistas, entendiendo sofistas en el sentido amplio que incluye a políticos, asimilación que Platón efectúa en Gorgias y Protágoras—Platón, sabedor de la verdad, usa una narración noble, en el sentido de calificada por aceptada por el pueblo, a causa de la persistencia del "conglomerado heredado": se trata de una historia semejante a la tan conocida del fenicio Cadmo que sembró en Tebas los dientes del dragón, de donde brotaron los Στρατιώται, y Hesíodo nos contó una historia muy parecida a ésta, para inducir a las gentes a pensar la verdad de las cosas. Los prisioneros de la Caverna son los desconocedores. El conocedor puede, pues, asimilar en lo posible la mentira a la verdad. Se trata de una útil mentira. Se trata de combatir al enemigo en su mismo terreno y con las mismas armas. Este tema ha levantado ríos de

tinta. Ya he hablado de este tema y aún lo tocaré con más amplitud. Creo que el pensamiento de Platón podría ser resumido con justeza así: si siempre ha existido la ideología o, mejor, cuando exista ideología, hemos de usarla de manera útil, pero sólo dentro del mundo agónico de las ideologías. En el mundo racional sobraría esta clase de asimilación de la mentira a la verdad. Entonces todos seremos concedores de la verdad de los hechos antiguos y trascendentales.

Como vemos, las puntualizaciones de Chambry son muy escasas, unilaterales y, por tanto, incompletas.

358. Dios no es un poeta embustero, pues conoce a la perfección los hechos de la antigüedad. También el fundador de la polis los conoce. ¿Por qué no es el caso que la divinidad pueda usar ideológica y útilmente nobles (en el sentido de prestigiosas por aceptadas) narraciones? Porque Dios, creador del cosmos, las almas y los hombres, como Timeo nos lo muestra, no es, como poco ha se dijo, responsable de las situaciones del mal. Se podría afirmar que, según el Académico, Dios diría al hombre: "Nec certam sedem, nec propriam faciem, nec munus ullum peculiare tibi dedimus, o Adam, ut quam sedem, quam faciem, quae munera tute optaveris, ea, pro voto, pro tua sententia, habeas et possideas. Definita ceteris natura intra praescriptas a nobis leges coercetur. Tu, nullis angustiis coercitus, pro tuo arbitrio, in tuius manu te posui, tibi illam praefinies. Medium te mundi posui, ut circumspiceres inde commodius quicquid est in mundo, Nec te caelestem neque terrenum, neque mortalem neque inmortalem fecimus, ut tui ipsius quasi arbitrarius ho-

norariusque plastes et fictor, in quam malueris tute formam effingas..." (Pico de la Mirandola, Oratio de hominis dignitate)

El Eros es un buen definidor de qué sea el hombre. Por eso dije que el mito del Eros fungía antropológicamente.

Los pasajes que comentamos son importantes para la comprensión de la concepción platónica de la divinidad. Da la impresión de que el Académico inicia el camino de la personificación de la divinidad. Esto es cierto, pero media aún un largo trecho hasta la concepción personalista del cristianismo. El Demiurgo de Timeo es el sabio artifex del cosmos. Si añadimos que a lo largo del corpus Platón va atribuyendo, de manera semejante al proceder de Jenófanes (recordemos:

*εἷς θεός, ἐν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος,  
οὐτι δέμας ὄνητοῖτιν ἕρσιος οὐδὲ νόημα.*

-Fr. 23 D-K, Clemente, Strom. V, 109, 1; 173 Kirk & Raven-

*αἰεὶ δ' ἐν ταύτῃ μίμνει κινούμενος οὐδὲν  
οὐδὲ μετέρχεσθαι μιν ἐπιτρέπει ἄλλοτε ἄλλῃ  
ἀλλ' ἀπάνευθε πόσι νοεῖ φρονεῖ πάντα κροαίῃσι*

-Fr. 26-25 D-K, Simplicio, Fiis 23, 11-23, 20; 174 Kirk & Raven-

*οὐλος ἄρα, οὐλος δὲ νοεῖ, οὐλος δὲ τ' ἄκουσε*

-Fr. 24, Sexto, adv. math. IX, 144; 175 Kirk & Raven- )

aun cuando más refinada y sutilmente, las características más perfectas a la divinidad, nos veremos inclinados a pensar en la divinidad como entidad personal. Pero, si bien Platón es el iniciador de una corriente o forma de pensar que ciertamente singulará hacia el cristianismo, no es menos cierto que, tratándose de un autor griego, estaba inmerso en unos modos de pensar griegos muy diferentes a los nuestros y que hay que tener bien presentes. El lenguaje que Platón utiliza es claro exponente de lo que decimos.

Platón habla de dioses en plural, muchas veces (πᾶνες θεοί  
 εἰ καὶ ἀποστολαὶ μισοῦσιν Rep. 382 a)

Otras veces habla de dios como algo indeterminado, frente a la determinación monoteísta: ¿Puede un dios desear engañarnos de palabra o de obra...?" ψεύδεται θεὸς ἐβέλει  
 "ἂν ἢ λόγῳ ἢ ἔργῳ ψάνασμα προσείηται Rep. 382 a.

Otras, lo divino es algo superior a lo humano, pero se trata de un amplio reino donde se cobija lo divino y lo demónico. ( Πάντη ἄρα ἡ ψευδὲς τὸ δαιμόνιον τε καὶ τὸ θεῖον: Todo lo demónico y divino es, pues, del todo incapaz de mentir. Rep. 382 e. "La palabra θεὸς y la palabra española "Dios" no equivalen en absoluto... Quizás haya sido Wilamowitz (Platon I, 348: Denn Gott selbst ist ja zuerst ein Prädikatsbegriff) quien mejor ha expresado esta diferencia al decir que para un griego dios es primariamente una noción predicativa. Cuando un cristiano afirma que Dios es amor o que Dios es bueno, está afirmando en primer lugar la existencia de un ser, Dios, y haciendo un juicio cualitativo acerca de él. Para un griego, el orden es inverso; habría dicho que el Amor es Dios o que la belleza es Dios. (G.M.A. GRUBE, El pensamiento de Platón, Madrid,

Gredos, 1973, p. 232.)

359. Un análisis de este concepto ya nos había sido ofrecido en Protágoras.
360. En general -y pienso, por ejemplo, en Dodds, pero también en tantos otros- se ha dicho que la cultura griega se dividía en el Olimpismo y la luminosidad homérica por una parte y, por otra, en la concepción terrorífica de los órficos. Pues bien, Platón se encarga de destruir esa división demasiado estrecha, en el libro III de República.
361.  $\kappa\acute{\alpha}\lambda\upsilon\sigma\omicron\varsigma$ , que la etimología popular relacionaba con  $\kappa\alpha\lambda\upsilon\omega$ , lamentarse y  $\Sigma\tau\omega\Xi$  con  $\sigma\tau\upsilon\gamma\epsilon\omega$ , aborrecer, temer.  $\epsilon\upsilon\epsilon\rho\omicron\iota$ , quizás signifique "los de allá", y  $\delta\lambda\iota\beta\alpha\nu\tau\epsilon\varsigma$  puede relacionarse con  $\delta\lambda\iota\gamma\omicron\varsigma$ , significando los inanes.

Los pasajes homéricos citados entre 386 c y 387 b son:

Odisea, XI, 489-491; Ilíada, XX, 64-65; Ilíada, XXIII, 103-104; Odisea, X, 495; Ilíada XVI, 856-857; Odisea, XXIV, 6-9.

La presencia de este tipo de lenguaje es pregaante en la más elevada literatura griega, la tragedia.

362. E. Chambry en nota 1, ed. Les Belles Lettres, puntualiza: "Dans la mythologie, Platon n'envisage que le point de vue utilitaire: ce que disent les poètes est nuisible au courage; ils n'ont qu'à dire le contraire; le courage s'en trouvera fortifié. La vérité en cette matière le cède à l'utilité. Platon se sert de la religion comme d'un moyen de gouvernement."
363. Nos cuenta Diógenes Laercio, III, 26, que Platón nunca

refa en exceso. !No estaban los tiempos en sazón para la risa!

364. Observemos cómo todas las citas laudatorias de Homero, que el gran dialogante ateniense trae a colación, son aquellas que denotan división de clases, sumisión de los humildes a los poderosos. Cfr. República 389 e. Como mínimo hay que concluir que Platón utiliza de manera innoble las ideas de Homero. Fragmentadas, singlan hacia el puesto de la moral de la República aquellas que muestran el lado más negativo de la sociedad micénico-homérica.

365. H. I. Marrou, op. cit., p. 121.

366. Ibid., pp. 121 - 122.

367. Creo que el arte griego era fundamentalmente imitativo. Pero esa imitación frente a las visiones idealizantes de Lessing y Winckelmann -cfr. G. E. LESSING, Laocoonte, Barcelona, Iberia, 1957; J.J. WINCKELMANN, Historia del arte en la Antigüedad, Barcelona, Iberia, 1967- singlaba en dos direcciones claramente diferenciadas, que pueden ser denominadas apolinismo y dienisismo. El apolinismo tendría su expresión legal en aquella norma tebana que prohibía reproducir lo deforme y ordenaba que se embelleciera al imitar.

El embellecimiento es una imitación, o bien del material representado, pero magnificado de acuerdo a perfección, o bien de modelos superiores que se aplican al material representado, El pasaje que he citado de Platón es una clara desautorización

del idealismo enconcertado al que sometieron al arte griego Lessing y Wincklemann. Platón se percata de la importancia que en el mundo griego tenía la imitación -y el subsiguiente entusiasmo y exaltación- de lo sensual y pasional y la excluye de su Estado ideal. Mas Platón reconoce que desde el punto de vista de la forma la imitación sensualista era ajustada y bella. Bella in forma, pues Platón transvalúa el concepto de belleza. Pues divinos son para él los poetas. Pero ¡y de ahí la paradoja del Académico!, quizás a causa de la influencia platónica, hayan sido posibles juicios como los lessingianos y winckelmannianos.

Se ha dicho certeramente: "Platón, que fundamentó el sentido metafísico de la Belleza de una forma válida para todos los tiempos, y cuya teoría de las Ideas ha ido cobrando cada vez mayor importancia también para la estética de las artes figurativas, no logró, sin embargo, juzgar éstas ecuánimamente. De hecho, sería ir demasiado lejos el querer definir la filosofía platónica como absolutamente "antiartística" y pretender que ella hubiera negado completamente al pintor y al escultor la facultad de contemplar las Ideas sobre la doctrina platónica de lo bello en el arte. (Cfr. Ernst CASSIRER, en Vorträge der Bibl. Warburg, II, 1923) Porque así como Platón distingue en todos los aspectos de la actividad humana, y especialmente de la filosofía, entre un modo verdadero de ejercitarla y uno falso, entre uno recto y uno no recto, cuando habla de las artes figurativas, contrapone a los representantes -tan frecuentemente criticados- de la *ἀπειμιαν* *ἐπιμίμησις* que sólo saben imitar la apariencia sensible del mundo corpó-

reo, a aquellos artistas que -en la medida en que ello es posible en una actividad que actúa en la realidad empírica- tratan de hacer valer la Idea en sus obras, y cuyo trabajo incluso puede servir de Paradigma para el legislador. El valor de una creación artística no se determina, por tanto, de distinta forma que el valor de una investigación científica: para Platón, según la medida en que ha sido aplicado en ella el conocimiento teórico y, especialmente, el matemático." (Erwin PANOFKY, Idea, Madrid, Ediciones Cátedra, 1978, pp. 13-14.)

El modelo imitativo tantas veces rechazado por Platón impera substantivamente en su obra transvaluado en el sentido de que la imitación ha de serlo "pura de lo bueno", de la Idea.

Pero la *mimesis* no era sólo idealizante -en el sentido de embellecedora como sostiene el clasicismo- ni idealizante en el sentido platónico, sino también, a veces, de un realismo brutal, representadora de lo obscuro o de los terrores y de lo obscuro. Es decir, expresión del dionisismo.

Sobre este tema, cfr.:

E. BIGNAMI, La poetica di Aristotele e il concetto dell'arte presso gli antichi, Florencia, Le Mounier, 1932.

E. LLEDÓ, El concepto de Poiesis en la filosofía griega, Madrid, C.S.I.C, 1961.

R. MONDOLFO, Arte, religión y filosofía de los griegos, Buenos Aires, Columba, 1961<sup>2</sup>.

P.-M. SCHUHL, Platon et l'art de son temps, París, Alcan, 1933.

de la edición de 1969, se dice: "Se ha observado que la palabra *μικροί* va ganando en significado a lo largo de República: al principio sólo designa el estilo dramático en oposición al narrativo (392 d - 394 d). Luego adquiere carácter ético y se emplea en lo referente a costumbres y modos de ser (394 e - 395 c). Y, por último, la palabra tiene valor metafísico en la parte dedicada a ella del libro X."

No estoy de acuerdo en que *μικροί* en este pasaje (392 d - 394 d) designe sólo el estilo dramático por oposición al narrativo. Pues inmediatamente (394 e) se le da un caire político y pedagógico.

Tratando este momento de República, Lledó puntualiza: "Pero después de esta exposición formal de la poesía, Platón inicia la cuestión, que recogerá posteriormente en el libro décimo de República, sobre la conveniencia de aceptar o rechazar la poesía de la nueva Polis. Se habla, pues, de un motivo pedagógico. Platón ha pasado, por consiguiente, de la exposición de unas cuantas formas poéticas a la inserción de ellas en la Polis. No ha hablado para nada de la poesía en sí misma; pero en este pasaje han surgido ya los dos términos *ποίησις* - *μικροί* de cuya contraposición brotará la parte más original de la crítica de la poesía; crítica que es consecuencia inmediata del núcleo mismo de la metafísica platónica." (El concepto de Poiesis en la filosofía griega, ed. cit., pp. 96-97)

Correctamente se muestra en esta cita el entramado que ya acaece en el libro III de República entre el aspecto lite-

rario-formal de la *μυμητικὴ* y el pedagógico-político.

369. No es que "hayamos de ir adondequiera que la investigación nos lleve, como el viento" - *ἀλλ' ὅπου ἂν ὁ ἄνεμος ὡς περ ἴπυρα φέρον, τὰύτη ἵσταται* -, pero en su obra Platón actúa casi como dice: el viento levanta y mueve hojas que son otros tantos temas de investigación, que, de por sí, requerirían ya una investigación pormenorizada; y Platón lo hace: sólo que no permite el desgajamiento de esas hojas del común tronco. Así sucede en el pasaje que comentamos que, como hemos dicho, es continuado en el libro X. Allí, 601a-b, da una definición de poesía interesante: "Asimismo diremos, creo yo, que el poeta no sabe más que imitar, pero, valiéndose de nombres y locuciones, aplica unos ciertos colores tomados de cada una de las artes, de suerte que otros semejantes a él, que juzgan por las palabras, creen que se expresa muy acertadamente cuando habla, en metro, ritmo o armonía, sea sobre el arte del zapatero o sobre estrategia o sobre cualquier otro asunto: tan gran hechizo tienen por naturaleza esos accidentes. Porque una vez desnudas de sus tintes musicales las cosas de los poetas y dichas simplemente, creo que bien sabes cómo quedan: alguna vez lo habéis observado."

"*Ὀνομαστικὴ* que producen *χράματα*, *μέτρον*, *ῥυθμὸς* y *ἁρμονία* son elementos que producen una fascinación.

El certero comentario de Lledó a este pasaje me evitará largas puntualizaciones. En El concepto de Poesis en la filosofía griega (pp. 103 - 105) dice: "El lenguaje poético apa-

rece para Platón revestido de un color. Pero esta metáfora platónica no viene únicamente motivada por todo lo que antes se ha dicho sobre la pintura. El instrumento de que se sirve el poeta son las palabras, pero el uso que de ellas se hace no está orientado hacia el comprender, a pesar de que la palabra es vehículo de comprensión. En el Cratilo se dice que "quien conoce los nombres, conoce también las cosas" -435 d-. Pero estos nombres del poeta no tienen su base en el ser, sino en el aparecer. Por eso es el aspecto externo de estas palabras, sus colores, lo que se nos manifiesta. La palabra no hace comprender, sino que imita, o mejor, representa. Y, sin embargo, en esta definición platónica de la palabra poética como "portadora de color" logra Platón sin pretenderlo, una caracterización exacta de la poesía en su sentido más moderno. El lenguaje poético adquiere así una entidad propia; las palabras, que tienen significación porque son desveladoras del ser, adquieren además independencia frente a éste; se descrystalizan ontológicamente, se desligan de su significación, para constituirse como entidades propias, justificadas por el *poēsis*."

Así, pues, el lenguaje posee dos vertientes: una, la de apuntar a la significatividad, pero, la otra, la de la fascinación.

Es cierto que este tema ya había sido investigado por la sofística. Cfr. Gorgias, "Alabanza de Helena", en M. Untersteiner, Sofisti, Testimonianze e frammenti, Florencia, La Nuova Italia, 1967, Fasc. II especial.

Sobre estos temas, cfr. E. GANGUTIA, Teorías semánticas

en la Antigüedad, en Introducción a la lexicografía griega, Madrid, C.S.I.E., 1977, pp. 3-61.

Dice P. Valéry, en opiniones muy acordes con lo dicho sobre Platón: "La poesía exige o sugiere un Universo muy distinto: universo de relaciones recíprocas, análogo al universo de los sonidos, en el que nace y se mueve el pensamiento musical. En este universo poético, la resonancia puede más que la causalidad, y la forma, lejos de desvanecerse en su efecto, viene a ser reexigida como por éste. La idea reivindica su voz. Voltaire dijo, maravillosamente bien, que "la Poesía está hecha de detalles". Lo mismo digo yo. El universo poético del que hablo se introduce por el número, o mejor dicho, por la densidad de las imágenes, de las figuras, de las consonancias y disonancias, por el encadenamiento de los giros y de los ritmos, lo esencial es evitar constantemente todo aquello que pueda llevarnos a la prosa, bien para hacérsela añorar, bien para seguir exclusivamente la Idea." (P. VALÉRY, "El cementerio marino" en El cementerio marino, Madrid, Alianza Editorial, pp. 21-22.)

370. Estos caracteres dibujan el horizonte de lo que he llamado una cultura del puritanismo. Ahora bien, ¡qué sociedad no los acoge como suyos y como dignos!. Y los impostores se caracterizan por izarlos como bandera mientras los conculcan y pisotean. Platón ni los conculca ni los pisotea, sino que desea construir un Estado por ellos definido. Acaso, como Kitto ha afirmado (Los griegos, ed. cit.), Platón exigiera a la naturaleza humana una valentía, honradez y moralidad difíciles de alcanzar; acaso a Platón se le hayan, como de rondón, infiltrado adherencias no progresistas -cosa que sucedió ¡qué duda cabe!, pero nunca se le puede acusar de impostura. Categoría política importante y muy negligida en el discurso teórico-político a causa de su ejercicio continuo en la praxis. Hay que efectuar, de vez en cuando, estas reflexiones por dos razones: una, para expurgar a Platón de fáciles críticas contra él vertidas, y otra, por necesidad del que esto escribe de clarificar determinadas cuestiones políticas presentes. Porque nunca el estudio sobre un filósofo debe quedarse en mera arqueología petrificada, máxime si se trata de Platón cuyos logoi ruedan y rodarán, formulando preguntas políticas cruciales.

371. Casi todas las ediciones críticas narran la bella historia que Plutarco escribe (Solón 29): Habiendo preguntado Solón a Tespis si no se avergonzaba de tanto mentir, éste le respondió que lo hacía por diversión. El filósofo-político, enojado, incluido un bastonazo en el suelo, dijo que pronto se impondrían tales prácticas en el comercio.

372. Un autor, W. Kaufmann, en Tragedia y filosofía (Barcelona, Seix Barral, 1978, p. 34) dice: "Este problema es de un interés e importancia considerables porque muchos de los argumentos modernos en favor de la censura son bastante parecidos a los de Platón. La cuestión está sin resolver: ¿la representación de la violencia y de las emociones fuertes en literatura, engendra violencia y emociones fuertes, o es, por el contrario, catártico?." Sigue Kaufmann efectuando una serie de reflexiones bastante banales en mi opinión. Sobre este punto de la censura también se le ha criticado a Platón y muchas veces de manera inadecuada. ¿Qué teoría es la correcta, la de Platón o la de Aristóteles? No estoy en situación de responder a esta pregunta, bastante compleja. Exigiría un estudio de psicología y amplias estadísticas. Pero tan lícito es sostener una cosa como la otra. Se trata de un problema teórico-psicológico y no moral, de manera que no se puede acusar a Platón de reaccionario por su censura-basada-en-la-mentada-teoría. Aliter, la inaceptabilidad de la censura no proviene de la adopción de la teoría de la influencia. La inaceptabilidad de la censura radica en que no reconoce la capacidad de autocontrol de las gentes en el caso de que se vean influenciados como Platón piensa. ¡Y también con la teoría catártica de Aristóteles pueden erigirse sutiles censuras!

Que lo que Platón indicaba no era banal y tiene una vigencia actual, que no es adecuado tacharlo de reaccionario, al menos con excesiva precipitación, se le ocurre a cualquiera. Ya decía maravillosamente R. W. Livingstone, en Lebendiges Griechentum (Hamburgo, Marion von Schröder, 1947, p. 114):

"Das Griechentum ist gewissermassen zeitlos, ein Stück von der Ursubstanz der Menschheit und über alle Generationen hinweg gegenwärtig." Como valentía y libertad son atributos substantivos de la filosofía, formularé algunas preguntas:

- ¿No hay muchas personas racionales, tolerantes, demócratas que protestan -y con razón, creo yo- por la irrupción de sucia violencia en televisión que tanto daño causa a los jóvenes? Pues bien, esta posición de protesta se acerca mucho al pensamiento de Platón.

- ¿No han conocido muchos pensadores en sus carnes y posesiones -estoy recordando a H. Böll- represalias -sin razón, creo yo- por tratar ciertos temas?

- ¿No se evita el tratamiento serio de ciertos temas -no hablo de tomas de posición, sino de tratamiento serio- en los medios de comunicación de todos los Estados?

- ¿No son una censura sutil en todos los Estados ciertas instituciones, como la familia, por ejemplo? Deseo recordar que uno de los proyectos platónicos era la abolición de la familia en la clase de los gobernantes.

373. Sobre estos temas véase: P. BOYANCÉ, Le culte des muses chez les philosophes grecs, París, Broccard, 1972.

El tema de la reducción y de la música sencilla no es más que un aspecto del deseo general de mantener el barco del Estado surto en el puerto de los inamovibles principios.

"Pourquoi Platon parle-t-il toujours des nouvelles formes

d'art avec une si sévère réprobation? C'est d'abord, sans doute, par défiance, à l'égard du changement en général, quel qu'il soit: "car nous trouverons qu'à part les maux eux-mêmes, le changement est de beaucoup ce qu'il ya de plus dangereux au monde, qu'il s'agisse des saisons, des vents, des régimes, du corps ou des dispositions de l'âme" -Lois VII, 797 e - 798 b- ... ont retrouve ainsi, transposé dans le domaine de l'art, le conservatisme politique de Platon, qui craint toujours la décadence." (P.-M. Schuhl, Platon et l'art de son temps, Paris, Alcan, 1933, pp. 14 y 21.)

Comulgo con casi todas las ideas de P.-M. Schuhl. En el libro mencionado se insiste en la denodada lucha que mantuvo Platón contra los aspectos ilusionistas del arte, tanto en sus formas plásticas como en el lenguaje -sofistas-, así como en una idea que yo he resaltado mucho: lo que podríamos llamar la transposición purificada de la *μίμησις*: ésta es la adaequatio entre las ideas y sus reflejos. Ahora bien, para Platón y una vez desechadas las ideas banales, las Formas fundamentales son los caracteres morales y ciertos géneros supremos.

Es cierto que Platón efectúa una transposición al dominio del arte de su conservadurismo político. Pero hay que explicar por qué lo hace. Schuhl avanza una explicación muy convincente: "L'art ne fait qu'imiter maladroitement la création véritable; celle-ci n'en est pas moins une forme, transcendante, il est vrai, de l'art, auquel il faudra dès lors accorder l'importance que nous lui refusions tout à l'heure: on retrouve ici la transformation profonde par laquelle Platon fut ame-

né à opposer une doctrine nouvelle aux théories qui, de son temps, étaient répandues partout- à ces théories d'après lesquelles les plus grandes et les plus belles choses de l'univers sont l'œuvre de la nature et du hasard... -pour Platon- les grands, les premiers ouvrages sont l'œuvre, qui est donc antérieur à la nature; ou plutôt ce qu'on appelle "œuvres de la nature" est l'œuvre d'un art divin: l'art n'existe pas moins par nature que la nature elle-même. Le monde est un *κτῆσμα*, un objet d'art, la plus belle des choses créées." (op. cit., pp. 64-65.)

374. E. Chambry, en nota 2 a République 405 (ed. Les Belles Lettres), dice: "Les *ἐργαστήρια* étaient des dispensaires et des cliniques où les médecins donnaient des consultations. Parfois on y prenait des pensionnaires, comme dans nos maisons de santé." A tales dispensarios se alude, otra vez, en Leyes 646 c:

Platón describe la medicina de su tiempo diciendo que existía una medicina para enfermos libres y ricos, otra para esclavos y otra para libres modestos. La orientada a los primeros era persuasiva, pormenorizada e individualizada. Se puede hablar en el primer caso de una medicina pedagógica frente a la tiránica para con los esclavos. Ahora bien, como ya hemos visto, el Académico postulaba una ciudad económicamente moderada. La excesiva riqueza es algo dañino para la polis. ¿Y qué realidad social constituían los ricos y qué medicina demandaban? No olvidemos que Platón estaba describiendo y criticando una sociedad y una época opulenta: una ciudad en exceso desarrollis-

ta. La demanda era de hábiles médicos y jueces astutos. ¿Por qué? A causa de una vida desarreglada. Platón fustiga la medicina falsamente pedagógica, la medicina de la molicie. Cada época posee una medicina, podemos decir. ¿No ha generado una civilización tan deshumanizada como la actual la urgente e imperiosa necesidad de la psiquiatría? ¿O la necesidad de una medicina contra la droga y el alcoholismo? Pues bien, en la época por Platón referida, existían las enfermedades de la molicie y de la desocupación de los enriquecidos: que Platón fustiga con dureza. Véase la graciosa descripción que Platón hace de tales males sociales:

"- ¿Y el necesitar de la medicina -segui- cuando no obligue a ello una herida o el ataque de alguna enfermedad epidérmica, sino el estar, por efecto de la molicie o de un régimen de vida como el descrito, llenos, tal que pantanos, de humores o flatos, obligando a los ingeniosos Asclepiadas a poner a las enfermedades nombres como flatulencias o catarros, eso no te parece vergonzoso?

"- Mucho -dijo-. Realmente, ¡qué nuevos y estrambóticos son esos nombres de enfermedades!" (Rep. 405 d. De la mentada traducción.) (*Kidax pnoes* es un flujo de humores internos provenientes de autointoxicaciones.)

La cocina refinada, los placeres no necesarios, el lujo, en suma, son los causantes de esta demanda de tal tipo de medicina. No hay, pues, que aprobar la cocina siracusana, ni la variedad de guisos de Sicilia, ni tener amiguitas corintias para mantener el cuerpo en forma, ni las delicias de la paste-

lería ética.

"Si Platon est sévère à l'endroit de la cuisine et rigoureux lorsqu'il s'agit de lui assigner son rang dans la hiérarchie technique, c'est que la cuisine, par rapport à l'analyse d'Hippocrate a changé de fonction et de sens; elle satisfait désormais des besoins superflus, instaure dans une cité phlegmatique, aux côtés des techniques de luxe, un régime contraire à la santé et pour finir nécessite et développe le besoin de médecins dont elle exige le service." (H. Joly, op. cit., p. 241.)

Dice P. Laín Entralgo: "Adelantándose a la ponderada doctrina de su discípulo Aristóteles, el aristócrata Platón afirma -en lo tocante al tratamiento médico, al menos- la primacía ética y política del término medio." (Laín Entralgo, La medicina hipocrática, ed. cit., p. 376.)

¿Cuál es la doctrina del término medio? La medicina sana, que es aquella que el hombre libre y pobre por condición demanda.

Aun cuando largo, no me resisto a transcribir el pasaje que constituye una delicia: "Cuando está enfermo un carpintero -aclaré- pide al médico que le dé a beber una pócima que le haga vomitar la enfermedad, o que le libere de ella mediante una evacuación por abajo, un cauterio o una incisión. Y si se le va con prescripciones de un largo régimen, aconsejándole que se cubra la cabeza con un gorrito de lana y haga otras cosas por el estilo, en seguida sale diciendo que no tiene tiempo para estar enfermo ni vale la pena vivir de ese modo, dedi-

cado a la enfermedad y sin poder ocuparse del trabajo que le corresponde. Y luego manda a paseo al médico, se pone a hacer su vida corriente y, o se cura y vive en lo sucesivo atendiendo a sus cosas, o bien, si su cuerpo no puede soportar el mal, se muere y queda con ello libre de preocupaciones.

"-En efecto, -dijo- he ahí el género de medicina que parece apropiado para un hombre de esa clase.

"- ¿Y eso no es acaso -dije- porque tiene que dedicarse a una ocupación, sin ejercer la cual su vida no valdría la pena de ser vivida?" (Rep. 406 d - 407 a. De la mentada traducción.)

"En cambio, del rico podemos decir que no tiene a su cargo ninguna otra tarea tal que la renuncia forzosa a dedicarse a ella le hubiese de hacer la vida intolerable." (Rep. 407)

!Qué espléndida definición! La propuesta platónica es que el que tiene suficientes medios de vida debe practicar la virtud.

¿Qué hacían, empero, los ricos criticados por Platón? En realidad, darse una muerte lenta; sin dedicarse a nada, se dedicaban a su salud y así llegaban a la vejez "muriendo continuamente en vida por culpa de esa ciencia médica." Que estas críticas ideas de Platón han tenido una gran influencia es algo obvio: Rousseau (Emile, Livre I) decía: "Je ne sais point apprendre à vivre à qui ne songe qu'à s'empêcher de mourir" y La Rochefoucauld (Max, 282): "C'est une ennuyeuse maladie que de conserver sa santé par un trop grand régime."

Parafraseando a Platón, Macaulay en Mitford's History of Greece, dice: "It (the oligarchical government) has a sort of valetudinarian longevity; it lives in the balance of sanc-torius; it takes no exercise; it exposes itself to no accident; it is seized with a hypocondriac alarm at every new sensation; it trembles at every breath; it lets blood for every inflamma-tion; and thus, without ever enjoying a day of health or plea-sure, drags out its existence to a doting and debilitated old age." (Citado por P. Shorey, nota a, p. 274, vol. I, de la edición de República para William Heinemann.)

375. Esta idea platónica sí que es suceptible de crítica. Se podría ver aquí el fuerte estatalismo platónico en el que la "raison d'Etat" prima sobre el individuo. La vida del indivi-duo que no sirve al Estado no es digna de vivirse. Parece que late aquí un antiindividualismo no conciliable con visiones más humanitarias para las que lo primordial es el individuo, se halle en la situación en que se halle. Las posibilidades de felicidad del individuo son muchas y se dan, diferenciadas, en todas las circunstancias de la vida. Si pensamos que lo prioritario es el individuo, esta idea platónica resulta ina-ceptable. Se habrá observado la circunspección con la que me he expresado. Y lo he hecho así porque Platón parece decirnos que su medicina expeditiva es deseada por el enfermo, en este caso por los artesanos. Y su propuesta radica en tomar a es-ta clase y su posición ante la vida y la polis como modelo: así como se comportan los artesanos, así deben comportarse to-dos, creyendo que la vida sólo es útil -y placentera, por en-

de-, si sirve para sí y para el Estado. Deseo hacer notar que en 405 a, cuando dice "¿Podrá, pues, haber un mejor testimonio de la mala y viciosa educación de una ciudad que el hecho de que no ya la gente baja y artesana ( *μη μὲν ποτὸς τοὺς φαύλους τε καὶ χείρονας* ), sino incluso quienes se precian de haberse educado como personas libres, necesitan de hábiles médicos y jueces?", la palabra baja (*φαῖλος*) aplicada a los artesanos no tiene un significado peyorativo, sino meramente descriptivo de la diferenciación de clases, en el tiempo aquel, existente.

376.        Aristóteles critica esta visión. Cfr. Política II, 5, 1264 a 25 / 30.
377.        U. von Wilamowitz-Moellendorf, op. cit., p. 193.
378.        Pienso que todas las sociedades han seguido esta indicación platónica, lo cual muestra el acierto de formulación por parte de Platón. En la zona del conocimiento que se intersecciona con la moral siempre lo que llamamos experiencia, conocimiento, capacidad, honradez -en un juez, por ejemplo- consiste en el conocimiento de normas o leyes o pautas de conducta y en la corrección en su aplicación. La correcta aplicación supone deslindar las conductas malas de la buena.
379.        Mi deber es poner de relieve cómo la mayoría de comentaristas evitan este pasaje difícil.

380. Dodds, Los griegos y lo irracional, ed. cit., pp. 43-44.
381. Ibid., pp. 147-148.
382. Ibid., p. 208.
383. "Que el delincuente sufrirá en persona es para Platón una ley demostrable del cosmos. El modo como esta ley funciona en el detalle no es, sin embargo, demostrable: pertenece al dominio del mito o del encantamiento. (Leyes 903 b, *ἐπιπέδων μύθων* cfr. 872 e, donde se llama a la doctrina de la compensación en futuras vidas terrenas *μῦθος ἢ λόγος ἢ ἐν τῇ γῆ πρῶτα γοργεύειν αὐτό*, cfr. L. Edelstein, "The function of the Myth in Plato's Philosophy", Journal of History of Ideas, 10, 1949, p. 463 y ss.) En un impresionante pasaje de Leyes X -904 c - 905 d y también 728 b-c-, expone su propia fe definitiva respecto a esta cuestión: la ley de la justicia cósmica es una ley de gravitación espiritual; en esta vida, y en toda la serie entera de sus vidas, cada alma gravita de un modo natural hacia la compañía de su propia especie o índole, y en esto estriba su castigo o su recompensa; se insinúa que el Hades no es un lugar, sino un estado de la mente -cfr. 904 d-. Y a esto añade Platón un aviso, un aviso que marca la transición de la concepción clásica a la helenística: "si alguno espera de la vida su felicidad personal, recuerde que el cosmos no existe por causa de él, sino él por causa del cosmos -Leyes 903 c-d, 905 b-. Todo esto, no obstante, estaba por encima de la capacidad del hombre corriente, como bien sabía Platón, y, si le entiendo bien, no

era su intención incluirlo en el credo oficial obligatorio."  
 (Dodds, Los griegos y lo irracional, ed. cit., p. 208.)

384. Es absolutamente irrelevante, o quizás deformador, comentar a pie de página, nota 1 al pasaje 410 a de República, "Platon parle ici en législateur qui trace pour la médecine et la justice des règles générales pour la conservation ou la suppression de certains citoyens." (E. Chambry, para la ed. de Les Belles Lettres.)
385. P. Shorey, nota b al pasaje 410 a de República, en la ed. cit.
386. Cfr. sobre esto, la nota 32 de C. García Gual de la traducción de ed. cit., p. 529.
387. Sobre la sofística, y, en especial, Protágoras, cfr.:  
 GUTHRIE, A History of Greek Philosophy, vol III, ed. cit.  
 "The Fifth Century Enlightenment".  
 ADRADOS, Ilustración y política en la Grecia Clásica, Madrid, 1966.  
 C. GARCÍA GUAL, Prometeo: Mito y Tragedia, Peralta, 1980.
388. Dice Dodds: "Restanos decir unas pocas palabras sobre las sanciones mediante las cuales se propone Platón imponer la aceptación de su versión reformada de las creencias tradicionales. Los que de palabra o por obra falten a ella deberán ser denunciados a los tribunales y, caso de ser hallados culpables, deberán ser relegados durante un mínimo de cinco años a confina-

miento solitario en un reformatorio, donde se les someterá a una propaganda religiosa intensiva, pero se les negará toda otra clase de intercambio humano; si esto no logra curarlos, se les dará muerte (Leyes 907 d, 908 a, 908 e, 909 b-d, 910 b).

Platón, a fin de cuentas, quiere resucitar los juicios por herejía del siglo V (da claramente a entender que condenaría a Anaxágoras si no cambiaba de modo de pensar); toda la novedad está en el tratamiento psicológico que se propone para los culpables. Ciertamente, puede parecer extraño que la muerte de Sócrates no pusiera a Platón en guardia contra el peligro inherente a tales medidas. Pero, evidentemente, sentía que la libertad de pensamiento en materia religiosa envolvía tan grave amenaza para la sociedad que no había más remedio que recurrir a semejantes medidas. El empleo de la palabra herejía podría inducir a error en este contexto. El Estado teocrático propuesto por Platón presagia en ciertos aspectos la teocracia medieval. Pero la Inquisición medieval se ocupaba, sobre todo, de impedir que los hombres sufrieran en el otro mundo por haber profesado opiniones falsas en éste; de un modo público, al menos, intentaba salvar las almas a expensas de los cuerpos. El fin que Platón se proponía era muy otro: él intentaba salvar a la sociedad de la contaminación de pensamientos peligrosos, que a su modo de ver estaban destruyendo visiblemente las fuentes de la conducta social. Toda doctrina que debilitara la convicción de que la honradez es la mejor política, se sentía obligado a prohibirla como antisocial. "Los motivos que se hallan en el fondo de su legislación son, por consiguiente, de carácter práctico y secular; en este respecto, la analogía históri-

ca más próxima no es la Inquisición, sino esos procesos contra desviacionistas intelectuales con los que tanto se ha familiarizado nuestra propia generación." (Los griegos y lo irracional, ed. cit., p. 210.)

389. Para Platón la esencia de la filosofía política radica en la consecución de un discurso convincente —por ende, necesariamente pedagógico— que consiga la armonía. Por ello, el modelo de la técnica musical es importante. Así, por ejemplo, en Fedón 61a, dice Sócrates: "yo tenía la idea de que la filosofía que era de lo que me ocupaba, era la música más excelsa". Y en Laques 188d-e se dice: "Cuando oigo dialogar acerca de la virtud (habla Laques) o sobre algún tipo de sabiduría a un hombre que es verdaderamente un hombre y digno de las palabras que dice, me complazco extraordinariamente al contemplar al que habla y lo que habla en recíproca conveniencia y armonía. Y me parece, en definitiva, que el hombre de tal clase es un músico que ha conseguido la más bella armonía, no en la lira ni en instrumentos de juego, sino al armonizar en la vida real su propio vivir con sus palabras y hechos, sencillamente, al modo dórico y no jónico, pienso, y, desde luego, no al frigio ni al lidio, pues aquél es el único tipo de armonía griega." (He usado la traducción de C. García Gual, para Gredos, Madrid, 1980.)

Se trata aquí del mismo modelo de República. Se observa la misma intención que en República, es decir, la música como virtud y adecuación entre vida y discursos. Cuando existe un desajuste, se cae en la sofistería. Así, Laques sigue diciendo: "Así que un tal orador hace que me regocije y que pueda

parecerle a cualquiera que soy amigo de los discursos. Tan animosamente recojo sus palabras. Pero el que obra al contrario me fastidia, tanto más cuanto mejor me parece hablar. Y hace que yo parezca enemigo de las palabras. Yo no tengo experiencia de los parlamentos de Sócrates, pero ya antes, como se ha visto, he tenido conocimiento de sus hechos, y en tal terreno lo encontré digno de bellas palabras y lleno de sinceridad."

Como vemos, el lenguaje bello es consecuencia de la vida digna.

Sobre este tema, cfr. I. Jsseling, Samuel, "Rhétorique et philosophie, Platon et les Sophistes, ou la tradition métaphysique et la tradition rhétorique", en Revue Philosophique de Louvain, t. 72, Mayo 1976, pp. 193-210.

La misma idea reaparece en Político (306-308), donde el profesor del arte real es el perfecto músico, armonizador de los diversos temperamentos.

