

Π Η Γ Η / F O N S

Revista de estudios sobre la
civilización clásica y su recepción



4
(2019)

Universidad Carlos III de Madrid
Instituto de Estudios Clásicos “Lucio Anneo Séneca”

Π Η Γ Η / F O N S

Revista de estudios sobre la civilización clásica y su recepción

- Universidad Carlos III de Madrid -

Director

Francisco L. Lisi

(Instituto de Estudios Clásicos “Lucio Anneo Séneca” - UC3M)

Responsable de la edición

Michele Curnis

(Instituto de Estudios Clásicos “Lucio Anneo Séneca” - UC3M)

Comité científico

Luca Bianchi (Università degli Studi del Piemonte Orientale) - **Marcelo Boeri** (Pontificia Universidad Católica de Chile) - **Franco Ferrari** (Università di Salerno) - **Francesco Fronterotta** (Università degli Studi di Roma “La Sapienza”) - **Gian Franco Gianotti** (Accademia delle Scienze di Torino) - **Carlos Lévy** (Université de Paris-Sorbonne) - **Gerald Press** (New York City University) - **Irmgard Männlein-Robert** (Universität Tübingen) - **Eckart Schütrumpf** (University of Boulder, Colorado) - **Juan Signes Codoñer** (Universidad de Valladolid) - **Álvaro Vallejo Campos** (Universidad de Granada)

Consejo de Redacción

Marcelo Boeri (Pontificia Universidad Católica de Chile) - **Beatriz Bossi** (Universidad Complutense de Madrid) - **Consuelo Carrasco García** (Instituto de Estudios Clásicos “Lucio Anneo Séneca” - UC3M) - **Michele Curnis** (Instituto de Estudios Clásicos “Lucio Anneo Séneca” - UC3M) - **Diego S. Garrocho Salcedo** (Universidad Autónoma de Madrid) - **Elena Irrera** (Università degli Studi di Bologna) - **Francisco L. Lisi** (Instituto de Estudios Clásicos “Lucio Anneo Séneca” - UC3M) - **Ermanno Malaspina** (Pontificia Academia Latinitatis, Città del Vaticano) - **Ana M^a. Rodríguez González** (Instituto de Estudios Clásicos “Lucio Anneo Séneca” - UC3M)

Π Η Γ Η / F O N S

Revista de estudios sobre la civilización clásica y su recepción
Instituto de Estudios Clásicos sobre la la Sociedad y la Política
“Lucio Anneo Séneca”

4 (2019)

Las pasiones políticas en la Grecia clásica

ed. Diego S. Garrocho Salcedo



Madrid 2020
Revista «Pegé / Fons»
Universidad Carlos III de Madrid
Biblioteca de la Facultad de Humanidades
C/ Madrid, 135 - 28903 Getafe (Madrid) - España
pege@uc3m.es www.uc3m.es/pege

La revista ΠΗΓΗ / FONS publica artículos aprobados con el proceso de evaluación por pares (*Double blind peer review*). Además, cada artículo se somete al control antiplagio, por medio de las herramientas informáticas de la Biblioteca de Humanidades de la Universidad Carlos III de Madrid.

Los libros para reseña deben enviarse a:
Instituto de Estudios Clásicos “Lucio Anneo Séneca”
C/ Madrid, 133 - ES-28903 - GETAFE (Madrid)
Redacción de la revista «Pegé / Fons»
Universidad Carlos III de Madrid
Edificio “Ortega y Gasset”
(17.02.43)