390. "Dès l'origine de la philosophie, une relation conflictuelle s'est instaurée entre celle-ci et la rhétorique. En effet, en tant que recherche d'une vérité ultime, la philosophie sera une tentative pour dépasser la rhétorique et dire le vrai, mais en tant qu'elle dit le vrai, elle sera nécessairement liée au langage, et de là "la rhétorique devient son plus vieil ennemi et son plus vieil allié" -cfr. P. Ricœur, La métaphore vive, Seuil, Paris, 1975, p. 15-. Ce conflit ne peut en aucun cas être réduit au problème de la "métaphore dans la philosophie" ou de "la philosophie dans la métaphore" -cfr. J. Derrida, La mythologie blanche. La métaphore dans le texte philosophique, dans les marges de la philosophie, Edit. de Minuit,

Paris, 1972, pp. 257-324- car, si important que puisse être le problème de la métaphore, il n'est qu'un aspect assez restreint d'un champ conflictuel plus vaste. Quel est ce champ conflictuel? Le conflit entre la philosophie et la rhétorique s'est déclaré dans toute son ampleur au cours des discussions polémiques de Platon contre les Sophistes, qui étaient en premier lieu des orateurs. Ces discussions sont essentielles à la philosophie platonicienne. Ce conflit qui s'est répété à différentes époques, a culminé dans la philosophie moderne dans une opposition dont Kant et Nietzsche représentent les moments les plus extrêmes. Kant écrit dans sa Critique du jugement que la rhétorique "en tant qu'art de faire servir les faiblesses humaines à ses intentions propres (si bonnes qu'elles soient dans la pensée de l'orateur ou même en réalité) n'est digne d'aucune estime"

-I. Kant, Kritik der Urteilskraft, Felix Meiner, Hamburg, 1959, 53-. Nietzsche par contre, qui a débuté comme professeur à Bâle en donnant des cours sur la rhétorique classique, attribue à cette même rhétorique une extrême valeur. Mais il fait remarquer aussitôt que la philosophie tant estimée par Kant reste dominée par une rhétorique latente. Imprégnée d'une volonté de puissance, la philosophie fera usage -inconsciemment- de toutes sortes de moyens rhétoriques pour que cette volonté de puissance se fasse valoir." S. I. Jsseling, op. cit., pp. 193-194.

391. "Pour Platon aussi l'homme est un être de culture et les débuts de l'humanité se confondent avec les commencements de la technique", dice H. Joly, op. cit., p. 239. Ciertamente, y en este pasaje que comentamos yo veo los ecos del protagóri-

co mito prometeico. La estructura es la misma, pero la inversión de contenidos, notoria: la divinidad concede música y gimnástica -no técnicas como las originarias necesarias para la vida; tal el fuego-, que no son las importantes protagóricas -pudor y justicia-, sino las más sofisticadas -suponían un elevado desarrollo cultural- que fungen de modelo a lo que debe ser la polis: una armonía conseguida mediante tensiones y relaciones. Es decir, reconociendo las tensiones de las oposiciones de clase que deben relajarse y aflojarse; no eliminando las clases, sino estamentalizándolas como en República propone el gran dialogante.

392. En este momento debemos formular una pregunta decisiva, a saber, por qué Platón considera normal que unos deban gobernar y otros ser gobernados.

*ἔστιν ἡν δ' ἔγωγε καὶ μετὰ τοῦτο εἶναι ἡμῖν ἀναγκαῖον εἶναι,  
ἀποδοῦναι ἀλλήλων τοῦτων ἄλλους ἀρξάντας τοὺς καὶ ἀρξομένους,*

República 412 b.

Las razones pueden ser dos:

1. La una general, perteneciente a la mentalidad platónica que veía, equivocadamente o no -que esto es otra cuestión- que la divisoria de la sociedad siempre se trazaba entre gobernantes y gobernados, aun cuando la democracia griega lo fuese directa.

1.1. Que tal divisoria se tornaba inaceptable cuando se fundamentaba en la riqueza. Y la diferenciación de clases basada en la injusticia del dinero y la posesión, diferenciación

productora de *σοφισ*, debería ser eliminada. Para ello se requería un nuevo proyecto político. Hasta aquí nadie podrá tachar de reaccionario tal propuesta platónica de subversión de lo injusto. Evidentemente le quedaba el camino de profundizar la democracia existente en tiempos de Pericles y posteriores. ¿Por qué no lo siguió?

2. En mi opinión, y me deslizo en la segunda razón, a causa de haber considerado la política como una técnica y una ciencia. Platón establece la diferencia entre los que saben y los que no, y así establece un gobierno de gobernantes y gobernados que podemos llamar "absolutismo ilustrado", como señalé en páginas anteriores, o un gobierno meritocrático.

393. Dice P. Shorey en nota a República 412a: "This "epistates" is not the director of education of Laws 765 D ff., though of course he or it will control education. It is rather an anticipation of the philosophic rulers, as appears from 497 C-D, and corresponds to the nocturnal council of Laws 950 B ff."

394. Veo aquí, tanto una transvaluación de la semántica de estos conceptos, como también una crítica a la política partidista, preocupada más de sus intereses de clase que de la polis, a la insensatez de una talasocracia desenfrenada que minaba la esencia de la polis, así como, finalmente, empresas guerreras descabelladas.

395. Les impondremos tres clases de pruebas:

*αλαστία* (robo, astucia) para ver si el educando se deja ro-

bar sus convicciones, es decir, si se deja engañar por demagogos y sofistas;

*Bia*, o prueba de la fuerza, por ver si es capaz de resistir a la violencia;

*Yogeria* (encantamiento) por ver si se deja deslumbrar del placer o atemorizar por el miedo.

396. Estoy en total desacuerdo con la apelación de castas que, a veces -demasiadas, diría yo-, se aplica a las clases platónicas. Efectivamente existen muchos paralelismos entre la estratificación platónica de clases y ciertas sociedades articuladas en éstas. Cfr. J. LITTLEJOHN, *La estratificación social*, Madrid, Alianza Universidad, 1975, cap. IV, "La sociedad de castas", pp. 89-118, donde se analiza el sistema de castas hindú. Una de las características definitorias de la sociedad de castas es que, al ser la casta un grupo cerrado, no se permite al individuo salir de ella, ni ascendente ni degradadamente. Y no es el caso a propósito de Platón.

En segundo lugar, Platón funda la polis atendiendo a conceptos abiertos como la división del trabajo y el saber. Y ambos elementos son definitorios de las clases más que de las castas. Evidentemente, Platón sabía qué era una casta y cuán fuerte era su poder y presión de cohesión. Por eso Platón intenta "mejorar" la ciudad históricamente aceptada -que no era ni mucho menos una sociedad de castas, sino bien nítidamente de clases- y, para ello, da ciertas normas que tienen que ver con el inmovilismo de la primera civilización griega -la sociedad tribal- que ciertamente podía tener ciertos parecidos con una so-

ciudad de castas. Como dice Dodds, Platón acepta mucho de lo viejo, pero transformándolo. ¡Pero la postulación de una sociedad organizada en castas en Atenas en el siglo IV hubiese sido impensable! Reitero: lo definitorio de las clases en Platón es el saber y la virtud.

Muy bien dice G. Cambiano: "La divisione in "classi" funzionali, nella misura in cui è un corollario della divisione del lavoro, possiede anch'essa una legittima naturale. L'appartenenza di un individuo ad una "classe" non è determinata dall'ereditarietà, cioè dalla "classe" di provenienza dei propri genitori, ma soltanto dalle attitudidini naturali che l'individuo stesso manifesta gradualmente fin dalla fanciullezza e che l'apparato educativo a il compito di mettere in piena luce, controllare e consolidare con prove e addestramenti. In questo senso non è esatto parlare di caste a proposito dei tre gruppi costituenti la città platonica. Il limite alla circolazione tra le classi è stabilito soltanto dalla differenza delle attitudidini naturali, le quali, non sono necessariamente un fattore ereditario." (op. cit., p. 181.)

Sobre estos temas, cfr.:

J. LUCCIONI, La pensée politique de Platon, París, 1958.

T.A. SINCLAIR, Il pensiero politico classico (a cura de Luigi Firpo), Bari, Laterza, 1973.

¿Cuáles pudieron ser los antecedentes de esta tripartita estructuración? En parte de la tradición jónica, en parte de ciertas organizaciones orientales, en parte de los pitagóricos, los cuales, más que una teoría organizada de las clases, ofer-

taban el ejemplo de un grupo de intelectuales organizados y, en parte, finalmente, de Hipódamos de Mileto, el cual, como sabemos por Aristóteles -Polit. B 8, 1267 b y ss.-, habló de la mejor constitución posible que sería aquella que organizase la polis dividida en tres partes: artesanos, campesinos y guerreros.

Ya Isócrates en su Busiris (cfr. la traducción de J. M. Guzmán Hermida, para Gredos, 1979), escrito entre el 390 y el 385, elogiaba la figura del egipcio Busiris que había dividido en tres clases a los egipcios: sacerdotes, guerreros y agricultores-artesanos. Isócrates utilizaba argumentos similares a los platónicos, al afirmar, para justificar la división del trabajo instituido por Busiris, que el ejercicio vitalicio de una actividad es indispensable para la eficacia de tal actividad, pero se diferenciaba de Platón en que sostenía -Isócrates- que la pertenencia a una clase proviene, no de las propias diferentes aptitudes naturales, sino de la coacción externa del regente.

"Mentre Platone concepisce l'unità di una città come risultato delle differenze solidali delle varie attività tecniche, Isocrate la concepisce come risultato della concentrazione del potere nelle mani di un solo individuo: e ciò era comprensibile nella sua prospettiva, che tendeva a propagandare l'unione panellenica in contrapposizione al frazionismo delle città greche." (G. Cambiano, op. cit., p. 182.)

397. ¿Se me permitirá recordar unas palabras de Nietzsche que en nuestros días adquieren especial relevancia y, de paso, lim-

pio al solitario de Sils-Maria de ciertas burdas manipulaciones?

"En algún lugar existen todavía pueblos y rebaños, pero no entre nosotros, hermanos míos: aquí hay Estados.

"¿Estado? ¿Qué es eso? ¡Bien! Abrid los oídos, pues voy a deciros mi palabra sobre la muerte de los pueblos.

"Estado se llama al más frío de todos los monstruos fríos. Es frío incluso cuando miente; y ésta es la mentira que se desliza de su boca: "Yo, el Estado, soy el pueblo."

"¡Es una mentira! Creadores fueron quienes crearon los pueblos y suspendieron encima de ellos una fe y un amor: así sirvieron a la vida.

"Aniquiladores son quienes ponen trampas para muchos y las llaman Estado: éstos suspenden encima de ellos una espada y cien concupiscencias.

"Donde todavía hay pueblo, éste no comprende al Estado y lo odia, considerándolo mal de ojo y pecado contra las costumbres y los derechos.

"Esta señal os doy: cada pueblo habla su lengua propia del bien y del mal: el vecino no la entiende. Cada pueblo se ha inventado su lenguaje en costumbres y derechos.

"Pero el Estado miente -y posea lo que posea, lo ha robado." (F. Nietzsche, Así habló Zaratustra, Del nuevo ídolo, pp. 82-83, Madrid, Alianza, 1978<sup>6</sup>. Traducción de A. Sánchez Pascual.)

Obviamente los tiempos de Nietzsche eran otros, se me dirá. Y yo no quiero entrar en polémicas que constituirían moti-

vo de otra tesis. Pero diré algo de difícil refutación. Un Estado transnacional es correcto -o libre y, por tanto, moral- sólo cuando emana de la voluntad de las naciones diferenciadas que se aúnan y acogen un proyecto común elevador, que no coarcte sus propias determinaciones -de las naciones componentes-, sino que las potencie. Lo demás es un hurto o privación de libertad. Desde estas páginas académicas sirvan estas reflexiones de aliento y simpatía para quienes trabajan por ese Estado libre, y de crítica y oposición a quienes, o intencionadamente o engañados, como los prisioneros de la Caverna, se oponen a los anhelos federalistas aquí y ahora.

398. "Phénicienne, comme l'histoire du phénicien Cadmos qui, ayant semé les dents du dragon, en vit naître des hommes, Σπαρτοί. Après avoir discrédité la mythologie courante, Platon essaie de la remplacer par une autre, en harmonie avec ses propres principes. Il veut donner une sanction religieuse au sentiment patriotique et à l'institution de ses trois castes. C'est dans cette vue qu'il imagine un conte où la croyance de maints peuples grecs, et spécialement des Athéniens, en leur autochtonie se combine avec l'idée de castes fondées sur la valeur des individus figurée par différents métaux, comme dans les âges d'Hésiode." (E. Chambry, nota 1 a este pasaje, para la edición de Les Belles Lettres.) En esta nota hay alguna idea, en mi opinión desafortunada, como la que se refiere a las castas. Todos los exégetas están de acuerdo en la inspiración platónica en la historia del fenicio Cadmo. "As was the Cadmus legend of the men who sprang from the dragon's teeth, which the Greeks

believed οὐτος ἡπιότατος ἐστίν, Laws 663 e. Pater, who translates the passage (Plato and Platonism, p. 223), fancifully suggests that it is a 'miner' story. Others read into it an allusion to Egyptian castes. The proverb  $\psi\epsilon\upsilon\sigma\tau\alpha\iota\ \Phi\alpha\iota\alpha\kappa\iota\kappa\acute{o}\tau\alpha\iota$  (Strabo 259 e) probably goes back to the Phoenician tales of the Odyssey." P. Shorey, nota a al pasaje comentado.

U. Wilamowitz, Platón II, p. 194, afirma: "Hier ist es der Glaube der Autochthonie, auf den die sämtlichen Bürger des Staates das Gefühl ihrer brüderlichen Zusammengehörigkeit gründen sollen, also der athenische Glaube, von dem er im Menexenos Gebrauch gemacht hatte (Die Erfindung heisst phönikisch, weil der Tyrrier Kadmos aus den Drachenzähnen sich das Volk der Thebaner erzeugt haben sollte. Dass Platon es so meint, zeigt die Wiederholung (Ges. 663 E) und die auf einen neuen eingeborenen Adel gebaute Anerkennung der ständischen Unterschiede, Gold oder Silber oder Erz und Eisen in der Seele. (Die Metalle und damit die ganze Erfindung stammen aus den Werken Hesiods, indem aber Gold nur in den Seelen der Herrscher ist kündigt sich der Stand der Philosophen an.) Kaum verständlich ist, wie die Kinder in den Stand gelangen sollen, dem sie das Metall ihrer Seele zuweist, wenn sie in einem anderen geboren werden, 415 b: das ist erst möglich, wenn der Staat die Neugeborenen sofort in Beschlag nimmt und über ihre Aufzucht entscheidet, was erst in ganz anderem Zusammenhange vorgetragen wird, 460 c. Ebenso rasch wird die Gründung des Staates abgetan."

El simbolismo de la tierra como madre y nodriza alude a los mitos de autoctonía, como he afirmado. Aparte de en Leyes 663 e, Platón trató ya este tema en Menéxeno 237 e - 238 a. Mi-

tos de autoctonía muy conocidos y divulgados por la literatura griega: Véase Esquilo, Los Siete contra Tebas, vv. 16 y 416.

Sobre estos temas cfr. el documentadísimo libro de J.-P. Vernant, Mito y pensamiento en la Grecia antigua, ed. castellana, en Barcelona, Ariel, 1973. El pasaje está inspirado, casi calcado diría yo, de Hesíodo, Trabajos, vv. 109-201. Platón reconoce explícitamente el débito a Hesíodo en República 546 e.

Que Platón haya recurrido a elementos arcaizantes en la semantización ideal (en el sentido de conferir ideales y creencias nobles cohesivas) no es sólo posible, sino seguro. Pero ¿no lo hacía Protágoras recurriendo al hesiódico mito prometeico para fundar la democracia? La memoria colectiva de un pueblo no es despreciable y, por eso, Platón la usa. Ya he hablado de la polémica entre Thomson y Cornford, polémica filológico-ideológica, en otro lugar. Dejo de lado la interpretación de Popper, pues me parece muy exagerada la imputación de racismo y la comparación que hace entre este pasaje del gran dialogante ateniense y su tío Critias, "glorificador de los embustes de la propaganda".

Yo traduciría la expresión  $\mu\epsilon\tau\alpha\tau\epsilon\lambda\epsilon\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma\ \mu\upsilon\theta\acute{o}\varsigma$  por mito noble, entendiendo por noble aquello que posee el valor de lo añejo y aquello que, además, por histórico se ha convertido en patrimonio común cohesionador. Lo expresado anteriormente justifica, creo la traducción que ofrezco, pero, además, deseo puntualizar lo siguiente: Platón comienza este pasaje (414 b-c) hablando de una fábula o narración o mentira ( $\mu\epsilon\tau\alpha\tau\epsilon\lambda\epsilon\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma$ ), que, entre otras cosas, no se olvide, significa invención poética.

Pero más adelante la redefine como mito: *ἀλλ' ὅπως ἔθηκε καὶ τὸ λοιπὸν τοῦ μύθου* (415 a).

¿Y qué pensaba Platón del mito? Leamos unas líneas del Fedón (114 b-d): "Pues bien, oh Simmias, por todas estas cosas que hemos expuesto, es menester poner de nuestra parte todo para tener participación durante la vida en la virtud y en la sabiduría, pues es hermoso el galardón y la esperanza grande. Ahora bien, el sostener con empeño que esto es tal como yo lo he expuesto, no es lo que conviene a un hombre sensato. Sin embargo, que tal es o algo semejante lo que ocurre con nuestras almas y sus moradas, puesto que el alma se ha mostrado como algo inmortal, eso sí que estimo que conviene creerlo, y que vale la pena correr el riesgo de creer que es así. Pues el riesgo es hermoso, y con tales creencias es preciso, por así decirlo, encantarse a sí mismo; razón ésta por la cual me estoy extendiendo yo en el mito desde hacerrato." Igual con el mito noble: no es verdad en su literalidad pero su semántica doctrinal, estabilizadora del Estado, debe creerse.

Guthrie, en A History of Greek Philosophy, t. IV, ed. cit., p. 457, bajo el título de "Plato's attitude to truth" dice: "First it must be said that the Greek pseudos (a. and n. "untrue" and "untruth") need not have the pejorative implication of our "false" or "lying". Its neutral use is illustrated at the beginning of the section on education (377 e): we start by telling children stories (mythoi), which are in general pseudos ("fictitious" Jowett, "fiction" Cornford and Lee), though they contain some truth." Cfr. también pp. 462-463, "The Grand

myth".

Ciertamente, y aunque he hablado de memoria colectiva, es muy posible, sobre todo tras el paso crítico-ilustrado de la sofística, que tales mitos de autoctonía estuviesen un tanto arrumbados y obsoletos. Tal abandono parcial de estos mitos puede explicar también -digo también porque poco ha he ofrecido otra razón explicativa- las reticencias de Sócrates a explicar el mito. Ésta es la razón que ofrece Guthrie. Dicese, en p. 463 de la supramentada obra de tal autor: "Plato's myth comes even nearer home. The idea that all human life arose from one Mother, the earth, a genuinely Greek one, would logically lead to a belief in universal brotherhood. But Plato was an Athenian, and the Athenians made for themselves alone the proud claim that they were literally autochthonous, sprung from the soil on which they lived: "Alone of the Greeks we can call her (Attica) not only native land but mother and nurse" (Isocrates, Paneg. 24). However, by the middle of the fifth century the Athenian habit of wearing goldencicadas in their hair (a symbol of autodethony, In the B. 114, n. 16) was already obsolete, and it is not surprising that both S. himself and Glaucon feel doubtful of the prospects of imposing the myth on their imaginary citizens, though Glaucon thinks it might work in the second and subsequent generations."

Pero el prestigio de Sólon, padre de la primera constitución del Estado griego, debía ser grande aún en los días de Platón, supongo yo. Y Solón puso en circulación o divulgó las ideas de la tierra-patria y de Atenas, gozadora del prestigio

de haber sido construida por los dioses." (cfr. Aristóteles, La Constitución de Atenas, I, 12 -fr. 5 Diel-, Traducción de A. Tovar, ed. Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1970.)

Aristóteles critica el mito en Política 1264 b.

Sobre estos temas, cfr. G. Thomson, Los primeros filósofos, ed. cit., donde, por cierto, me parecen exageradas porque no hacen al caso, afirmaciones como ésta, "después de citar el mito que comentamos: "Abolir las conquistas de la filosofía natural jonia y regresar a la mitología, tal era el remedio final para los males de la ciudad-Estado moribunda."

Platón no critica la filosofía natural jonia en este momento. Aquí posee una finalidad política bien diferente. Si critica la filosofía natural jonia -cosa que sí hace, efectivamente- lo hace desde otros modelos y perspectivas, también científica: los modelos matemático-geométricos.

399. "Platon laconise ici encore, en établissant un camp au milieu de la ville. Le gouvernement de Sparte était comparé à un camp (Isocr. 6, 81)... Aristote pense que la constitution de Platon aurait en effet divisé la cité en deux camps hostiles (Aristote, Pol. 85, 1264 a 24)." (Notas 1 y 2 de E. Chambry para la edición de Les Belles Lettres.)

Y ya que aludimos a Esparta y sus influencias en Platón, conviene trazar siquiera someramente, las características fundamentales de ésta.

Según M. I. Finley, Uso y abuso de la historia, ed. cit. ,

en su artículo "Esparta", pp. 248-272, "Esquemáticamente (y con bastante inexactitud) puede dividirse la estructura de la Esparta clásica en tres rúbricas generales:

"1. La infraestructura de las asignaciones de tierra, de los ilotas y los periecos, con todo lo que ésta comporta en relación al trabajo, la producción y la circulación de los bienes.

"2. El sistema de gobierno (incluida la organización militar).

"3. El sistema ritual: los ritos de passage, de agogé, las divisiones por edad, la syssitia etc."

El concepto agogé significa la provisión por parte del Estado de la formación de todos los mancebos lacedemonios. Como muy bien puntualiza M. I. Finley (op. cit., p. 251, nota 5) "el vocablo educación constituye, en su sentido moderno general, una traducción en exceso restringida", Posiblemente el término educación sea adecuado si por ella entendemos una "formación total para la vida y las costumbres" que en el caso espartano eran fundamentalmente militaristas. Quizás sea un débito a Platón el hecho de utilizar modernamente "educación" en sentido de recepción de un elenco de enseñanzas teóricas. Posiblemente Platón cubrió el espartanismo de la agogé de la semántica moderna de "educación" en República. Ciertamente la formación de los guardianes y magistrados es una agogé en sentido espartano, pero ampliada con una educación teórica muy dilatada, de corte esencialmente geométrico-matemático-filosófico.

Las syssitia eran las agrupaciones de banquetes a las que

todos los ciudadanos espartanos, por el hecho de serlo, pertenecían. Otro rasgo específico de Esparta a considerar radica en la prohibición de usar monedas de oro y plata. Como consecuencia de las llamadas guerras de Mesenia (740-720, la primera; 660-640, la segunda) en la que se conquista a Mesenia, Esparta, que más que una polis era el resultado de una fusión de cinco poblaciones dorias, a saber, Limnai, Mesoa, Kynosura, Pitane y Amiklai, todas las cuales, poblaciones organizadas en tres tribus, constituían la asamblea popular-militar, de la que surgía el ejército. Todos los mayores de 30 años de esas cinco poblaciones constituían la Asamblea. Eran llamados espartiatas. A éstos se los denomina homoioi (los Iguales). Los jóvenes entre 14 y 20 años son educados por el Estado; entre los 20 y 30 viven organizadamente constituyendo "la comunidad de los guerreros" y, a partir de los 30, pertenecen a las syssitias. De la Asamblea de los espartiatas se elige el consejo de Ancianos (que tiene poder de veto sobre las decisiones de la Asamblea) y 5 éforos que asumen la defensa de los homoioi frente a la monarquía (diarquía en este caso, que no era elegible sino hereditario). Disponen de todas las tierras, divididas en lotes hereditarios no enajenables. Estas tierras eran cultivadas por los ilotas, campesinos carentes de todo derecho. Existían también los periecos (habitantes de la periferia), población también doria, pero no de las primitivas aldeas, y que estaban obligados a prestar servicio militar en tiempo de guerra. Todo esto estaba redactado de forma brevísima, casi gnómica en una constitución llamada Gran Retra que se atribuía a Licurgo (Todos estos datos pueden encontrarse fundamentalmente en la Constitu-

ción espartana y la obra teórico-política de Platón.)

La tesis que yo sostengo es: que Platón se inspiró en parte en la Constitución y formas de vida espartanas. Digo en parte por tres razones: porque los espartanos estaban muy lejos de cimentar su sociedad jerarquizada en el saber, y porque la pretendida cerrada igualdad espartana no lo era tanto y porque Platón dice explícitamente en varios lugares que Esparta no es el MODELO.

Efectúemos, pues, algunas indagaciones. ¿Qué significa ser iguales? Tal igualdad no era homogénea ni mucho menos; había excepciones: por ejemplo, dos ciudadanos eran herederos potenciales a la realeza; unos eran más ricos que otros (Heródoto 6.61; 7-134 y Jenofonte 5.3), y a su cargo corría suministrar los alimentos para las syssitia; existían los ganadores en las olímpicas competiciones de carros que adquirían un "prestigio" sobre los otros.

"Ese amor a la victoria (*philonikía*) del que Jenofonte nos habla producía tanto triunfadores como ganadores (4.4), evidente hecho que los estudiosos modernos dejan a menudo en la sombra, escribiendo a continuación como si todos los miembros de tal sociedad hubiesen sido ganadores de premios." (M. I. Finley,

"Por ser iguales se entendía el compartir un ciclo vital común y bien definido, el cual incluía:

1. Una instrucción común, formalizada y obligatoria, destinada a inculcar la obediencia, el valor, la disciplina y las

habilidades de un militar de profesión;

2. Una única vocación u ocupación, a saber, la de hoplita u oficial;

3. La seguridad económica y la franquía completa de las preocupaciones monetarias, al estar todas las ocupaciones productivas y auxiliares en manos de dos distintas categorías de vasallos, los ilotas y los periecos.

4. Una vida pública (antes que privada) en una comunidad enteramente masculina, con un máximo de conformidad y antiindividualismo." (M. Finley, Uso y abuso de la historia, p. 254.)

Si se me permite una reflexión interrogativa, ¿no se van pareciendo cada vez más las sociedades a este modelo, toutes proportions gardées? Los grupos heterogéneos que tienen que luchar denodadamente, y generalmente con poco éxito, para serlo, nos dan la respuesta.

Dice M. I. Finley: "Parte importante de este armazón era negativa, por decirlo así, al consistir en la reducción al mínimo estricto de las fuerzas centrífugas y subversivas." (M. I. Finley, Uso y abuso de la historia, ed. cit., p. 255.)

"Tamaño armazón resultaba necesaria, en parte al menos, porque los Iguales se veían en última instancia asediados de un marasmo de desigualdades." (M. I. Finley, Uso y abuso..., ed. cit., p. 266.)

Que el sistema estaba pleno de tensiones y anomía es algo que Pericles parece haber visto bien en su Oración Fúnebre.

1. Las tensiones producidas en el ejército por la inclusión

de desiguales (periecos e ilotas en tiempos de necesidad).

2. La corrupción financiera ya atestiguada por Heródoto (3.148, 5.51. 6.50, 6.72, 6.82, 8.5).

3. Tensiones dentro de los dirigentes, tensiones dimanantes, sobre todo, del deseo de acceder a los altos mandos, de los métodos empleados.

Aristóteles habla de la existencia de manipulaciones en la elección, en realidad oligárquica, para las altas magistraturas (Pólitica II, 9, 1269 b - 1271 b). Y Heródoto habla de "los primeros por su cuna" (7.134).

La conclusión que extrae M. I. Finley es que "yo no abri- go dudas sobre que aquí también desempeñaría la riqueza su papel, como Heródoto implica (7.134). Otros había que lograron obtener puestos, más arriba o más abajo en la jerarquía, en virtud de su nacimiento antes que su capacidad." (Uso y abuso de la historia, ed. cit., p. 262.)

Pero Platón propugnaba ascensos y descensos basándose sólo en las capacidades y en el saber.

4. Y ciertamente la política represiva para evitar la  $\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$ . Así se explica la institución de la  $\kappa\alpha\tau\alpha\sigma\tau\epsilon\lambda\epsilon\iota\alpha$ . Era ésta una institución formada por jóvenes espartiatas, cuya función era vigilar a los ilotas, para prevenir cualquier tipo de revolución.

5. Las cotas de lo militar en Esparta eran, y esto puede sonar a paradoja, bajas.

Basándose en Heródoto (7.229.3 y 9.71), M. I. Finley resalta varios importantes datos como, por ejemplo, que los espartanos no incluyeron la expulsión del ejército por faltas militares; a Aristodamos, el superviviente de las Termópilas, se le permitió morir con gloria en la batalla de Platea; y los hombres que se rindieron en Esfacteria reconquistaron muy pronto los derechos cívicos de los que habían sido privados.

Y entre las más de cien mil figurillas de plomo encontradas en las ruinas del santuario de Artemisa Ortia no aparecen como destacables ni soldados ni armas.

Resalta Finley cómo "después de la segunda guerra mesenia y la revolución del siglo VI, Esparta estaba, si acaso, menos pronto a ir a la guerra que los demás Estados helenos. Los corintios no se equivocaban cuando, en la narración que en su primer libro Tucídides nos ofrece, se percataron particularmente de este punto." (op. cit., p. 265)

¿Qué actitud tomó Platón ante Esparta? En República (547 d-549 a) pinta el régimen timocrático que es el que se corresponde con la Esparta histórica. Pues bien, en este pasaje se da una visión sumamente negativa y pavorosa. Léase la nota 1 al pasaje 547 d en la edición del Instituto de Estudios Políticos, donde dibuja el régimen espartano minuciosa y pormenorizadamente. Sin embargo, "¿por qué escogió a un lacedemonio para formar parte de ese trío que en Leyes elabora el nuevo Estado", se pregunta Finley.

La respuesta que él da servirá de conclusión a esta nota: "Para Platón, Esparta tenía mucho que ofrecer a pesar de su uni-

lateralidad, no en sus leyes e instituciones estrechamente concebidas (que apenas si se reflejan en el libro platónico), sino en su concepción fundamental de una comunidad total, en su eunomía tanto como en su forma de vida -forma de vida que él deseaba ver horra de sus elementos militaristas (pero no de la función militar). Por mucho tiempo y a pesar de todo Esparta había sido un bastión contra la tiranía, tanto en lo interior como en lo exterior. Tal vez esta afirmación no era muy cierta, sobre todo en lo que atañe a las actividades de los lacedemonios en el extranjero; mas la tal constituía una firme creencia de muchos helenos y se repetía ad nauseam. Píndaro lo creía así." (op. cit., p. 267)

Se ha hablado de "militarismo" y "función militar". Alfred Vagts, en The History of Militarism, Nueva York, 1937, pp. 11-13, dice: "El modo militar está caracterizado por una concentración primaria de hombres y materiales para conseguir objetivos específicos de poder con la mayor eficacia... El militarismo, por otra parte, presenta un ancho abanico de costumbres, intereses, prestigio, acciones y pensamiento relacionados con el ejército y la guerra y que, sin embargo, trascienden los puros objetivos militares... Un ejército organizado de manera que sirva a los militares y no a la guerra es militarista." (citado por M. Finley, op. cit., p. 266.)

Como se ve, Platón efectúa una gran transvaluación de esta forma de pensar. El prestigio para Platón se patentiza en el saber. Así lo estipula para los gobernantes. Postula el amor al saber más que el modo de vida militarista.

La quintaesencia de la especificidad de Esparta era la agogé. Finley repasa minuciosamente el resto de las instituciones mentadas y llega a la conclusión de que no eran tan específicas de Esparta, pues se daban en otras ciudades-Estado, y concluye: "Eran la agogé, en fin, y la eunomía que se pensaba resultase de ésta, las que fascinaron la imaginación de los helenos y las que estaban en el corazón del espejismo espartano. Como dice el ateniense de Platón en las Leyes (634 d): "Una de las más perfectas de vuestras leyes es esa que prohíbe terminantemente a vuestro jóvenes el inquirir si cualquiera de ellas es justa o no."

400. El principio de servicio a la polis, de solidaridad social, era algo muy deseado, anhelado en el mundo griego. Y tanto la filosofía como la literatura lo reflejan continuamente. Véase Sófocles, Antígona, vv. k89-90; Tucídides, II, 60, 2 -habla Pericles- y Jenofonte, Memorables, III, 7, 9. ¿Cómo no recordar la filosofía política del fundador o cristalizador constitucional de esta teoría, Solón? Pero es muy posible que Platón esté pensando en cuánto tenía de verdad este principio en el orto de la polis, como en qué gran número de casos había sido conculcado tal principio, sobre todo en y a partir de las guerras del Peloponeso. Sobre lo no cumplido en la famosa Oración Fúnebre de Pericles, cfr. R. Adrados, La democracia ateniense, ed. cit., cap. IV, "Pericles y la democracia de su época, pp. 216-268.
401. La última frase es un avance del análisis que, a partir del libro VIII, realizará sobre las formas degeneradas del Es-

tado y, sobre todo, la peor, la tiranía. La ciudad tiránica es la más infeliz, como el menos feliz es, aunque suene a paradoja, el tirano.

402. Cfr. P.-M. Schuhl, Platón et l'art de son temps (Arts plastiques), París, Alcan, 1933. Me inspiró en esta obra para los datos e ideas de esta nota.

En el Sofista (235 d - 236 c), Platón afirma que cuando el artista ejecuta una obra de acuerdo a las proporciones (συνμετρίαις) del modelo en largura, anchura y profundidad, y, además, aplicando los colores que convienen a cada cosa, da origen a la copia (εἰκαστικόν). Pero no todos imitan así. "No, al menos, los que esculpen o pintan alguna cosa de gran tamaño. Pues, si dieran la verdadera proporción de las cosas hermosas, sabes que la parte alta resultaría más pequeña de lo conveniente y la inferior mayor, al verse por nosotros lo uno de lejos y lo otro de cerca." Cuando esto se hace, "los artistas prescinden de la verdad y ponen, no las proporciones reales, sino las que dan apariencia hermosa a sus imágenes". Éste es el arte de la apariencia (φανταστικόν -236 b 5-).

La polémica histórico-artística que late tras esto es la siguiente: "Nous savons par Galien que Polyclète avait écrit un traité, le Canon, où il enseignait les proportions du corps humain et définissait la beauté par la juste proportion de toutes les parties entre elles; le bien, disait-il, encore, résulte de beaucoup de nombres et dépend de tant de rapports que la moindre négligence suffit à compromettre l'ensemble." (P.-M.

Schuhl, Platon et l'art de son temps, ed. cit., p. 7.)

El Doríforo y el Diadúmeno son las obras cumbres de Policleto. El Doríforo es descrito así por Plinio (XXXIV, 55): "Un muchacho de formas maduras, con una lanza, al que los artistas llamaban el Canon, del que copiaban los rudimentos del arte como si se tratara de un código." Estas figuras de Policleto representan el punto álgido del naturalismo. Su perfección radica en la pura imitación y en la transposición exacta de la proporción. Imitación pura: el ideal de Platón. Pero en escultura la imitación pura suele dar como resultado la falta de vivacidad o de vida. Las esculturas de Policleto aparecen frías y de configuración maciza en exceso.

La variación del gusto tomó otros derroteros. Las estatuas de Eufranos eran esbeltas, de gran volumen corporal y de los miembros superiores. Y Lísipo, que rompió el naturalismo de Policleto en pro de una mayor movilidad y gracia. De él, dice Plinio (H.N., 34, 65): "Lysippus: statuariae arti plurimum traditur contulisse capillum exprimendo, capita minora faciendo quam antiqui, corpora gracillora siccioraque, per quae proceritas signorum major videtur; non habet latinum nomen symmetria, quam diligentissime custodit nova intactaque ratione quadratas veterum staturas permutando."

Dice P.-M. Schuhl de Lisipo: "Les Anciens, disait-il -et Pline ne fait sans doute ici que transcrire une indication donnée par Xénocrate, élève de Lysippe- représentaient les hommes tels qu'ils étaient, et lui tels qu'ils paraissaient être."

Puntualización extraída de Plinio quien dice (H.N., 34, 65):

"vulgoque dicebat ab illis factos esse quales essent homines, a se quales viderentur esse."

Esto es lo que critica Platón: "Entonces los artistas, ¿no prescindirán de la verdad y no pondrán, no las proporciones reales, sino las que dan una apariencia hermosa a sus imágenes?" (Sofista 236 a, 5)

Lo mismo sucede con la evolución de la pintura e idénticas son las críticas de Platón. De ser una pintura realista, histórico-moral, caso del pintor de nobles caracteres Polignoto, se pasa, bajo la influencia de innovaciones realizadas en el teatro, a la skiagrafía de Apolodoro. "... par skiagraphies, il ne faut pas entendre de simples silhouettes, analogues aux ombres projetées sur le mur de la caverne dans le mythe de la République, mais des décors ou des tableaux où le jeu des ombres et des couleurs reproduit les apparences et donne, de loin, l'illusion de la réalité: pour la première fois, on voyait reproduit sur une surface plane le monde extérieur, avec sa profondeur et sa coloration... Apollodore fut suivi dans la voie du trompe-l'œil par Zeuxis et Parrhasios: on connaît l'anecdote du rideau de Parrhasios et des raisins de Zeuxis, "uvas pictas tanto successu ut in scaenam aves advolassent" -Pline, H.N., XXXV, 36, 5-: c'est encore d'un décor de théâtre qu'il s'agit." (P.-M. Schuhl, Platon et l'art de son temps, ed. cit., p. 11.)

Y Platón, Sofista 234 b 5: "Pues el que promete que es capaz mediante un solo arte de hacerlo todo, sabemos que creando imitaciones y homónimos de las cosas que son, será capaz con el arte de la pintura, al mostrar desde lejos lo que ha dibuja-

do, de hacer creer a los más cándidos entre los jóvenes que cualquier cosa que quiera hacer será optimismo para realizarla de veras."

403. Se ha dicho reiteradas veces que la Weltanschauung de los griegos mostraba dos rostros: el rostro optimista, ligado al nacimiento de la polis y de la ciencia de los jonios, recogido por parte de la sofística y, como quiere Farrington, continuado por Epicuro, y el pesimista que devino en filosofías salvíficas en las teorías religiosas y en la pluma de ciertos trágicos, Sófocles, por ejemplo, y sobre todo. Una exposición genial de la primera corriente sería, en mi opinión, el legado programático de la Oración Fúnebre periclea, legado unido a un tipo de política determinada, la democracia. Un expositor maestro de la segunda corriente sería Sófocles en su Edipo-Rey. No es cuestión de extenderme ahora sobre la tragedia, pero, amante como soy de la misma, no me quedaría tranquilo si no expresase unas ideas a propósito del Edipo-Rey para conectarlas con Platón. Mucho se ha escrito sobre la tragedia y yo mismo he escrito bastantes páginas en esta tesis. Que Sófocles no se despreocupaba de la política concreta, es decir, de los diversos modos de organización de la vida política, lo muestra con toda claridad su Antígona. Pero los pensadores religiosos, entre los que incluyo a Sófocles y Platón, plantean el problema de la política de una manera más profunda. Para ellos, el problema de organización política remite a otro más profundo: la reflexión radical sobre la naturaleza humana, y sus relaciones con la divinidad. Que esta nota transpira los debates histórico-ideológicos

sobre la tragedia se evidenciará de inmediato. Lo cual me evitará la aportación de larga bibliografía, demasiada ya en esta tesis. ¿Cómo veo yo la semántica del Edipo Rey? Edipo es el paradigma de la radical desgracia de la naturaleza humana, a pesar de su sabiduría. ("¡Oh habitantes de mi patria, Tebas, mirad: he aquí a Edipo, el que solucionó los famosos enigmas y fue hombre poderosísimo; aquel al que los ciudadanos miraban con envidia por su destino! ¡En qué cúmulo de desgracias terribles ha venido a parar! De modo que ningún mortal puede considerar a nadie feliz con la mira puesta en el último día, hasta que llegue al término de su vida sin haber sufrido nada doloroso", dice el Corifeo como conclusión, vv. 1524-1530. Uso la traducción de Assela Alamillo, Madrid, Gredos, 1981.)

Como consecuencia de lo anterior, Edipo representa el paradigma de la dependencia absoluta del hombre de la divinidad. Los dioses no son terribles -como quería Hofmannsthal en su Edipo y la Esfinge-. Véase el canto del coro, vv. 864-910. Aquí no hay dioses terribles ni vengadores. Aquí no hay nada que no sea Zeus. Y hay una alabanza a la divinidad y un ataque a los descreídos, es decir, un ataque a la sofística. Evidentemente se habla de culpa heredada, pero en tiempos de Sófocles tal concepto no tenía validez. Se habla porque así lo hacía la leyenda. Leyenda a la que Sófocles confiere su propia semántica. No es, pues, una tragedia de culpa y expiación. La muerte de su padre Layo, sin saberlo, en una encrucijada de tres caminos, ni era un hecho grave, para los griegos, ni se cometió intencionalmente. Hay ciertamente un error y un extravío

(*ἡμάρτηα* αἰς ) -cfr. Aristóteles, Poética, 13.1453 a 10-, pero no se trata de un error moral, pues el mismo Aristóteles excluye la perversidad moral (*ἡμάρτηα καὶ ἡμάρτηα* ). Se trata en esta tragedia de un contraste entre lo divino y lo humano. Y lo que realmente efunde con fuerza es la inexorabilidad del cumplimiento de los designios divinos. También efunde la búsqueda denodada de la verdad por Edipo. Y sin embargo es castigado, ¿por qué?. Porque, a pesar de la búsqueda de la verdad, el hombre no conoce las insondables esencias de su ser; las esencias de su ser son un trazado designado por la divinidad, y sólo a través del dolor podemos aprender algo. (¡Mi descendencia de mortales! ¡Cómo considero que vivís una vida igual a nada! Pues ¿qué hombre, qué hombre logra más felicidad que la que necesita para parecerlo y, una vez que ha dado esta impresión, para declinar? Teniendo este destino tuyo, el tuyo como ejemplo, ¡oh infortunado Edipo!, nada de los mortales tengo por dichoso" dice el coro en el Estásimo 4 vv. 1188-1195.) José S. Lasso de la Vega, Lesky, Kaufmann, etc. han sido algunos de los inspiradores de esta nota. Además de mis largas reflexiones sobre la tantas veces leída tragedia, Edipo Rey. Pues bien, Platón retoma la problemática edípica y la transforma: la vida humana está mal ordenada; se necesita un Edipo (los filósofos-reyes) que introduzca la posible racionalidad y felicidad en la ordenación de la vida. La vida humana tiene su origen y su fin en la divinidad. Esta idea es similiar a la de Sófocles. Y los ordenamientos políticos históricos son negativos. Hay que reordenarlo, como Edipo salvó a Tebas de la peste por medio de su sabiduría al adivinar el engima de la "perra cantora"

(Sófocles llama "perra cantora" a la Esfinge en su calidad de "guardiana" del cumplimiento de los designios de Hera). ¿Dónde está lo distinto y lo transvaluado? En la mayor confianza de Platón en la razón y su distinta concepción de la divinidad.

¿Nos arriesgaríamos a trazar una semblanza de un hipotético Edipo platónico? No sería muy difícil. El Edipo platónico sería aquel filósofo-rey, poseedor del conocimiento, capaz de reordenar correctamente la vida humana y política. Y en virtud de la nueva concepción platónica de la divinidad, ésta no es castigadora, sino dispensadora de premios para los buenos. Ya hemos visto en República cómo Dios es responsable sólo del bien y no del mal. Y la búsqueda de la verdad es el máximo bien. He aquí la gran transvaluación: el Edipo platónico sería un "sacerdote" de la divinidad. Creo que la valoración del racionalismo, la importancia que Platón deposita en la razón, opera en pro de una Weltanschauung más optimista que la de Sófocles. La razón funge de tránsito de un pesimismo radical a uno menos radical. El hombre sabio, puesto que Dios es todo razón, se parece a la divinidad, dirá Platón. Por tanto, no podrá ser castigado como lo era el Edipo del Trágico.

Me he alargado en este tema por una razón de importancia. Se dice muy a menudo que Platón era un racionalista sin fisuras (Dodds). Esto es cierto, pues la formación del pensamiento de Platón se gesta en pleno auge de la exaltación racionalista. Pero la Weltanschauung platónica, su concepción del hombre, los dioses, la relación entre el primero y los segundos, su visión de la historia -y sus experiencias inmediatas- hunde sus raíces también en la misma corriente pesimista en la que

se bañaba Sófocles. Y esto es relevante para la filosofía política de Platón. Ésta puede ser una de las rendijas por donde se pueden colar en Platón sus ideas antidemocráticas y su visión piramidal y jerarquizada de la sociedad y la vida política. Suele suceder que quienes poseen una visión trascendentalista de la vida, es decir, quienes piensan que existe un dios trascendente todo razón y sólo él razón, tienen tendencia a pensar que las realizaciones humanas son imperfectas y a establecer una jerarquización moral que arranca en la divinidad, pasa por los filósofos-reyes y acaba en las clases inferiores. Quiero resaltar cómo la concepción religiosa puede influir más de lo que parece en la filosofía política. Por supuesto, estoy hablando de Grecia y de su religiosidad. Es obvio que los juicios anteriores pueden no valer para nuestros tiempos. He dicho "pueden", pues en lo tocante a la Iglesia (o las Iglesias) como Institución, las concepciones y los resultados organizativos son muy parecidos a los platónicos.

Me he alargado sobre este punto por mor de reconstruir la semántica histórica de las influencias en Platón. Lo contrario es malentender al Académico.

Permítaseme citar varias ideas de Cassirer, El Mito del Estado, México, Fondo de Cultura Económica, 1972: "Todas las grandes tendencias intelectuales que forman la cultura griega concurren en Platón, aunque ninguna de ellas en su forma original. Quedaron moldeadas en una nueva forma bajo el genio de Platón." (p. 73)

"No puedo aceptar la tesis de Jaeger según la cual

Platón consideró a la República la "verdadera patria del filósofo". Si República significa "estado terrenal", este juicio lo contradice el propio Platón. Para él, lo mismo que para San Agustín, el hogar del filósofo era la civitas divina, y no la civitas terrena. Pero Platón no permitió que esta tendencia religiosa influyera en su juicio político. Le convirtió en un pensador político y en un estadista, no por inclinación, sino por deber. Y este deber lo inculcó en el ánimo de sus filósofos. Siguiendo su disposición, éstos hubieran preferido con mucho la vida especulativa a la política. Pero hay que inducirlos a que bajen a la tierra y, si es necesario, obligarlos a que participen en la vida del Estado. El filósofo, el hombre que mantiene siempre comercio con el orden divino, no accederá fácilmente a regresar a la liza política." (p. 77)

"Nunca llega a resolverse el conflicto entre las dos tendencias del pensamiento platónico, una que tiende a rebasar los límites del mundo empírico, y otra que lo lleva a ese mundo nuevamente para organizarlo y someterlo a normas racionales. No encontramos ningún período de su vida en que alguna de estas dos fuerzas consiga sobre la otra una victoria definitiva. Ambas están siempre presentes, complementándose mutuamente y luchando la una contra la otra." (p. 77)

En Teeteto 176 a Platón afirma: "Por consiguiente, debemos tratar de escapar de aquí lo más pronto que podamos hacia la morada de los dioses; y escapar es lo mismo que hacerse como un dios, hasta donde esto es posible, lo cual significa hacerse sabio y santo por medio de la sabiduría."

A propósito de este texto, E. Cassirer dice: "A pesar de este anhelo profundo de unio mystica, de unión completa entre el alma humana y Dios, Platón nunca pudo ser un místico en el sentido de Plotino y de otros pensadores de la escuela neoplatónica. Hay siempre en él otro poder que nivela el poder del pensamiento y el sentimiento místicos... La mente mística de Platón estaba frenada por su mente lógica a la vez que por su mente política. Su lógica le prescribía un orden definido, un ascenso y un descenso regulares. Su ética y su política le ordenaban volver la mirada desde "el estado celestial" hacia el estado humano y terrenal, cumplir con sus exigencia y atender a sus necesidades." (op. cit., p. 78)

Deseo insistir en que el punto de engarce entre Dios y el hombre radica en el saber y en la ética. De ahí la necesidad de una paideía esforzada. Como se ve, lo más alejado del fideísmo. No hay lugar en Platón para el éxtasis místico.

404. Sobre los límites de la  $\pi\acute{o}\lambda\iota\varsigma$  y el número de población, cfr. la obra de V. Ehrenberg, L'état grec, París, François Maspero, 1976.

405. Véase la primera anticipación a la comunidad de mujeres e hijos. El tema se planteará in extenso a lo largo del libro V. A propósito de esta mención anticipatoria, dice E. Chambry, en nota 1 al pasaje comentado, edición de "Les Belles Lettres"; "On a supposé que cette simple mention jetée en passant avait incité Aristophane à écrire l'Assemblée des Femmes, et que le livre V était une riposte à cette comédie. Sur cette

hypothèse invraisemblable, voyez l'Introduction, p. XLIX et la note."

406. E. Chambry, "Les Belles Lettres", nota 2, dice: "Lycurgue l'avait fait pourtant. V. Xénophon, République des Lacédémoniens III: "Lycurgue voulant imprimer fortement la modestie dans le cœur des jeunes gens, leur enjoignit de tenir dans les rues les deux mains sous leur manteau, de marcher en silence, de ne point regarder autour d'eux, mais de fixer les yeux sur ce qui était à leurs pieds" (traduction de Pierre Chambry)."

407. J. M. Pabón y M. Fernández Galiano, en la edición de IEP, en nota 1, nos recuerdan acertadamente: "Isócrates (Aerop. 41) dice también que "los buenos políticos no deben llenar los pórticos de inscripciones, sino tener la justicia en sus almas". Y asimismo que "la vida honesta en las ciudades no se consigue por decretos, sino por las costumbres" y que "los mal criados osarían violar hasta las más rigurosas leyes escritas, mientras que los que han recibido buena educación se prestarían a observar aun las más sencillamente establecidas". Y el mismo Platón (Leyes 788) hace consideraciones semejantes a las de aquí y observa que, si se multiplican las disposiciones legales, la costumbre general de transgredirlas en lo pequeño y prolijamente establecido acabará también con las grandes leyes escritas."

408. E. Chambry dice: "C'est aux Athéniens que Platon songe ici. Quiconque portait atteinte ou semblait porter atteinte à leur constitution s'exposait à une *ἑστίασις ἀπορίας* (accusation

pour une proposition contraire aux lois existantes), ou à une *ἐπιταγή* (poursuite pour un délit grave dont la répression n'admettait pas de délai). Mais nulle part les *νόμοι*, décrets relatifs à un cas particulier ou à une personne déterminée, n'étaient aussi communs, et les démagogues y trouvaient un large champ pour exploiter leur art de flatter le peuple." Nota 1 al pasaje. Edición "Les Belles Lettres".

409. "Es una de las primeras menciones de la expresión proverbial 'cortar la hidra' (*ὕδρα κείμην*), con referencia al retoñar de las cabezas del monstruo a medida que eran cortadas por Hércules: *Hydra secto corpore firmior* (Hor. Od. IV, 4, 61). Así retoñan los males contra los prolijos ataques del legislador." (Nota 2 de J. M. Pabón y M. Fernández Galiano, en la ed. del Instituto de Estudios Políticos.)
410. Dodds, Los griegos y lo irracional, ed. cit., p. 209.
411. Por eso no estoy de acuerdo con la puntualización de E. Chambry en nota 1, Les Belles Lettres, que dice: "Le terme de *σοφία*, sagesse, comme Platon vient de l'interpréter, est la même chose que la *politikos*, comme il l'appelle, 433 b-c, appliquée à la politique, mais non à la connaissance métaphysique de l'Idée du Bien. Elle délibère pour le bien de la communauté; mais le bien n'est pas encore ici élevé au rang de l'Idée."
412. Dice P. Shorey, nota 9, al pasaje 429 c: "In the Laches 191 D-E; and the Laws 633 D also, Plato generalizes courage to include resistance to the lure of pleasure." También dicha generalización tiene lugar en República, siempre y cuando la ciudad diseñada evita la infección de los placeres. Los guardianes han de controlarse para no permitir que los placeres disgregadores -fuente de la guerra- aniden ni en el alcázar del alma ni en la Acrópolis del Estado. [*Πόλις*]
413. Las comparaciones extraídas de la familiaridad de la vida

eran habituales en Sócrates. "Si se quiere, en efecto, escuchar los discursos de Sócrates, se sacará al punto la impresión de que son sumamente ridículos; ¡tales son los nombres y las expresiones con que exteriormente están envueltos, como por una piel de sátiro insolente! Habla de burros de carga, de herreros, de zapateros y de curtidores, y siempre parece decir mediante las mismas expresiones las mismas cosas, de tal manera que todo hombre ignorante e insensato se reiría de sus discursos. Pero si se los ve cuando están abiertos y se penetra en su interior, se descubrirá primeramente que son los únicos discursos que tienen sentido, y después que son enteramente divinos y contienen en sí mismos un número grandísimo de imágenes de virtud..." (Banquete 221 f. He usado la traducción de Luis Gil para Guadarrama, Labor, Barcelona, 1979.)

414. "Ici Platon parle suivant l'idée commune que les Grecs se faisaient de la femme. Mais en admettant les femmes aux fonctions de gardiennes, il reconnaît qu'elles sont capables de régler leurs désirs par l'intelligence (*μὲν καὶ*). E. Chambry, nota 1, edición "Les Belles Lettres".

415. Dice P. Shorey en nota g al pasaje 431 c: "The ordinary man who is passion's slave is not truly free. The Stoics and Cynics preached many sermons on this text. See Persius, Sat. v. 73 and 124, Epictet. Diss. IV. 1, Xen. Mem. IV, 5.4, Xen. Oecon. 1. 22-23."

416. Me evitarán muchas líneas las reflexiones de Hegel: "... Hay que observar en primer término que Platón coloca aquí la

justicia al lado de los otros momentos, por lo cual aparece esta determinación como una de las cuatro fundamentales. Pero de tal modo que es ella, la justicia, la que infunde a las otras tres, a la templanza, a la valentía y a la sabiduría la fuerza necesaria para que existan y puedan mantenerse. Por eso dice también Platón que la justicia existe ya por sí misma allí donde se encuentran las otras tres virtudes. Expresando esto de un modo más preciso, podríamos decir que el concepto de la justicia es la base o la idea del todo, que se divide orgánicamente dentro de sí de tal manera que cada parte sólo exista como un momento en el todo y éste exista a través de ella, por donde aquellos estamentos o aquellas cualidades no son otra cosa que momentos de aquel todo. Sólo la justicia es el elemento general que todo lo penetra e informa; y, con ello, al mismo tiempo, el ser para sí de cada parte que el Estado deja que actúe por sí misma. De donde se deduce, en segundo lugar, que Platón no entiende por justicia precisamente el derecho de propiedad, como suele entenderse en la jurisprudencia, sino el Estado en que el espíritu, en su totalidad, impone su derecho como la existencia de su libertad. En la propiedad existe, de un modo extraordinariamente abstracta, mi personalidad, toda mi libertad abstracta. Platón considera superfluas, en conjunto, las determinaciones de esa jurisprudencia. Es cierto que también en él nos encontramos con leyes acerca de la propiedad, de la policía, etc; "pero no vale la pena -dice- prescribir leyes acerca de esto a hombres bellos y nobles". Y, en realidad, ¿cómo describir leyes divinas acerca de esto allí donde la materia no contiene en sí más que contingencias?" Hegel,

Lecciones sobre la Historia de la Filosofía, México, F.C.E., 1977 (1ª reimpresión), vol II, pp. 225-226.

417. El consenso -me resisto a llamarlo contento- existente en las democracias formales burguesas, basadas en diferencias económicas, acaece cuando los más desfavorecidos no pueden, por correlación de fuerzas o de medios, conseguir la eliminación de las desigualdades injustas. O cuando, por medio y causa de la ideología, se convierte en contento de las clases desfavorecidas. Dicho de otro modo, cuando las clases menos favorecidas han perdido su conciencia de clase y su lucidez. Es decir, cuando piensan que su vida ya es satisfactoria, o cuando ingenuamente creen que, un día, pertenecerán a las clases superiores. En todos los casos, cuando todas las clases han perdido el amor por la teoría, es decir, por la Justicia que no es otra cosa que la verdad. Y la verdad radica en el intento de eliminar las diferencias injustas. El contento genera paradojas como la que supone que las clases populares se erijan en acérrimos defensores del status que permite su opresión.

418. En nota 1 al pasaje 433 b dice E. Chambry para Les Belles Lettres: "Socrate a bien dit en effet que chacun devait s'occuper de ses affaires, sans s'occuper de celles des autres, mais c'est la première fois qu'il déclare que c'est en cela que consiste la justice. Cette définition de la justice est la même que celle de la tempérance (σωφροσύνη) dans le Charmide 161 b ssq.: ἀρετή γὰρ ἀρεμνήσθη ὁ ἥδη ταυῆσάυα λέγοντος ὅτι σωφροσύνη ἔν εἶναι τὸ εὖ ἑαυτοῦ πράττειν et dans le Timée 72 a, εὖ καὶ πάντα λέγεται τὸ πράττειν καὶ

ἡ δὲ πόλις ἡ δὲ πόλις καὶ ἐκείνη δὲ πόλις, ἀλλὰ πρὸς τὴν πόλιν. Dans le langage populaire, δὲ πόλις n'était pas toujours distingué de δὲ πόλις, et même les philosophes employaient quelquefois les deux mots dans le même sens. Mais dans la République, les deux mots sont distincts; autrement toute la construction de la cité parfaite s'écroule. La tempérance est essentiellement l'accord des citoyens sur la personne qui doit commander, et la justice consiste à faire son métier et pas d'autre. Cette manière de définir la justice est de rendre à chacun ce qui lui est dû. Platon après avoir rejeté au I<sup>er</sup> livre la définition populaire, y revient ici en disant que les juges empêcheront les citoyens de s'emparer du bien d'autrui ou d'être dépeuplés du leur, et il essaye de lier ensemble les deux définitions, la sienne et la définition courante; mais il n'a pas suffisamment expliqué ni prouvé que la deuxième découlait de la première."

419. Cfr. Joseph Moreau, La Construction de l'Idéalisme platonicien, Paris, Boivin, 1939, pp. 255-259.

Puede parecer que existe un abigarramiento de temas, pero la unidad que los cohesiona es nítida. Y existe una maestría de gradaciones y discontinuidades. Decía Lewis Campbell: "The unity of the Republic as a literary masterpiece hardly needs defence. Each part has its own climax of interest, and, in spite of the intentional breaks and digressions, or rather with their aid, there is a continuous rise and fall, -as in a tragedy- pervading the whole work." B. Jowett - L. Campbell, Plato's Republic, Nueva York, Arno Press, 1973, p. 11.

420. Wilamowitz, op. cit., II, p. 198.
421. Hay un bellissimo texto sobre este tema de B. Jowett en op. cit. pp. XXXII-XXXIV, con el título de "The State and the Individual", donde se defiende, desde posiciones liberales especialmente valiosas y atendibles para los días que corren, días negros en que la Mala Moira del estatalismo, que refina los clásicos medios de control hasta límites intolerables, cerniéndose sobre las conciencias individuales privándolas de la luz de sus ojos, al tratarse de estos temas, oponiendo a Platón y Aristóteles, la separabilidad entre ética y política. Pero sus ideas sobre la separabilidad ética/política son hermosas ("When politics are confounded with ethics or the state identified with the individual, the conditions of human society are ignored; legislation has a false aim: human law is superseded by a fiction of divine law: these are aspirations after the ideal which degenerate into feebleness and tyranny. The utopias of ancient times often fall into the theoretical errors of which the confusions of spiritual and temporal...) la referencia al problema en Platón es muy escasa y debería haber sido más matizadamente tratada ("That the state was not a larger family or magnified individual was clearly understood by Aristotle -Pol. i. I-. In the political ideal of Plato the state and the individual are in closer union - *ἑγγύστερον ἀνδρῶν ἔρως* - than in fact and experience.").
422. F. M. CORNFORD, "La doctrina de Eros en el Banquete de Platón", pp. 127-146, en La filosofía no escrita, ed. cit.

423. Herbert Marcuse, Cultura y Sociedad, Buenos Aires, Sur, 1968<sup>3</sup>, pp. 45-48.
424. Los diálogos fundamentales que muestran la evolución de la teoría platónica del alma serían Fedón, Banquete, República, Timeo y Leyes. El alma es una unidad simple, una entidad simple que efectúa diversas operaciones. Cuando Platón habla del alma y sus partes utiliza términos tales como *εἶδη, γένη, μέρη*, especies, linajes, partes. Yo pienso que aquí funge el paradigma de la polis al analizar el alma y, por otro lado, el enfoque platónico del alma clarifica, a su vez, la colusión de la polis. El isomorfismo es, pues, simétrico e interclarificador, pero el arranque inicial de análisis está referido a la polis como hemos visto. Así como la polis es una unidad que posee clases, pero estas clases no adquieren por sí su substantividad, sino que la adquieren sólo en función de la polis, de manera que podría decirse que la polis es una totalidad con tres funciones diferentes, de la misma forma el alma es una entidad, una energía que, cuando encarnada en el cuerpo se halla, actúa o puede actuar de tres maneras diferentes. Además, así como hay que crear las condiciones de posibilidad de la unidad de la polis mediante una *παιδεία* política, así hay que hacerlo con el alma mediante una *παιδεία* individual, que no es individual, pues el individuo está en función del Estado. Por eso he hablado de *παιδεία* como marco educativo-legal, como horizonte racional de transformación, de consuno, de la ciudad y del individuo.

No es la última palabra de Platón la teoría de Fedón, la purgación, por la muerte o la autodisciplina, del yo racional

de la locura del cuerpo. "Tan pronto como volvió la atención del yo oculto al hombre empírico, se vio forzado a reconocer un factor irracional dentro de la mente misma y a pensar así en el mal moral en términos de conflicto psicológico (πυλόν). Esto es así ya en República: el mismo pasaje de Homero que en Fedón había servido para ilustrar el diálogo del alma con las pasiones del cuerpo, se convierte en República en un diálogo interno entre dos partes del alma; las pasiones no son vistas ya como una infección de origen extraño, sino como una parte necesaria de la vida de la mente tal como nosotros la conocemos, y aun como una fuente de energía, como la libido de Freud, que puede canalizarse hacia una actividad ya sensual, ya intelectual. La teoría del conflicto interior, vívidamente ilustrada en República por el relato de Leoncio, fue formulada con precisión en el Sofista, donde se la define como un desequilibrio psicológico resultante de alguna especie de lesión, una especie de enfermedad del alma, y se dice de ella que es la causa de la cobardía, la intemperancia, la injusticia y (al parecer) del mal moral en general, como distinto de la ignorancia o del fallo intelectual. Esto es algo completamente distinto tanto del racionalismo de los primeros diálogos como del puritanismo de Fedón, y mucho más profundo que uno y otro; yo lo tengo por la contribución personal de Platón." (E.R. DODDS, op. cit., pp. 200-201.)

Desearía efectuar algunas matizaciones a la última idea expresada por Dodds. Por lo que a República pertaene, libro complejo como estamos viendo, he afirmado que en este diálogo Platón se aparta del socratismo. Lo que, al decir de Dodds, es

contribución personal de Platón es algo ligeramente diferente: pertenece a Platón el intento de hacer ética la política. Supone ello recuperar, transformándola, la vieja aspiración socrática de unir virtud y sabiduría. Hay que crear un modelo de sabiduría política superior, moral, donde sea imposible el error y la maldad. Pero para ello hay que tener muy en cuenta las realidades para transformarlas.

Por lo que a Timeo y Leyes se refiere, reaparece la dualidad: un alma inmortal, toda razón y la clase de alma mortal, donde anidan terribles pasiones. Pero en la hora tardía de los últimos diálogos el "desencanto republicano" se cobijaba ya en el corazón y la mente de Platón.

425. F. M. Cornford, La filosofía no escrita, ed. cit., p. 132.

426. Dentro de estos largos pasajes que yo he resumido desearía resaltar algunos puntos relevantes:

1. La aplicación a la psicología del principio lógico de contradicción. "Es claro que un mismo ser no admitirá el hacer o sufrir cosas contrarias al mismo tiempo, en la misma parte de sí mismo y con relación al mismo objeto; de modo que si hallamos que en dichos elementos ocurre eso, vendremos a saber que no son uno solo, sino varios." (Rep. 436 b) Véase la formulación de Aristóteles en Metafísica IV, 1005 b 19.

2. Como luego hará Aristóteles, Platón considera que ciertos principios primeros, como el tratado, son indemostrables (Rep. 437 a).

3. El proceso psicológico nos es presentado como un diálogo del alma consigo mismo. Estoy pensando con cuánta profusión la literatura psicológica ha seguido las pautas platónicas. No pongo ejemplos, pues jamás se terminaría. Espero que los amplios conocimientos literarios de los lectores lo ejemplifiquen por su cuenta.

4. La primacía de la razón adviene de la siguiente manera: todos apetecemos lo bueno; el apetito es ciego o neutro desde el punto de vista moral. Cuando el apetito se descarria es cuando toma por bueno lo que no lo es. Sobre eso ha de juzgar la razón.

427. En el estrecho paralelismo entre partes-clases de la *Πολις* y las partes del alma hay un leve desajuste, como todos los exéatas han notado. E. Chambry, en nota 2, al 439 e, para "Les Belles Lettres", lo resume a la perfección:

"L'analogie entre la cité et l'âme continue; mais le parallèle n'est plus tout à fait exact. La différence entre *δουλοειδής* et *λογιστικόν* dans l'âme est plus grande que celle qui est entre les auxiliaires et les gouvernants. Ceux-ci sont une partie choisie des auxiliaires; le *λογιστικόν*, au contraire, n'est pas une partie choisie du *δουλοειδής*, mais quelque chose de génériquement distinct de lui."

De todas formas, tal diferenciación de origen, muy explicable en un racionalista como Platón, se estrecha o reduce al fin, de manera que el aspecto *δουλοειδής* tiene la misma función que los defensores de la polis. Otra nota de E. Chambry, nota

l al pasaje 440 e de la edición de "Les Belles Lettres", me evitará largas disquisiciones: "Jusqu'à présent le *Supersens* a été principalement la source du courage et l'antithèse naturelle du *φιλοσοφία*. Il est maintenant l'allié du *δυσκοιμία*, et il devient ainsi beaucoup plus intellectuel. Il prend aussi une valeur morale qu'il n'avait pas: ce n'est plus une simple disposition de l'esprit, c'est un sentiment d'inclination morale en présence de toute mauvaise action qui tend à détruire la constitution de la cité."

428. Como sabemos, según Hipócrates, la salud es la buena proporción y mezcla de la sangre, flema y bilis. La defectuosa mezcla o el exceso o defecto de alguno de los humores produce la enfermedad.

429. En el pasaje 443 c - d se presenta una dificultad. Se dice que cuando construíamos el Estado hallamos en el principio de la división del trabajo un cierto principio (*ἀρχήν*) y una cierta imagen (*τύπον*) de la justicia. No teníamos, ni tenemos aún, pues, la justicia. También se insiste que esa imagen (*εἰδωλόν*) -es decir, la división del trabajo- nos ha sido útil y de provecho (*-δὲ καὶ ἀφελος*). ¿Para qué? En mi opinión, para encontrar la justicia individual. El principio de división del trabajo no es la Justicia aún, pero es una imagen. Cuando veamos otra circunstancia igual a la primera tendremos una segunda imagen (la justicia individual). Aún no hemos hallado la idea de Justicia. ¿Qué es, pues, la Justicia? Permítaseme un rodeo. Yo he sostenido la tesis de que las ideas, la teoría

de las ideas, no irrumpen abruptamente en el libro V, como se ha sostenido tantas veces, ni en República, sino que hay una progresiva gestación, tanto en todo el corpus, como en República. Y aquí tenemos un caso claro. Ya se habla de la Justicia como de una Idea. El proceso platónico ascendente se puede decir que tiende, en primer lugar, a encontrar visiones de conjunto, es decir, definiciones. Al paso, diré que ésta es la esencia del Mito de la Caverna. Supongamos en un diálogo aporético que se pregunta a un zapatero qué es la justicia; su respuesta -dentro del mundo de las técnicas- hubiese sido que la justicia consistía en hacer bien su trabajo. ¿Pero habrá otras cosas que consideras justas? Y se hubiera respondido con otros ejemplos. Todos los ejemplos son imágenes. Llegar a un grado de generalidad, como, por ejemplo, la división del trabajo es llegar a una definición de justicia, que también es una imagen, aunque superior a la primera. Pero aún no hemos hallado la entidad universal "Justicia". ¿Por qué? En primer lugar, porque en este momento de República aún nos faltan complementos de información substantivos. No es la justicia sólo la división del trabajo, sino una Idea que, partiendo de tal división, ha de garantizar el mantenimiento de tal división, de una ciudad sobre ella construida y el orden del alma de acuerdo a tal división definido. Será también la Justicia una virtud o entidad o Idea que se relacione (el famoso tema de la relación de las Ideas que aparecerá en el Sofista) con otras -ya hemos visto cómo se relacionaba con el valor, la templanza y la prudencia- necesarias para el mantenimiento y orden de la polis y del individuo. Los gobernantes mantendrán el orden de la polis en

virtud de sus conocimientos, que han de ser fundamentalmente matemático-geométricos y dialéctico-filosóficos. Surgirá de inmediato la comparación: esa definición de Justicia, imagen, pero que apunta a lo no imagen, es decir, al original aún no hallado -y quizás un desideratum, de perfección en este caso-, ¿en qué se parece a otras entidades, matemáticas por ejemplo? Hemos de lleno en el tema de qué sean las ideas, que trataremos, pero no ahora. Por todo lo dicho se habla en estos pasajes aún de imágenes de provecho de la justicia. De las muchas apuntes al pasaje que comento, la que más me ha satisfecho es la opinión de Paul Shorey quien, en notas 1 y 2 de su edición de República, dice:

"The contemplation of the εἰδωλον, image or symbol, leads us to the reality. The reality is always the Platonic Idea. The εἰδωλον, in the case of ordinary "things", is the material copy which men mistake for the reality (516 A). In the case of spiritual things and moral ideas, these are no visible image or symbol (Polit. 286 A), but imperfect analogies, popular definitions, suggestive phrases, as τὰ ἐκείνη πρᾶξις, well-meant laws and institutions serve as the εἰδωλον in which the philosophic dialectician may find a reflection of the true idea. Cfr. on 520 G; Sophist 234 C; Theaetet 150 B."

"Cfr. Tim. 86 D; Laws 731 E; Apol. 23 A. The reality of justice as distinguished from the εἰδωλον, which in this case is merely the economic division of labour. Adam errs in thinking that the real justice is justice in the soul, and the εἰδωλον is justice in the state. In the state too the division

of labour may be taken in the lower or in the higher sense.  
Cf. supra on 370 A, Introd., p. XV.

430. "Ὁ δὲ θεὸς ἰσὺς ἀποκατακτῶν, ἡν δὲ ἐργῶν, ἀπὸ δὲ τοῦ" Rep. 450 d.

431. Y suele ser, además, ésta una tendencia muy común a todo el género humano, excepto para los escépticos. Incluso quien creyera que no existe un modelo racional de la totalidad, sino que lo racional es un reflejo, fluyente en paralelo, de la historia, estaría diciendo que existe la necesaria racionalidad histórica. En realidad no hay muchas diferencias: se trata de un modelo frente a modelos. La única alternativa opositiva a la que he llamado tumba de la libertad sería la libertad de la voluntad. La historia, por ejemplo, se podría decir, no es nada fijado, sino el resultado de voluntades libres, no prefijadas. "Toutes proportions gardées", se podría afirmar que en la filosofía moderna el problema suscitado a propósito de Platón se reproduce en la oposición de visiones de Hegel y Nietzsche. De todas las maneras, Platón diría que la libre voluntad no puede no cumplir ciertas exigencias o seguir ciertos principios. Como ya he dicho, y aún trataré de esta cuestión, creo que Platón se vió abocado a esta situación a causa de su "matematización de la realidad" por decirlo de alguna forma. Es decir, si se pretende, como creo que hizo Platón, si yo no lo entiendo mal, que las características esenciales definitorias de las entidades matemáticas, como, por ejemplo, su perfecta definibilidad, su precisión, su idealidad, su extratemporoespacialidad y su estabilidad deben de fungir de modelo al que el mundo de

la empiría se debe ajustar, entonces se llega a la conclusión de que sólo hay un modelo y no hay, ni puede haberla, opción u opciones.

Si nos damos cuenta, he reproducido, interpretando a Platón, el esquema del Poema de Parménides. Y yo estoy convencido de que en la época en que República se escribe aún era fuerte la influencia del parmenidismo, al menos como Weltanschauung. Otra cosa es cuando entra en crisis su teoría de las Ideas en Parménides y la nueva reformulación en Sofista, donde de manera explícita se critica a Parménides, como ya he mostrado, pero de "manera bastante amable". Por eso es muy normal, aparte de las razones personales de vejez y la consabida decepción que conlleva, la postura más positivista que en Leyes se adopta. El positivismo de la ley reaparece frente a la ley educativo-racional, al modo matemático concebida, de República.

432. El pasaje completo (452 d - e) dice:

"- Pues bien, sigamos del mismo modo: démosle generación y crianza semejantes y examinemos si nos conviene o no.

- ¿Cómo? -preguntó.

- Del siguiente modo: ¿Creemos que las hembras de los perros guardianes deben vigilar igual que los machos y cazar junto con ellos y hacer todo lo demás en común, o han de quedarse en casa, incapacitadas por los partos y crianzas de los cachorros, mientras los otros trabajan y tienen todo el cuidado de los rebaños?

- Harán todo en común -dijo-, sólo que tratamos a los unos como a más débiles, y a los otros como a más fuertes.

- ¿Y es posible -dije yo- emplear a un animal en las mismas tareas, si no das también la misma crianza y educación?

( ἄν μὴ τὴν αὐτὴν τροφήν τε καὶ παιδείαν ἀποδιδῶς; )

- No es posible.

- Por tanto, si empleamos a las mujeres en las mismas tareas que a los hombres, menester será darles también las mismas enseñanzas."

Aristóteles, Política 1264 b, critica esta propuesta platónica, alegando que las perras no tienen que preocuparse del cuidado de su casa. Ahora bien, Platón contraatacaría diciendo que tampoco las mujeres guerreras en su polis ideal se han de preocupar de estas cuestiones. Las mujeres guerreras tendrán la misma función; como la función es lo realmente importante, entonces se ha de operar una identificación total entre mujeres y hombres. Es evidente que ésta era una teoría revolucionaria en Atenas donde, en general, se consideraba a las mujeres como distintas e inferiores a los hombres. Véase Jenofonte, Memor. II, 2, 5; Banqu. II, 9; Econ. III, 12.

433. "On a vu dans ces plaisanteries des rieurs une allusion à la comédie de l'Assemblée des Femmes d'Aristophane. Que l'Assemblée des Femmes, qui parut entre 393 et 390, soit antérieure à la République, il n'est guère possible d'en douter. Voyez sur ce sujet l'excellent exposé d'Adam, la République de Platon, 1<sup>er</sup> volume, p. 345-355, et l'Introduction, p. XLIX-LII." E. Chambry, nota 1, al pasaje 452 b.

434. Como tantas veces hemos visto, la jerarquización que Pla-

tón impone en su ciudad deriva directamente de las diferentes capacidades de las personas. Se trata, pues, de un sistema de méritos. Dice E. Chambry, nota 1 al pasaje citado de Les Belles Lettres: "En somme, Platon fait du gouvernement une question de capacité, non de sexe. Il aurait pu aller plus loin, lui qui attache, et à juste titre, tant d'importance à l'éducation, et se demander si la prétendue infériorité de la femme ne venait pas de l'ignorance où on la tenait."

435. Al paso diré que Platón, en estos textos de reformas político-sociales, es muy consciente de la variabilidad y de la relatividad de las costumbres. "Deberán, pues, desnudarse las mujeres de los guardianes -pues, en vez de vestidos, se cubrirán con su virtud-, y tomarán parte tanto en la guerra como en las demás tareas de vigilancia pública, sin dedicarse a ninguna otra cosa." (Rep. 457 a)

436. "Platon ist durch die Konsequenz seines Denkens zu Forderungen gezwungen worden, die ihm selbst sehr unwillkommen sind. Da in der Frau eine unsterbliche Seele steckt, ist sie für die Tugenden aufnahmefähig; wenn sie das ist, weist ihr die Tugend in der menschlichen Gesellschaft ihren Platz: soweit sie für Philosophie empfänglich ist, muß sie herrschen. Aber die Frau ist das Objekt der stärksten Begierde des Mannes, und der Mann begehrt sie als sein Eigentum, leidenschaftlicher als irgend etwas anderer. Also muß der Staat Platons, der das Eigentum für den Herrenstand beseitigen will, die Ehe vor allen Dingen beseitigen. Auch das eine logisch unabweisbare Forderung." (Wilamo-

witz, op. cit., p. 200.)

Véase sobre este tema, G. M. A. Grube, El pensamiento de Platón, Madrid, Gredos, 1973, pp. 407 - 410.

P. Shorey, en nota (e) al citado pasaje, trae a colación a Rousseau en su Emile V: "je ne parle point de cette prétendue communauté de femmes dont le reproche tant répété prouve que ceux qui le lui font ne l'ont jamais lu". But Rousseau dissents violently from what he calls "cette promiscuité civile qui confond partout les deux sexes dans les mêmes emplois".

437. G. M. A. Grube, op. cit., p. 409.

438. Sobre el tema de la mujer en Platón, véase la obra de Julia Annas, An Introduction to Plato's Republic, Oxford, Clarendon Press, 1981, pp. 181-185, bajo el título de "Women's place".

439. Digo lo de "excepcionalmente", porque algún valor sí que tiene. Y ciertamente hay muchos exégetas que no han encarado el problema. Algunos (por ejemplo, Popper), sin confrontar los textos y olvidando algunos, sólo ven la incapacidad de transfert de los individuos entre las clases. Otros amantes de Platón ocultan el problema, resaltando la primera parte de República, donde, como hemos visto, se afirma taxativamente la posibilidad de ósmosis. Tal procedimiento lo sigue el profesor Cornford.

440. Me evitaré varias páginas si remito a la nota 1, del pasaje 460 a de República, de la edición del Instituto de Estudios

Políticos.

441. F. M. Cornford, La filosofía no escrita, ed. cit., p. 113. Los subrayados son míos. Las razones del subrayado son obvias a la luz de mis ideas en torno a la polémica organicismo-principios sociales en Platón.
442. !Ártemis versus Afrodita! Eurípides, en sus tragedias Medea e Hipólito, pintó en drama el drama de la oposición. Si bien es verdad que debemos tender al conocimiento, no lo es menos que nos vemos arrastrados por los impulsos. El pecado no se origina por la falta de conocimiento. Fedra afirma que casi todos los hombres saben lo que es justo y bueno, pero es más pugnante el deseo erótico, aun cuando éste sea incestuoso. "Se ha opinado con toda razón (B. Snell, Das früheste Zeugnis über Sokrates, Phil, 97, 1948, 125) que esto constituye una polémica contra la doctrina de Sócrates de la virtud por la sabiduría." Albin Lesky, op. cit., p. 399.

Y en Hipólito, las relaciones puras del casto joven con su diosa-virgen muestran la importancia de la virtud y el ascetismo. Pero ¡ay!, a pesar de la belleza con que Eurípides nos pinta tales espirituales comercios, la personalidad de este joven nos da la impresión de que posee la insolencia del puritanismo llevado a su punto álgido.

A. Lesky ha captado a las mil maravillas la esencia de esta tragedia. Así, en op. cit., p. 400, dice: "Los pasajes en que Eurípides describe la relación del joven puro con su diosa se cuentan entre los más bellos que escribió, por ejemplo, la

escena después del prólogo de Afrodita en la que honra a Artemis con una corona de flores intactas. Pero la escena revela a la vez la parcialidad de su naturaleza, que el griego denomina ὕβρις (arrogancia). Hipólito despide bruscamente al viejo sirviente que alude a Afrodita como a una diosa digna de veneración, y niega así dentro de la realidad de la vida un gran poder que los griegos consideraban divino." Eurípides pintaba al género humano, Platón a una parte, a las naturalezas excepcionales. Platón, conocedor y aficionado a las etimologías las explica así:

- διὰ τὴν ἐν τοῖς ἄφροσι γένεσιν Ἀφροδίτην ἐκλήθη (Crátilo 406 a)

- por lo que respecta a Artemis, Platón la hace derivar de τὸ ἀστεφάνης, dándole el significado de "amante de la virginidad", Crátilo 406 b.

Sobre la etimología de estas diosas, y otros dioses, cfr. el Diccionario griego de A. Bailly, así como el estupendo libro de H. Jeanmaire, Dionysos, París, Payot; 1970. En el caso del griego, lengua que cristalizaba formas de pensar que iban originándose, la semántica arrastra consigo formas de vida, pensamiento y de visión del mundo. Nuestro lenguaje funcional, reflejo de una civilización tecnoburocrática, ha perdido la prístina vivacidad del griego. Habrá que volver con tesón a la poesía, género re-pristinador y desburocratizador, en mi opinión, claro está, pero que creo acertada.

443. El conocimiento platónico de la cultura, literatura y mitología griega era proverbial. Ello se muestra en su natural facilidad diseminadora de florilégicas referencias en su obra.

(No hablo de las citas explícitas.) Así, al afirmar que la fusión de la carne se ha de analizar a través de santos matrimonios, hace referencia al *ἱερὸς γάμος*, al sagrado matrimonio, título que se aplicaba a las nupcias contraídas por Zeus y Hera, matrimonio ideal.