Índice del volumen

Artículos

- Diego S. GARROCHO SALCEDO, *Introducción* p. 9
- Nuria SÁNCHEZ MADRID, *¿Comprendemos las emociones políticas de la democracia ateniense? Algunas reflexiones para superar el paradigma de la confrontación entre masa y élites* p. 15
- Emiliano BUIS, *El temor y sus movimientos: políticas cómicas del phóbos en las Ranas de Aristófanes* p. 35
- Álvaro VALLEJO CAMPOS, *Platón, las pasiones y la crítica del populismo* p. 55
- Gustavo GÓMEZ PÉREZ, *Platón y la política como cuidado de las pasiones: sobre el tratamiento de la benevolencia en el Gorgias* p. 77
- Begoña RAMÓN CÁMARA, *Lenguaje y política en Platón* p. 91
- Iván DE LOS RÍOS GUTIÉRREZ, *Mimesofobia y retóricas del contagio: el miedo al poema como instrumento político en la República de Platón* p. 107
- Henar LANZA GONZÁLEZ, *Del miedo a la injusticia a través del olvido. Por qué el gobernante justo debe tener buena memoria* p. 123
- Inmaculada HOYOS SÁNCHEZ, *El coraje en el gobierno de las pasiones: notas sobre Platón y los cínicos antiguos* p. 141
- José Luis VELÁZQUEZ JORDANA, *Aristóteles y la codicia* p. 153

Reseñas bibliográficas

- Lorenzo FERRONI, Arnaud MACÉ (eds.), Platon, *Ion*
(Francisco L. Lisi) p. 167
- Harold TARRANT, Danielle A. LAYNE, Dirk BALTZLY,
François RENAUD (eds.),
Brill's Companion to the Reception of Plato in Antiquity
(Marcelo Boeri) p. 171
- Manuel KNOLL, *Antike Griechische Philosophie*
(Denis Walter) p. 177
- Michele DI FEBBO (ed.),
Dione di Prusa, *Boristenitico* (Or. XXXVI)
(Michele Curnis) p. 179
- Carmen M. PALOMO PINEL, '*Nec inmerito paterfamilias dicitur*'.
El 'paterfamilias' en el pensamiento de Lactancio
(Ana M. Rodríguez González) p. 187
- Dario NAPPO, *I Porti Romani nel Mar Rosso da Augusto al Tardo*
Antico
(Jesús Bermejo Tirado) p. 191
- Revisores del n. 3 (2018) p. 197

Las pasiones políticas en la Grecia clásica. Introducción

Political Passions in Classical Greece. Introduction

DIEGO S. GARROCHO SALCEDO
Universidad Autónoma de Madrid
garrocho.salcedo@gmail.com

DOI <https://doi.org/10.20318/fons.2019.5468>

En el año 1985 Peter N. Stearns y Carol Z. Stearns publicaron un artículo que llevaba por título «Emotionology: Clarifying the History of Emotions and Emotional standards»¹. Como tantas veces en la ciencia, el feliz cuño de un nuevo término y el desarrollo de algunas hipótesis que hasta la fecha habrían resultado más o menos insólitas, sirvió para operar lo que en muchos círculos académicos ha venido a reconocerse, retomando una vieja estrategia nominativa, como el *Affective Turn* o el *Emotional Turn*. Aquella fecha, discutible como cualquier hito discreto que quiera pautar el verdadero origen de algo, marcó el nuevo protagonismo que a partir de entonces adquiriría el tratamiento académico de las emociones, las pasiones o la afectividad en general, una preocupación que para algunos estudiosos no habría encontrado precedentes quizá desde la Grecia antigua.

Algunos historiadores como Rob Boddice (2018) no dudan en reconocer en Tucídides un sólido precedente en lo que ha podido distinguirse como la historia de las emociones, una disciplina que goza de un creciente arraigo en las escuelas y facultades de artes y humanidades de todo el mundo (ejemplos de ello son el Centre for the History of Emotions, de la Queen Mary University of London, o el Center for the History of Emotions del Max-Planck Institute for Human Development). Para cualquier historiador riguroso -en virtud del significado específico que tenía el término griego *ιστορία*- la labor desempeñada por Tucídides no podría, sin embargo, asimilarse a la tarea que a partir del siglo XIX se reconoce bajo el rubro académico de historiografía. Del mismo modo, cualquier consideración analítica sobre la historia de los conceptos nos exigiría demarcar con mucho más rigor las fronteras semánticas y conceptuales existentes entre términos afines como lo son los afectos, las pasiones, las emociones y los sentimientos.