Pero no se trata sólo de una erudita o costumbrista -en diversos ritos se perpetuaba tal matrimonio en Atenas- alusión; el Académico la resegmentiza filosóficamente. Está pensando en la santidad de la vida y acciones de los filósofos. (Y de las acciones que propiciarán el origen de los magistrados, por supuesto.) Esto es una constante de Platón. La apelación de divinos a los filósofos aparece en muchos diálogos. A guisa de ejemplo, sirva una cita del Sofista. Hablando del filósofo extranjero de Elea, compañero de Parménides y Zenón, dice:  
 " καὶ μοι δοκεῖ θεὸς μὲν εὐὴρ οὐδὲ μῶς εἶναι, θεῖος μὲν πάντας γὰρ ἐγὼ τοὺς φιλοσόφους τοιοῦτους προσεγορεύω "  
 (Sofista 216 d, 10. "Además me parece que este hombre no es en modo alguno una divinidad, aunque sí divino: pues yo a todos los filósofos les doy tal título." Traducción de A. Tovar, ed. I.E.P.)

444. E. Chambry, nota 1 al 460 c, Les Belles Lettres, dice:  
 "C'est l'infanticide que Platon recommande ici. C'est un usage spartiate: "S'il naissait un enfant mal conformé, on l'envoyait aux Apothètes, gouffre près du Taygète." -Plut. Lyc. 16, 1-."

445. Aquí aparece un problema realmente decisivo y que, claro,

no puede ser "despachado" con apuntaciones tales como que "las páginas que siguen deben ser leídas por los que aprecian los absurdos a priori". (I.E. Crombie, Análisis de las doctrinas de Platón, ed. cit., vol. I, p. 113.) El problema radica en saber si los hijos nacidos inferiores o los nacidos de los guardianes inferiores deben ser entre las clases de los artesanos y campesinos relegados o aplicarse con ellos el infanticidio. Malo es lo segundo -pero, cuidado: peor lo es para nuestra época de una mayor conciencia humanitario-jurídico-política, pues en Grecia era un método que se aplicaba. Insisto una vez más: no exculpo a Platón de lo que no se le puede exculpar; simplemente lo historisemantizo. Afortunadamente, a pesar de las miserias y egoísmos, retrocesos momentáneos, yo creo que la historia es un continuo avance hacia mayores cotas de justicia. No soy ingenuo para creer que ese mayor nivel de justicia sea donación de los poseedores; es conquista de los que la persiguen, la buscan y luchan por ella. Cada nivel de mayor justicia alcanzado cristaliza en un sistema jurídico más justo que ya se torna irreversible. A ese proceso llamo yo elevación de la moral y sensibilidad jurídica humanitaria, justa y, por tanto, racional. Pero volviendo a Platón, malo es también lo primero, porque, entonces, ¿dónde quedaría el proyecto correcto de la jerarquización basada no en la economía, sino en los méritos propios?

Procedamos con minuciosidad recurriendo a todos los textos que tocan el tema y, luego, saquemos las consecuencias:

1. En Rep. 415c se dice: "Y si uno de éstos, aunque sea

su propio hijo, tiene en la suya parte de bronce o hierro, el gobernante debe estimar su naturaleza en lo que vale y relegarle, sin la más mínima conmiseración, a la clase de los artesanos y labradores. O al contrario, si nace de éstos un vástago que contenga oro o plata, debe apreciar también su valor y educarlo como guardián en el primer caso o como auxiliar en el segundo, pues, según un oráculo, la ciudad perecerá cuando la guarde el guardián de hierro o el de bronce."

Este es el postulado teórico, narrado en el mito o fábula fenicia de la interpenetración de las clases, según los méritos del individuo.

2. Una de las prescripciones del Académico (Rep. 423 c-d) : "En caso de tener los guardianes algún descendiente de poca valía, han de despedirlo y mandarlo con los demás ciudadanos, y si a éstos últimos les nace algún retoño de provecho ha de ir con los guardianes. Con esto se quiere mostrar que, aun entre los demás de la ciudad, cada uno debe ser puesto a un trabajo, que ha de ser aquel para el que esté dotado; de modo que, atendiendo a una sola cosa, conserve él también su unidad y no se divida, y así la ciudad entera resulte una sola u no muchas."

3. Rep. 434 a-b: "Mira, por tanto, si opinas lo mismo que yo: el que el carpintero haga el trabajo del zapatero, o el zapatero el del carpintero, o el que tome uno los instrumentos y prerrogativas del otro o uno solo trate de hacer lo de los dos, trocando todo lo demás, ¿te parece que podría dañar gravemente a la ciudad?"

- No, de cierto, dijo.

- Pero, por el contrario, pienso que, cuando un artesano u otro que su índole destinado a negocios privados, engreído por la riqueza o por el número de los que le siguen o por su fuerza o por otra cualquiera cosa semejante, pretenda entrar en la clase de los guerreros, o uno de los guerreros en la de los consejeros o guardianes, sin tener mérito para ello, y así cambien entre sí sus instrumentos y honores, o cuando uno solo trate de hacer a un tiempo los oficios de todos, entonces creo, como digo, que tú también opinarás que semejante trueque y entrometimiento ha de ser ruinoso para la ciudad."

4. Rep. 459 d : En los textos a continuación se habla ya sólo de los hijos de los guardianes. "De lo convenido se desprende la necesidad de que los mejores (se refiere ya sólo a los guardianes) cohabiten con las mejores tantas veces como sea posible, y los peores con las peores, al contrario; y si se quiere que el rebaño sea lo más excelente posible, habrá que criar (τρέφειν) la prole de los primeros, pero no la de los segundos. Todo esto ha de ocurrir sin que nadie lo sepa, excepto los gobernantes, si se desea también que el rebaño de los guardianes permanezca lo más apartado posible de toda discordia."

5. Rep. 460 c: "Tomarán, creo yo, a los hijos de los mejores y los llevarán a la inclusa, poniéndolos al cuidado de unas ayas, que vivirán aparte, en cierto barrio de la ciudad; en cuanto a los de los seres inferiores -e igualmente si alguno de los otros nace lisiado-, los condenarán, como es debido, en un lugar secreto y oculto."

6. En Rep. 461 c se dice: "Ahora bien, cuando las hembras

o varones hayan pasado de la edad de procrear, habrá que dejarles, supongo yo, que cohabiten libremente con quien quieran, excepto un hombre con su hija o su madre o las hijas de sus hijos o las ascendientes de su madre, o bien una mujer con su hijo o su padre o los descendientes de aquél o los ascendientes de éste; y ello sólo después de haberles advertido que pongan sumo cuidado en que no vea la luz ni un solo feto de los que puedan ser concebidos, y que, si no pueden impedir que alguno nazca, dispongan de él en la inteligencia de que un hijo así no recibirá crianza."

7. En Rep. 468 a, refiriéndose al valor que los guardianes deben mostrar en la guerra, dice: "Aquel de entre ellos -dije- que abandone las filas o tire el escudo o haga cualquier cosa semejante, ¿no ha de ser convertido, por su cobardía en artesano o labrador?"

8. En Timeo 19 a, resumiendo el ideal y prescripciones de República, dice: "¿No hemos dicho, además, que habría que educar solamente a los hijos de los buenos (se refiere a los guardianes), y a los hijos de los malos transportarlos secretamente a otro país (... τῶν δὲ τῶν κακῶν εἰς τὴν ἄλλην πόλιν διαδουλέειν )? Pero hay que tenerlos en observación, a medida que crecen y se desarrollan y volverlos a llamar a aquellos que sean dignos y relegar, por el contrario, a quienes no merecen permanecer con vosotros."

A continuación dice Sócrates que este resumen de Timeo sobre República es fiel.

Hasta aquí los textos. ¿Conclusión que se puede sacar?

A mí me parece, como ya he afirmado, que existen dos planos; el teórico, demostrativo del real pensamiento platónico, reseñado en los textos 1, 2 y 3, y el práctico. Pero este aspecto práctico se refiere ya sólo a lo que hay que hacer con los hijos buenos o malos de los guardianes. Yo no sé si pensaba realmente en el infanticidio. Adam, empero, se pronuncia a favor del mismo. Lo que sí creo es que se puede aseverar que Platón no contradice de ninguna manera su presupuesto teórico anterior, a saber, que puede existir una ósmosis, tanto de arriba abajo como a la inversa. Lo que sucede es que en este momento ya ha reordenado y funcionalizado las clases y se preocupa sólo de los guardianes y sus hijos. ¿Creía Platón en la transmisión hereditaria del carácter y la inteligencia? Sus normas para los guardianes parecen responder afirmativamente, en general; pero existe la posibilidad, y, por cierto, bastante extendida, de excepciones. Sobre estos temas puede verse la obra de W. K. C. Guthrie, A History of Greek Philosophy, ed. cit., vol. IV, pp. 481-482, en un apartado que reza: "Additional note: Treatment of unwanted children".

Lo que yo pienso es que, a niveles prácticos, Platón, preocupado como estaba por definir con precisión las formas de vida de guardianes y magistrados, se despreocupa de desarrollar las normas precisas de interpenetración de las clases y de la ósmosis. Pero nunca la niega, como quería Popper. Cuando he hablado de "quiebra de la República", quería decir exactamente eso: la inexistencia de una normatividad práctica que desarrollase sus postulados teóricos.

Creo que Aristóteles lo entendió así, a pesar de las múl-

tiples críticas que efectúa a la comunidad de mujeres e hijos. Así, en Política 1262 b, 25, dice: "Además, la transferencia de los hijos de los campesinos y artesanos a los guardianes y viceversa implicará mucha confusión sobre el modo de realizarse; los que los entreguen y transfieran tendrán que saber qué niños entregan y a quiénes." (De la traducción de Julián Marías y María Araujo, para I.E.P., Madrid, 1970.)

446. H. I. Marrou, op. cit., p. 127.
447. Grube, op. cit., pp. 378-79.
448. Véanse las críticas de Aristóteles, Polit. 3, 1261 b - 1262 a y ss. Los defensores de la propiedad privada han repetido los argumentos de Aristóteles hasta la saciedad.
449. La inspiración de este texto en la medicina es evidente. E. Chambry, en nota 1 al pasaje citado, dice: "Littre a lui-même rapproché de ce passage un texte d'Hippocrate (VI, p. 276-78) qu'il traduit ainsi: "Veut-on, prenant la plus petite partie, y produire une lésion, tout le corps ressent cette souffrance, quelle qu'elle soit, et il la ressent parce que la plus petite partie a tout ce qu'a la plus grande. Cette plus petite partie, quelque sensation qu'elle éprouve, soit agréable, soit désagréable, la porte à sa partie congénère. Aussi le corps ressent-il peine et plaisir pour la partie la plus petite. C'est que la partie plus petite a toutes les parties, et ces parties, portant respectivement à leurs congénères, donnent l'annonce de tout.""

450. No creo que tras estos textos se pueda ver una vuelta al tribalismo, como sugiere Popper. Es cierto que una de las características del sistema tribal era la solidaridad de derechos, deberes, premios y castigos. Ahora bien, la unidad que postula Platón está fundamentada en otras bases. Además, como ya he sostenido en la nota anterior, no hay que perder de vista nunca las influencias de la medicina. Si se está construyendo un sistema racional, si se usan modelos de técnicas y ciencias, como la medicina, por inspiración de ellos, pueden cristalizar textos como el mencionado. Si se olvidan esos paradigmas influenciadores, entonces se puede especular en la dirección que se quiera.
451. Dice Wilamowitz: "Gegen Ende des Abschnittes über die Weiber 462 wird mit Genugtuung konstatiert, daß die Forderung nun erfüllt sei, den Staat zu einem  $\xi\nu$ , einem in sich abgeschlossenen einheitlichen Organismus zu machen, und nun ist es nicht Sokrates, sondern der Überzeugte Unterredner, der zu Ehren der neuen Stadt rühmen muß, erst in ihr würden nicht Herrscher oder Beamte und Beherrschte,  $\alpha\rho\chi\upsilon\upsilon\tau\epsilon\varsigma$  und  $\delta\eta\mu\omicron\varsigma$  sein, sondern nur Bürger. Der unterste Stand wird die oberen  $\tau\omega\sigma\gamma\omega\tau\epsilon\varsigma$  und  $\epsilon\pi\iota\sigma\tau\alpha\tau\epsilon\varsigma$  nennen, bei ihnen dafür  $\mu\epsilon\tau\epsilon\delta\alpha\delta\iota\sigma\tau\epsilon\mu\epsilon\tau\epsilon\tau\epsilon\iota\sigma\tau\epsilon\iota\varsigma$  heißen, und die  $\psi\omicron\lambda\alpha\mu\epsilon\iota\varsigma$  werden sich als Brüder und Schwestern betrachten, 463. Sokrates läßt sich noch bestätigen, daß in einem solchen Staate eitel Friede, Freundschaft und Eintracht herrschen muß, und wenn es auch zu Recht besteht, daß die Wächter sich mit dem äußeren Glücke begnügen müssen, dass ihnen das Gemeinwohl gestattet (464 c, vgl. 419 d), so ist das doch ein volles Glück,  $\pi\lambda\epsilon\upsilon\sigma\tau\epsilon\rho\upsilon\varsigma$   $\gamma\alpha\rho\upsilon\tau\epsilon\rho\upsilon\varsigma$   $\tau\omicron\upsilon\tau\epsilon\rho\upsilon\varsigma$ ,

466 c" (op. cit., pp. 200-201.)

"Así realiza Kallipolis la justicia... Regirá el orden, engendrador de satisfacción. Cósmicamente, la promesa que la naturaleza hace cuando engendra caracteres de bronce, de plata y oro será cumplida con toda eficacia. Políticamente, reinará la justicia, puesto que cada clase hará realidad la virtud que le es propia para el bien de la comunidad. Psicológica y moralmente, cada individuo hallará en esta organización... el medio de saber a qué está él destinado y de dar a la fuerza que en él sea dominante -el deseo, la impetuosidad o la inteligencia- la virtud que la modere y, al mismo tiempo, le dé culminación, respectivamente: templanza, coraje y sabiduría:" (François Châtelet, El pensamiento de Platón, ed. cit., p. 142.)

452. De todas formas hay que tener en cuenta una constante de Platón: su desconfianza en la naturaleza humana. Y aquí se muestra palmariamente la importancia de la religión en Platón. La verdadera perfección sólo se logra en la otra vida.

"¿No diremos que también nosotros fabricábamos en nuestra conversación un modelo de buena ciudad?

- Bien seguro.

- ¿Crees, pues, que nuestro discurso pierde algo en caso de no poder demostrar que es posible establecer una ciudad tal como habíamos dicho?" (Rep. 472 d-e) E. Chambry, en nota 1 al pasaje, dice: "Il est important d'observer que Platon n'attend pas une parfaite réalisation de son idéal, même si les philosophes deviennent rois. Il a conscience de la faiblesse humaine,

et chaque fois qu'il propose à l'homme d'imiter les dieux, il ajoute toujours "dans la mesure du possible". A la fin du livre IX, il dit lui-même: "Le modèle est sans doute dans le ciel pour qui veut voir et, voyant, se gouverner lui-même; mais peu importe qu'il soit réalisé quelque part ou soit encore à réaliser; car c'est de lui seul, et d'aucun autre que le philosophe suivra les lois." Sobre este tema, que en realidad es el tema de la realizabilidad o no de su ideal político, cfr. W.K.C. Guthrie, op. cit., pp. 483-486, que contiene abundante bibliografía.

453. "El rey filósofo se hizo un tópico en los panegíricos de los emperadores romanos y, con más o menos cantidad de adulación o de justicia, ha sido aplicado también a otros monarcas de época posterior" se dice en nota 1 de la edición de J. M. Pabón y M. Fernández Galiano. Por lo que a los emperadores romanos se refiere -dejo de lado el resto de la frase, no sea que la pluma se me vaya hacia reflexiones que podrían levantar ampollas- yo estoy recordando al emperador Adriano, cuya figura, obras y pensamiento, tan certeramente han sido recreados por Marguerite Yourcenar.

454. !Qué bellamente están reflejadas estas ideas en la obra de Victor Goldschmidt! (Les dialogues de Platon, París, P.U.F., 1971, p. 337.)

Allí, después de describir, al hilo del mito de la Caverna, las miserabilidades destruidas por la aguda pluma crítica de Platón, concluye: "Pour pouvoir écrire le Songe de Platon,

il fallut choisir la forme de l'exposé continu, du discours, de la rhapsodie, sans frein. Mais les discours de Platon sont des dialogues. La colombe, à tout instant, doit se débattre contre l'âme du répondant, remplie de plomb. Chaque élévation est conquise. Chaque dialogue raconte la lutte de la pensée pour se dégager, puis, pour s'engager. Pour se libérer, puis pour assumer, au service du Bien, les servitudes de la Caverne." (pp. 337-338)

455. La República es evidentemente una ciudad griega. Mejor dicho, Platón quiere y piensa que tiene que ser una ciudad griega (Rep. 407). ¿Qué modelos tenía Platón al construirla? Algunos y ninguno. No se puede decir que calcase a Esparta como quieren Zeller y Popper, entre otros, pues es criticada la constitución espartana (Rep. 545 a). ¿Pensaba acaso en Dioniso o Dión, al hablar del filósofo-rey? Recordemos algunos datos:

El primer viaje de Platón a Sicilia tiene lugar en 388-387 y contando Platón 40 años de edad. A su regreso en 387, funda la Academia. República se escribe por esta época, es decir, entre 385-370, después de su primer viaje a Sicilia. En la Carta VII, 326 a, Platón nos cuenta cómo al llegar por vez primera a Sicilia iba animado de unos ideales políticos que eran exactamente los mismos que expresa la teoría del filósofo-rey.

"Y me vi animado a reconocer, en alabanza de la verdadera filosofía, que de ella depende el obtener una visión perfecta y total de lo que es justo, tanto en el terreno político como en el privado y que no cesarán en sus males el género humano

hasta que los que son recta y verdaderamente filósofos ocupen los cargos públicos, o bien los que ejercen el poder en los Estados lleguen, por especial favor divino, a ser filósofos en el auténtico sentido de la palabra. Éste era mi modo de pensar al llegar yo a Italia y a Sicilia, cuando fui por primera vez." (Carta VII, 326 b)

Sabemos que la enemistad de Dionisio el Viejo para con Platón y los desagradables acontecimientos de su vuelta a Atenas tras el primer viaje (venta como esclavo en Egina, a la sazón en guerra con Esparta; venta propiciada por las malas artes de Dionisio). Entonces, hacia 387, funda la Academia. Es obvio que la Academia sigue los modelos de comunidades didáctico-políticas de los pitagóricos que Platón conoció en Occidente.

Por tanto, la teoría del filósofo-rey pudo estar influenciada por los personajes pitagóricos mencionados, en parte por Dión, a quien consideraba como muy joven, pero como una promesa. Y es lógico pensar que la Academia fuese un lugar de formación de estadistas que, de acuerdo a la sabiduría, fuesen capaces de moralizar la vida griega. Porque el deseo platónico de ejemplificar sus teorías no se agota: así, en 367, emprende, a instancias de Dión, un nuevo viaje a la corte de Siracusa. Había muerto Dionisio el Viejo y reinaba su hijo, Dionisio el Joven, concuñado de Dión; Dionisio el Joven había hecho concebir esperanzas de buen gobernante. Platón, justificando las intenciones de su segundo viaje, dice: "tenía yo grandes esperanzas de que sin crímenes, ni muertes, ni los desastres que ahora han tenido lugar, llegaría a establecer una vida verdaderamente di-

chosa en todo el país." ("Carta VII", 317 d) Deseos y temores. De acuerdo al elevado ideal de República, Platón temía (¿es posible realizar tales ideas y tal polis?) que sus intentos fuesen vanos. Se dejaba arrastrar, de todas formas. ¡Qué bien describe en "Carta VII" sus deseos y temores, la creencia en la validez de su exaltado ideal, el temor de que nunca pudiese poner en práctica, y su tendencia a dejarse arrastrar por ver si de alguna manera, aunque sea pálidamente, podía ponerse en práctica! Es como aquel que, teniendo una concepción elevadísima del Amor, piensa que toda materialización, por selecta que sea, le dejará insatisfecho, al no acercarse al ideal, pero siente deseos y apetencias de realizarlo, por ver si quizás se cumple el ideal y por temor a que ese ideal se quede siempre sólo como pensado y deseado.

"He aquí, aunque esto signifique extenderme demasiado, con qué palabras me lo pedía (se refiere al segundo viaje). "¿Qué mayor oportunidad -decía- hemos de esperar que la que ahora se presenta por especial favor divino?" Insistía en su petición, describiendo el imperio siracusano en Italia y en Sicilia y su poder personal en él, y hablándome de la juventud de Dionisio y del apasionado interés que por la filosofía y la instrucción tenía;... de suerte que entonces mejor que nunca se podría realizar en su totalidad la esperanza de que llegara a coincidir en idénticas personas la calidad de filósofos y la de jefes de grandes Estados. Estas eran las invitaciones que se me dirigían, y otras muchas por el estilo; pero mis pensamientos estaban invadidos por el temor que me inspiraba la incertidumbre del re-

sultado que obtendría con los jóvenes, pues en esa edad los deseos son fugaces y dan mil vueltas contradictorias sobre sí mismos. En cambio, sabía que Dión era, en lo concerniente a su carácter, hombre naturalmente ponderado y que tenía ya cierta edad. En consecuencia, al reflexionar ya, lleno de vacilaciones, si debía ir o qué debía hacer, prevaleció en mi <sup>la</sup> opinión de que, si alguna vez había que procurar realizar las ideas concebidas acerca de la legislación y la política, entonces era llegado el momento de intentarlo; pues con ganar a mi causa a un solo hombre, habría conseguido la cabal realización de toda clase de bienes." ("Carta VII", 328 a-c. De la traducción, para I.E.P., de Margarita Toranzo, Madrid, 1970.)

He de advertir, cosa de la que ya se habrá percatado el lector, la semejanza estilística entre República y estos pasajes de la "Carta VII". No comento el tercer viaje de Platón, "el paso entre Escila y la funesta Caribdis", porque las connotaciones ya eran algo diversas. El tercer viaje lo realiza en 361, acompañado de la flor y nata de la Academia, Espeusipo, Jenócrates, Eudoxo.

Sobre estos temas, cfr.:

W. K.C. GUTHRIE, A History of Greek Philosophy, ed. cit., vol. 4, pp. 483-486.

C. RITTER, Platon, sein Leben, seine Schriften, seine Lehre, ed. cit.

K. von FRITZ, Plato in Sizilien und das Problem der Philopenherrschaft, Berlín, 1968.

WILAMOWITZ, Platon..., ed. cit., vol. 2, pp. 202-203.

P. SHOREY, nota a al pasaje.

Que Platón, pues, pudo inspirarse en algunos de estos hombres es lógico. Todo pensador es hijo de su época y entorno. Como se inspiró, en parte, sólo en parte, en Esparta. Pero también en Atenas. Diríamos, más bien, que tales ejemplos, más que paradigmas fueron incitaciones, pues el pensamiento de Platón es más independiente y profundo. Se originó en Grecia, pero Grecia comenzaba a ser trascendida en su organización en póleis. La polis platónica, de llevarse a la práctica, tiene pretensiones de universalidad. Si a esto añadimos que Platón criticaba arduamente "los malos ejemplos de los griegos", las guerras del Peloponeso, se sigue que Platón predicaba un panhele- nismo basado en la superioridad que sobre lo viejo confería la nueva y definitiva polis.

" Ἐπὶ μὲν οὖν τῇ τοῦ οἴκου ἐπισημοσύνῃ καλεῖται, ἐπὶ δὲ τῇ τοῦ ἀλλοτρίου πόλεμος (La enemistad en lo doméstico se llama sedición; en lo ajeno, guerra. - Rep. 470 c) Sedición será, pues, la guerra de una polis contra otra, los griegos no se entrecastigarán con la esclavitud, celebrarán los mismos cultos, etc.

Si tenía Platón conciencia y deseo de superar las fragmentaciones de Grecia en póleis, pero quizás no se percataba de que sus dictámenes universales contribuyeron a la génesis de una nueva forma de ver la vida política, mucho más universal.

Las guerras del Peloponeso serían, pues, una *στάσις* para Platón. Esto supone un paso, no digo si mejor o peor, sino de uniformidad y creación de una conciencia nacional superior.

Colateralmente con este tema, podemos plantear otro: si

existía la esclavitud en la República de Platón. Guthrie dice: "From this passage alone it is obvious that there will be slaves in the Platonic city, and it is strange that this has been a matter of dispute. The slaves will be non-Greeks (as the majority were in existing Greek cities) and, as at Athens, there will also be free citizen labourers working for wages (371 e)." (op. cit., p. 483.)

Pero esta opinión ha de matizarse: No se deduce la esclavitud lógicamente de República de Platón. Lo que pasa es que, en tanto en cuanto sea posible su realización, está pensada "al modo griego". Y si hay guerras con los bárbaros, entonces se pueden hacer esclavos extranjeros, diría Platón. Pero la República tal como Platón la pensaba tenía visos de universal por racional. Y no olvidemos que la guerra era consecuencia de la ciudad "inflamada"; en la primera idílica ciudad no era factible ni posible la guerra; por tanto, tampoco la esclavitud.

Cfr. sobre este tema, Vlastos, G., Does Slavery Exist in Plato's Republic?, CP, 1968, 291-5.

456 E. Chambry, en nota 1 al pasaje, dice: "Platon a jusqu'ici employé le mot philosophe au sens moral. A présent qu'il passe de la morale à la métaphysique, il va décrire le côté intellectuel du philosophe, attaché à la vérité, c'est-à-dire aux idées."

Globalmente esto es cierto, pero hay que matizarlo mucho. Y me demoro en este aparentemente simple problema, porque, a mi parecer, tiene mucha importancia. Casi todos exégetas insis-

ten en la afirmación de que aquí hay un cambio. Efectivamente lo hay, y sobre todo desde el punto de vista del lenguaje que, a partir de este momento se depura y tecnifica metafísicamente como veremos. Pero veremos también cómo a la luz de este lenguaje, devenido metafísico, se puede hacer una lectura de todo lo hasta ahora dicho en República.

¿Qué quiere decir que se ha definido al filósofo en sentido moral? Yo lo formularía de otra manera: se está definiendo al filósofo mediante un proceso ascensional, añadiéndole cada vez más notas. Además, la metafísica, léase la teoría de las ideas, se origina en la moral. El problema de definir qué sean los universales se le planteaba a Platón cuando necesitaba definir los temas de los diálogos socráticos, a saber, el valor, la santidad, etc., pero esos valores éticos autónomos se van cruzando con la necesidad de definir entidades políticas tales como la justicia, que será un valor ético, pero también una entidad política. Entonces, dichos conceptos ganan en generalidad. Si se añade que para Platón tienen el mismo estatus que las entidades matemático-geométricas, henos de lleno en la teoría de las ideas, a la que se ha llegado paulatinamente siguiendo el hilo de la moral-política. De todas formas hay que pensar que ya en Menón se había planteado el problema del origen de los a priori.

457. El Amor como elemento filosófico en el sentido de explicador y expresador de la filosofía es uno de los logros de Platón. Amor y Belleza son dos temas clave en la obra del Académico. Ello ha hecho que tanto hayan bebido los poetas en las fuentes

de Platón. O dicho de forma más bella: por esta razón la obra de Platón suele tener amantes más que adictos. ¿Cómo no pensar en Hölderlin, por ejemplo? Sobre este tema, véase A. Alegre Gorri, "Filosofía de la Belleza: Platón y Hölderlin", Revista Resurgimiento, nº cero, pp. 11-15, Barcelona.

458. Joseph Moreau, op. cit., p. 300.

459. Ibidem, pp. 300-301.

460. Todos los exégetas de Platón citan la anécdota de la pugna intelectual entre Platón y Antístenes, sacada de Simplicio y Diógenes Laercio.

"Il se peut que Platon vise Antisthène, adversaire déclaré de la théorie des Idées. On connaît la passe d'armes qui eut lieu entre eux: "Je vois bien le cheval réel, Platon, mais je ne vois pas de cheval-idée (*ἰππιδόξα*). C'est que, répondit Platon, tu as de quoi voir le cheval réel, mais tu n'as pas encore l'œil avec lequel on voit le cheval-idée". Simplicius, in Schol. Arist. 66<sup>b</sup> 47 ed., Brandis. D'après Diogène." E. Chambry, nota 1 al pasaje.

461. Este pasaje no es una obviedad. P. Shorey, nota c, ad. loc., dice: "To understand what follows it is necessary (1) to assume that Plato is not talking nonsense; (2) to make allowance for the necessity that he is under of combating contemporary fallacies and sophisms which may seem trivial to us (cf. Unity of Plato's Thought, pp. 50 ff.); (3) to remember the grea-

ter richness of the Greek language in forms of the verb "to be"; and the misunderstandings introduced by the indiscriminate use of the abstract verbal noun "being" in English - a difficulty which I have tried to meet by varying the terms of the translation; (4) to recognize that apart from metaphysics Plato's main purpose is to insist on the ability to think abstractly as a prerequisite of the higher education; (5) to observe the qualifications and turns of phrase which indicate that Plato himself was not confused by the double meaning of "is not", but was already aware of the distinctions explicitly explained in the Sophist (cfr. Unity of Plato's Thought, pp. 53 ff. nn. 389 ff).

462. Sobre el ser como potencia, véase Sofista 247 d - 248 a. Cfr. J. SOUILHE, Étude sur le terme  $\Delta\iota\upsilon\sigma\tau\eta\sigma\iota\varsigma$  dans les dialogues de Platon, Paris, 1919; cfr. F. M. CORNFORD, Teoría platónica del conocimiento, ed. cit., p. 215.
463. Cfr. sobre este tema W.K.C. GUTHRIE, op. cit., pp. 487-498: "Knowledge, Belief and the two orders of Reality: Why Philosophers must rule".
464. En Teeteto 173 e, al hablar del filósofo, decía Platón las siguientes palabras: "Su pensamiento, que no atiende a la mezquindad ni a la miseria de la nada, planea su vuelo por todas las partes, sondeando los abismos de la tierra, al decir de Píndaro, y tratando de medir su dilatado campo más allá de los cielos." Esta elevación de miras cautivó a Goethe ¡y a tantos otros!

465. El élan hacia la inmortalidad se va incrementando paulatinamente en República. Véanse 496 d-e; 500 b-c; 516 d y 604 b-c; y Leyes 708 e - 709 b y 803 b. Dicha tendencia a la valoración y exaltación de la otra vida va pareja, en parte, con el desprecio o, mejor, desencanto de la presente.
466. Por cierto, este importante pasaje, llamado "la disquisición filosófica" (*ἐπιχειρησικόν*) ha sido analizado minuciosamente. Algunos autores, como Karsten, en Commentatio critica de Platonis quae feruntur Epistolis, praecipue tertia, septima et octava, Utrecht, 1864, han negado la validez de esta carta. Karsten asevera que todas las cartas dibujan un retrato de Platón no muy acorde con los otros diálogos y sus doctrinas. Especialmente la digresión filosófica de la "Carta VII" es por casi todos aceptada. También se han proclamada en contra de este pasaje de la "Carta VII", Richards, Zeller y Ritter. Véase, sobre todos estos temas, J. SOUILHE, en "Notice", a las Lettres de Platon, París, Les Belles Lettres, 1960. J. Souilhé efectúa una espléndida exégesis demostrativa de la coherencia de esta disquisición filosófica con el cuerpo doctrinal de Platón. Para ello la compara con Fedón 66 e - 67 b, Timeo 28 c, con todo el libro VI de República, Leyes 968 d, 816 d, Fedro 275 c - 276 c, Crátilo 432 b-e. La Carta VII es aceptada hoy como de Platón, por casi todos los exégetas.
467. "Il est inexact, comme le prétend Karsten, que Platon confonde *ἐπιστήμη, νόσος, ἀληθεία δ' ἔστι* (342 c). S'il les rapproche, c'est qu'il indique quels peuvent être les divers états de la connaissance par rapport aux objets. Mais précisément, quelques

lignes plus bas (342 d), il note que seul le  $\nu\epsilon\lambda\omicron\varsigma$  a, par nature, plus d'affinité avec le cinquième élément ou la réalité, que les autres degrés du savoir." (Souilhé, "Notice", nota 2, p. LI.)

468. En Leyes X, 895 d, habla de tres elementos,  $\delta\iota\alpha\lambda\epsilon\gamma\omicron\varsigma$  (nombre),  $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$  (definición) y  $\epsilon\sigma\tau\epsilon\iota\alpha$  (esencia). "Dans les Lois, négligeant l'élément subjectif ou les états de l'âme dans l'acte cognitif, Platon distingue également l' $\epsilon\sigma\tau\epsilon\iota\alpha$  ou l'essence, la définition de l'essence et le nom. Ici, l'énumération est plus complète et toutes les phases du savoir sont distinguées, comparées, suivant un procédé qui rappelle le dénombrement et la confrontation des genres dans le Sophiste ou le Philèbe." -J. Souilhé, op. cit., p. LI.-.
469. Véase cómo roza esta posición I. M. Crombie, Análisis de las doctrinas de Platón, ed. cit., vol. 2, pp. 263-272.
470. "Admettre l'existence de "choses" qui ne soient qu'intelligibles; donner aux qualités, et même surtout à des qualités morales, le privilège de cette existence; prétendre que, loin d'être une sorte de sédiment des expériences de notre vie, ces purs intelligibles sont au contraire le principe éternel de la présence des qualités dans les êtres que nous percevons par nos sens et de l'existence qui, pour un temps limité, appartient à ces êtres; considérer ces essences formelles comme des réalités permanentes et exemplaires, dont ce que nous représentons nos perceptions n'est qu'apparence fuyante et copie imparfaite,

voilà l'essentiel de ce que nous appelons la théorie des Idées ou des Formes." Resumen del capítulo IV de L. Robin, Platon París, 1935, por C. J. Vogel, "La dernière phase de la philosophie de Platon et l'interprétation de Léon Robin", cap. XI, pp. 243-256, en Philosophia, part. I, Studies in Greek Philosophy, Assen, Van Gorcum, MCMLXX.

471. Arist. Meta, A, 6, 987b y ss. Según las indicaciones de Aristóteles, Platón habría llegado a la teoría de las Ideas por una vía histórica: la conjunción del heraclitismo con las entidades morales socráticas. En segundo lugar, habría efectuado una transposición consistente en hipostasiar las Ideas.
472. C.J. Vogel, op. cit., pp. 250-251.
473. Casi todas las visiones tradicionales de platonismo enfocan el problema tal y como yo lo he hecho. Pero, en mi opinión, se insiste poco, y como corolario, en la influencia de la religión en su metafísica y teoría del conocimiento. Véase.

"Il existe, à ce qu'il me semble, une image pour ainsi dire classique du Platonisme. Commençons par en déterminer les traits essentiels. Notre premier point est ce que je voudrais nommer la position métaphysique fondamentale. Platon a accordé aux universaux une valeur ontologique. Le monde suprasensible, constitué ainsi par les Idées (Formes) érigées en hypostases, était pour lui l'exemple éternel, parfait et immuable des choses finies et périssables, imparfaites et toujours changeantes.

"Le second point est une conséquence qui en résulte pour la théorie de la connaissance. La connaissance a pour objet l'être éternel et immuable, non l'être transitoire et toujours variable du monde sensible. Car, l'être éternel n'est atteint que par la pensée pure. Il en résulte que l'homme, s'il veut parvenir à une vraie connaissance, doit se détacher des sens autant que possible et chercher l'être même par la pensée elle-même. Troisième point: conséquence pour la psychologie et pour l'anthropologie. Le corps est un obstacle pour l'âme qui l'empêche de parvenir à la contemplation du véritable être, *Σωματικὴ*. Quatrième point: conséquence pour la manière d'apprécier le monde visible. Le philosophe vit dans le monde visible comme un étranger. Il s'efforce constamment de le fuir autant que possible et de s'élever par l'esprit vers la Réalité éternelle. Loin de nous de vouloir nier que cette image classique du Platonisme ait son fondement dans l'œuvre littéraire de Platon. Sa base métaphysique est esquissée aussi clairement que possible dans le Phédon, dans le Banquet et dans la République; et nous la trouvons encore à la fin du Philèbe, dans le Timée et même dans les Lois." C. J. Vogel, "Examen critique de l'interprétation traditionnelle de la Philosophie de Platon", en op. cit., pp. 955-956.

La tesis de Vogel en este artículo es mostrar cómo la filosofía platónica se iba acercando cada vez más a la aristotélica y, además, cómo junto al idealismo platónico hay otra línea paralela de preocupación por el mundo sensible. A mí me parece correcta esta tesis y no es cuestión de debatirla aquí. Pero deseo decir que en la imagen, justa por supuesto, que di-

buja del platonismo tradicional yo variaría los puntos. Yo colocarí­a el tercer punto a la cabeza.

474. Creo más acertada la traducción de conocimiento que la de "prudencia" que ofrece Tovar. "Entendimiento" traduce Cornford, Teoría platónica del conocimiento, ed. cit., p. 220.
475. Aristóteles es, en parte, responsable de esta visión de dualidades: "... pues por participación tienen las cosas que son muchas el mismo nombre que las Especies. Y, en cuanto a la participación, no hizo más que cambiar el nombre; pues los pitagóricos dicen que los entes son por imitación de los números, y Platón que son por participación, habiendo cambiado el nombre. Pero ni aquéllos ni éste se ocuparon de indagar qué era la participación o la imitación de las Especies." (Met. A, 6, 987<sup>b</sup>, 10-15. De la traducción para Gredos, Madrid, 1970, de Valentín García Yebra, edición trilingüe.)
476. Muy bien ha visto el problema F. M. Cornford, en Teoría platónica del conocimiento, cuando, en p. 225, dice: "Podemos interpretar de la siguiente manera el problema que se le plantea ahora a los idealistas: ¿esta unión del alma con la realidad es una nueva metáfora? ¿No es algo análogo a la unión de los sentidos con los objetos comprendidos en la concepción del conocimiento? ¿De qué otro modo podemos superar esa tajante separación del alma pensante en nuestro mundo y el mundo inmutable de las Formas, que, según señalaba Parménides, amenazaba la presentación socrática de la teoría de las Formas? Podemos

tomar el razonamiento que sigue como una prueba de que, si bien Platón todavía sostenía que las Formas debían ser inmutables, ya se había dado cuenta de que no debía hablar de ellas como si las Formas fuesen toda la realidad. Vida, alma e inteligencia no existen sólo en nuestro mundo del devenir; deben ser también reales. El tipo de cambio que suponen debe tener una existencia real. Nuestras propias almas, si son inmortales y semejantes a las Formas, deben ser reales, aunque animen cuerpos en el tiempo y en el espacio. La vida no es movimiento en el espacio ni la modificación de cualidades físicas. Es movimiento espiritual. En Fedro, Platón ha definido al alma como lo que se mueve por sí mismo y es la fuente de todo otro movimiento; y repetirá esto en Leyes. Movimientos espirituales -pensamientos, deseos, sentimientos, etc.- son previos a todos los movimientos físicos y residen en el alma del universo y en nuestras propias almas. Éste es el movimiento que se les pide a los idealistas que admitan en "lo que es perfectamente real". Así como el materialista reformado era llevado a abandonar el carácter de tangibilidad y a admitir que lo real incluye cosas incorpóreas, así el idealista reformado debe abandonar el carácter de inmutabilidad y admitir que lo real incluye el movimiento espiritual, como también las Formas inmutables."

Ahora bien, mi pregunta es: ¿no es ésta la vieja teoría órfica racionalizada, cuya racionalización supone cierto cambio, el de borrar la tajante separación entre el mundo material y el de las Formas? Yo así lo creo.

477. He dicho que esta interpretación supone una aportación,

siquiera modesta, al platonismo, porque aún los que han sometido a revisión las visiones tradicionales, piensan que efectivamente existe una evolución en el pensamiento del Académico recuperadora de lo sensible, pero la sitúan a partir de Parménides. República para ellos sería aún un diálogo donde se daría la tajante separación entre los dos mundos. Cfr. sobre estos temas los trabajos de C. J. de VOGEL:

- "Examen critique de l'interprétation traditionnelle de la philosophie de Platon", pp. 155-175;

- "Platon a-t-il ou n'a-t-il pas introduit le principe de mouvement dans son monde intelligible?", pp. 176-182;

- "La dernière phase de la philosophie de Platon et l'interprétation de Léon Robin", pp. 243-255;

todos ellos reunidos en Philosophia, Studies in Greek Philosophy, Assen, Van Gorcum, MCMLXX.

478. F. M. Cornford, en op. cit., pp. 233-234, después de ofrecernos los diversos términos y metáforas que Platón utiliza para referirse a la combinación de las formas, dice: "Tanto en esta ocasión como en otras, Platón se niega sabiamente a permitir que ninguna metáfora se endurezca en un término técnico. Casi todo el lenguaje es metafórico, y toda metáfora tiene asociaciones equívocas. Al cambiar la palabra, Platón ayuda a que el lector deje en libertad su concepción de la relación que le proporcionan esas asociaciones y a que escape de la ilusión de que el lenguaje filosófico puede ser realmente preciso e inequívoco." Esto es muy cierto y con ello Cornford señala una de las grandes dificultades de sistematizar la filosofía de Platón.

Muestra, además, el espíritu platónico sobre la filosofía, en el sentido de que ésta es un diálogo inacabado y no acartonado en tratados. Ello se acuerda con tantas páginas en que Platón nos habla de su desconfianza de la escritura. Lo cual puede indicar una profundísima verdad: la de que la ciencia y la filosofía son una investigación nunca acabada.

479. H. G. Gadamer ha visto muy bien el resultado y la finalidad del Sofista. "El problema del movimiento alienta también en la dialéctica del último Platón, a la que Hegel dedicó particular atención. La rígida quietud de un cosmos de ideas no puede ser la última verdad. Porque el alma, que está referida a estas ideas, es movimiento, y el logos, que piensa la relación de las ideas entre sí, es necesariamente un movimiento del pensar, y con ello un movimiento de lo pensado. Aunque el sentido en el cual se supone que el movimiento es ser no puede ser pensado sin contradicción, la dialéctica del movimiento, esto es, la contradicción a la que conduce la tarea de pensar el movimiento como ser, no puede impedirnos reconocer que el movimiento tiene por necesidad un ser en común con el Ser. Éste es, claramente, el resultado del Sofista, y mirada a esta luz, la "transición en el instante", esta supremamente maravillosa naturaleza de lo súbito, de la cual habla Platón en Parménides (156 a), sólo puede, en definitiva, ser entendida en sentido positivo." (La Dialéctica de Hegel, Madrid, Cátedra, 1980, pp. 22-23. Traducción de Manuel Garrido.

480. No es casual que en Carta VII, 342 b-c, el ejemplo que po-

ne, al hablar de las Ideas o Formas, sea el de círculo.

481. S. Körner, Introducción a la filosofía de la matemática, México, Siglo XXI, 1967, p. 12.

482. "La méthode hypothétique dont nous avons parlé plus haut est donc inséparable de l'éviction absolue de la sensation. C'est la doctrine éléate, et les paradoxes zénoniens n'ont de sens que si la sensation est réputée trompeuse. C'est aussi celle de Platon. En effet, le critère de non-contradiction, qui joue un rôle décisif dans la méthode hypothétique, n'a de sens que dans la pensée pure. Les objets de l'expérience sensible ne cessent de se transformer et de passer dans leur contraire; ils sont par là contradictoires; seuls les objets purement intelligibles, par exemple les concepts d'égal (ἴσος), du beau (εὖ καλόν) ne s'altèrent jamais et ne passent jamais dans leur contraire. La méthode hypothétique et l'exclusion de la sensation forment ainsi depuis les Éléates un corps de doctrine organiquement lié... Or Platon lui-même nous donne témoignage irréfutable du fait que sa philosophie a hérité des Éléates à la fois le refus de la sensation, la méthode hypothétique et le raisonnement indirect. En effet, on trouve dans le Parménide, de la bouche du maître éléate lui-même, cette louange adressée à Socrate: "J'ai été charmé de t'entendre déclarer que tu n'admettais pas que l'enquête s'égarât dans les choses visibles, mais que tu voulais qu'elle s'applique aux objets de l'intellect seul." - Parménide, 135 e." (ÁRPAD SZABÓ, Les débuts des mathématiques grecques, Paris, Vrin, 1977, pp. 276 - 277.)

483. Véanse las tesis milenaristas situadas en el origen, a las que los griegos eran aficionados. Sobre este tema vuelve Platón en Político, Timeo, Critias y Leyes. Se ha visto en este pasaje una de las características de Platón: el intento de superación del helenismo. Un cierto desencanto sobre su época y la postulación de que quizás no era llegado el tiempo de implantación de sus teorías.
484. V. Goldschmidt, Les dialogues de Platon, Structure et méthode dialectique, París, P.U.F., 1947; y E. Chambry, "Introduction" a la edición de República, en Les Belles Lettres.
485. Cuando Platón dice que el bien ni es el placer ni el conocimiento, está recreando una conocida tesis socrática, la de la unión virtud-conocimiento o la de la unificación teoría-praxis o moral y conocimiento. Tanto a propósito del citado pasaje de República como en Gorgias (495 a - 500 a), Adam afirma que los partidarios del placer serían todos los hedonistas horros de intelectualidad. Los ilustrados o delicados serían todos los intelectualistas, despreciadores de lo sensible. Se dice que el mismo Platón habría caído en el optimista intelectualismo socrático en buena parte de sus diálogos. Yo me niego a aceptar tal tesis en vista de la doctrina del Mito de la Caverna. La atención a lo sensible es algo que está presente en Platón desde muy pronto. 'Lo que sucede es que hay diálogos donde acentúa más tal atención. Por ejemplo, en Filebo 31 b - 59 d se nos habla de un género mixto constitutivo de la vida buena, género consistente en la mezcla de inteligencia y puros placeres. Mas,

como he afirmado, esta teoría, que he llamado eleatismo reformado se halla en República. Cfr. sobre estos temas FESTUGIÈRE, Contemplation et vie contemplative chez Platon, París, 1950<sup>2</sup>.

486. En Rep. 519 d - 520 a, después de habernos narrado el mito de la Caverna, nos dice cómo la labor de los fundadores consiste "en obligar a las mejores naturalezas ( *τῶν ἄριστων φύσεων* ) a que lleguen al conocimiento del cual decíamos antes que era el más excelso y vean el bien ( *τὸ ἀγαθόν* ) y verifiquen la ascensión aquella; y una vez que, después de haber subido, hayan gozado de una visión suficiente, no permitirles... que se queden allí y no accedan de nuevo a bajar junto a aquellos prisioneros." Claro, dice el interlocutor de Sócrates, eso puede perjudicarles y hacerles que vivan peor. Pero, según Platón, la felicidad, que es lo fundamental buscado, no es la particular de las clases, sino la general de la polis. Vemos, pues, el bien identificado con la felicidad.

487. Este aspecto práctico del bien no debe negligirse, mucho menos en República, diálogo político-educacional como hemos visto. "Le programme d'éducation des gouvernants est un programme d'ascension continue vers le Bien. Si transcendant que soit le terme de cette ascension, si intellectuelles et si techniques parfois qu'en puissent paraître les démarches, elle demeure toujours animée de cet esprit noblement pratique: s'instruire pour contempler, contempler pour agir", dice E. Chambry, "Introduction" a La République, Belles Lettres, p. LXIV. Y, efectivamente, el Mito de la Caverna es una ejemplificación de lo que afir-

mamos. Por eso, el bien es el conocimiento supremo al que se llega tras el proceso que en el mito se nos narra.

488. ¿Cómo escribir,  $\frac{\delta}{\gamma}$   $\nu\iota\sigma\tau$ , desiguales, o  $\frac{\delta}{\gamma}$  o  $\frac{\delta}{\gamma}$   $\nu\iota\sigma\tau$ , iguales? E. Chambry dice en nota 2, ad locum: "La dispute sur ce point date de l'antiquité, et elle dure toujours. Stallbaum adopte  $\frac{\delta}{\gamma}$ , Richter et Dümmler  $\frac{\delta}{\gamma}$   $\nu\iota\sigma\tau$ , ce qui pour le sens revient au même. Parmi ceux qui lisent  $\frac{\delta}{\gamma}$   $\nu\iota\sigma\tau$ , qui semble être aujourd'hui la leçon préférée, les uns comme Schneider, Steinhart, Adam, tiennent que l'inégalité représente la différence de clarté ou de vérité entre le visible et l'intelligible; c'est pour cette raison que l'intelligible doit être représenté par un segment plus long. D'autres, au contraire, assignent la plus large part au visible, parce qu'il est la région du multiple. Mais la classification de Platon n'est point faite en considération de l'unité et du multiple, mais d'après les degrés de clarté et de vérité des choses." Véase también nota 2 de J. M. Pabón y M. Fernández Galiano en edición I.E.P. A la vista de lo que Platón dice, yo me inclino por  $\frac{\delta}{\gamma}$   $\nu\iota\sigma\tau$ . Platón dice: "Entonces tendrás clasificados según la mayor claridad u oscuridad de cada uno."

489. No doy bibliografía sobre el tema, puesto que todos los exégetas de Platón han tratado estos pasajes. Sólo ofreceré aquella que se aparte de las explicaciones estereotipadas. Ya he mencionado el artículo de E. Lledó, "Lecturas de un mito filosófico", Revista Resurgimiento, nº 1, Barcelona, 1980, donde él insiste, y por cierto con mucha verdad, en cómo el Mito

de la Caverna no ha sido excesivamente atendido por los grandes platonistas. Lledó ofrece allí una viva y sugerente interpretación múltiple y variada.

490. J.L. Austin, La línea y la caverna en la República de Platón, Valencia, Teorema, vol. X/2-3, 1980, pp. 109-125; versión castellana de Luis M. Valdés Villanueva. Se trata de un trabajo póstumo que vio la luz en Oxford University Press, en 1979.

491. Por eso se habla en el pasaje citado de "estar más cerca de la realidad", de "objetos más reales", de "una visión más verdadera".

492. Hay que notar que la palabra *εἶδω* no se usa uniformemente. En 520c la aplica tanto a las sombras como a los objetos que las producen, es decir, a todo el mundo de la caverna. Pero hay una razón para tal ambigüedad: es que unas veces se habla del mundo externo como reflejo de las ideas, como en este caso. En otros momentos, cfr. 532 b-c se aplica a los objetos diferenciándola de las sombras que producen. La razón es la misma: el mundo exterior es imitación de las ideas y, además, podemos tener imitaciones de imitaciones. Y en otros lugares, cfr. 516 a-b, designa a las sombras como imágenes de objetos.

"Necesitaría acostumbrarse, creo yo, para poder llegar a ver las cosas de arriba. Lo que vería más fácilmente serían, ante todo, las sombras; luego, las imágenes de hombres y de otros objetos reflejados en las aguas, y más tarde, los objetos mismos." Se está refiriendo a un prisionero sacado de la caverna,

subiendo la áspera y escarpada subida. Por último, veía el Sol. Como vemos, se diferencia entre sombras e imágenes de objetos. ¿Es significativa esta diferenciación? Claro, podemos, con Cornford, op. cit., p. 184, nota 54, afirmar: "Platón no es jamás riguroso en el uso de los términos..." Y es cierto. Pero quizás sea conveniente profundizar algo más. Y para ello hemos de volver, una vez más al Sofista. ¿Los εἰκόνες son de dos clases, los unos llamados sombras, εἰκόνες los otros? En Sofista 235c y ss. se distingue entre dos clases de arte imitativa; por un lado, el arte de copiar, por otro el de hacer apariencias (εἰκαστικὴν καὶ φανταστικὴν). Esta última es peor, porque viola las proporciones para conseguir similitud, pero consigue sólo apariencia. Es decir, dentro de la εἰκαστικὴ hay grados. Evidentemente este texto empalma con el libro X de República: Allí la Forma real es la Forma ideal, el modelo hecho por Dios; la cama del carpintero es "algo semejante a esa realidad, pero no perfectamente real", pues ya el mundo sensible es imagen de lo real; pero, como se hace siguiendo las normas del que sabe, es una imagen adecuada o bastante adecuada. La copia de la copia sería un simulacro. Pero, claro, toda esta vuelta viene a decirnos lo que sabemos: el mundo exterior es imitación de las ideas, los artefacta de los artesanos son imitación de las ideas, y la imitación de mundo exterior y artefacta son simulacra.

Es evidente que, a medida que los diálogos avanzan, Platón puntualiza más los temas. Pero el MITO DE LA CAVERNA es el punto álgido de todo el pensamiento de Platón: resumen de diálogos anteriores, preanuncia concentrado de lo futuro, de manera

que los diálogos posteriores son un desarrollo de lo en el MITO contenido. Por eso lo he escogido como hilo de seda de Ariadna o hilo de oro desgranador de todo el corpus platónico.

En Sofista 233 d - 235 a se evoca conscientemente, prueba de la importancia que Platón confiere al mito de la Caverna, la alegoría mentada. Sobre estos temas, cfr. Cornford, op. cit., pp. 179-185.

493. Es decir:

$$\frac{\nuοητά}{όρατά} = \frac{\gammaνῶσις}{δόξα} = \frac{\frac{δόξα}{\gammaνῶσις}}{\frac{δόξα}{\gammaνῶσις}} = \frac{\frac{ὁμοίωμα}{ὁμοιωτικός (ὁμοιώθην)}}{\frac{γνῶσις}{δόξα}} = \frac{ἐπιστήμη}{πίστις}$$

494. Por cierto, más adelante, Rep. 525 c, establece una distinción entre lo que él llama maneras superficiales de tratar las ciencias matemático-geométricas y maneras dignas. La distinción se establece en base a la finalidad.

"Entonces, oh Glaucón, convendría implantar por ley esta enseñanza e intentar persuadir a quienes vayan a participar en las más altas funciones de la ciudad para que se acerquen a la logística y se apliquen a ella no de una manera superficial, sino hasta que lleguen a contemplar la naturaleza de los números con la sola ayuda de la inteligencia, y no ejercitándola con miras a las ventas o compras, como los comerciantes y mercachifles, sino a la guerra y a la mayor facilidad, don que el alma pueda volverse de la generación a la verdad y a la esencia."

Deseo decir que no hay que extrañarse o culpar a Platón por la afirmación de que las matemáticas han de servir para la guerra. No olvidemos cómo el Académico no contemplaba tal fenómeno en su primitiva ciudad ideal. Lo introdujo luego como algo necesario históricamente y como algo que se desprendía de la aplicación de la ley de la división del trabajo.

495. Las ideas que siguen son, en parte, consecuencia que se desprende de muchas de las aportaciones que he realizado, pero, en parte, se las debo a los siguientes autores:

- G. CALOGERO, Studi sull'Eleatismo, Roma, 1932.

- K. REINHARDT, Parmenides und die Geschichte der Griechischen Philosophie, Frankfurt, 1959<sup>2</sup>.

- ÁRPÁD SZABÓ, Les débuts des mathématiques grecques, París, Vrin, 1977.

496. ¿Cómo puede decirse lo siguiente? "La actitud de Platón respecto de la matemática fue de gran pedantería y su influencia sobre ella fue reaccionaria." Y ¿cómo se puede mezclar tal banalidad con ideas correctas? "Platón tenía dos motivos principales de interés por la matemática. Ante todo, acaso no haya habido otro hombre que haya admirado tanto las matemáticas por su carácter no mundanal, no sensorial, por su contexto de ideas y no de cosas... La segunda de las razones aludidas, por las cuales Platón tenía que interesarse grandemente por la matemática es que la consideraba como el mejor de todos los instrumentos de educación." Y así sigue el autor, mezclando ideas que valen con otras triviales y con malcomprensiones como la

siguiente: "Platón prescribe los estudios matemáticos como primera preparación para los guardianes, la clase gobernante de su República. Consideraba la matemática como una disciplina académica, y estableció un código que precisaba lo que no debe hacer un matemático respetable: no debe rebajarse al cultivo de la matemática aplicada -excepto para fines de la guerra, salvedad tan grotesca como poco sorprendente." No añadiré nada a tan curiosas mezclas e incomprensión. Las citas son de L. W. H. Hull, Historia y Filosofía de la Ciencia, Ariel, Barcelona, 1961, p. 71.

497. Árpád Szabó, op. cit., p. 236.

498. Ibid., p. 238.

499. He hablado ya mucho de Parménides, pero no estará de más reproducir el esquema argumentativo de su famoso Poema, desglosado en los siguientes pasos:

1. Tenemos un universo de dos *ὁμολογήματα*, a saber, el Ser es y el No Ser no es.

2. Propongamos como hipótesis, ¿Existe la generación? Y se argumenta así:

3. El Ser sólo puede ser generado o por el Ser o por el No Ser. Queda excluida una tercera posibilidad (por 1).

4. Si el Ser es engendrado por el Ser, el Ser sería anterior a su propia generación. En este caso, la palabra "generación del Ser" carece de sentido, porque no hay generación si el Ser es Ser antes de ser engendrado.

5. Decir que el Ser es engendrado por el No-Ser es una contradicción (por 1).

6. Luego, no existe la generación. (El mismo argumento se usa para probar que no existe el movimiento, el cambio, el espacio, el tiempo.)

Por tanto, la hipótesis, "el Ser es ingenerado", se patentiza como verdadera, porque su contraria, "el Ser es generado", es contradictoria, y, por tanto, queda refutada. Esto es una prueba indirecta.

Platón argumenta con idéntico rigor en muchas de sus obras. A guisa de ejemplos: En primer lugar, busca axiomas que sean incontestables. Así, en Teeteto 155 a-b, nos ofrece tres:

1. "Nunca nada deviene ni mayor ni menor, ya en volumen o en número, en tanto que es igual a sí mismo." (μηδέ ποτε μηδέν ἄν μείζον μηδὲ ἕλαττον γενέσθαι μήτε ὄγκῳ μήτε ἀριθμῷ ἕως ἴσων εἶη αὐτὸ ἑαυτῷ )

2. "Aquello a lo que ni se añade ni quita nada ni se acrece ni decrece sino que siempre permanece igual." (ἢ μήτε προσκρί-  
δοῦτο, μήτε ἀφαιροῦτο, τοῦτο μήτε αὐξάνεσθαι ποτέ, μήτε  
φθίνειν, ἀεὶ δὲ ἴσων εἶναι )

3. "Lo que anteriormente no era no puede ser posteriormente sin haber devenido ni devenir." (ὅ' αἴ' πρότερον ἦν, ὕστερον  
ἀλλὰ τοῦτο εἶναι ἄνευ τοῦ γενέσθαι καὶ γίνεσθαι ἀδύνατον)

Platón llama a estas proposiciones ἁπολογίαίματα, es decir, acuerdo o convención realizada de consuno con los interlocutores. Bien observadas, vemos que son irrefutables por tautológicas. Mas la preocupación platónica es la de llegar a axiomas de la misma validez en todos los campos. También Platón

usa de la prueba indirecta constantemente. Así, también en Teeteto 163 a, se plantea la hipótesis ¿son idénticas o diferentes ciencia y sensación? ( εἰ ὅρα ἐστὶν ἐπιστήμη καὶ αἴσθησις αὐτὴ ἢ ἕτερον )

1. Supongamos que ciencia y sensación son idénticas.
2. Si ciencia y sensación son idénticas, entonces será lo mismo "ver" y "saber", porque ver es una determinación de sentir.
3. El que ve sabe lo que ve, y quien no ve no puede saber lo que él no ve.
4. Pero quien ve algo y, según la hipótesis, sabe lo que ve, puede cerrar los ojos y no verlo ya; sin embargo, continuará poseyendo conocimiento de lo que ha visto, es decir, continuará sabiéndolo.
5. Habrá que concluir que él, a la vez, sabe tal cosa, pero, no viéndolo ya, no la sabe.

Así las consecuencias de la hipótesis (1), identidad de la ciencia y la sensación, arrastra una contradicción clara, que él sabe al mismo tiempo que no sabe. Por lo tanto, la hipótesis (1) es falsa. Será verdadera su contraria. He aquí otro ejemplo de prueba indirecta. " τῶν ἀδυνάτων ἢ ἀσυνεπαρέκτων γίνονται, ἐὰν τις ἐπιστήμην καὶ αἴσθησιν αὐτὸν φησὶ εἶναι "

concluye Sócrates, en 164 b; es decir: "si ciencia y sensación son idénticas, se desprende una imposibilidad. " ὅταν ἐστὶν ἀδύνατον " es una fórmula estereotipada con la que acaban todas las demostraciones indirectas.

(500) "Il semble que les premiers théoriciens des mathématiques

aient commencé par prendre à leur compte le jugement porté par les Eléates sur la science de l'espace. Ce qui autorise cette hypothèse c'est le récit de Jamblique disant que Pythagore appelait la géométrie *ἰσχυρῆ* -Jamblique, Vita Pythagorica, 89-. Si l'on songe que les Pythagoriciens désignaient fièrement leur activité scientifique, et particulièrement la théorie des nombres du nom de *ἀριθμητική*, et que le mot *ἰσχυρῆ* ne peut guère désigner qu'un savoir empirique fondé sur la vue. - B. Snell, Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie, Berlin, 1924, 59-71-, on conclura du récit de Jamblique qu'à l'époque où la géométrie était encore appelée *ἰσχυρῆ* on ne voyait dans cette discipline qu'un savoir pratique et expérimental et non pas un véritable mathème." A. Szabó, op. cit. p. 340.)

Y, claro, según los eléatas, o bien la geometría era imposible, o bien era una vía secundaria, de la opinión, una *ἰσχυρῆ*.

501. En Timeo 52 a-b, Platón retoma no sólo la teoría de Parménides, sino la terminología. Aparentemente sólo.

502. A. Szabó, op. cit., p. 343.

503. "Y creo también que a la operación de los geómetras y demás la llamas pensamiento (*διάνοια*), pero no conocimiento, porque el pensamiento es algo que está entre la simple esencia y el conocimiento." (Rep. 511 d)

504. Sobre la influencia de Platón en la geometría posterior,

cfr. A. Szabó, op. cit., en su último capítulo "Lumière nouvelle sur divers problèmes des débuts des mathématiques grecques".

505. ¿Era Platón consciente de que estaba creando una real tragedia? Yo creo que sí. Por eso dice en algún lugar que él es mejor poeta que los trágicos. Sólo que Platón pensaba que la tragedia clásica sólo se preocupaba de reflejar la realidad tal como existe, mientras su pretensión se situaba en un estadio superior: representar la pugna entre lo viejo y la radical transformación por él propugnada.
506. "Lo has entendido -dije- con toda perfección. Ahora aplícame a los cuatro segmentos estas cuatro operaciones que realiza el alma: la inteligencia, al más elevado; el pensamiento, al segundo; al tercero dale la creencia y al último la imaginación; y ponlos en orden, considerando que cada uno de ellos participa tanto más de la claridad cuanto más participen de la verdad los objetos a que se aplica." (Rép. 511 e. De la mentada traducción.)
507. Ampliando un tanto la nota (505), se ve muy bien que Platón situaba la tragedia dentro del mundo de la Caverna, en tanto que la Tragedia de un estadio superior, como la he llamado en nota (505) sería la lucha entre lo interior y lo exterior de la caverna. !Maravillosa metaforización de la pugna que a todos los niveles se entabla <sup>entre</sup> el ser y el deber ser!
508. Cómo se ha visto, yo he utilizado el mito como algo indi-

sociable a la filosofía de Platón. A la luz del mismo he explicado toda la obra del Académico, porque el tal mito es la cristalización de la misma. Sólo restaría decir algo en torno a las visiones en que Platón se pudo inspirar para construir tal mito con tal escenografía y no otro. Como existe mucha literatura al respecto, sólo esbozaré algunas ideas explicativas y daré la pertinente bibliografía al respecto.

Existe la creencia de que Platón se inspiraba en la tradición órfica, de suerte que la caverna reflejaría el mundo de aquí abajo, el cuerpo, mientras que el exterior de la caverna representaría el mundo del alma. Esta teoría, evidentemente, coincide con la teoría, ya tratada, del *Ἰσχυρὸν - Ἰσχυρὸν*. También podría haber tenido en mente los ritos religiosos de iniciación. Es muy posible que también se hubiese inspirado en alguna caverna real. ("Finally, some think that Plato had a real cave in mind, the cave of Vari in Attica. See now John Ferguson, in CQ 1963, 193." Cfr. Guthrie, op. cit., p. 518.)

Véase sobre estos temas, Guthrie, A History of Greek Philosophy, vol. IV, ed. cit., pp. 517-518, con el título "Historical note on Plato's Cave". También Cornford, From Religion to Philosophy, ed. cit. y Erwin Rohde, Psique, Barcelona, Labor, 1973, 2 vol.

Si Platón se inspiró en el orfismo, cosa muy probable, lógicamente debería coincidir en estas ideas con filósofos de la misma inspiración. Y así sucede, si lo comparamos con Empédocles (Fragmentos B 120 y 121, en Diels, Vorsokratiker), quien nos habla de cómo las potencias encargadas de las almas caídas

las llevan a una "caverna cubierta" (ἀντρον κρυπτόν), "un lugar triste, donde el Asesinato, el Odio y también las demás razas de las kéres, las secadoras Enfermedades, las Corrupciones y las Inundaciones vagan en la obscuridad por las praderas de Ate". De todas las maneras este tema era recurrente en la literatura griega (cfr. el Antro de las Ninfas en la Odisea de Homero).

Dice P.-M. Schuhl, Études sur la fabulation platonicienne, pp. 57-58: "Ce n'est point par hasard, sans doute, que le mythe de la Caverne figure dans le même ouvrage que le mythe d'Er. Et Plotin n'hésite pas à rapprocher l'antro d'Empédocle de la Caverne de Platon: "la caverne, chez lui, comme l'antro chez Empédocle, signifie, me semble-t-il, notre monde, où la marche vers l'intelligence, dit-il, est pour l'âme la délivrance de ses liens et l'ascension hors de la caverne". Et un peu plus loin, il fait allusion aux textes où l'âme est située "dans les corps où elle subit le mal et la souffrance, où elle vit dans le chagrin, le désir, la crainte et dans tous les maux", l'âme "pour qui le corps est une prison et un tombeau, le monde une caverne et un antre"—Plotin, Ennéades, Iv, 8, 1, 1.33, trad. Bréhier—. A l'arrière plan se devine toute une série de traditions et des légendes: c'est l'antro de Zeus, tel qu'il figure, par exemple, dans l'Hymne à Hermès (v. Jean Humbert, Hymnes homériques, p. 166), dans l'histoire merveilleuse d'Epeménide le Crétois, qui y eut la vision des dieux, de la Vérité (Diels, Vorsokratiker, 68 A, I y B 1), de la Justice et leur parla, et dans celle de Pythagore, qui le visita (v. Porphyre, Vie de Pythagore, 17); c'est l'aventure de Zalmoxis qui, à entendre Hé-

rodote, en est comme une contre-façon; c'est la caverne orphique de la Nuit (Orphicorum fragmenta, Kern, 105, 152, 166); c'est celle qui joue un rôle si important dans le culte de Mithra."

Se trata de un fenómeno general en la historia de las religiones: bosques y grutas son lugares propicios para el advenimiento del sentido de lo sagrado y de las revelaciones.

Hay, siguiendo a Schuhl, otros elementos que pudieron influir en la construcción de la escenificación de la Caverna. El teatro de marionetas ya existente en Atenas, la influencia de la pintura, etc., etc., pueden ser otros tantos elementos que Platón tuvo en cuenta a la hora de construir la escenografía de su famosísimo mito.

P.-M. Schuhl dice (pp. 63-64): "Ce simple et rapide inventaire peut déjà donner une idée des multiples éléments qu'à su fondre, en un tout profondément significatif, la mystérieuse alchimie du génie de Platon. Il nous amène au seuil du laboratoire mental où s'est faite la synthèse... Leur valeur est essentiellement symbolique, et leur richesse réside surtout en ce qu'il y a derrière elles d'inexprimé: en cette force qui les amène au jour et qui, dans son effort pour atteindre à la lumière, se crée, avec tout ce qu'elle rencontre, un langage nouveau, capable de communiquer aux autres la même nostalgie agissante, et de les enflammer du même amour qui les a suscitées."

No quiero terminar esta nota erudita sin decir algo sustantivo sobre el mito de la Caverna y sobre otros mitos de Platón.

En primer lugar, la filosofía de Platón es la filosofía trágica de las rasgadas dualidades que deben ser eliminadas. La dualidad ética entre "ser" y "deber ser" debe eliminarse en favor del "deber ser". Tal dualidad primaria se transpone en una más general, la existente entre lo sensible y lo inteligible. Para eliminar la primera, hay que eliminar la segunda. Este es el origen de la teoría platónica del conocimiento. La dualidad existía ya filosofematizada en la pugna materialistas-idealistas. ¿Qué es "el drama de la ciudad", qué es el gran esfuerzo de la República, sino un denodado intento de armonía perfeccionista y de consecución de la armonía? He aquí otra interpretación de la justicia y el bien: la superación de lo contingente e imperfecto. El producto político, la República, puede parecer, debido a múltiples variables, en muchos aspectos un proyecto político reaccionario. Pero no lo es en su intención, ni mucho menos. La importancia de la paideía platónica radica en su deseo de eliminar las dualidades. El optimismo educacional lucha continuamente con el pesimismo de la naturaleza humana. Esta es la razón de todos los mitos escatológicos, los cuales nos quieren decir que la radical imperfección de la naturaleza humana quizás pueda y deba ser eliminada en la otra vida. Pues bien, todas estas razones impelen a Platón a pintar lo que yo llamo los mitos de las dualidades.

Al paso diré que, frente a otros mitos escatológicos, el de la Caverna no es <sup>sólo</sup> un mito trascendente, sino inmanente del conocimiento. Pero la estructura es igual en casi todos los mitos. Hay una proposición teórica en República (584 d) que refleja muy bien lo que el Académico pensaba de la naturaleza hu-

mana. Dice: "En la naturaleza hay un alto, un bajo y un centro; quien, arrancando de abajo, llega al centro cree estar en lo alto." Esta proposición concentra toda la filosofía de Platón y del mito de la Caverna. Quizás nuestra República sólo pueda existir en superfección sólo en la otra vida. Para ver hasta qué punto este esquema de pensamiento era pregnante en la obra de Platón traeré a colación un mito muy parecido al de la Caverna y que aparece en Fedón. Por supuesto que el análisis lo podría extender y aportar otros muchos ejemplos. Pero ello sería objeto de otra tesis. Quien lo haga, o si alguien lo ha hecho, verá cuán certeras son mis reflexiones. Concluyo, pues, con la cita de Fedón 109 b - 110 b. Hablando de la tierra y recogiendo doctrinas anaxagóricas -las concavidades de la tierra rellenas de agua, pitagóricas (su esfericidad) y tradiciones mitológicas (como el mito de las Islas de los Bienaventurados), dice: "Los que vivimos desde Fáside a las Columnas de Heracles, habitamos en una minúscula porción, agrupados en torno al mar como hormigas o ranas alrededor de una charca; y, asimismo, de que hay otros muchos hombres en otros sitios que viven en lugares semejantes. Pues hay alrededor de la tierra por todas partes muchas cavidades de muy diferente forma y tamaño, en las que han confluído el agua, la niebla y el aire. En cuanto a la tierra, está situada pura en el aire puro, en el que se encuentran los astros y al que llaman éter la mayoría de los que suelen hablar de estas cuestiones. De él precisamente son sedimento aquellos elementos que confluyen siempre en las cavidades de la tierra. Y en dichas cavidades vivimos nosotros sin advertirlo, creyendo que habitamos arriba, en la superficie de la tie-

rra, de la misma manera que uno que habitara en el fondo del piélago creería morar en su superficie y pensaría, sin que jamás por culpa de su torpeza y debilidad hubiera llegado a flor del mar, ni visto, sacando la cabeza fuera del agua y dirigiéndola en dirección a este lugar de aquí, cuánto más puro y más bello es que aquel en que ellos viven, ni tampoco se lo hubiera oído contar a otro que lo hubiera visto. Y esto es precisamente lo mismo que nos ocurre a nosotros: a pesar de que vivimos en una concavidad de la tierra, creemos que habitamos sobre ella y llamamos al aire cielo, como si verdaderamente lo fuera y a través de él se movieran los astros. Y en esto también el caso es el mismo: por debilidad y torpeza somos incapaces de atravesar el aire hasta su extremo; pues, si alguien llegara a su cumbre o saliéndole alas se remontara volando, y divisara las cosas de allí, levantando la cabeza tal y como la levantan los peces desde el mar para ver las cosas de aquí, en el supuesto de que fuera capaz su naturaleza para resistir esta contemplación, reconocería que aquello es el verdadero cielo, la verdadera luz y la verdadera tierra. Pues esta tierra, estas piedras y todo el lugar de aquí está echado a perder y corroído, como lo están por el agua salada las cosas del mar, en la que no se produce nada digno de mención ni, por así decirlo, perfecto, sino tan sólo hendiduras, arena, fango en cantidades inmensas y cenagales, incluso donde hay tierra; nada, por consiguiente, que pueda considerarse valioso en lo más mínimo en comparación con las bellezas que hay entre nosotros. Pero mucho mayor aún se mostraría la ventaja que sacan a su vez aquellas cosas a las que hay entre nosotros." (De la traducción de Luis Gil.)

A continuación cuenta las cosas que hay sobre la tierra. Como vemos, es éste un tema recurrente en la filosofía del Académico.

509. El libro VII es muy denso, pero por no extenderme en exceso lo voy a resumir. No se me puede criticar que lo resuma en una nota por la sencilla razón de que en sus reflexiones sobre la teoría del conocimiento me he adelantado, de manera que, creo, ya está explicado.

Expuesto el Mito de la Caverna, Platón, siguiendo todavía élan ascendente, nos dice cómo la vida del filósofo debe ser despreciadora de los cargos públicos (521 b), nos muestra el ascenso al poder como el ascenso al mundo de los dioses, desde el Hades; la función de la filosofía es "un volverse el alma desde el día nocturno hacia el verdadero; una ascensión hacia el ser, de la cual diremos que es la auténtica filosofía"; nos indica en un memorable pasaje (519 e - 520 a) que la única ley posible es la Ley del Estado que busca la felicidad de todas las clases e individuos -"Te has vuelto a olvidar, querido amigo, dije, de que a la ley no le interesa nada que haya en la ciudad una clase que goce de particular felicidad, sino que se esfuerza porque ello le suceda a la ciudad entera, y por eso introduce armonía entre los ciudadanos por medio de la persuasión o de la fuerza, hace que unos hagan a otros partícipes de los beneficios con que cada cual pueda ser útil a la comunidad y ella misma forma en la ciudad hombres de esa clase, pero no para dejarles que cada uno se vuelva hacia donde quiera, sino

para usar ella misma de ellos con miras a la unificación del Estado"-: las ciencias proemiáticas, las matemáticas y la geometría, son las que nos preparan para la filosofía que es la dialéctica, y las matemáticas y geometría han de evitar el empirismo intuicionista y construccionista para ser fundamentadas en la jerarquía de las ideas. Matemáticas, geometría y astronomía, en el sentido matemático, entendido no en cuanto a lo visible, sino en cuanto a la relación numérica de los movimientos de los astros, son las ciencias porticales.

A partir del pasaje 531a Platón nos ofrece unas preciosas definiciones de la dialéctica. La dialéctica, definida al hilo metafórico de la Caverna, es un viaje consistente en salir de la Caverna y liberarse de las condenas.

"Cuando uno se vale de la dialéctica para intentar dirigirse, con ayuda de la razón y sin intervención de ningún sentido, hacia lo que es cada cosa en sí, y cuando no desiste hasta alcanzar, con el solo auxilio de la inteligencia, lo que es el bien en sí, entonces llega ya al término mismo de lo inteligible, del mismo modo que aquél llegó entonces al de lo visible."  
(532 a-b)

La facultad dialéctica ha de ser precedida necesariamente por las ciencias propedéuticas (533 b). El dialéctico adquiere noción de la esencia de cada cosa y quien conoce el bien (534 c-d). Una vez definida la dialéctica, Platón estipula un sistema educativo pormenorizado de continuadas selecciones de acuerdo con las capacidades, inteligencia y entrega a la polis (537 a - 540 a). En 540 a concluye el sistema educativo con estas pala-

bras: "Y una vez hayan llegado a cincuentenarios, a los que hayan sobrevivido y descollado siempre y por todos conceptos en la práctica y en el estudio, hay que conducirlos ya hasta el fin y obligarles a que, elevando el ojo de su alma, miren de frente a lo que proporciona luz a todos; y cuando hayan visto el bien en sí se servirán de él como modelo durante el resto de su vida, en que gobernarán, cada cual en su día, tanto a la ciudad y a los particulares como a sí mismos." (Rep. 540 a-b)

Como se ve por este pasaje, y por tantos otros, cosa que creo habrá quedado suficientemente aclarada, el bien, las Ideas, la dialéctica, la filosofía, en suma, no es, como ciertas excesivamente tecnificadas versiones han querido mostrar, sólo una profundización o fundamentación de las ciencias a priori, sino un sistema de conocimiento globalizador; el interés de Platón es aplicarlo fundamentalmente al reino de la ética y la política.

Y Platón no piensa de ninguna manera que su ideado y descrito sistema de ordenación política sea utópico o quimérico; antes bien, cree que es realizable, aun cuando tal realización sea difícil.

"¿Y qué?-dije- ¿reconocéis que no son vanas quimeras lo que hemos dicho sobre la ciudad y su gobierno, sino cosas que, aunque difíciles, son en cierto modo realizables, pero no de ninguna otra manera que como se ha expuesto, es decir, cuando haya en la ciudad uno o varios gobernantes que, siendo verdaderos filósofos, desprecien las honras de ahora, por considerarlas innobles e indignas del menor aprecio, y tengan, por el con-

trario, en mayor estima lo recto, con las honras que de ello dimanen, y, por ser la cosa más grande y necesaria, lo justo, a lo cual servirán y lo cual fomentarán cuando se pongan a organizar su ciudad?" (Rep. 540 d-e)

510. Se ha dicho muchas veces que, de manera similar a Hesfodo, hay aquí una teoría historicista que muestra cómo la historia en su epifanía política se desarrolla de acuerdo a una rigurosa ley de degradación y decadencia. Puede que sea cierto, pero hay que hacer algunas puntualizaciones: Mantener una teoría social absolutamente positivista o descriptiva es imposible. Siempre se analiza la evolución histórica de acuerdo a algunas líneas directivas; siempre se priman algunas variables, por más razonables, sobre otras. Respecto del pesimismo platónico, tan comentado, con ser cierto, hay que afirmar que República es un soberano esfuerzo por huir del pesimismo e introducir una transformación racional productora de felicidad.

511. El tema de la felicidad del individuo no es abandonado nunca. Así, en Rep. 544 a se dice: "Y en cuanto a las restantes formas de gobiernos, afirmaban (en IV, 449), según recuerdo, que existían cuatro especies de ellas, y que valía la pena de que las tomáramos en cuenta y contempláramos en sus defectos, así como a los hombres semejantes a cada una de ellas, para que, habiendo visto a todos éstos y convenido en cuál es el mejor y cuál es el peor de ellos, investigáramos si el mejor es el más feliz y el peor el más desgraciado, o si es otra cosa lo que ocurre."

512. El triunfo de Esparta sobre Atenas en las guerras del Peloponeso hacía que muchos atenienses valorasen la forma política de vida espartana como superior a la suya propia. Basaban la tal supremacía los laconófilos en los siguientes datos y en la siguiente interpretación, en parte cierta, en parte equivocada. Criticaban la disgregación partidista de Atenas: criticaban el imperialismo ateniense, que tenía que producir enfrentamientos entre los miembros de la confederación de Delos; la batalla y derrota de Egos Potamos podía ser una muestra de ello: tuvo lugar, en gran parte, a causa de la indisciplina de los marineros atenienses. Frente a esta situación oponían los laconófilos. "On laconisait aussi dans le cercle des Socratique" dice E. Chambry, en nota 1 al pasaje. Véase Jenfonte, Mem. III, 5, 15 ss.; IV, 4, 15; República de los lacedemonios; y el mismo Platón, Hípias Mayor, 283 e, 285 b y Leyes 692 c.

513. No quiere esto decir que Platón esté de acuerdo con la lucha de clases. La sitúa como motor de la historia descriptivamente. Precisamente su propuesta política consiste en eliminar por todos los medios la lucha de clases. Pero, sea dicho esto en favor de la perspicacia analítica del Académico, éste se percata de que la ordenación política basada en la economía no es otra cosa que lucha de clases y lucha por el poder.

514. Cfr. la nota de la edición de I.E.P., nota 5 al pasaje mencionado, basada en Adam, y también la nota 1 de E. Chambry para "Les Belles Lettres".