Si buscamos precedentes griegos y latinos de cada uno de estos vocablos y su arraigo en la experiencia histórica la empresa se haría poco menos que imposible. Sin

¹ STEARNS-STEARNs 1985.

embargo, autores tan autorizados como Amelie Rorty (1982), o más recientemente Thomas Dixon (2003), han emprendido un esfuerzo definicional que justificadamente nos permite concluir que, en efecto, hay un universo experiencial común entre lo que un psicólogo contemporáneo denomina “emoción” y aquello que un griego del siglo IV pudo denominar con el término πάθος. Sabemos que el tratamiento de las pasiones varió enormemente en el tránsito de un contexto cultural a otro e incluso podríamos precisar los matices inherentes al tratamiento de las pasiones en la obra de un mismo autor. Así, por ejemplo, la descripción que Aristóteles realiza de las pasiones en *Retórica* dista mucho de ser enteramente coincidente con la aproximación que realizara en sus éticas. A pesar de ello, y como advierte David Konstan (2006), hoy somos capaces de reírnos con las comedias de Aristófanes y albergamos la esperanza de poder inteligir el primer verso de la *Iliada*. Aunque nunca sepamos exactamente qué pudo experimentar Aquiles cuando se nos habla de su cólera, secretamente sospechamos que somos capaces de entender a qué remite Homero cuando invoca esa pasión en el canto de la Diosa.

Obviando precedentes científicos tan relevantes como Charles Darwin o William James a finales del siglo XIX, el interés humanístico contemporáneo por las emociones se haría inexplicable sin la singularísima intervención que sobre su estudio histórico inauguró Lucian Febvre. Aunque fuera la década de los 80 la que terminaría de asentar el protagonismo de la vida emocional en la investigación académica, fue la posibilidad de historiar experiencias y vivencias absolutamente ordinarias como los celos o la envidia lo que permitió incardinar la experiencia emocional en un marco histórica y socialmente construido. A este respecto, la aportación de Febvre y la Escuela de los Anales resultó del todo decisiva. Si las emociones son susceptibles de ser analizadas históricamente y si su vivencia y expresión está determinada social, cultural y políticamente, parece imprescindible remontarnos al origen de nuestra tradición cultural para intentar desentrañar el modo en que estas emociones nos constituyen. Nuestra gramática afectiva y el modo en que políticamente pudieron troquelarse las pasiones en la Grecia antigua serán acontecimientos determinantes para poder reconocer hasta qué punto somos -o no- deudores de aquel modo de vivir y de nombrar y la recuperación de la fuente griega se tornará en un ejercicio imprescindible de autoconocimiento.

Es curioso cómo la síncopa de los estudios históricos en relación con las pasiones resulta casi coincidente. Uno de los textos más determinantes para la historia de las emociones, con hallazgos casi fundacionales, fue el libro de la medievalista Barbara H. Rosenwein *Emotional Communities in the Early Middle Ages*, un volumen al que la hipótesis de este monográfico tanto debe. Aquel texto, incardinado en una tradición donde la influencia de Huizinga seguía haciéndose evidente, se editó en el mismo año, 2006, en el que David Konstan publicara *The Emotions of the Ancient Greek*, probablemente el gran precedente en los estudios clásicos sobre emociones. En el

origen de gran parte de estos estudios y confesando nuestra vocación más política debemos reconocer otra influencia incuestionable como es la de William Reddy, quien acuñó un término que terminaría por apuntalar un nuevo marco de interpretación de la realidad social y cultural y, con ello, de toda experiencia emocional. El concepto de “régimen emocional”, vertebral en la concepción del libro *The Navigation of Feeling* del año 2001, vino a describir la inserción de las emociones en un marco esencialmente político y normativo en el que la ritualización y expresión de las pasiones aparecía fuertemente pautada. La hipótesis, no exenta de críticas, no vino sino a poner en claro algunas intuiciones que podrían hacerse reconocibles en textos muy anteriores e incluso no pocos serían capaces de reconocer en autores como el propio Nietzsche un precedente significativo.