515. Estos pasajes muestran muy bien el corazón del pensamiento platónico. Se observa la radical separación que establece entre el hombre y la divinidad. Todas las realizaciones humanas, por muy perfectas que sean, son contingentes y, por tanto, imperfectas. Aun cuando muchos, en un afán de racionalizar a Platón, hurten de su teoría los aspectos religiosos, éstos son fundamentales. Ignorarlos es malinterpretar la filosofía de Platón. De todas formas, todo conocedor de la filosofía y la cultura griegas se percatará de la importancia de la religión en todos los pensadores griegos.
516. Como ya he explicado en otro lugar, se trata de una fidelísima descripción del régimen espartano. Véase la nota 1, ad locum, de la traducción de J. M. Pabón y Manuel Fernández Galiano, I.E.P. Como puede observarse, la crítica al sistema espartano es fuerte. No es, por tanto, tan exaltada, como a veces se ha querido mantener, la laconofilia platónica.
517. La descripción del hombre timocrático, como las del resto de los caracteres individuales, es una maravillosa dramatización. Ante una estructura timocrática, condicionada por ella, el hombre, el individuo timocrático se comportará así: obediente con los gobernantes, amigo de cargos y honras, amante de la gimnasia y la caza, avaro de las riquezas a medida que se hace viejo, privado del razonamiento. ¿Cómo un joven deviene en timocrático? Se ve su alma coaccionada por dos fuerzas diversas: la de la fuerza razonadora, filosófica, representada en el padre, y la de la apasionada y fogosa, alentada y excitada por

el amor del dinero, al triunfo y honores, representada por la madre y las malas compañías de los criados. El alma del joven es un alcázar donde se libra la batalla de contrapuestas fuerzas. "Y como en su naturaleza no es hombre perverso, sino influido por malas compañías de los demás, al verse solicitado por estas dos fuerzas se pone en un término medio y entrega el gobierno de sí mismo a la parte intermedia, ambiciosa y fogosa, con lo cual se convierte en un hombre altanero y ansioso de honores." (Rep. 550 b)

518. Al gobierno de los pocos, que son los ricos, Sócrates lo definía como plutocracia (cfr. Jen. Memor. IV, 6, 12). La definición de Platón como oligarquía y basada en el censo se debe a que a partir de 412 el partido oligárquico defendía la necesidad del establecimiento de un censo (cfr. Tuc. VIII, 65,3; 97, 1 y Jen. Helén. II, 3, 48).
519. Así, por ejemplo, Aristóteles, tanto en La Constitución de Atenas como en la Política se percata con precisión de cómo la historia de Grecia ha estado surcada por la lucha de clases.
520. Platón arremete contra la libertad de enajenar las tierras. Esta práctica la introdujo el partido oligárquico y en Esparta estaba prohibida. Licurgo prohibía la enajenación del patrimonio. Aristóteles, sin embargo, afirma que en Esparta se podía vender, aun cuando no estaba bien visto (cfr. Polit. B 9, 1270<sup>a</sup>, 19 ss.).

521. Y, según Aristóteles, Constitución de Atenas, XII, 4, ésta era la situación en Atenas antes de Solón.

522. ¿Cómo es el hombre oligárquico? O, aliter, ¿qué tipo de hombre produce una situación así?

En una ciudad timocrática -que no es tampoco un modelo; Platón critica la lacra de la delación en las personas de los sicofantes- puede suceder que alguien que hubiese ocupado un cargo se hubiese visto desposeído de puestos, honores y patrimonio; el hijo que ha visto todo eso, humillado en la pobreza, se dedica a los negocios y, a fuerza de pequeños y mezquinos ahorros, se hace con dinero. Hará de la riqueza un gran rey de su alma, revestido de tiara y collar. Ahorro y sordidez le caracterizan. "Es un hombre sórdido -dije yo- que en todo busca ganancia; un amontonador de tesoros de aquellos a los que, por cierto, ensalza el vulgo." (Rep. 554 a-b) Carece de educación -tomada en sentido platónico-, pues sólo ha tenido tiempo de escoger como guía al dios Plutón. Éste es el hombre oligárquico. ¿No vemos zonas de la sociedad de siempre perfectamente reflejadas?

523. Ni que decir tiene que la democracia no es entendida aquí en el sentido de democracia formal representativa, sino en el sentido de gobierno de la mayoría.

524. En Heródoto III, 80, se define la democracia y sus prácticas así: "Por la vía del sorteo entrega los cargos públicos." Véase también Aristóteles, Retórica, I, 8, 1365<sup>b</sup>, 32.

525. Las dos ideas básicas de la democracia griega son definidas así por Aristóteles, en Pol. Z, 2, 1317<sup>a</sup>, 40: *ἐὶν ἄνευ ἀπορίας καὶ ἀτυχεῖν καὶ εἶναι τὴν ἀπορίας*. Es decir, el gobierno por sorteo y la total libertad.
526. Precisando: nadie estaría en desacuerdo con Platón, si lo que Platón quería afirmar era que debe ser rechazado un régimen político anómico, sin ningún tipo de ordenación legal. Ese régimen sería un régimen anárquico. Entiéndase la palabra en sentido literal, como carencia de todo orden, y no en el sentido político moderno, cuya significación es muy otra, y muy laudable, por cierto. Pero parece que Platón no quería decir eso; parece que tenía in mente la democracia ateniense.
527. No deseo extenderme en un punto obvio para todo conocedor de la historia de Grecia, a saber, que la democracia ateniense no se corresponde con la descrita por Platón. La democracia ateniense fue, como todos los procesos democráticos, un sistema político humano y progresista. A pesar de que en un momento determinado, en la guerra del Peloponeso, la democracia pudo o quizás devino en demagogia o, mejor, el partido demócrata pudo luchar más por sus intereses que por la *πόλις*, a pesar de conductas no muy correctas de algunos demócratas, como Alcibíades, ello no es muy significativo o, mejor, no es razón para criticar la democracia ateniense como Platón lo hace. Porque mucho más incorrecto fue, en general y en particular, el proceder de las oligarquías. En un precioso trabajo, M. I. Finley, "Los demagogos atenienses", cap. IV, pp. 121-163, recogido

en Vieja y Nueva democracia, Barcelona, Ariel, 1980, traducción de Antonio Pérez-Ramos, dice: "Durante esos dos siglos -V y IV-, Atenas fue, de acuerdo con todo tipo de pruebas pragmáticas, el más grande, con mucho, de los estados griegos, con un poderoso sentido de comunidad, con una dureza y una resistencia que, incluso tomando en consideración sus ambiciones imperiales, estaban templadas por una humanidad y un sentido de la equidad y de la responsabilidad del todo extraordinario para su época (y para muchas otras también). Lord Acton -"The history of freedom in Antiquity", en Essays on Freedom and Power, ed. G. Himmelfarb, Londres, 1956-, aunque parezca paradójico, fue uno de los pocos historiadores que se percataron de la significación histórica de la amnistía promulgada en el 403. 'Como él' escribió: "Los partidos enemigos se reconciliaron y proclamaron una amnistía, la primera en la historia." La primera en la historia, a pesar de todas las conocidas debilidades, a pesar de la psicología de masas, de los esclavos, de la ambición personal de muchos dirigentes, de la impaciencia de la mayoría con respecto a la oposición: la estructura y el mecanismo de la democracia eran íntegramente su invento propio, puesto que buscaban algo para lo que no existían precedentes, y en ese esfuerzo contaban tan sólo con su propia noción de libertad, con su solidaridad comunitaria, con su disposición a plantearse preguntas (o, cuando menos, a aceptar las consecuencias de su planteo) y su experiencia política ampliamente compartida. Gran parte del mérito de los logros atenienses es asignable a la dirección política de su Estado (es decir, a los llamados demagogos, casi todos pertenecientes al partido demócrata)... A pesar de todas las

tensiones e incertidumbres, a pesar de todos los juicios irreflexivos y del irrazonable cambio en sus opiniones, el pueblo apoyó a Pericles durante más de dos décadas, como apoyaron a un tipo muy distinto de hombre, Demóstenes, bajo condiciones sobremanera diversas una centuria más tarde. Estos hombres, y otros como ellos (menos conocidos hoy) fueron capaces de llevar a término, durante amplios periodos de tiempo, un programa político más o menos coherente y exitoso. Es perfectamente perverso ignorar este hecho, como lo es ignorar la estructura de aquella vida política merced a la cual Atenas se convirtió en lo que luego sería. Y no otra cosa se hace de seguir la orientación de Platón o Aristófanes y mirar tan sólo a las personalidades de los políticos, o a los criminales y fracasados que entre ellos hubo, o guiarse por alguna norma ética de experiencia ideal. Al final, Atenas perdería su libertad y su independencia domeñada por un poder externo superior. Se hundió luchando, con un entendimiento de lo que estaba en juego superior al de muchos de sus críticos de etapas posteriores. Su combate postrero fue dirigido por Demóstenes, un demagogo. No pueden hacerse las dos cosas: por un lado ponderar y admirar los logros conseguidos en dos siglos y condenar de consuno a los demagogos que fueron los arquitectos del cuadro político y los hacedores de la política, o a la Asamblea en la que y para la que trabajaron."

El mismo Tucídides, de ideología no democrática, en sus críticas a este sistema político no puede criticarlo en serio. Sus críticas son superficiales, afectando sólo a los aspectos negativos, más de una época que de un sistema político determi-

nado. In defensam de la democracia ateniense, deseo recordar unos datos: Lo que Ehrenberg y M. I. Finley han llamado "la estrechez de espacio" (cfr. Ehrenberg, Aspects of the Ancient World, Oxford, 1946, pp. 40-45), idea resaltada como "conditio sine qua non" y positiva de la polis por Aristóteles (Política 7-4, 7, 1326 b 3-7), pudo tener influencias negativas. En lo pequeño las miserabilidades inherentes a la naturaleza humana quedan resaltadas.

El hecho de que se tratase de una democracia directa y donde la Asamblea era absoluta en poder, pudo hacer que funcionasen, en sentido negativo, la psicología de masas y su manipulación. Mas si tenemos en cuenta que por razones obvias de base económica y social quienes más asistían a la Asamblea eran los viejos desocupados y los adinerados, hemos de concluir que la política que se hacía siempre era más favorable a los oligarcas. Y este dato no es una limitación de la democracia, sino del necesario modo de vida griego. Así, como las clases más desfavorecidas constituían el soporte del régimen democrático -y ésta es la grandeza de todas las democracias-, en 411 mediante el terror se consiguió que la Asamblea votase la disolución del régimen democrático. Y ello se consiguió cuando la armada, compuesta por las clases pobres, estaba ausente de la Asamblea, hallándose movilizada y surta en la isla de Samos.

Los comportamientos inhumanos, las matanzas sin ley ni procesos los protagonizaron en Grecia -como siempre sucede- las facciones oligárquicas.

Tampoco es cierto, como dice Platón, que la democracia fue-

se anomía total. Las leyes reguladoras existían. Así el ostracismo.

"El ostracismo, la llamada "graphe paranomon" y el examen formal y popular de arcontes, generales y cualquier otro ciudadano que detentara un cargo público, fueron todos mecanismos de seguridad deliberadamente introducidos, ora contra el poder individual excesivo (o la tiranía potencial), ora contra la corrupción y la incompetencia o también la premura y pasión irreflexiva por parte de la Asamblea -los procedimientos legislativos propios del siglo IV por medio de las nomotheta podrían adecuadamente añadirse a tal lista; véase A. R. W. Harrison, "Lawmaking at Athens at the end of the fifth century B. C.", Journal of Hellenic Studies, LXXV (1955), pp. 26-35-." M. I. Finley, op. cit., pp. 158-159.

Por supuesto que en aquella democracia existían contradicciones y que Platón las vio perfectamente y las aprovechó en su crítica, por ejemplo el imperialismo talasocrático ateniense. Pero este hecho no es razón para desautorizar al régimen democrático tal y como Platón lo hace.

Sobre la democracia ateniense, véase el libro de Claude Mossé, Historia de una democracia: Atenas, Madrid, Akal, 1981.

528. Por supuesto no se me escapan otras razones de la crítica de Platón a la democracia.

1ª. La primera emergería de un análisis realista de la sociedad. Todas las comunidades tienden a dividirse en facciones, la más importante de las cuales sería la división entre ricos

y pobres. Entonces, tanto la oligarquía como la democracia son facciones (σέξαις), siempre irreconciliables. Y el triunfo de la una no hará que la otra se quede feliz siendo dominada. La única manera de superar tal estado de cosas es la superación del mismo mediante una forma nueva de Estado. El Estado eunómico de Solón ya no vale y tampoco el isonómico buscado ansiosamente por los demócratas. Pudo ser ésta una de las razones que impulsaron a Platón a buscar una nueva formulación de Estado.

"Nadie que haya leído a los autores políticos griegos habrá dejado de advertir la unanimidad de enfoque que a este respecto evidencian. Fueran cuales fueran los desacuerdos existentes entre ellos, todos insisten de consuno en que el Estado debe alzarse por encima de los intereses de clase o de facción. Sus metas y objetivos son morales, intemporales y universales, y sólo pueden lograrse -o, por mejor decir, sólo es posible aproximarse o acercarse a ellos- por medio de la formación del ciudadano, de la conducta moral, de la legislación adecuada y de la elección de los gobernantes legítimos. De cierto que no se niega, en cuanto hecho empírico, la existencia de clases e intereses. Lo que sí se niega es que la elección de las metas políticas pueda estar legítimamente vinculada a tales clases y tales intereses, o que el bien del Estado puede conseguirse de otra forma que no sea mediante la marginación, cuando no la supresión, de los intereses privados. Fue Platón, ciertamente, quien llevó esta línea de argumentaciones a sus soluciones más radicales." (M. I. Finley, op. cit., pp. 129-130.) (Los subrayados son míos.)

2<sup>ª</sup>. La segunda sería que, de facto, la democracia no había logrado un estado de bondad y sabiduría en los hombres cual Platón deseaba. Pero esto, más que una crítica a la democracia lo es a todo sistema político. A una época, diría yo.

Que los políticos de la época consideraban la democracia ateniense como un régimen irreversible es obvio. Me voy a apoyar en otro documento de época realmente interesante, La República de los Atenienses del Pseudo-Jenofonte. Entre paréntesis diré que no es de Jenofonte. La crítica ya ha desvinculado esta obra de la pluma de Jenofonte. Véase la introducción de M. Cardenal de Iracheta en la edición del Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1971, pp. V-XVI.

Si comparamos esta obra, posiblemente escrita alrededor del 424 a. C., por un oligarca ateniense expatriado y que quizás fuera una persona que tuvo que ver con el auge de la flota ateniense, con la visión que Platón nos da de la democracia, aparecen semejanzas y diferencias. Veamos.

No se trata sólo, como quería Wilamowitz, en Aristoteles und Athen, de una descripción científica -kalt und klug- de la democracia ateniense de la época de Efiálfes o Pericles, sino de algo mucho más profundo. Esta descripción demuestra la irreversibilidad del régimen democrático ateniense y la imposibilidad de subvertirlo internamente. Por ello, supone una exhortación a destruirlo de la única manera posible: aliándose con los regímenes oligárquicos. En realidad, se trata del programa que intentaron poner en práctica radicales oligarcas, como Antifonte y Frínico en 411 y Critias y sus secuaces en el 404.

Glutz en La Cité antique, p. 171, dice: "No son, sin embargo, aquellos historiadores y poetas decididos a ver el pro y el contra, los que han asestado los golpes más duros a la democracia ateniense; fue un hombre político, un adversario declarado, el autor anónimo de una República de los Atenienses durante mucho tiempo clasificada entre las obras de Jenofonte. Escrito probablemente en 424, este libelo es obra de un aristócrata activo, de un doctrinario de sangre fría que daba una conferencia en una hetairía. Lleva el hilo de su razonamiento con lógica imperturbable, suficientemente tranquilo para hacer un análisis penetrante de la constitución que execra, sin dejar que se oscurezca su juicio por el odio, por muy fanáticamente aborrecedor que fuera de los demócratas, sus enemigos, con los cuales, piensa, no se puede razonar. Lo que él busca tan sólo es disipar las ilusiones de los oligarcas moderados. ¡Qué locura imaginar que la democracia pueda mejorarse! Es detestable, porque se desenvuelve según su naturaleza y de acuerdo con sus principios, porque no puede obrar más que como obra. La igualdad democrática, la preponderancia del número, tiene por consecuencia ineluctable la impotencia de los buenos y el dominio de los malvados. No hay reforma que pueda impedir a la multitud ser ignorante, indisciplinada y deshonesta, y la causa está en que la pobreza empuja a los hombres a acciones bajas por falta de educación y de instrucción, consecuencia de la falta de dinero. El gobierno democrático hace prevalecer a los peores elementos de la ciudad: he aquí el hecho primordial y necesario."

El libro del Pseudo-Jenofonte es un análisis de la democra-

cia histórica de Atenas. No contiene elementos generales-universales como en el caso de Platón.

La democracia es el modo político en el que los más son más fuertes políticamente que los menos. Los más son los pobres (πovὴ) y los menos los ricos (πλοῦτοι).

¿Por qué se alzaron con el poder? A causa de la talasocracia: Atenas ya no es un país agrícola, de pequeños propietarios, sino una polis de comerciantes en torno de su gran puerto. Se necesita una gran mano de obra. Además, debido al imperialismo, todos han de luchar a favor de Atenas. Mano de obra, comerciantes, defensores de la polis reclaman sus derechos e imponen su política. Estas son las razones del triunfo del demos en Atenas. La imposición de tal forma de vida, la democracia, es un acontecimiento lógico en tales circunstancias: esto quiere decir el Pseudo-Jenofonte cuando sostiene que es justo (δίκαιος) tal predominio del demos sobre los oligarcas.

El análisis platónico, basado en la lucha de clases, es muy parecido, pero no está tan ceñido al análisis de la democracia ateniense. La postulación platónica en Leyes de la instauración de una polis de 5044 propietarios de bienes inmuebles, parcelas de tierra, quizá <sup>lea</sup> la postulación añorante de la vuelta a la εὐκρασία del antiguo régimen de los terratenientes oligarcas. Pero la organización social de la República no implica el deseo de vuelta al antiguo régimen. Por tanto, mientras el Pseudo-Jenofonte es un claro partidario de una transformación partidista e inmediata, utilizando incluso y sobre todo la recurrencia a alianzas con regímenes oligárquicos, el caso de Pla-

tón es bien diferente, pues nada de esto se observa. Platón desea transvaluar una época para que conserve el espíritu de la polis.

Además, tampoco existe en Platón el trasfondo ideológico de oligarca militante que aparece en el Pseudo-Jenofonte. Éste comete una intencionada falacia -que es la que, por lo demás, cometen todos los antidemócratas de todos los tiempos- consistente en identificar lo bueno -la ἀρετή- con los ricos y la depravación con los pobres.

Es la vieja pugna entre εὐνομία e ἰσονομία. Así, los ricos son los poseedores de tierras, οἱ τὰς οὐσίας ἔχοντες, los contribuyentes, aquellos que añoran el poder detentado en la época anterior, los que poseen ese sentido de nobleza hereditaria -estúpido sentido, que todas las aristocracias se empeñan en defender-; por eso los llama εὐγενεῖς y εὐπατρίδας; éstos siempre poseen un sentido de solidaridad insolidaria, de círculo cerrado, es decir, un sentido de casta, συγγενεῖς y un orgullo de minoría, οἱ ὀλίγοι.

Los populares son descritos como la masa y la multitud, con todas las connotaciones negativas que ello entraña: πᾶσις, οἱ πολλοί. En el mundo tan pregnantemente antibanaúsico de los griegos, los que trabajan con sus manos, χεῖρες - χεῖραι, son malos, κακοί, miserables, δειλοί y ordinarios, δημόσιοι.

Dice M. Cardenal de Iracheta en la introducción mencionada, p. X: "El lenguaje conserva una valoración procedente de tiempos anteriores y no está preparado para las nuevas circunstancias sociales. Incluso tal vez refleja falsamente la situa-

ción respecto a la capacidad ante el mercado, el dinero, al llamar a la nueva clase que ascendió al poder con las reformas de Efiltes y Pericles, πένητες, pobres... Aunque la situación política, la cuestión del Poder político, haya cambiado, el lenguaje no, y apenas si aparece tímidamente un término que pudiera ser conciliador, οὐ μίσει ."

El selectivismo de Platón es, como sabemos, de otra índole bien diferente y, por tanto, su lenguaje. Y Platón no insta a alzarse contra la democracia como lo hace el Pseudo-Jenofonte.

¿Cómo Platón intenta ser objetivo? ¿Qué es ser objetivo?  
Detectar la γένησις καὶ φθορά de un ἔργου .

Pero, como he mostrado, el Pseudo-Jenofonte, que posee una tabla de valores nítida, añora el viejo orden oligárquico-aristocrático. Pero el concepto de aristocracia del Pseudo-Jenofonte difiere mucho del platónico: en el Pseudo-Jenofonte es histórico-sociológico: el de los ricos que añoran una constitución que les permita imponer su ideología y cuyos valores aristocráticos son hereditarios; en el caso de Platón la aristocracia la constituyen los mejores y los mejores son quienes se esfuerzan en conseguir el bien, quienes no poseen dinero, ni propiedades privadas, ni familia, ni dinero, y quienes se esfuerzan por entregarse a la polis. El cuadro, pues, es bien diferente.

¿Por qué Platón no insta a alzarse contra la democracia? Porque creía que ella misma se corrompe. Y porque alzarse contra la democracia, quiérase o no, suponía atacar a la polis, cosa que Platón no hace.

"Esta mentalidad científica le permite ver -al Pseudo-Jenofonte- la serie de valores democráticos. Y también que la democracia no se hundía de por sí -por la famosa corrupción platónica, República VII-. Para derrocarla habría que acudir al extranjero, piensa, y ésta es su inducción científica en el caso de la democracia ateniense", dice M. Cardenal de Iracheta, "Introducción", p. XV.

529. G. Sabine, Historia de la teoría política, México, F.C.E., 1975<sup>6</sup>, p. 65.
530. Véase la espléndida "Introducción" a las Leyes de L. Gernet para la edición de "Les Belles Lettres", pp. XCV-CCVI.
531. G. Sabine, op. cit., p. 67.
532. "Le dessein des Lois reste parallèle à celui de la République: dans des conditions plus proches du monde sensible, il s'agit toujours de réaliser la justice et la vertu, c'est-à-dire un bien indivisément collectif et individuel. La nouveauté, chez le Platon des derniers temps, c'est que le règlement législatif est substitué à la "loi vivante" qu'était le gouvernement idéal (874 e - 875 d, cfr. Lettre VIII, 355 a, e, 356 c-d). Si l'institution des magistrats reste d'importance majeure, ils sont institués en fonction de la loi qu'ils auront à appliquer (735 a) et dont ils sont proprement les "esclaves" (715 d). Conception dominatrice, par conséquent; mais aussi, de par la valeur qui est attribuée à la loi comme "action distributrice

de l'intelligence" (714 a), conception ordonnatrice et pédagogique (cfr. 822 d sq.): la loi doit entretenir l'harmonie, le cosmos (759 e, 846 d), et elle doit instruire; elle procédera par persuasion, elle recourra fréquemment aux préludes dont la théorie est présentée presque dès l'abord (719 e, 722 e). L. Grenet, "Introduction" a las Leyes para "Les Belles Lettres", pp. XCIV-XCV.

533. Ni el triunfo cortísimo de la oligarquía en Atenas en 411 -conseguido como ya he narrado- es una tiranía, ni lo es el triunfo, también brevísimo de la oligarquía en 404 (llamada "30 tiranos) -conseguido con ayuda de Esparta. Y en ninguno de los casos la cosa se produjo como narra Platón: que aparecen las tiranías de la democracia. Platón debía tener in mente la instauración de las primeras tiranías como la de Pisistrato en 560.
534. El retrato del hombre, del individuo democrático (cfr. Rep. 561 a) debió pintarlo Platón tomando como modelo a Alcibíades. ¡Pero Alcibíades no era un demócrata, sino un oportunista!
535. Se ve con claridad cómo Platón entiende, no ajustándose a la historia, como creo haber demostrado suficientemente, la democracia como libertinaje anómico.
536. También hay alusiones platónicas a datos y hechos ciertos, pero que, siendo positivos, Platón los juzga como negativos.
537. Una división semejante de la sociedad la efectúa Eurípi-

das en Suplicantes (238-245): "Tres son las clases de ciudadanos: de una parte, los ricos, hombres sin provecho y siempre ansiosos de tener más; luego los indigentes, que apenas si pueden sustentarse, gente terrible, porque, seducidos por las palabras de sus perversos jefes y entregados a la envidia, sueltan sus malos dardos contra los ricos. Y de las tres clases, la de en medio es la que salva a las ciudades, guardando el orden establecido por ellas." He aquí a Eurípides, tan revolucionario en otras obras, defensor del eunomismo de las clases medias que se hace Constitución con Solón.

Desde las filas de las clases oligárquicas o de los filósofos, las mejoras, como la institución de pagas para asistir a la Asamblea y las becas para asistir a representaciones teatrales, de Efiálfes y Pericles, fueron muy criticadas tal y como lo vemos en Platón.

538. Muchas veces, digo, y digo bien. Porque siempre las instauraciones de las dictaduras se deben a lucha de clase. Y se suele razonar de la siguiente manera: hay que subvertir una situación política, desfavorable para la oligarquía; se dice que tal situación es caótica; se fomenta el caos mediante miles de modos, unos sutiles, otros no tanto; y entonces se produce la instauración de la dictadura. Este esquema ha sido seguido siempre por los dictadores.

Pensemos en nuestra historia reciente. Por supuesto que el esquema que he mencionado suele ir adobado y tristemente ennegrecido con ideologías, creencias, etc. Pero las líneas es-

quemáticas del mecanismo mencionado son lo substancial. No le demos vueltas.

539. Aquí queda meridianamente claro que Platón pensaba en gran parte en los Pisisstrátidas. Un poco más adelante (Rep. 566 a 10) dice: "Y cuando, habiendo sido desterrado, vuelve a la patria a pesar de sus enemigos, ¿no llega como tirano consumado?"

540. De ninguna manera es forzada mi interpretación. Deseo recordar unas palabras de Platón: "Tenéis, pues, que ir bajando uno tras otro a la vivienda de los demás y acostumaros a ver en la obscuridad. Una vez acostumbrados, veréis infinitamente mejor que los de allí y conoceréis lo que es cada imagen y de qué lo es, porque habréis visto ya la verdad con respecto a lo bello y a lo justo y a lo bueno. Y así, la ciudad nuestra y vuestra vivirá a la luz del día, y no entre sueños, como viven ahora la mayor parte de ellas por obra de quienes luchan unos con otros por vanas sombras o se disputan el mando como si éste fuese algún gran bien. Mas la verdad es, creo yo, lo siguiente: la ciudad en que estén menos ansiosos por ser gobernantes quienes hayan de serlo, ésa ha de ser forzosamente la que viva mejor y con menos disensiones que ninguna; y la que tenga otra clase de gobernantes, de modo distinto." (Rep. 520 c-d) Véase también Rep. 521 a-b.

El tirano es el amante interesado del poder. Y para acceder al poder hay que hacerlo con espíritu de sacrificio y de dedicación, pero sin amar el poder en sí. Así nos dice:

"Pero, ¿conoces -dije- otra vida que desprecie los cargos

políticos, excepto la del verdadero filósofo?

- No, ¡por Zeus! -dijo.

- Ahora bien, no conviene que se dirijan al poder en calidad de amantes de él, pues si lo hacen, lucharán con ellos otros pretendientes rivales." (Rep. 521 b)

541. Aristóteles, en Política 1313 b afirma lo mismo, a saber que "el tirano hace guerras para que los ciudadanos estén ocupados y pasen la vida necesitados de un guía y conductor."

542. Debido a razones que ya hemos comentado in extenso, Platón ve en la tragedia su gran enemigo. Por ello, en este contexto vuelve a atacarla nuevamente bajo la acusación general de que los trágicos y los poetas, en general, son cantores de la tiranía. Pero, veamos la crítica platónica con más detalle.

A fuer de ser objetivo, yo, que tanto he defendido el Académico en este trabajo, he de reconocer también que, a veces, Platón no es objetivo y actúa con mala intención.

En 568 a dice: "No sin razón -dije- se tiene a la tragedia en general como algo lleno de sabiduría, y dentro de ella, principalmente a Eurípides.

- ¿Por qué así?

- Porque él es quien dejó oír aquel dicho propio de una mente sagaz de que "los tiranos son sabios por el trato con los sabios" (σοφοὶ τύραννοι τῶν σοφῶν συνοῦσσι). Este dicho, que no es de Eurípides, sino del Ayante Loco de Sófocles, se refiere a los verdaderos cultos de los que el tirano se rodea en su

afán de poner en práctica una política cultural. La malicia de Platón radica en que aplica tal frase a los mercenarios, tanto extranjeros como esclavos emancipados.

"Y es claro que, en su entender, los sabios con quienes aquél convive no son otros que los ya mencionados." (568 b)

A continuación, refiriéndose también a Eurípides, dice: "Y elogia a la tiranía -agregó él- como cosa que iguala a los dioses, con otras muchas alabanzas; y esto no sólo él, sino los otros poetas." (568 b) La visión que Platón nos ofrece de Eurípides es unilateral y no matizada, pues Eurípides está muy lejos de ser un laudador de la tiranía. Si lo hace en Troyanas V, 1169, de donde Platón ha sacado la frase, y Fenicias 524 y ss., hay otras obras en las que la critica. Cfr. Ion 621 y Suplicantes 429, por ejemplo. El complejo pensamiento de Eurípides está aquí falazmente simplificado por Platón.

Pero hay más: Platón dice que no es Eurípides sólo el laudador de la tiranía, sino también "los otros poetas" (568 b). No hace falta demostrar el error de tal afirmación a causa de su generalización. Todas las generalizaciones son falsas. Por lo que a los trágicos históricos se refiere, quiero decir, con respecto a Esquilo, Sófocles y Eurípides, el juicio global nos impele a afirmar cómo la ideología de los trágicos es en general democrática y antitiránica.

"Ahora bien -segui-, como también son sabios los poetas trágicos, seguro que nos perdonan, a nosotros y a los que siguen una política allegada a la nuestra, el que no les acojamos en

nuestra república por ser cantores de la tiranía." (568 b)

Pero hay más: "No obstante, ellos van, creo yo, dando vueltas por las otras ciudades, congregando a las multitudes y alquilando voces hermosas, sonoras y persuasivas; y con ello arrastran los regímenes políticos hacia la tiranía o la democracia.

- Muy de cierto.

- Y a más de ello, reciben sueldos y honras, mayormente, como es natural, de parte de los tiranos, y en segundo lugar, de la democracia; pero cuanto más suben hacia la cima de los regímenes políticos, tanto más desfallece su honor como imposibilitado de andar por falta de aliento." (568 c-d)

En nota 2 de la edición del Instituto de Estudios Políticos se dice: "Es, como se ha observado, lo más duro acaso que Platón ha dicho de la poesía: que cuanto más elevada es la constitución política de un pueblo, menos honor se tributa en él a aquélla. Y así los dos regímenes que más la favorecen son los dos más perversos: la democracia y la tiranía". Lo que afirma Platón es realmente sorprendente, ¿cómo entenderlo? No deseo deslizarme hacia reflexiones, que no serían anacrónicas, por supuesto, sobre las relaciones entre cultura y poder, sino ceñirme a la semántica histórica platónica.

En primer lugar, nos enteramos de que las tiranías griegas favorecieron el arte. En segundo lugar, que en la democracia ateniense el arte rayaba a gran altura. La historia confirma tales datos. Esparta no brillaba precisamente en el arte o las letras. ¿Es que Platón prefería un rufo Estado? Creo que no. Ya he mostrado cómo criticaba a Esparta. El verdadero núcleo

de la cuestión creo que hay que verlo en lo siguiente: Platón con su República se considera un fundador de una nueva polis y, por ello, ha de rebatir a las otras poleis históricas y todo lo que ellas comportan. Platón propone una nueva forma de Estado y una nueva forma de educación. Ése es el meollo de la cuestión. Se debate aquí la polémica entre una cultura popular y una cultura elitista. O una cultura técnico-filosófica que, en opinión de Platón, no podía conferir la polis tradicional. De todas las maneras, Platón puede ser considerado como el remate de una tendencia que ya aparece con el orto de las poleis.

J.-P. Vernant lo dice con más claridad y agudeza que yo. "La filosofía se encuentra, al nacer, en una posición ambigua: por su marcha y por su inspiración está emparentada a la vez con las iniciaciones de los misterios y las controversias del ágora; flota entre el espíritu de secreto, propia de las sectas. y la publicidad del debate contradictorio que caracteriza a la actividad política. Según los medios, los momentos, las tendencias, se la ve, como a la secta pitagórica en la Magna Grecia en el siglo VI, organizarse en cofradía cerrada y rehusarse a entregar a la escritura una doctrina puramente esotérica. Así podrá, como lo hará el movimiento de los sofistas, integrarse plenamente en la vida pública, presentarse como una preparación para el ejercicio del poder en la ciudad y ofrecerse libremente a cada ciudadano por medio de lecciones pagadas en dinero. Acaso la filosofía griega no pudo desprenderse del todo de esta ambigüedad que marca su origen. El filósofo oscilará siempre entre dos actitudes, titubeará entre dos tentaciones contradictorias. Unas veces afirmará que es el único calificado para

dirigir el Estado y, tomando orgullosamente el puesto del rey divino, pretenderá, en nombre de ese "saber" que lo eleva por encima de los hombres, reformar toda la vida social y ordenar soberanamente la ciudad. Otras veces se retirará del mundo para replegarse en una sabiduría puramente privada; agrupando en derredor de sí a unos cuantos discípulos, querrá instaurar con ellos, en la ciudad, otra ciudad al margen de la primera y, renunciando a la vida pública, buscará su salvación en el conocimiento y en la contemplación." J.-P. Vernant, Los orígenes del pensamiento griego, Buenos Aires, EUDEBA, 1976<sup>4</sup>, pp. 46-47.

543. Obsérvese cómo Platón aprovecha todas las circunstancias para criticar la guerra.
544. Quiero ver en este análisis platónico tres rasgos interesantes. El reconocimiento del Académico de la imposibilidad de la existencia mantenida de regímenes dictatoriales; la incitación a luchar contra ellos y el reconocimiento de que en la historia opera un progreso hacia formas morales y políticas cada vez más elevadas y progresistas. ¿No se puede ver, contra la teoría karlpopperista, un historicismo de la esperanza? Creo que sí. Y como todo trabajo, por muy académico que sea, es escrito o confeccionado por personas que están en contacto con la realidad, séanme permitidas una confesión gozosa y una dedicatoria. ¿La confesión? Como estas líneas se escriben justamente cuando al gobierno de nuestro país son llevadas por el voto del pueblo fuerzas políticas de cambio, progresistas y de un elevado talante moral y ético, quiero y deseo ver contrasta-

da la idea poco ha formulado a propósito de Platón: que la historia que todos hacemos, a pesar de la existencia de malos momentos, es un trabajoso ascenso desde el mundo de las prisiones y esclavitudes de la injusticia hacia la luz de la justicia.

Afortunadamente la historia va ejemplificando la metáfora platónica de la Caverna. ¿La dedicatoria? Séanos dedicado este trabajo a todos los que hemos luchado por la consecución y advenimiento de este nuevo tiempo y de este nuevo gobierno socialista mayoritariamente logrado en Octubre de 1982.

545. La semejanza con ciertas ideas sofócleas es evidente. Cfr. Edipo Rey, vv. 981 y ss.

546. En este pasaje puede sorprender un tanto la terminología y puede inducir a confusión. Frente a los deseos eróticos y tiránicos (*δι' ἐρωτικῆς καὶ τυραννικῆς ἐπιθυμίας*), que son muchos y desordenados, existen los deseos monárquicos y ordenados - *δι' βασιλικῆς καὶ ἡσυχιαστικῆς* -.

Y enseguida nos dirá que "el tirano es el que más lejos se halla del placer verdadero y apropiado; y el otro, el que más cerca... La vida del tirano -dije yo- será, pues, la más ingrata; y la del rey, la más placentera." (Rep. 587b) Esta es la conclusión definitiva a la que Platón nos lleva.

El tirano es el esclavo de sus muchos deseos y pasiones; los deseos monárquicos son los propios del filósofo-rey; de ahí la denominación de monárquicos. La semántica de la palabra alude también a que son los deseos monárquicos los que deben gobernar por ser precisamente los racionales. Si recordamos la ya

tratada teoría del Eros veremos cómo Platón contrapone el EROS, como potencia del saber, al EROS degradado.

547. "The contents of B VIII-IX are chiefly political, and give a peculiar application of the classification of human faculties to the classification of states and the demonstration of the happiness of the philosopher. The philosopher has a better experience of the pleasure of other men than they can have of the pleasures of knowledge, and he alone is competent to compare different feelings and to judge which of them gives the most satisfaction. Thence it results that he must be believed when he affirms that the pleasure of knowledge is the highest of all human pleasures (580 d - 583 a). This demonstration, repeated afterwards by Aristotle (Ethica Nic. X, VII), is here stated with a certain insistence, and might appear superfluous after what has been said in the seventh book on pleasure as utterly indifferent to the true aims of life." Así juzga, un tanto superficialmente, si se compara con el análisis que yo he efectuado, los libros VIII y IX. W. Lutoslawski, en The Origin and Growth of Plato's Logic, Nueva York, Longmans, 1897, p. 331.

El final del citado libro IX, "que deja en el ánimo del lector una impresión de profundidad y grandeza como pocos otros de la literatura antigua", al decir de J. M. Pabón y M. Fernández Galiano, en nota 1, ad locum, de la edición del I.E.P., es problemático, se se lo analiza en detalle. Platón ha considerado en otros lugares como realizable su ciudad; además, ha precisado que será una ciudad griega (Rep. 470 e). Y ciertamente, su estructura ha ido surgiendo al socaire de la transvaluación

de lo político histórico.

Ahora, sin embargo, parece que, en un adelantado epicureísmo, Platón predica el recogimiento al orden interior, a la polis interior. Algunos pasajes de otras obras de Platón, por ejemplo, Apología 31c y ss. y Gorgias 521d y ss., postulan tal apartamiento de lo público. Pero República, tal como hemos visto, predica la reforma racional de lo político. ¿Cómo solventar tal aparente contradicción? J. M. Pabón y M. Fernández Galiano en la nota mencionada dicen: "¿Llegó Platón a este cambio por el solo curso de sus pensamientos o lo motivó el fracaso de las esperanzas que había puesto en Dionisio III? Por otra parte, ¿qué cielo es ése donde está el modelo político de la ciudad que el hombre debe construir en sí? Descartada como extraña y arbitraria la idea de que sea el Cosmos o Universo, ¿es por ventura el cielo de las ideas (cfr. 501b) o la ciudad feliz de dioses e hijos de dioses que también se propone a la vista como modelo en algún pasaje de Leyes (739d-e)? Lo cierto es que las palabras de Platón despiertan en nosotros esos ecos de sentencias cristianas como la de aquel texto de San Pablo (Flil. III, 20): "nuestra ciudad está en los cielos".

Yo deseo hacer unas reflexiones un tanto diferentes y creo que centran el problema. A mí me parece que con un lenguaje poético-religioso Platón quiere expresar un problema en el que se debate todo su corpus. Por supuesto que Platón pretende instaurar una ciudad griega, en tanto en cuanto la suya surge de lo viejo transvaluado y en lo que postula, como hemos visto, reformas muy concretas y nada idealistas.

Ahora bien, Platón piensa en la negatividad de la naturaleza humana y su pesimismo le impele a afirmar que quizás nunca se pueda ejemplificar de manera perfecta en esta vida el modelo y paradigma de la ciudad ideal. Platón es consciente de cómo una estructura social justa incide en el individuo y en su mejoramiento, pero también piensa que el egoísmo humano no es todo lo permeable que debiera; por ello postula con tanta fuerza una moral y pedagogía del individuo. Su filosofía política ha de entenderse como una corrección a la contingencia. Por ello afirmará muchas veces que las realizaciones humanas, por perfectas que sean, nunca lo son como las pensamos en su perfección. Éste es, creo, el sentido del mito escatológico del final de Gorgias. Y Platón ha dicho en el pasaje que comentamos:

"- Actuará, e intensamente, en su ciudad interior, pero no de cierto en la ciudad patria, a menos que se presente alguna ocasión de origen divino.

- Ya entiendo -dijo-: quieres decir que sólo ha de ser en la ciudad que veníamos fundando, la cual no existe más que en nuestros razonamientos, pues no creo que se dé en lugar alguno de la tierra. (Rep. 592 a-b)

El apartamiento no es contemplativo, como luego predicará el epicureísmo, sino un apartamiento transformador, siguiendo los modelos de actuación de los pitagóricos, plasmados en la Academia. El apartamiento lo es a nuestra polis, Nuestra polis es perfecta en cuando pensada (*ἐν λόγῳ*). En su realización será parcialmente perfecta, porque el hombre, rasgado entre los dioses y los titanes, sólo es perfecto en la otra vida.

Éste creo que es el sentido del texto. Concretando: la filosofía platónica se mueve entre la tensión entre el ser y el deber ser, y desea reformular aquél desde éste. ¿Qué supone la aplicación de este esquema al mundo griego? Ya lo he dicho, como una de las aportaciones de mi trabajo: un cierto extrañamiento de la polis histórica, queriendo reformularla y detenerla en su desmoronamiento.

Deseo recordar un dato concreto: la esencia de la polis ateniense radicaba en el ejercicio de la democracia directa. Para ello se requería una cantidad de población razonable. En el año 431 Atenas poseía unos 240 000 habitantes. Lo cual era una aberración desnaturalizadora de la esencia participativa. Aquello era un imperio. Pienso que este dato influyó decisivamente en la filosofía política transvaluadora del Académico.

Si se quería mantener la esencia de la polis, había que volver a lo antiguo. Y no se entienda esto en el sentido de añoranzas reaccionarias, sino en un sentido mucho más positivo. O se quería la polis como forma de vida y entonces había que propugnar reformas drásticas, como las propuestas por Platón, o se quería la forma imperialista a la que se había llegado y entonces se requerían también ciertas reformas tales como una mayor tecnificación para gobernar, como también propone Platón, y unas reformas morales y éticas para paliar las injusticias que necesariamente todo imperialismo conlleva. Ésta fue, la propuesta de moralización, la gran obra de Sócrates y Platón. Ahora bien, ¿no es esencial al imperialismo la injusticia y la opresión? ¿Se puede moralizar un imperio cuya esencia radica en

la opresión a nivel mundial? Sólo hay una forma de moralizar un imperio: destruyéncolo. ¿No es ése el sentido, tremendamente progresista, de las reformas propuestas por Platón? He hablado de la polis al lado de la polis. Habría que hablar mejor de una polis al lado del imperio o contra el imperio. Deseo que quede esto bien claro, como aportación de mi trabajo, clarificadora del pensamiento de Platón, idea en la que poco han insistido los estudiosos del Académico.

548. Si queremos analizar en profundidad el hilo conductor de toda la obra, no nos podemos conformar con puntualizaciones meramente descriptivas tales como la siguiente: "Dans les livres II et III, Platon a banni la poésie pour des raisons morales et pédagogiques; dans le livre X, il en justifie l'exclusion pour des raisons psychologiques et métaphysiques." E. Chambry, nota 1 al pasaje 595 a . Menos se puede tratar el importante libro X como lo hace Crombie en su mencionada obra, donde apenas le dedica cuatro páginas de sorprendente ligereza. Es posible que los defensores de la poesía hubiesen atacado a Platón y éste hubiese ampliado el tema, precisando su pensamiento. Esta es la opinión de J. M. Pabón y M. Fernández Galiano, en nota 1 a 595 a, en las tantas veces mencionada edición. Se dice allí: "Platón consideraba sin duda que el tema no había sido tratado con la suficiente generalidad y amplitud y le hace nuevo lugar antes de terminar el tratado. Imposible de saber es si, además de ello, había habido contraataques por parte de los defensores de la poesía, y especialmente de los devotos de Homero -cfr., p. LXXIX.

549. Por eso Platón en Leyes 817b, frente a los trágicos forasteros que pretenden representar son obras en la ciudad, pone en boca de los atenienses las siguientes palabras: "¡Oh, los mejores de entre los forasteros! Nosotros somos también autores de una tragedia, la más hermosa y mejor que puede haber: toda nuestra vida pública consiste en una imitación de la más hermosa y mejor vida, lo que profesamos que es realmente la más verdadera tragedia; de modo que si vosotros sois poetas, poetas somos también nosotros."

Estas palabras son definitivas para comprender bien el pensamiento de Platón.

550. Se trata de las doctrinas órfico-pitagóricas, recuperadas aquí por Platón.

Por la manera como responde el interlocutor de Sócrates ("Y él, clavando en mí su vista con extrañeza, replicó: -No de cierto, ¡por Zeus! ¿Es que tú puedes afirmarlo?" -Rep. 608 d), se ve con claridad que no estaba en exceso extendida en la época de Platón la teoría de la inmortalidad del alma. Ello nos hace pensar que las filosofías teológico-pitagóricas, Jenófanes etc. habían calado poco en la mente de los griegos, prefiriendo éstos más bien las amables antropomórficas visiones homéricas. Por eso Platón se ensaña tanto con Homero. La opinión de las gentes en torno al problema está muy bien reflejada en el ya lejano libro I, 330 d-e, en boca de Céfalo.

551. He afirmado varias veces que el tema de la otra vida es

importante en la filosofía de Platón. Está tomado absolutamente en serio y no sólo metafóricamente. Muchos perspicuos platonistas piensan con razón que es un tema central de su filosofía.

En Menón 86 b se dice: "Si, pues, la verdad de las cosas se halla siempre en nuestra alma, el alma debe ser inmortal; puedes por ello iniciar sin temor la búsqueda y la recuperación de lo que no conoces, es decir, de lo que no recuerdas." Comentando esto, dice Cornford: "Agrega Sócrates que, en algunos aspectos, no podría defender en detalle todo lo que se ha ido afirmando en este caso, pero está convencido de su conclusión práctica: debemos persuadirnos acabadamente de que podemos descubrir la verdad que no conocemos. A causa del método dramático que emplea Platón, no podemos fijar el alcance de la reserva de Sócrates. Podría significar que el Sócrates histórico no sostiene esta teoría o, más probablemente, que los detalles de la reencarnación en el purgatorio y demás cuestiones descritas por Píndaro y otros no son más que míticos: como tales, en efecto, los representa siempre Platón en sus diálogos. Pero la reserva no se extiende hasta la conclusión hipotética que tanto Sócrates como Menón han aceptado: si la verdad de las cosas está siempre en el alma, entonces el alma es inmortal. Algunos críticos modernos que desean tal vez transformar la doctrina de Platón en algo que nosotros podamos también aceptar, presentan a la teoría de la anámnesis de una manera tal que deja de tener conexión con la preexistencia que es aceptada como satisfactoria por todos los que intervienen en la conversación. La doctrina de la reminiscencia señala una ruptura completa con las creencias co-

rrientes acerca de la naturaleza del alma y de las fuentes del conocimiento. Se consideraba popularmente al alma como una nueva sombra o eidolon, un espectro insustancial, que podía muy bien diluirse cuando se separaba del cuerpo. Y si se sostiene que el sentido común logra algún tipo de visión de esos caracteres comunes llamados Formas ( $\epsilon\iota\delta\eta$ ) en los diálogos platónicos, no sería otra que la visión empírica de que las Formas están presentes en las cosas sensibles y de que nuestro conocimiento de ellas se adquiere por los sentidos, o tal vez por las imágenes como los eidola de los atomistas, que surgen desprendiéndose de los cuerpos materiales. Entre las teorías filosóficas que Sócrates en Fedón dice que le han resultado insatisfactorias, figura la de que "es el cerebro el que nos da percepciones de audición, vista y olfato, y de éstas proviene el recuerdo y la opinión, así como de éstas últimas, a su vez, cuando han alcanzado estabilidad, surge el conocimiento" - Fedón 96 b. La ruptura de Platón con todas las teorías que hacían derivar el conocimiento por abstracción a partir de los objetos sensibles implicaba un repudio igualmente firme de las nociones populares sobre el alma, sea que se la considerase como un tenue doble del cuerpo o como el resultado de una mezcla de elementos corporales. En otras palabras, la "separación" de las Formas platónicas de cualquier dependencia de las cosas materiales se corresponde con la separación del alma, que las conoce, de cualquier dependencia con el organismo físico. Fedón se propone dar razones en favor de ambas conclusiones al mismo tiempo."

F.M. Cornford, La Teoría platónica del conocimiento, ed. cit., p. 19.

Sobre la transformación de temas religiosos en el plano filosófico a cargo de Platón, cfr. el documentadísimo libro, que posee, además, abundante bibliografía, de Marcel D  tienne, Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque, París, Maspero, 1967; hay traducción castellana en Taurus, Madrid, 1982.

552. A propósito de esta prueba de la inmortalidad del alma, dice E. Chambry, nota 1 al pasaje 608 d: "Platon a déjà exprimé sa foi dans l'immortalité de l'âme en plusieurs passages de la République 330 d-e, 496 e, 498 d. La preuve qu'il en donne ici a été souvent discutée et sévèrement jugée. Il faut avouer que Glaucon, qui tout à l'heure témoignait son scepticisme par un cri d'étonnement et qui trouvait la démonstration difficile, se rend bien aisément à une argumentation spécieuse et facile à refuter. Cf. le Phédon où la question est traitée avec une toute autre argumentation."

Y más adelante, en nota 1 a 609 d: "Pourquoi l'âme est-elle la seule chose que son propre vice ne détruit pas? Il serait plus vrai de prétendre que la vie est capable de tuer l'âme, justement parce qu'il est capable de la rendre mauvaise (609 b), et Panaetius usait de cet argument pour prouver que l'âme était mortelle. "Nihil esse quod doleat quin id aegrum esse quoque possit. Quod autem in morbum cadat, id etiam interiturum, dolere autem animos, ergo etiam interire", Ciceron, Tusc. Disp. I, 79.

553. Es maravilloso ver el genio literario de Platón, cuando incorpora a su filosofía los m  s bellos mitos y leyendas. Su

obra, así, se convierte en un florilegio de teorías filosóficas cruzadas de la mejor cultura literaria. Así, la leyenda nos narra que Glauco fue un pescador beocio que, habiendo comido de una hierba maravillosa, se arrojó al mar y se convirtió en inmortal; eternamente errante por las olas, su nombre designa el color de las aguas marinas. Véase sobre este personaje, Pierre Grimal, Mitología griega y romana, Barcelona-Buenos Aires, Paidós, 1981, pp. 215-216.

Véase la bellísima narración sobre Glauco y sus transformaciones en Ovidio, Metamorfosis XIII, 900 y ss. Puede consultarse la edición de George Lafaye en "Les Belles Lettres", París, 1972.

554. Véase la diferencia del tratamiento a propósito del alma, de Aristóteles, Acerca del alma, Madrid, Gredos, 1978 (Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez).

Y en mi opinión, la diferencia de tratamiento radica, sobre todo, en que Aristóteles utiliza un lenguaje más preciso, proveniente de un esquema teórico -teoría de las causas, de la substancia, del acto y la potencia- cuyo contenido doctrinal yo no digo que sea más verdadero que el de Platón -lejos de mí terciar en esta cuestión, pues a las múltiples dificultades se añade la de que no es momento de tratar tal cosa-, esquema teórico más articulado y sistematizado que el de Platón. Ahora bien, sin Platón no hubiese existido Aristóteles. Y con esto digo todo.

555. El alma irá asociada también a la vida. Las almas son cau-

sa de todo movimiento y Dios es una especie de alma originaria. Véase Leyes 886 a y ss., 892 a y ss. y 895 a y ss. En Leyes también (886 a) se llegan a dar una demostración de la existencia de Dios con los argumentos, luego devenidos, en los argumentos "del movimiento y del orden".

556. Puntualizan muy bien J. M. Pabón y M. Fernández Galiano en nota 1, ad locum: "Se refiere a la división del alma en tres partes, hecha en IV, 441 c y ss. Prueba fundamental de la inmortalidad del alma es la basada en su simplicidad (Fedón 78 b y ss.). Por lo tanto, es necesario explicar cuál es el alcance de aquella división: lo concupiscible y lo irascible, partes inferiores, están vinculadas al cuerpo y desaparecen, cuando el alma queda en estado de pureza (ibid. 66 c y ss.); sólo lo racional permanece. En resumen, Platón vuelve aquí a acercarse a la tesis de Fedón, "que define el alma esencialmente por el pensamiento" -Robin, Phédon, París, 1934, p. 63, nota 2.)

557. Anillo de Giges -cfr. II, 359 c y ss.- y casco de Hades tenían la virtud de tornar invisible al portador. Homero en Iliada vv. 844-845 dice: "Atenea se encasquetó el yelmo de Hades para no ser reconocida por el poderoso Ares."

558. Parecidos al Mito de Er son los mitos de Fedro, Fedón y Gorgias, en todos los cuales desea mostrar el tema escatológico del destino de las almas en el otro mundo.

En esta "Nekya", o visión de los muertos, Platón funde temas varios de la literatura y mitología griega.

Los libros IX-XII de la Odisea eran denominados en la Antigüedad ὁ Ἀλκίνοο ἀπέλογος , relato de Alcínoo. En ellos Ulises contaba sus aventuras a Alcinoos, rey de los feacios.

559. Jean-Pierre Vernant, Mito y pensamiento en la Grecia antigua, ed. cit., en su capítulo "Aspectos míticos de la Memoria y del tiempo", pp. 89-118, parágrafo intitulado El río Ameles y la meleté thanatou", pp. 118-134, que recomiendo tanto por las sugestivas y erdidas ideas como por la bibliografía contenida.
560. La diferencia entre Platón y los círculos órfico-pitagóricos radica en que la sabiduría filosófica es para el Académico pretensión de regulación de la ciudad, en tanto que tal preocupación es extraña a las sectas.
561. Esta idea está perfectamente expresada en Fedón, cuando después de habernos narrado un mito escatológico dice: "Ahora bien, el sostener con empeño que esto es tal como yo lo he expuesto, no es lo que conviene a un hombre sensato. Sin embargo, que tal es o algo semejante lo que ocurre con nuestras almas y sus moradas, puesto que el alma se ha mostrado como algo inmortal, eso sí estimo que conviene creerlo, y que vale la pena correr el riesgo de creer que es así. Pues el riesgo es hermoso, y con tales creencias es preciso, por decirlo así, encantarse a sí mismo; razón ésta por la cual me estoy extendiendo yo en el mito desde hace rato." (114b-114c. Traducción de Luis Gil.)

562. "Es Platón el inventor de estos mitos (por lo que se refiere a los de Gorgias 523 e; Fedón 107 c - 115 a; República 614 b - 621 b). O mejor dicho, el remodelador de este tipo de relatos, contruidos según un esquema tradicional, pero adaptados a la lección que el filósofo quiere inculcar bajo su relato, de apariencia antigua. No se puede inventar del todo un mito. Pero sí se puede manipular un viejo argumento mítico." C. García Gual, Mitos, viajes, héroes, Madrid, Taurus, 1981, p. 44.

563. Hay historias similares en la mitología griega: Sísifo, el astuto, quien con trampas consiguió repasar el Aqueronte y regresar del mundo de los muertos. O Cleodemo quien, gravemente enfermo, fue llevado al Hades "por equivocación", pues aún no había muerto del todo. Plutón lo reintegró a la vida. Cfr. sobre los cuentos de Sísifo y Cleodemo, C. García Gual, Mitos viajes, héroes, ed. cit., p. 49-50.

Dice García Gual, op. cit., p. 50: "Pero Platón, censor de mitos, no habría aceptado que un mortal pudiera engañar a los dioses de abajo o que éstos se equivocaran, por lo que tuvo que adjudicar al viajero la empresa de publicar y divulgar lo que había presenciado allí."

¿Es Er un voyeur-motivo para introducir el mito? Es lo que piensa C. García Gual, op. cit., p. 50: "Platón se ha inventado el personaje de Er y no le ha dado mayor consistencia, porque es un nuevo motivo en su técnica de introducir el mito. Sin duda que tanto esto como tantos otros motivos tienen su antecedente en narraciones populares, en historietas fantásticas

que están más cerca del folk tale que del mito mismo. Pero la referencia a este personaje, a su condición de ingenuo voyeur, con la adtestatio rei visae del fantasmal espectáculo, es un buen comienzo del relato. Er, claro, no tiene la entidad dramática de Ulises, y el testimonio no se da en primera persona, sino indirectamente, a través de Sócrates." Suidas notó que el nombre de "Er" es hebreo y coincide con el nombre de unos de los ascendientes de José, el esposo de la Virgen María -cfr. San Lucas, III, 28.

564. "El lugar maravilloso" aparece también en Fedón 107 d y en Gorgias 524 a, pero en los últimos diálogos mencionados es denominado λεῖμν, pradera. Se trata de un lugar común en la literatura órfica. "Detalles de abolengo mítico" es la expresión elegante de C. García Gual, op. cit., p. 56. En 614 a le llamará "pradera".

Se trata de un recuerdo de la pradera de los asfódelos de que nos hablan las tablillas de oro órficas encontradas en el sur de Italia, así como Píndaro y Empédocles y, antes, Homero -cfr. Odisea, XI, 539, 573.

En Platón tal pradera es el lugar del juicio. Una vez juzgados, irán a otro lugar, donde recibirán los premios y castigos, por un tiempo de mil años.

Se habla también de unos jueces, cuyo nombre no se dice, pero por Gorgias sabemos que son Eaco, Minos y Radamante. Todos pertenecen al reservoir de "mítico abolengo", pero sólo Platón los menciona de consuno.

565. Cfr. Virgilio, Eneida VI, 748-9.

566. La observación de que la abertura daba un mugido de recha-  
za, cuando los tiranos querían entrar es curiosa, cuando menos.  
J. M. Pabón y M. Fernández Galiano, en nota 1 ad locum, dicen:

"Mugido de amenaza; y, como ya observó Proclo, esta protes-  
ta de un ser inanimado es lo más a propósito para darnos la im-  
presión de la enormidad del delito."

Aristóteles en Au. poet. II, 11, 94<sup>b</sup> 32, dice: *ἀπειλῶν - ὡς*  
*οἱ Πυθαγόρειοι φασί, ἀπειλῶν ἔνεκα τοῦ ἐν τῷ Τάρταρῳ, ὅπως*  
*ψυχοῦνται* (Truena en señal de amenaza, -como dicen los Pitagóricos-  
de manera que los que se hallan en el Tártaro véanse aterrori-  
zados.)

Pero el pasaje nos habla de desgarros, despedazamientos,  
etc., castigos crueles y primitivos todos ellos. A mí este pa-  
saje me recuerda sobremanera al despedazamiento de Penteo en  
las Bacantes de Eurípides. ¿No tenía Platón in mente prácticas  
de menadismo? Confieso que este tema debería profundizarse más,  
pero yo pienso que Platón pudo muy bien utilizar escenas de me-  
nadismo, que en su época debían ser inaceptables a la sensibi-  
lidad ateniense, para conferir viveza y horror a los castigos  
que los tiranos sufrirán. Reconozco que la descripción es de  
una fuerza sobrehumana y sobrecogedora. Véase Dodds, Los grie-  
gos y lo irracional, Madrid, Alianza, 1981, en el Apéndice 1,  
"El menadismo", pp. 251-263.

Virgilio, Eneida VI, 618-620, dice:

"Phlegyasque miserrimus omnes



Admonet et magna testatur voce per umbras:

Discite justitiam moniti, et non temnere divos."

Debe ser también de origen órfico-pitagórico la idea de que los pecadores y criminales incurables sirven de ejemplo en su eterna permanencia en el Hades. Esta idea, de consuno con la teoría general del castigo, había sido ya expresado en Gorgias 625 b-d: "El fin de todo castigo consiste en que el castigado saque provecho y se corrija o que sirva de ejemplo a los demás."

567. Entre medias hay una descripción fantástica y pormenorizada de cosmología o del sistema del mundo. Sobre ello dice E. Chambry en "Introduction", p. CXXI a la edición de Les Belles Lettres: "Il lui a donné comme cadre une cosmographie où sa fantaisie de poète joue habilement avec les résultats les plus nouveaux de la science contemporaine (cf. A. Rivaud, Etudes platoniciennes, I. Le système Astronomique de Platon, Revue d'histoire de la Philosophie, II, I, p. 1-2-6; Frank, p. 27, p. 344, n. 69; Adam II, p. 470-9; Duhem, Le Système du Monde, I, p. 59-64)."

Sobre este tema véase el admirable libro de P.-M. Schuhl, Etudes sur la fabulation platonicienne, París, P.U.F., 1947, con buena bibliografía.

A propósito del pasaje sólo deseo puntualizar algo realmente importante: Mientras el Cosmos físico está sometido al huso de la Necesidad, el humano y espiritual no lo está: en este reino el hombre puede elegir.

J. M. Pabón y M. Fernández Galiano, en nota 2 ad locum, dicen: "En las nobles palabras del adivino hay que notar: 1º. el aserto de que el hado no es impuesto al hombre, sino elegido por éste, aserto contrario a la creencia popular; 2º. la tesis de la libertad de la virtud, de raíz socrática y larga difusión en la escuela estoica; 3º. la proclamación del principio de la propia responsabilidad y la inculpabilidad de Dios: este principio fue "el grito de alianza de los campeones de la libertad en la primera edad cristiana".(Adam)."

Dice E. Chambry, en nota 3 ad locum: "Platon laisse entendre qu'il place la Nécessité au centre de l'Univers; c'est probablement une idée pythagoricienne; car Parménide, qui suit les Pythagoriciens dans cette partie de son système, parle d'une  $\alpha\rho\acute{\iota}\gamma\mu\eta$  centrale comme de la cause du mouvement et de la naissance. Cf. Diels, Dox. Gr. 325, 12 sqq."

568. Para las influencias del orfismo-pitagorismo en Platón, cfr. las obras siguientes:

E. R. DODDS, Los griegos y lo irracional, Madrid, Alianza, 1981.

F. GRAF, Eleusis und die ophische Dichtung, Berlín, 1974.

W. K. C. GUTHRIE, Orfeo y la religión griega, Buenos Aires EUDEBA, 1970.

La semejanza del cuadro con lo descrito en las aéreas laminillas encontradas en el Sur de Italia es sorprendente.

En la de Petelia, siglo IV a. C. (IG, XIV, 665) -hoy en el British Museum-, traducida en Guthrie, op. cit., y en G. Gar-

cía Gual, op. cit. -yo he utilizado ambas- se dice:

"Encontrarás en las moradas de Hades, a la derecha, una fuente,  
y junto a ella, enhiesto, un blanco ciprés.

A esa fuente no te acerques ni un poco siquiera.

Encontrarás otra, que de la laguna de la Memoria  
hace fluir su agua fresca. Delante están los guardianes.

Diles: "Soy hijo de la tierra y del Cielo estrellado,  
también mi linaje es celeste. Esto ya lo sabéis vosotros.

Estoy seca de sed y me muero. Conque dadme enseguida  
el agua fresca que fluye de la fuente de la Memoria"

Y ellos te darán a beber en aquella fuente divina,  
y luego ya reinarás junto a los demás héroes."

... (Las tres líneas siguientes están ilegibles.) Tomadas de Carlos García Gual, Mitos, Viajes, Héroes, ed. cit., p. 59, el cual puntualiza: "Para los adeptos de una de estas sectas místicas era lo importante el haber sido iniciado en los misterios; el pertenecer a la cofradía significaba la mayor recomendación para el Otro Mundo. Para Platón lo decisivo es la conducta moral, el haber respetado las normas de la justicia (en eso coincide con Píndaro), y la única iniciación válida es la dedicación a la filosofía." (p. 59)

569. C. García Gual, op. cit., p. 60.

570. Así en Fedón 81 d - 82 b Platón nos decía que las almas practicantes de la justicia y templanza, por costumbre y no por filosofía, transmigrarán hacia especies de animales sociables o a los cuerpos de valerosos hombres, pero sólo las almas filóso-

ficas entrarán en el reino de lo divino.

571. Así, Orfeo, que fue despedazado por las Bacantes (cfr. Virgilio, Geórgicas IV, 520-522), elegía vida de cisne, en odio del linaje femenino, ya que no quería nacer engendrado de mujer a causa de la muerte que sufrió a manos de éstas; Támiras escogió vida de ruiseñor, porque fue privado de su arte por las Musas a las que había desafiado en su canto (cfr. Homero, Il., II, 595-600); Ayax rehusó volver a ser hombre, acordándose del juicio de armas, pero ¿en qué se encarnó? En león. ¿Por qué? Por experiencias negativas evitaba encarnarse en hombre, pero siendo su rasgo de carácter el *Supér*, escoge un animal que representa en sumo grado lo *Supercadés*. Lo mismo Agamenón quien odiando al linaje humano a causa de padecimientos, escogió un águila. Atalanta -la heroína que tomó parte en la caza del jabalí de Calidón- tomó para sí los honores de un cierto atleta; Epeo, hijo de Panopeo, el invencible púgil (cfr. Homero, Il. XXIII, 664 y ss.), trocó su condición por la de una mujer laboriosa. Ya hemos hablado de Ulises. Tersitas se cambia en mono pretencioso.

Me parecería pretencioso el intentar extraer una teoría clasificatoria significativa de estos ejemplos. ¿Se trata sólo de una façon de parler literaria? Tampoco lo creemos. Y ésta parece ser la opinión de C. García Gual, op. cit., p. 61, cuando dice: "Esta inclinación de las almas hacia el género de vida de algunas especies animales vuelve a ser considerado en el mito de Er. Y el tema está mucho mejor aprovechado aquí. Que Orfeo elija la existencia melancólica del cisne, y Agamenón

la solitaria altivez del águila real, y Tersites (a quien también se menciona en Gorgias 525 e) la figura del mono pretencioso, es un rasgo admirable de la narración." Aun cuando adecuadamente sigue C. García Gual: "Se puede también cambiar de sexo, como lo hace Atalanta al escoger la existencia de un atleta, y Epeo, el hábil inventor del caballo de Troya, que prefiere las labores pacíficas y caseras de una hacendosa mujer. No hay trabas a la elección, y la categoría del alma se forja en la propia vida." (p. 61)

Sea ésta la primera conclusión de este bello pasaje: Que no hay trabas a la elección.

Pero se puede leer con más atención el texto platónico. En Fedón, a partir de 81 c y ss., se observa una especie de determinismo de las reencarnaciones. Así, las almas de los que han vivido apegados a los bienes materiales del mundo se ven lastradas e imposibilitadas de hacer una buena reencarnación. Se reencarnarán en algún animal, según la vida llevada: en asnos encarnarán los glotones; los injustos en lobos y aves de rapiña; los laboriosos en hormigas o abejas. Sólo los filósofos pueden escoger mejor.

Aquí la reencarnación en animales es mucho más importante y dice mucho más. Platón resalta una forma de sabiduría, la experiencia. Según ella quienes han padecido en esta vida de un género de vida encarnarán en otra diferente. Dentro de esta categoría, algunos cambian, pero mantienen lo substantivo, quizás magnificado. Como Ajax, Agamenón o Támara. Otros son capaces de una transvaluación total, como Epeo y Ulises. Aca-

so la lección de estos últimos sea, acorde con cierta idea de República, que la tercera clase no vive mal y tampoco debe ser denostada desde el punto de vista de la virtud.

572. C. García Gual, op. cit., p. 61.

573. Sobre los conceptos de Olvido y rfo de la Despreocupación que aparecen al final del mito, véase J.-P. Vernant, Mito y pensamiento en la antigua Grecia, ya citado y también la obra citada de Carlos García Gual, Y, por supuesto, Guthrie, Orfeo y la religión griega.

574. En este sentido ha habido realizaciones verdaderamente interesantes y, por cierto, no muy conocidas entre el público de nuestras universidades. Estoy recordando, por ejemplo, la ya antigua obra de E. Munk, Die Natürliche Ordnung der Platonische Schriften, Berlín, 1857, donde se intenta reconstruir una ordenación dramática, distinta de la cronológica, así como el artículo, no publicado, de Pierre Vidal-Naquet, "La société platonicienne des Dialogues - Esquisse pour une étude prosopographique", presentado como conferencia en varias Universidades (Pisa, Oxford, Metz, Pavie, Tel Aviv; Institut de Droit romain, París), materia de seminario en la École des Hautes Études en Sciences Sociales y presentado, también como conferencia, en la Universidad Internacional Menéndez Pelayo, Sitges, verano 1982, donde se estudia la evolución de los metecos en la obra de Platón.

575. Al final de este trabajo no voy a recordar bibliografía, por haber sido profusamente citada.
576. Dibujo tomado de la edición de Vogel, The presocratic Philosophers, Nueva York, 1972, p. 205.
577. Se me podrá decir que todos los políticos y filósofos utilizan tales palabras, algunos como señuelo. Y es cierto. Mas considero sinceros los deseos de Platón de felicidad para la totalidad. ¿Que el producto filosófico-político, aún concediéndole las buenas intenciones, por aquello de las trampas de la razón, ha resultado opresivo, una especie de tumba de la libertad? Puede ser. Pero he de puntualizar algunas cosas. Que nos es difícil captar, a pesar de la fuerza de los textos existentes -estoy recordando de qué manera tan vigorosa refleja Esquilo, al inicio de las Euménides, el ambiente, y digo el ambiente, porque casi siempre aquello que puede explicarse a niveles de teoría, estadísticas, causaciones, reflejos en los productos culturales, es difícilmente aprehensible en su intensidad, es decir, nos es dificultosísimo penetrar en los modos de pensar y sentir, sobre todo cuando a períodos históricos lejanos y distintos se refiere, de la por Dodds llamada cultura de culpabilidad, pudiendo hacerse un experimento de lo que acabo de decir, consistente en leer el estupendo libro de Dodds, Los griegos y lo irracional, en el que muchas cosas se comprenden, pero que no nos entrega la atmósfera opresiva de la época que se cuenta, que la respiraremos, si leemos lo mentado de Esquilo- los muy diferentes modos de pensar de los griegos respecto de nosotros.

Y del significado de sus ordenaciones políticas, por tanto, No es una banalidad lo que digo: Que el estatismo platónico debe mucho a la estrecha fusión individuo-Estado, que se da en Grecia, al despotismo de la polis (J. Burckhardt). No se me ocultan, por supuesto, las diferencias reales operativas y de talante entre los sofistas y Platón. Pero hay muchas semejanzas "de cultura y epocales". Que, aunque parezca paradójico con lo poco ha afirmado, la tolerancia en las democracias griegas era enorme. ¿Cómo pudo, si no, efectuar Platón críticas tan tremendas y tan progresistas a ciertas maneras de actuar y comportarse? Prefiero quedarme con el Académico lúcidamente crítico de lo negativo. Pues Platón, aun cuando parezca extraño lo que digo, aun habiendo criticado la democracia ateniense, en ciertos momentos y memorables páginas de su corpus es un autor que contribuye a la profundización de la democracia, si por ésta entendemos un modo racional y justo de ordenar la vida y la política. Si por democracia entendemos el autogobierno delegado, en el juego de libres contrastaciones en los idearios más racionales y justos y en los hombres más justos y competentes para llevar a cabo lo por el pueblo decidido; la primera tarea consiste en eliminar lo negativo o amoral o incompetente. ¿Y no combate a muerte Platón los paradigmas de los comportamientos injustos? Un brevísimo recordatorio nos mostrará cómo Platón preparó el terreno a lo justo y racional, removiendo el suelo a los injustos e irracionales. Veamos. El obscurantismo es fustigado en la figura de Eutifrón; el escepticismo es criticado paradigmático en Crátilo, la iconoclasia y la inquisición, representadas en Meletos, también son despreciadas, como

despreciados son el pragmatismo exagerado, el cinismo de Calicles que niega toda democracia, porque predica como único interés el individual, denominando valores de la polis los valores individuales del grupo particular. Pues bien, estos modos de pensar, incompatibles con todo progresismo, sea éste una democracia moderna o una directa como en Atenas acaecía, son fustigados por el gran dialogante ateniense. Sobre este tema véanse las bellísimas páginas de V. Goldschmidt, en Les dialogues de Platon, ed. cit., pp. 337 y ss.

578. E. Lledó, "Introducción general", p. 91, en Diálogos de Platón, ed. cit.
579. Ibidem.
580. Bella expresión puesta en circulación en nuestra literatura sobre Platón, por E. Lledó.
581. E. Lledó ha hecho una vigorosa defensa del lado bueno de Platón. "Como es sabido, una buena parte de la crítica moderna ha insistido en la actitud del filósofo platónico, gozador del ocio y educado para la libertad (Teet. 172 d) como corresponde al aristócrata que puede vivir por encima de los problemas del pueblo. Se ha llegado, incluso, a descubrir, en la idea del filósofo volcado hacia lo inmutable, el desprecio platónico de la democracia (se cita un pasaje del Teeteto 173 b). Sin embargo, la teoría platónica de las ideas y el conocimiento no

contradicen en absoluto a un ideal democrático. El contexto total que Platón busca tiene, más bien, un carácter creador y renovador, aunque muchas veces, en sus páginas, el canto a la aristocracia estuviese acompañado por la nostalgia de un paraíso perdido..." (op. cit., p. 90)

Si he recurrido de nuevo a esta cita es porque en este momento me es de gran utilidad.

582. Hablando de la racionalidad geométrica, configuradora, en su opinión, de la temprana metafísica presocrática, dice Gustavo Bueno -a propósito de las operaciones geométricas: "Operaciones de un sujeto que puede ser en todo momento sustituido por otro sujeto: en este sentido, la Geometría es profundamente democrática y no aristocrática, como ... pretendía Farrington." (Gustavo Bueno, La Metafísica presocrática, Oviedo, Pentalfa Ediciones, 1974, p. 66.)
583. Afortunadamente, la gente no suele leer las Leyes.
584. G. Cambiano, Platone e le tecniche, Torino, Einaudi, 1971, pp. 242-243.
585. G. Cambiano, op. cit., p. 243, Véase también la excelente obra de M. Vanhoutte, La Philosophie politique de Platon dans les "Lois", Louvain, 1954, así como la introducción de L. Gernet, para Les Belles Lettres.
586. Dice G. Cambiano: "Nella Repubblica tutti i cittadini svol-

gevano una funzione lavorativa e la discriminazione gerarchica tra essi avveniva ad un livello successivo, attraverso la distinzione fra tecniche della produzione e tecniche di uso, cioè, in senso lato, attraverso la distinzione fra tecniche manuali e tecniche intellettuali." (op. cit., p. 243.)

587. G. Cambiano, op. cit., p. 243.

588. Ibidem, pp. 244-245.

589. "Platon admet une classification sociale qui correspond, après tout, à celle de sa patrie..." L. Gernet, "Introduction", ed. Les Belles Lettres, p. CI.

590. Deseo acabar con una cita de L. Gernet, gran conocedor de Platón: "Il y a un autre aspect, c'est celui du Platon qu'on pourrait dire, grossièrement, réactionnaire. Il est assez curieux qu'en définitive il n'apparaisse guère que dans les Lois. Mais il est très localisé. Il est certain qu'on retrouve dans la constitution platonicienne des éléments particuliers aux régimes dits oligarchiques: encore sont-ils "tempérés" -au moins dans l'intention de Platon- par l'éclecticisme qui préside à son système politique." (op. cit., p. CCV.)

## BIBLIOGRAFIA

Advertencia - Como he escrito al comienzo, la bibliografía sobre Platón es abundantísima. Incluiré en este índice bibliográfico aquellos textos decisivos y más usados para mi trabajo. Respecto de las ediciones sucede de idéntica manera: sólo incluiré las usadas por mí.

## 1. FUENTES

### 1.1. TEXTOS PLATÓNICOS A. EDICIONES COMPLETAS. TRADUCCIONES

BURNET, J.: Platonis Opera, Recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet, Londres, Oxford University Press, 1979<sup>16</sup> (1ª ed. 1900 - 1907).

COUSIN, V.: Œuvres Complètes de Platon, Paris, 1822-1840 (re-edición en París, 1896 ss. de J. Barthélemy - St. Hilaire).

DIÈS, A. y ROBIN, L. et alterii : Platon, Œuvres Complètes, ed. G. Budé, 14 vols., Paris, Les Belles Lettres, 1920 ss.

FOWLER, H. N., SHOREY, P. et alterii: Plato's Works, 12 vols. Londres - Cambridge Mass., The Loeb Classical Library, 1914-1929.

JOWETT, B.: The Dialogues of Plato, translated into English with analysis and introductions, 4 vols., Oxford, ed. by D. J. Allan and H. E. Dale, 1953<sup>4</sup>.

SCHLEIERMACHER, F.: Platons Werke, Berlín, 1804-1809.

STEPHANUS, H.: Platonis Opera quae extant omnia, 3 vols., París 1578 (edición de la cual todas las restantes han tomado la paginación, división en secciones, precedidas de letras y numeración, según el caso).

#### 1.1 TEXTOS PLATÓNICOS. B EDICIONES Y TRADUCCIONES PARCIALES.

Ediciones del INSTITUTO DE ESTUDIOS POLÍTICOS (recojo aquí las traducciones que en esta editorial han aparecido y que he usado)

CALONGE, J.: Gorgias, texto griego, traducción y notas, Madrid, 1951.

GIL, L.: Fedro, edición bilingüe, notas y estudio preliminar, 2 vols., Madrid, 1960.

GONZÁLEZ LASO, A.: El Político, edición bilingüe, traducción, prólogo y notas, Madrid, 1981<sup>2</sup>.

PABÓN, J. M. y FERNÁNDEZ GALIANO, M.: La República, edición bilingüe, notas y estudio preliminar, 3 vols., Madrid, 1949.

PABÓN, J. M. y FERNÁNDEZ GALIANO, M.: Las Leyes, edición bilingüe, notas y estudio preliminar, 2 vols., Madrid, 1960.

RICO GÓMEZ, M.: Critón, edición bilingüe, traducción y estudio preliminar, Madrid, 1957.

RUIZ DE ELVIRA, A.: Menón, edición bilingüe, notas y estudio preliminar, Madrid, 1958.

TORANZO, M.: Cartas, edición bilingüe, traducción, prólogo y notas, Madrid, 1954.

TOVAR, A.: Sofista, edición crítica, traducción, prólogo y notas, Madrid, 1959.

Ediciones de la "FUNDACIÓ BERNAT METGE"

CREXELLS, J.: Defensa de Sòcrates, Critó, Eutifró, Laques; text i traducció, Barcelona, 1924.

- Ió, Hípias Minor, Hípias Major, Eutidem; text i traducció, Barcelona, 1928.

- Càrmides, Lisis, Protàgoras; text i traducció, Barcelona, 1932.

OLIVES CANALS, J.: Cràtil, Menexèm, text i traducció, Barcelona, 1952.

- Menó, Alcibiades, text i traducció, Barcelona, 1956
- Fedó, text i traducció, Barcelona, 1962.

Traducciones de GREDOS:

PLATÓN : Diálogos

Vol. I: Las traducciones, introducciones y notas han sido llevadas a cabo por J. CALONGE (Apología, Critón, Eutifrón, Hippias Menor e Hippias Mayor), E. LLEDÓ (Ion, Lisis y Cármides) y C. GARCÍA GUAL (Laques y Protágoras). Introducción General a cargo de E. LLEDÓ IÑIGO. Madrid, 1981.

Vol. II: Las traducciones, introducciones y notas han sido llevadas a cabo por J. CALONGE (Gorgias), E. ACOSTA (Menéxeno), F. J. OLIVIERI (Eutidemo y Menón) y J. L. CALVO (Crátilo). Madrid, 1983.

## 1.1. TEXTOS PLATÓNICOS . C. EDICIONES Y TRADUCCIONES PARCIALES

ADAM, J.: Plato's Apologia Socratis, Introduction, text, notes and appendices, Cambridge, 1910.

- Plato's Protagoras, Introduction, text, notes and appendices, Cambridge, 1921.

-- The Republic of Plato, Text, notes and appendices, 2 vols., Cambridge, 1963<sup>2</sup> (revised by D. A. Raes).

BURNET, J.: Plato's Eutyphro, Apology of Socrates and Crito, edited with notes, Oxford, 1924.

CORNFORD, F. M.: Plato's Cosmology: the Timaeus of Plato, translated with a running commentary, Londres, 1935.

- Plato's Theory of Knowledge: the Theaetetus and Sophist of Plato, translated with a running commentary, Londres, 1935.

- Plato and Parmenides: Parmenides' Way of Truth and Plato's Parmenides, translated with an Introduction and a running commentary, Londres, 1939.

- The Republic of Plato, Introduction, translation and notes, Oxford, 1941.

DODDS, E. R.: Plato, Gorgias, Introduction, text and commentary, Oxford, 1959.

JOWETT, B. y CAMPBELL, L.: Plato's Republic, text, notes and essays, 3 vols., Oxford, 1894.

NOVOTNÝ, F.: Platonis Epistulae comentariis illustratae, Brno, 1930.

PASQUALI, G.: Le Lettere di Platone, Florencia, 1939.

SKEMP, J. B.: Plato's Statesman: a translation of the Politicus of Plato with introductory essays and footnotes, Londres, 1952.

## 1.2. OBRAS LEXICOLÓGICAS, REPERTORIOS BIBLIOGRÁFICOS, TRANSMISIÓN DEL CORPUS PLATÓNICO Y ORDENACIÓN CRONOLÓGICA

ALLINE, H.: Histoire du texte de Platon, París, Champion, 1915.

AST, F.: Lexicon Platonicum sive vocum platoniarum index, Leipzig, 1835-38, reediciones en Darmstadt y Bonn, 3 vols., 1956<sup>2</sup>.

CAMPBELL, L.: The Sophists and Politicus of Plato, Oxford, 1867, y Nueva York, 1973<sup>2</sup>.