En cualquier caso, lo que sí parece que está fuera de toda duda, es que una reconstrucción histórica de las pasiones requiere un análisis esencialmente político y que dicha normativización o régimen de expectativa justificaba la pertinencia de un estudio monográfico en castellano de las pasiones políticas en el mundo clásico. Pocos contextos como la Grecia antigua nos han legado textos tan centrales para la construcción cultural de la experiencia emocional. Desde la tragedia ática hasta la lírica, pasando por el tratamiento específico de algunos hitos centrales del pensamiento filosófico o las comedias, el modo en el que todavía hoy somos capaces de emocionarnos y de narrar nuestras pasiones debe mucho, empezando por la propia palabra *pasión*, a aquel contexto cultural.

El presente número de *Pegé* no busca sino disponer un conjunto de estudios plurales en torno a la condición política de las pasiones humanas en la Grecia antigua. Los temas abordados e incluso las disciplinas y metodologías convocadas son lo suficientemente libres como para intentar ofrecer una panorámica global y no necesariamente limitada por las adscripciones temáticas y las áreas de conocimiento que hoy ordenan los estudios. Así, en algún sentido, el presente número aspira a compendiar las inquietudes de un conjunto de humanistas o, si se prefiere en una terminología aún más intempestiva, de gentes de letras: investigadores y docentes provenientes de tradiciones académicas puede que disjuntas pero llamadas a converger en preocupaciones que son, y de qué manera, perfectamente comunes. Para ello hemos intentado mantener el pulso coherente con la calidad mostrada por esta publicación en la que en números precedentes han participado investigadores de un incuestionable reconocimiento internacional. La entrega que ahora presentamos no es una excepción y como editor de este monográfico debo expresar mi singular gratitud con todas y cada una de las personas que quisieron reunir sus reflexiones para intentar volver a pensar juntos en qué modo los griegos determinaron nuestra experiencia emocional en clave esencialmente política.

En las siguientes páginas se dan cita autoridades académicas de sólidas credenciales a las que, quien escribe estas páginas, debe no poco de lo que se ha atrevido a expresar en otros contextos. Por este motivo debo certificar una deuda íntima y a la vez pública con los profesores y profesoras que nutren este número: Nuria Sánchez Madrid, Emiliano Buis, Álvaro Vallejo Campos, Gustavo Gómez, Begoña Ramón, Iván de los Ríos, Henar Lanza, Inmaculada Hoyos y José Luis Velázquez. Gracias a todos ellos este número servirá para arrojar algo de luz proveniente de un lado y otro del Atlántico sobre el modo en que la emotividad política griega nos sigue interpelando. Debo hacer también extensiva mi deuda con los responsables de esta prestigiosa publicación. Gracias, pues, al profesor Francisco Lisi y al profesor Michele Curnis, quienes demostraron una generosidad rayana en la temeridad cuando me confiaron la edición de este número. Espero que las muchas virtudes de quienes escriben en este monográfico alcancen a maquillar mis propias limitaciones y que, con suerte y con esa ayuda, haya sido capaz de responder a su confianza. Y gracias, por supuesto, al Instituto de Estudios Clásicos para la Sociedad y la Política “Lucio Anneo Séneca” de la Universidad Carlos III, por auspiciar una publicación como *Pegé-Fons* y por haberse convertido en un referente ineludible en el panorama académico del mundo clásico.

Existen en las páginas que siguen ideas controvertidas, arriesgadas, tentativas y fundadas. Descripciones en ocasiones en conflicto -afortunadamente- y tratamientos metodológicamente divergentes a través de los cuales la siempre fascinante cultura griega nos resulta accesible. No sólo a la naturaleza, como dijera Heráclito, le gusta esconderse, sino que también los implícitos políticos y morales que determinan nuestra conducta suelen escamotearse de la superficie más visible de nuestra identidad cultural y moral. Gran parte de los problemas que nos asedian tienen algún precedente remoto en la Grecia antigua y las páginas que siguen nos ayudarán a cuestionar algunos de nuestros más arraigados prejuicios y algunas de nuestras más perezosas certezas. Lo dijo una vez Aristóteles mencionando a Hesíodo y quizá aquellas palabras habrían de servir para justificar nuestra preocupación por las emociones políticas. El principio, dijo el de Estagira, es más de la mitad del todo, y no cabe duda de que el principio de nuestra sensibilidad y de nuestras pasiones se encuentra irremediabilmente marcado a fuego por la experiencia griega (*ENI 1098b 7*). Confío, y estoy seguro de ello, en que la luz que arrojan las investigaciones que siguen sabrán ser de utilidad para una prosperidad futura que ojalá, también en clave política, nos guarde.

Bibliografía

- Aristóteles (1985), *Ética Nicomáquea - Ética Eudemia*, trad. cast. por J. Pallí Bonet, Madrid.
 Boddice, R. (2018), *The History of Emotions. Historical Approaches*, Manchester.
 Dixon, Th. (2003), *From Passions to Emotions: the Creation of a Secular Psychological Category*, Cambridge-New York.

- Febvre, L. (1941), «La sensibilité et l'histoire: comment reconstituer la vie affective d'autrefois?», *Annales d'histoire Sociale* (1939-1941), III 1-2, 5-20.
- Konstan, D. (2006), *The Emotions of the Ancient Greeks: Studies in Aristotle and Classical Literature*, Toronto.
- Reddy, W.M. (2007), *The Navigation of Feeling*, Cambridge.
- Rosenwein, B.H. (2006), *Emotional Communities in the Early Middle Ages*, Ithaca, N.Y.
- Rorty, A. Oksenberg (1982), «From Passions to Emotions and Sentiments», *Philosophy* 57 (220), 159-172.
- Stearns, P.N. - Stearns, C.Z. (1985), «Emotionology: Clarifying the History of Emotions and Emotional Standards», *The American Historical Review* 90 (4), 813-836, doi: 10.2307/1858841.

¿Comprendemos las emociones políticas de la democracia ateniense? Algunas reflexiones para superar el paradigma de la confrontación entre masa y élites *

Are We Able to Understand the Political Emotions of the Athenian Democracy? Some Reflexions in Order to Overcome the Confrontation Paradigm between Mass and Elites

NURIA SÁNCHEZ MADRID
Universidad Complutense de Madrid
nuriasma@ucm.es

Recibido: 31/07/2019 - Aceptado: 30/10/2019
DOI <https://doi.org/10.20318/fons.2019.4907>

Resumen

Este ensayo pretende analizar, en la estela de trabajos previos de J.L. Moreno Pestaña y L. Sancho Rocher, el hecho paradójico de que la semblanza que la filosofía e historiografía de los siglos V y IV antes de nuestra era dedican a la democracia no refleje de la manera más fiel las dinámicas institucionales que caracterizaron a esa forma de gobierno clásica. La primera parte del artículo se detiene en algunas valoraciones de la democracia en la obra trágica de Eurípides - especialmente en *Suplicantes* - y en los libros de la *Política* de Aristóteles, con el fin de señalar que ambos enfoques, si bien manifiestan una decidida *demofobia*, lo hacen de manera moderada, contando siempre como base con una normalidad democrática que estos autores aspiran a corregir con medidas inspiradas en una noción aristocrática de episteme. En la segunda parte del artículo me concentraré en las líneas divergentes de lectura de las fuentes normativas de la democracia ateniense que representan Hansen y Ober, proponiendo una tercera vía de lectura, que reconoce en los procedimientos democráticos del sorteo y la recepción de un salario a cambio de la participación política un cauce de transformación radical de la noción aristocrática de gobierno y de conocimiento, que también modifica las emociones públicas que suscita esta forma política. Con ello se supera el enfoque de la democracia clásica en clave de dialéctica entre élites y masa para reconocer la emergencia de un “campo social” (P. Bourdieu) que distribuye de manera comunitaria las competencias epistémicas y capacidades de gestión de lo público.