- CHERNISS, H.: Lustrum Internationale Forschungsberichte aus dem Bereich des Klassischen Altertums, 4 (1959) y 5(1960).
- LUTOSKAWSKI, W.: The Origin and Growth of Plato's Logic - with an account of Plato's style and of the chronology of his writings, Londres, Longmans, Green and Co., 1897.
- MAROUZEAU, J.: Dix années de bibliographie classique (Bibliographie critique et analytique de l'Antiquité greco-latine pour la période de 1914-1924. Partie I, Auteurs et textes; Partie II, Matières et disciplines), Paris, 1927-41.
- PAULY-WISSOWA, P.: Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft (neue Bearbeitung begonnen von Georg Wissowa, herausgegeben von W. Kroll und R. Mittelhaus), Stuttgart, 1875 y ss.
- PLACES, E. DES: Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon, Paris, Les Belles Lettres, 1964.
- PRAECHTER, K.: "Die Philosophie des Altertums" en UEBERWEG, FR.: Grundriss der Geschichte der Philosophie, Darmstadt, 1957<sup>14</sup>.
- SKEMP, J. B.: Plato, Oxford, 1976.

TOTOK, W.: Handbuch der Geschichte der Philosophie I, Altertum, Frankfurt a. M., 1964 (se recoge, ordenado por temas y diálogos, lo publicado relevante desde 1926).

### 1.3. OTROS TEXTOS GRIEGOS (Y LATINOS)

ARRIGHETTI, G.: Epicuro, Opere, Florencia, 1960 (ed. revisada y ampliada en Turín, 1973).

ARISTÓTELES : Metafísica, edición trilingüe, por V. García Yebra, 2 vols., Madrid, Gredos, 1970.

- Política, edición bilingüe y traducción por Julián Marías y María Araujo, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1970.
- Ética a Nicómaco, edición bilingüe y traducción por María Araujo y Julián Marías, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1971.
- La Constitución de Atenas, edición, traducción y notas con estudio preliminar por Antonio Tovar, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1970.
- Aristotelis Opera edidit Academia Regia Borussica, Berlín, 1831-1970. Consta de 5 volúmenes así desglosados:

- I-II. Aristotelis Graece (texto de E. Bekker).
- III. Aristoteles Latine (con las traducciones del Renacimiento).
- IV. Scholia in Aristotelem (textos de comentarios griegos recolectados por C. A. Brandis).
- V. Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta (fragmentos recogidos por V. Rose). Scholia in Aristotelem (suplemento de H. Usener). Index Aristotelicus, por H. Bonitz.

BIGNONE, E.: Epícuro, Opere, Frammenti, Testimonianze, Bari, 1920 (reimp. Roma-Bari, 1966).

DEMÓSTENES : Discursos Políticos, introducción, traducción y notas de A. López Eire, Madrid, Gredos, 1980.

DIELS-KRANZ : Die Fragmente der Vorsokratiker, Dublin-Zurich, Weidmann, 1972<sup>16</sup> (unveränderter Nachdruck der 6 Auflage de 1951).

DIÓGENES LAERTIUS : Lives of eminent Philosophers, with an english translation by R. D. Hicks, Londres, William Heinemann, 1972, 2 vols.

EGGERS LAN y JULIA E. VICTORIA: Los filósofos presocráticos, Madrid, Gredos, 1978.

ESCHYLE : Tragédies, ed. P. Mazon, París, Les Belles Lettres, 1958<sup>7</sup>.

- ÈSQUIL : Tragèdies, traducció de Carles Riba sobre el text establert per P. Mazon, Barcelona, Bernat Metge, 1932-1934.
- EURÍPIDES : Tragedias, Madrid, Gredos, 1980, introducción, traducción y notas de Juan Manuel Guzmán Hermida.
- HOMÈRE : L'Iliade, ed. a cargo de P. Mazon, 4 vols., París, Les Belles Lettres, 1927 y ss.
- L'Odyssé, ed. a cargo de V. Bérard, 3 vols., París, Les Belles Lettres, 1924-25.
- HERÓDOTO : Historia, traducción de C. Schrader, introducción de F. R. Adrados, Madrid, Gredos, 1977.
- HESÍODO : Obras y Fragmentos, versión de A. Pérez Jiménez y A. Martínez Díez, Gredos, Madrid, 1978.
- HIPOCRÁTICOS : Tratados Hipocráticos, Madrid, Gredos, 1983; Introducción General de García Gual, introducciones, traducciones y notas por García Gual, María D. Lara Nava, J. A. López Pérez y B. Cabellos Álvarez.
- ISÓCRATES : Discursos, introducción, traducción y notas de J. M. Guzmán Hermida, Madrid, Gredos, 1979.

JENOFONTE : La República de los Lacedemonios, edición bilingüe, traducción de María Rico, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1970.

- Recuerdos de Sócrates, Apología, Simposio, traducción, prólogo y notas de Agustín García Calvo, Madrid, Alianza, 1967.

JUFRESA, M.: Epicur, Lletres, Bernat Metge, Barcelona, 1975.

KIRK, G. S. y RAVEN, J. E.: Los filósofos presocráticos, Madrid, Gredos, 1974; versión de Jesús García Fernández.

LUCRECIO : De Rerum Natura, edición y traducción de C. Bailey, 3 vols., Londres, Oxford University Press, 1947 (hay ed. castellana de Valentí Fiol y Ciruelo Borge, en Barcelona, Bosch, 1976).

OVIDE : Les Métamorphoses, texte établi et traduit par G. Lafaye, 3 vols., París, Les Belles Lettres, 1969<sup>5</sup>.

PIQUÉ ANGORDANS, A.: Vida de Epicuro, Libro X de las Vidas de los Filósofos Ilustres (de Diógenes Laercio), Barcelona, Edicions de la Universitat de Barcelona, 1981.

PSEUDO-JENOFONTE: La República de los atenienses, texto, traducción y notas de Manuel Fernández Galiano; introduc-

ción de Manuel Cardenal de Iracheta, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1970.

SOFISTI : Testimonianze e Frammenti, a cura di Mario Untersteiner, 4 vols., Florencia, La Nuova Italia Editrice, 1967.

SÓFOCLES : Tragedias, introducción de José S. Lasso de la Vega, traducción de Assela Alamillo, Madrid, Gredos, 1981.

THOMAS , I.: Greek Mathematical Works, 2 vols., Londres, Heinemann, 1967<sup>4</sup>.

THUCYDIDE : La guerre du Péloponnèse, texte établi et traduit par Jacqueline de Romilly, París, Les Belles Lettres, 1967<sup>2</sup>.

USENER, H.: Epicurea, Leipzig, 1887; reimp. Suttgart, Teubner, 1966.

## 2. LITERATURA FILOSÓFICA

ACTON : "The History of Freedom in Antiquity", en Essays on Freedom and Power, Londres, Himmelfarb, 1956.

ACOSTA, E. y GARCÍA GUAL, C.: Epicuro. Ética. La génesis de la moral utilitaria, Barcelona, Barral, 1974.

ADAM, J.: The Republic of Plato, Cambridge, 1956.

ADORNO, F.: Introduzione a Socrate, Roma-Bari, Laterza, 1978<sup>3</sup>.

ADRADOS, F. R.: La democracia ateniense, Madrid, Alianza, 1975.

- Ilustración<sup>y</sup> política en la Grecia Clásica, Madrid, 1966.

ALEGRE GORRI, A.: "Filosofía de la belleza: Platón y Hölderlin", en Resurgimiento, nº cero (1979), Barcelona, pp.11-16.

- Platón, el Demiurgo del Ser y de bellas verdades en palabras, en Los filósofos y sus filosofías (dirección J. M. Bermudo), vol. I, Barcelona, Vicens Vives, 1983.

ANNAS, J.: "Plato's Myths of Judgement", Phronesis, vol. XXVII, nº 2, pp. 119-144, Assen, Van Gorcum, 1982.

AULI GELLI, Noctium Atticarum, text revisat i traducció del Dr. Cebrià Montserrat, Barcelona, Bernat Metge, 1930.

AUBENQUE, P.: El problema del Ser en Aristóteles, Madrid, Taurus 1981; versión de Vidal Peña.

BAILEY, C.: The Greek Atomists and Epicurus, Londres, Oxford, University Press, 1928.

- BAMBROUGH, J. R.: Plato, Popper and Politics, Cambridge-Nueva York, 1967.
- BARKER, E.: Greek Political Theory. Plato and his Predecessors, Londres, 1967.
- BIGNAMI, E.: La poetica di Aristotele e il concetto dell'arte presso gli antichi, Florencia, Le Mounier, 1932.
- BIGNONE, E.: L'Aristotele perduto e la formaciones filosofica di Epicuro, 2 vols., Florencia, La Nuova Italia, 1936.
- BORMANN, K.: Platon, Friburgo-Munich, Karl Alber Verlag, 1973.
- BOUCHÉ - LECLERCQ: Histoire de la divination dans l'Antiquité, 4 vols., Paris, E. Leroux, 1879.
- BOYANCE, P.: Le culte des muses chez les philosophes grecs, Paris, Broccard, 1972.
- BRES, Y.: La psychologie de Platon, Paris, P.U.F., 1973.
- BROCHARD, V.: "Les mythes dans la philosophie de Platon", Année Philosophique, Paris, 1901.
- "La morale de Platon", Année Philosophique, Paris, 1905.
- BROMMER, P.: Eidos et Idea, Étude sémantique et chronologique de Platon, Utrecht, 1940.

- BRUN, J.: Platon et l'Académie, París, P.U.F., 1960.
- BRUNSCHVIG, L.: Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale, París, 1927.
- BUENO, G.: La metafísica presocrática, Oviedo, Pentalfa, 1974.
- BURCKHARDT, J.: Historia de la cultura griega, Barcelona, Iberia, 1974, 5 vols.
- BURNET, J.: Greek Philosophy, Thales to Plato, Londres, 1914.
- Platonism, Berkeley, 1928.
  - "Socrates", Hasting's Encyclopedia of Religion and Ethics, vol. XI, Edimburgo-Nueva York, 1921, pp. 665-672.
- CALOGERO, G.: Socrate, Roma, Nuova Antologia, 1955.
- CAMBIANO, G.: Platone e le tecniche, Turín, Einaudi, 1971.
- CASSIRER, E.: El mito del Estado, México, F.C.E., 1972.
- CHATELET, F.: El pensamiento de Platón, Barcelona, Labor, 1973<sup>3</sup>.
- "Platon", Histoire de la Philosophie, vol. I, París, Hachette, 1972 (hay ed. castellana en Madrid, Espasa-Calpe, 1976).
- CHERNISS, H.: Aristotle's Criticism of Plato and the Academy, Nueva York, 1962<sup>2</sup>.

- CORNFORD, F. M.: From Religion to Philosophy, Cambridge, Arnold, 1912.
- Plato's Theory of Knowledge, Londres, 1935 (hay ed. castellana en Buenos Aires, Paidós, 1968).
  - "Mathematics and Dialectic in the Republic VI-VII", Mind, Londres, 1938, pp. 37 y ss.
  - The Unwritten philosophy and other Essays, Londres, Cambridge University Press, 1967 (hay ed. castellana en Barcelona, Ariel, 1974, La filosofía no escrita, traducción de Antonio Pérez-Ramos).
  - Antes y después de Sócrates, Barcelona, Ariel, 1980.
- COUTURAT, L.: De Platonis mythis, París, 1896.
- CROMBIE, I. M.: An Examination of Plato's Doctrines, Londres, 1962-63, 2 vols. (hay ed. castellana en Madrid, Alianza Universidad, 1979, 2 vols.: Análisis de las doctrinas de Platón, versión de Ana Torán y Julio César Armero.
- CROSSMAN, R.H.S.: Plato to-day, Londres, 1963<sup>4</sup> (1ª ed. 1937).
- COULANGES, F. DE: La ciudad antigua, Barcelona, Iberia, 1971.
- DAVIES, J. K.: La democracia y la Grecia clásica, Madrid, Taurus, 1981, versión castellana de Ana Goldar.

DETIENNE, M.: Les maîtres de la vérité dans la Grèce archaïque  
Paris, Maspero, 1967.

- La muerte de Dionisos, Madrid, Taurus, 1983.

- Los jardines de Adonis, Madrid, Akal, 1983.

DEWEY, J.: The Quest for Certainty, Putnam, 1927.

- Reconstruction in Philosophy, Nueva York, The New  
American Library, 1952<sup>5</sup>.

DE WITT, N. W.: Epicurus and his Philosophy, Minneapolis, Uni-  
versidad de Minnesota, 1954.

DIELS, H.: Doxographi Graeci, Berlin, 1897.

DIÈS, A.: Autour de Platon, Paris, 1927.

- La définition de l'être et la nature des Idées dans  
le Sophiste de Platon, Paris, 1932.

OODS, E. R.: The Ancient Concept of Progress and Other Essays  
on Greek Literature and Belief, Oxford, Clarendon  
Press, 1973.

- Los griegos y lo irracional, Madrid, Alianza Uni-  
versidad, 1980, versión de Mario Araujo.

DUPRÉEL, E.: La légende socratique et les sources de Platon,  
Bruselas, 1922.

- Les Sophistes, Neuchâtel-Bruselas, 1948.

EDELSTEIN, L.: "The Function of the Myth in Plato's Philosophy",  
Journal of History of Ideas, nº 10, 1949.

EGGERS LAN, C.: Introducción histórica al estudio de Platón,  
Buenos Aires, EUDEBA, 1974.

EHRENBERG : Aspects of the Ancient World, Oxford, 1946.

- L'État grec, París, Maspero, 1976.

ENGELS, F.: El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado, en Obras Escogidas de Marx y Engels, Moscú,  
Progreso, 1955.

FERGUSON, J.: Utopias of the Classical World, Ithaca, Nueva York,  
Cornell University Press, 1975.

FESTUGIÈRE, A.-J.: Socrate, París, 1934.

- Contemplation et vie contemplative chez Platon,  
París, 1959.

FIELD, G. C.: Plato and his Contemporaries, Londres, 1930.:

- FINLEY, M. I.: Vieja y nueva democracia, Barcelona, Ariel, 1980, traducción de A. Pérez-Ramos.
- Plato, the Written and Unwritten Doctrines, Londres, 1974.
  - Aspectos de la Antigüedad, Barcelona, Ariel, 1975, traducción de A. Pérez-Ramos.
  - Uso y abuso de la historia, Barcelona, Grijalbo, 1977.
  - La economía en la Antigüedad, México, F.C.E., 1974.
- FIREMAN, P.: Justice in Plato's Republic, Nueva York, 1957.
- FITE, W.: The Platonic Legend, Nueva York, 1934.
- FOUILLÉE, A.: La philosophie de Socrate, París, 1874.
- La philosophie de Platon, París, 1879.
- FRANK, E.: Plato und die sogenannten Pythagoreer, Halle, 1923.
- FRIEDLANDER, P.: Platon, 3 vols., Berlín, 1954-1960<sup>2</sup> (1ª ed. en 2 vols., en 1928-30).
- FRITZ, K. VON: Platon in Sizilien und das Problem der Philosophenherrschaft, Berlín, 1968.

FRITZ, K. VON: "Das Hesiodische in den Werken Hesiods", Hésiode et son influence, Entretiens sur l'Antiquité classique 7, Ginebra, Vandœuvres, 1962.

FRUTIGER, P.: Les mythes de Platon, París, Alcan, 1930.

GADAMER, H. G.: Platos Dialektische Ethik und andere Studien zur platonischen Philosophie, Hamburgo, 1968<sup>2</sup>.

- La dialéctica de Hegel, Madrid, Cátedra, 1980.

GANGUTIA, E.: "Teorías semánticas en la Antigüedad", en Introducción a la lexicografía griega, Madrid, C.S.I.C., 1977.

GARCÍA GUAL, C.: Prometeo, mito y tragedia, Madrid, Peralta, 1980.

- Mitos, viajes, héroes, Madrid, Taurus, 1981.

- Epicuro, Madrid, Alianza, 1981.

GIGON, O.: Sokrates, Sein Bild in Dichtung und Geschichte, Berna, 1947.

- Los orígenes de la filosofía griega de Hesíodo a Parménides, Madrid, Gredos, 1971.

GLOTZ, G.: La cité antique, París, 1928.

- La solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce, París, Fontemoing, 1904.
- Le Travail dans la Grèce ancienne. Histoire économique de la Grèce, París, 1920.

GOLDSCHMIDT, V.: Les dialogues de Platon. Structure et méthode dialectique, París, P.U.F., 1971.

- Le paradigme dans la dialectique platonicienne, París, 1947.

GÓMEZ PIN, V.: El drama en la Ciudad Ideal (El nacimiento de Hegel en Platón), Madrid, Taurus, 1974.

- Aristóteles, el lugar de la diferencia, en Los filósofos y sus filosofías, vol. I, Barcelona, Vicens Vives, 1983.

GÓMEZ ROBLEDO, A.: Platón: los seis grandes temas de su filosofía, México, F.C.E., 1974.

GOMPERZ, H.: Sophistik und Rhetorik, Leipzig-Berlín, 1912.

GOMPERZ, T.: Griechische Denker. Eine Geschichte der antiken Philosophie, 1893-09, 3 vols. (hay ed. castellana en Asunción del Paraguay, Guaranía, 1951-52).

- GRAAF, F.: Eleusis und die orphische Dichtung, Berlín, 1974.
- GRANADA; M.A.: Epicuro y el helenismo, en Los filósofos y sus filosofías (dirección. J. M. Bermudo), vol. I, Barcelona, Vicens Vives, 1983.
- GRIMAL, P.: Mitología griega y romana, Barcelona-Buenos Aires, Paidós, 1981.
- GERNET, L.: Antropología de la Grecia antigua, Madrid, Taurus, 1981.
- GROTE, G.: Plato and other Companions of Socrates, Londres, 1867<sup>2</sup> (1ª ed. 1865), 4 vols.
- GRUBE, G. M. A.: Plato's Thought, Londres, 1935 (hay ed. castellana: El pensamiento de Platón, Madrid, Gredos, 1973).
- GUARDINI, R.: La mort de Socrate, París, Seuil, 1956.
- GUTHRIE, W.K.C.: A History of Greek Philosophy, IV. Plato. The Man and his Dialogues. Earlier Period, Cambridge, 1964.
- Orpheus and Greek Religion, Londres, Methuen & Company, 1966 (hay ed castellana: Orfeo y la religión griega, Buenos Aires, EUDEBA, 1970; traducción de J. Valmard).

- HARRISON, A.R.W.: "Lawmaking at Athens at the end of the fifth century B.C.", en Journal of Hellenic Studies LXXV (1965).
- HEGEL, G.W.F.: Lecciones sobre la historia de la filosofía, México, F.C.E., 1977<sup>2</sup>, 3 vols.; traducción de Wenceslao Roces.
- Fenomenología del Espíritu, México, F.C.E., 1978.
  - Ciencia de la lógica, Buenos Aires, Hachette, 1976<sup>4</sup>; traducción de A. y R. Mondolfo.
- HEIDEGGER, M.: Platons Lehre von der Wahrheit, Berna, Francke Verlag, 1954.
- Sendas perdidas (La sentencia de Anaximandro), Buenos Aires, Losada, 1960.
- HEINIMANN, F.: Nomos und Physis, Basilea, Reinhardt Verlag, 1945.
- HELLER, A.: Aristóteles y el mundo antiguo, Barcelona, Península, 1983.
- HOFFMANN: Die Griechische Philosophie bis Platon, Heidelberg, 1951.
- Platon, Zurich, 1950.
- HORIA, V.: La Septième Lettre, París, Plon, 1964 (hay ed. castellana en Barcelona, Plaza & Janés, 1969).

HUME, D.: Abstract of a Treatise of Human Nature, Loncres, Cambridge University Press, reimp. 1938.

JAEGER, W.: Paideia, México, F.C.E., 1946.

- Aristóteles, Buenos Aires, F.C.E., 1946.

- La teología de los primeros filósofos griegos, México, F.C.E., 1977.

JEANMAIRE, H.: Dionysos, París, Payot, 1970.

JOËL, K.: Geschichte der antiken Philosophie, Tubinga, 1921.

JOLY, H.: Le renversement platonicien, Logos, Episteme, Polis, París, Vrin, 1974.

JOWETT; B. y CAMPBELL, L.: Plato's Republic, Nueva York, Arno Press, 1973.

JSSSELING, S.I.: "Rhétorique et Philosophie, Platon et les sophistes, ou la tradition métaphysique et la tradition rhétorique", Revue Philosophique de Louvain, Mayo de 1976, t. 74, s. 4, nº 22.

KANT, I.: Crítica de la Razón Pura, Buenos Aires, Losada, 1967<sup>5</sup>, traducción de José del Perojo.

KAUFMANN, W.: Tragedia y filosofía, Barcelona, Seix Barral, 1978.

KELSEN, H.: Society and Nature. A Sociological Inquiry, Chicago, 1943.

KIERKEGAARD, S.: Der Begriff der Ironie mit ständiger Rücksicht auf Sokrates, Munich, 1929.

KIRK, G.S. y RAVEN, J.E.: Los filósofos presocráticos, Madrid, Gredos, 1974.

KITTO, H.D.F.: Los griegos, Buenos Aires, EUDEBA, 1980<sup>12</sup>.

KÖRNER, S.: Introducción a la filosofía de la matemática, México, Siglo XXI, 1967.

KOYRÉ, A.: Introduction à la lecture de Platon, París, Gallimard, 1962.

LABRIOLA, A.: "La dottrina di Socrate secondo Jenofonte, Platone ed Aristote" Atti della Reale Accademia di Scienze Morali e Politiche di Napoli, vol. VI, 1871.

LACHIEZE-REY, P.: Les idées morales, sociales et politiques de Platon, París, 1951<sup>2</sup>.

LAIN ENTRALGO, P.: La medicina hipocrática, Madrid, Revista de Occidente, 1970.

- LESKY, A.: Historia de la literatura griega, Madrid, Gredos, 1976, versión de José María Díaz Regañón y Beatriz Romero.
- LESSING, G. E.: Laocoonte, Barcelona, Iberia, 1957.
- LEWINSON, R. B.: In defense of Plato, Cambridge, 1953.
- LITTLEJOHN, J.: La estratificación social, Madrid, Alianza Universidad, 1975.
- LIVINSTONE, R. W.: Greek Ideals and Modern Life, Londres, Oxford University Press, 1956<sup>4</sup>.
- Lebendiges Griechentum, Hamburgo, Marion von Schröder, 1947.
- LORIAUX, R.: L'Être et la forme selon Platon, Bruselas, 1955.
- LOUIS, P.: Les métaphores de Platon, París, 1946.
- LUCCIONI, J.: La pensée politique de Platon, París, 1958.
- Xénophon et le socratisme, París, P.U.F., 1953.
- LUTOSLAWSKI, W.: The Origin and Growth of Plato's Logic, Nueva York, Longmans, Green & Co., 1897.

LLEDÓ IÑIGO, E.: "El fundamento de la anámnesis platónica", en las Actas del Segundo Congreso Español de Estudios Clásicos, Madrid, 1961, pp. 326-331.

- "La anámnesis dialéctica en Platón", en la revista Emérita, Madrid, 1961, pp. 219-239.
- El concepto de poesis en la filosofía griega, Madrid, C.S.I.C., 1961.
- "El lenguaje filosófico griego: hacia una revisión de la terminología filosófica occidental", ponencia del 30 de marzo de 1960, publicada en Estudios Clásicos, 51, XI, Madrid, 1967.
- Filosofía y lenguaje, Barcelona, Ariel, 1970.
- Lenguaje e historia, Barcelona, Ariel, 1978.
- "Lecturas de un mito filosófico", en la revista Resurgimiento, 1, invierno 1980, Barcelona, pp. 77-90.
- "Introducción general" a Platón, Diálogos, vol. I, Madrid, Biblioteca Clásica de Gredos, 1981.

MAGALHÃES-VILHENA, V.: Socrate et la légende platonicienne, París, 1952.

- Le problème de Socrate, le Socrate historique et le Socrate de Platon, París, P.U.F., 1952.

MAIER, H.: Sokrates, Tubinga, 1913.

MARAZZI, M.: La sociedad micénica, Madrid, Akal, 1982.

MARCUSE, H.: Cultura y sociedad, Buenos Aires, Sur, 1968.

- MARROU, H. I.: Histoire de l'éducation dans l'Antiquité, Paris, Seuil, 1948.
- MARSAL, J.: "Parménides, la filosofía en la democracia", en Los filósofos y sus filosofías (dirección de J. M. Bermudo), vol. I, Barcelona, Vicens Vives, 1983.
- MARTIN, G.: Platon, Reinbek bei Hamburg, Rowohlt, 1969.
- MARTIN, T. H.: Études sur le Timée de Platon, Paris, Vrin, 1981, reimp. de la ed. de 1841.
- MATHIEU, G.: "Survivances des luttes politiques du V<sup>e</sup> siècle chez les orateurs attiques du IV<sup>e</sup> siècle", en Revue de philologie, de Littérature et d'Histoire anciennes, XXXVIII (1914), 2, Paris.
- MEUNIER, M.: Femmes pythagoriciennes, fragments et lettres, Paris, Maisnie, 1980.
- MIRALLES, G.: Esquilo, tragedia y política, Barcelona, Ariel, Convivium, 1968.
- MONDOLFO, R.: El pensamiento antiguo, Buenos Aires, Losada, 1959<sup>4</sup>.
- Arte, religión y filosofía de los griegos, Buenos Aires, Columba, 1961<sup>2</sup>.
  - La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua, Buenos Aires, EUDEBA, 1979<sup>2</sup>.
  - Sócrates, Buenos Aires, EUDEBA, 1976.

- MONDOLFO, R.: Heráclito, México, Siglo XXI, 1966.
- MOREAU, J.: La construction de l'Idéalisme platonicien, París, Boivin, 1939.
- MOSSE, C.: Historia de una democracia: Atenas, Madrid, Akal, 1981.
- MUGLER, C.: Platon et la recherche mathématique de son époque, Estrasburgo-Zurich, 1948.
- La Physique de Platon, París, 1960.
- MÜLLER, R.: Die Epikureische Gesellschaftstheorie, Berlín, 1974.
- MUNK, E.: Die Natürliche Ordnung der Platonische Schriften, Berlín, 1857.
- MURDOCH, I.: The fire and the sun. Why Plato banished the artists, Londres, Oxford University Press, 1977 (hay trad. castellana en México, F.C.E., 1982).
- MURPHY, N. R.: A commentary on Plato's Republic, Oxford, 1951.
- MURRAY, G.: Euripides and his Age, Londres, Oxford University Press, 1978<sup>5</sup> (hay ed castellana: Eurípides y su tiempo, México, F.C.E., 1949, traducción de Alfonso Reyes).
- Five Stages of Greek Religion, Oxford, 1923.

MURRAY, D.: Grecia Antigua, Madrid, Taurus, 1980.

NATORP, P.: Platos Ideenlehre. Einführung in den Idealismus,  
Hamburgo, Felix Meiner Verlag, 1961<sup>3</sup>.

NESTLE, W.: Vom Mythos zum Logos, Stuttgart, 1942<sup>2</sup>.

- Historia del espíritu griego, Barcelona, Ariel, col. Convivium, 1975<sup>2</sup>, trad. de M. Sacristán.

NETTLESHIP : Lectures on the Republic of Plato, Londres, 1955.

NIETZSCHE, F.: El nacimiento de la tragedia, Madrid, Alianza, 1973, trad. de Andrés Sánchez Pascual.

- Así habló Zaratustra (Del nuevo ídolo), Madrid, Alianza, 1978<sup>6</sup>, trad. Andrés Sánchez Pascual.

- El ocaso de los ídolos, Barcelona, Tusquets, 1975<sup>2</sup>, trad. de R. E. Echavarren.

NILSSON, M.: A History of Greek Religion, Oxford, 1925 (hay ed. castellana en Buenos Aires, EUDEBA, 1961).

- Greek Piety, Nueva York, Norton, 1969.

NUÑO MONTES, J. A.: La dialéctica platónica, Caracas, ed. Universidad central de Venezuela, 1962.

NIZAN, P.: Les matérialistes de l'antiquité, París, 1936.

ORTEGA Y GASSET, J.: Escritos sobre el amor, en Obras Completas, vol. V, Madrid, Revista de Occidente, 1947.

PAQUET, L.: Platon, la méditation du regard, Leiden, E. J. Brill, 1973.

PANOFSKY, E.: Idea, Madrid, Cátedra, 1978.

PETIT, P. et aliterii: El modo de producción esclavista, Madrid, Akal, 1978.

POPPER, K.: The Open Society and its Enemies, I. The Spell of Plato, Londres, 1966<sup>5</sup> (hay ed. castellana en Buenos Aires, Paidós, 1981; 1ª reimp. en España, en versión de Eduardo Loedel).

PRAECHTER, K.: "Die Philosophie des Altertums", en F. UEBERWEG: Grundriss der Geschichte der Philosophie, Darmstadt, 1957<sup>14</sup>.

PROCLUS: In Platonis Parmenidem comentarii (ed. V. Cousin), París, 1864<sup>2</sup>

RASCHINI, M.: Interpretazione socratiche, 2 vols., Milano, Marzoratti, 1970.

REINHARDT, K.: Platons Mythen, Bonn, 1927.

RITTER, C.: Platon, sein Leben, seine Schriften, seine Lehre, Munich, 1910-20, 2 vols.

RITTER, C.: Neue Untersuchungen über Platon, Munich, 1911.

- Sokrates, Tubinga, 1931.

ROBIN, L.: La pensée hellénique, Paris, P.U.F., 1967.

- Platon, Paris, 1935.
- Les rapports de l'être et de la connaissance d'après Platon, Paris, 1957.
- La théorie platonicienne de l'amour, Paris, P.U.F., 1964.
- "Platon et la philosophie des valeurs", Revue de Métaphysique et de Morale, Paris, 1944, pp. 1-21.
- La théorie platonicienne des Idées et des nombres d'après Aristote, Paris, 1908.

ROBINSON, R.: Plato's Earlier Dialectic, Oxford, 1953<sup>2</sup> (1<sup>re</sup> ed. de 1941).

RODIS-LEWIS, G.: Epicure et son école, Paris, Gallimard, 1975.

ROHDE, E.: Afterphilologie, Leipzig, 1872.

- Psique, Barcelona, 1973, 2 vols, Labor.

ROSS, D.: Plato's Theory of Ideas, Oxford, Clarendon Press, 1953.

RUSSELL, B.: Historia de la filosofía, Madrid, Aguilar, 1973.

RYLE, G.: Plato's Progress, Cambridge, 1966.

SABINE, G.: Historia de la teoría política, México, F.C.E., 1975<sup>6</sup>.

SARTON, G.: Ciencia antigua y civilización moderna, México, F.C.E., 1978.

- Historia de la ciencia, 3 vols., B. Aires, EUDEBA, 1965.

SCHADEWALT, W.: La actualidad de la antigua Grecia, Barcelona, Alfa, 1981.

SCHUHL, P.-M.: L'Œuvre de Platon, París, 1961<sup>3</sup>.

- "Sur le mythe du Politique", Revue de Métaphysique et de Morale, París, 1932.

- Platon et l'art de son temps, París, Alcan, 1933.

- "Platon et l'activité politique de l'Académie", R. E.G., 1946.

- Essai sur la fabulation platonicienne, París, P.U. F., 1947.

- Essai sur la formation de la pensée grecque. Intro-

duction historique à l'étude de la philosophie platonicienne, Paris, 1949.

- Etudes platoniciennes, Paris, 1960.

- "Platon et la médecine", R.E.G., T. XXIII, 1960.

SHOREY, P.: The Unity of Plato's Thought, Chicago, 1903.

- What Plato said, Chicago, 1933.

SINCLAIR, T. A.: Il pensiero politico classico, Bari, Laterza, 1973.

SKEMP, J.B.: The Theory of Motion in Plato's later Dialogues, Cambridge, 1944.

SNELL, B.: Die Entdeckung des Geistes, Hamburgo, 1955<sup>3</sup>.

- "Das früheste Zeugnis über Sokrates", Phil. 97, 1948, pp. 125-134.

SOLMSEN, F.: "Hesiodic Motifs in Plato", en Hésiode et son influence, Entretiens sur l'Antiquité classique, 7, Ginebra, Vandœuvres, 1962.

SOUILHÉ, J.: Études sur le terme  $\Delta\lambda\eta\gamma\epsilon\iota\sigma\mu\epsilon\tau\alpha$  dans les dialogues de Platon, Paris, 1919.

STALLBAUM, G.: Platonis Parmenides, Minerva, Frankfurt/Main, 1976.

STEFANINI, L.: Platone, 2 vols., Padua, 1949<sup>2</sup> (1ª ed. 1932-35).

STENZEL, J.: Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles, Leipzig-Berlin, 1933<sup>2</sup> (1ª ed. 1924).

- Platon, der Erzieher, Leipzig, Felix Mainer, 1928.

- "Sokrates als Philosoph", Real Enzyklopaedie, Pauly Wissowa, III A, 1, 1927, col. 811-890.

- Studien zur Entwicklung der Platonischen Dialektik, Stuttgart, Teubner, 1974<sup>4</sup>.

STRUVE, V. V.: Historia de la Antigua Grecia, Madrid, E.D.A.F. 1974, 3 vols.

SZABÓ, A.: Les débuts de la mathématique grecques, Paris, Vrin, 1977.

TAMINIAUX, J.: La Nostalgie de la Grèce à l'aube de l'idéalisme allemand, La Haya, Martinus Nijhoff, 1967.

TAYLOR, A. E.: Varia Socratica, its Series, Oxford, 1911.

- Plato, the Man and his Work, Londres, 1937 (1ª ed. 1926).

- Socrates, Edimburgo, 1932 (hay.ed. castellana en México, F.C.E., 1961).

TAYLOR, A.: "Compte rendu du livre de Burnet, Platonism", Mind XXXVIII, nº 115.

THOMSON, G.: Los primeros filósofos, Buenos Aires, Siglo XX, 1975, trad. de Alfredo Llanos.

- Aeschylus and Athens, Londres, 1946.

TOPITSCH, E.: "Seelenglaube und Selbsinterpretation" en Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft, Neuwied am Rhein-Berlin, Hermann Luchterhand Verlag Grub, 1971<sup>3</sup>.

- "Der Historismus und seine Überwindung", en Wiener Zeitschrift für Philosophie, Psychologie, Pädagogik, vol. IV, 1952 (traducción castellana en K. LENK: El concepto de ideología, Buenos Aires, Amorrortu, 1974).

TOVAR, A.: "Conjetura al texto de Platón Phileb. 66 a", en Emérita 7 (1939), pp. 146-155.

- "Sobre los orígenes de los pensamientos políticos de Platón", Revista de Estudios Políticos, I, Madrid, 1941, pp. 379-412.

- Un libro sobre Platón, Madrid, Espasa-Calpe, 1956.

- Vida de Sócrates, Madrid, Revista de Occidente, 1947.

TOZZI, G.: Economistas griegos y romanos, México, F.C.E., 1974<sup>3</sup>.

TRUYOL Y SERRA, A.: Historia de la filosofía del derecho y del Estado, Madrid, Alianza, 1978<sup>6</sup>.

VALÉRY, P.: El cementerio marino, Madrid, Alianza, 1970, trad. de Jorge Guillén y Dolores Sánchez de Aleu).

VALLS PLANA, R.: La dialéctica, Barcelona, Montesinos, 1981.

VANHOUTTE, M.: La philosophie politique de Platon dans les Lois, Lovaina, 1954.

VERNANT, J.-P.: Los orígenes del pensamiento griego, Buenos Aires, EUDEBA, 1976<sup>4</sup>.

- Mythe et pensée chez les grecs, París, Maspero, 1965, (hay ed. castellana en Barcelona, Ariel, 1973).

- Mythe et tragédie en Grèce ancienne, París, Maspero, 1981.

VIDAL-NAQUET, P.: Formas de pensamiento y formas de sociedad en el mundo griego. El cazador negro, Barcelona, Península, 1983.

VINTRÓ, E.: Hipócrates y la nosología hipocrática, Barcelona, Ariel, col. Convivium, 1973.

VIVES, J.: Génesis y evolución de la ética platónica, Madrid, 1970.

VOGEL, C. J. de: The Presocratic Philosophers, Nueva York, 1972.

- 'Philosophia', Studies in Greek Philosophy, Assen, Van Gorcum, 1970.

WAHL, J.: Étude sur le Parménide de Platon, París, 1927.

- Les problèmes platoniciens. La République, París, 1939.

WILAMOWITZ-MOELLENDORF, U. Von: Platon, sein Leben und seine Werke, 2 vols., Berlín, Weidmannsche Buchhandlung, Berlín, 1959<sup>5</sup>.

WINGKELMANN, J. J.: Historia del arte en la Antigüedad, Barcelona, Iberia, 1967.

WINSPEAR, A. P.: The Genesis of Plato's Thought, Nueva York, 1940.

WINSPEAR, A. P. y SILVERBERG, T.: Who was Socrates?, Nueva York 1939.

YOURCENAR, M.: Memorias de Adriano, Barcelona, EDHASA, 1982, trad. de J. Cortázar.

ZELLER, E.: Der Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Tubinga-Leipzig, 1859-1868.  
(Ed. italiana: La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico, a cargo de R. Mondolfo, 2 vols., Florencia, 1943.)

- Sócrates y los sofistas, Buenos Aires, Editorial Nova, 1955.

ZUBIRI, X.: Sobre la esencia, Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1962.

I N D I C E

PREFACIO .....	I
INTRODUCCION      ¿Tiene sentido un nuevo trabajo sobre Platón? .....	1
CAPITULO I.      Manuscritos, Cronología y Ediciones ...	17
CAPITULO II.      La filosofía de Platón a la luz del Mito de la Caverna .....	25
CAPITULO III.      ¿Quiénes son esos extraños prisioneros, que son iguales a nosotros y se hallan en una situación cognoscible de $\epsilon\iota\kappa\alpha\sigma\iota\alpha$ , que sólo ven sombras de la realidad? .....	32
CAPITULO IV. 1.      La crítica a la <u>areté</u> tradicional, a los sofistas y a la tragedia. El problema de Sócrates .....	45
CAPITULO IV. 2.      Sócrates, vehiculador de las críticas platónicas a la <u>areté</u> tradicional y a los sofistas. ¿Qué dijo verdaderamente Sócrates?.....	50
CAPITULO IV. 3.      Lo imperecedero de Sócrates. El Estado superior y el orto de Platón .....	91

CAPITULO IV. 4.	La teoría del azar y la reconstrucción de la problemática de una época .....	105
CAPITULO IV. 5.	"καὶ τὸν ἐπιχειρῶντα λύει τε καὶ ἀνάγει, εἴ πως ἐν ταῖς χερσὶ δούλων λαβεῖν καὶ ἀποκτείνειν, ἀποκτείνονται ἔν;" [Rep. 517a] Sofistas y Aristófanes .....	117
CAPITULO IV. 6.	El paso de Sócrates a Platón .....	132
CAPITULO IV. 7.	Mayéutica, Dialéctica y los Ascensos a las definiciones generales .....	145
CAPITULO IV. 8.	"El Camino hacia las Ideas" .....	153
CAPITULO V.	<u>La República</u> .....	165
CAPITULO V. 1.	Dialéctica y teoría de las ideas .....	178
CAPITULO V. 2.	El Bien .....	194
CAPITULO V. 3.	"Ἔρως καὶ Διωλεσιμότης" .....	233
CAPITULO V. 4.	Las trampas de la razón .....	26269
CAPITULO V. 5.	"La teoría platónica de las Ideas y el conocimiento no contradice, en abso- luto, a un ideal democrático" (E. Lledó)	300

CAPITULO V. 6.	Los modelos y el agonalismo .....	316
CAPITULO V. 7.	El discurso del no-ser y el parricidio. O de la continuación del Mito de la Caverna. La Alteridad .....	332
CAPITULO V. 8.	Ἀρχήμησις - ἔργον - ποιήσις - δύναμις - γεωμετρία .....	347
CAPITULO V. 9.	La δευτέρα πόλις y la ciudad selecta..	356
CAPITULO V. 10.	Παιδεία versus Ἀπαιδευσία : los dos polos del Mito de la Caverna .....	388
CAPITULO V. 11.	La γενναῖον ψεῦδος .....	430
CAPITULO V. 12.	La moralización y educación de la clase política. De las transvaluaciones ....	439
CAPITULO V. 13.	El camino ascendente .....	458
CAPITULO V. 14.	"Ἄλλα γὰρ μακροτέρα καὶ πλείων ὁδὸς ἢ ἐπὶ τούτῳ ἄγουσα (Rep. 435 d) .....	476
CAPITULO V. 15.	Razón y Poder: Las Transvaluaciones. Artemis versus Afrodita. El Filósofo- Rey. Matemática e Ideas .....	491
CAPITULO V. 16.	El Mito de la Caverna. La sistematiza- ción del Conocimiento y el Descenso ...	563

CAPITULO VI.	La Coda .....	639
POSTFACIO	La Unidad de los diferentes: "El camino arriba y abajo es uno y el mismo" (He- ráclito) .....	663
NOTAS	.....	678
BIBLIOGRAFIA	.....	1114
INDICE	.....	1154