Palabras clave: Democracia, Atenas, Eurípides, Aristóteles, sorteo, asamblea

Abstract

This paper analyzes, based on previous papers of J.L. Moreno Pestaña and L. Sancho Rocher, the paradox concealed in the descriptions of democracy, philosophy, and historiography of Vth and IVth Centuries BC yield, which do not entirely meet the institutional dynamics that shaped this classical form of government. The first section will focus on some appraisals of democracy contained in Euripides' tragedies - especially in the *Suppliants* - and in Aristotle's *Politics*, as both perspectives decidedly show a certain *demophobia*, yet a moderate one. Euripides and Aristotle view democracy as the “normal” form of government they want to improve through measures inspired by an aristocratic approach to episteme. The second part of this paper will concentrate on the opposed accounts of Athenian democracy represented by Hansen and Ober, suggesting a third way for casting light over this political form. This paper claim that democratic procedures as draw and the reception of a salary for taking part in politics

entails a radical transformation of the aristocratic notion of government and knowledge, which also modifies the public emotions that this political form arises. So, it becomes possible to overcome the approach to classical democracy that moves from a dialectic of elites and mass and recognizes the emergence of a “social field” (Bourdieu) that allocates to the community epistemic competences and the capacity for ruling the public sphere.

Keywords: Democracy, Athens, Euripides, Aristotle, Draw, Assembly

En el presente trabajo me propongo tomar un testigo lanzado por trabajos de MORENO PESTAÑA 2014 y SANCHO ROCHER 2018 que considero paradigmáticos de los riesgos que reviste la tendencia de la historiografía y el pensamiento a aproximarse a la antigua Grecia sin suficientes reservas frente al ejercicio por otra parte inevitable del anacronismo. Ambas propuestas de lectura llaman la atención acerca de las limitaciones de contraposiciones que con frecuencia la historiografía del mundo clásico maneja¹, en las que se indaga si la democracia ateniense de los siglos V y IV antes de nuestra era tuvo como motor el predominio de las élites o fue más bien la plasmación del poder alcanzado por la masa. Si atendemos a esta tendencia a contraponer clases sociales, de la misma manera que autoridad legal y prácticas populares efectivas, nombres como los de HANSEN 1974, 1981, 1989 y 1991, BERENT 1991, 2002, 2004, OSTWALD 1987 y OBER 1989 y 1998², sin olvidar las valiosas aportaciones de otros especialistas que tomaremos puntualmente en consideración en estas páginas, destacan especialmente como responsables de un enfoque que tiende a priorizar respectivamente los componentes institucionales o populistas que

* Este trabajo mantiene una deuda importante con la investigación desarrollada por el equipo del Proyecto I+D *La recepción de la filosofía grecorromana en la filosofía y las ciencias humanas en Francia y en España desde 1980 a la actualidad* (FFI2014-53792-R). A pesar de no haber sido miembro del equipo investigador, he podido colaborar con provecho en algunas de las reuniones que este equipo ha organizado, aparte de en uno de los monográficos de revista que ha coordinado. A pesar de la precariedad a que nos tiene acostumbradas a las Humanidades el sistema de financiación de la investigación científica en España, no encuentro mejor evidencia de aprovechamiento de un proyecto de investigación que esta colaboración entre grupos de trabajo adyacentes. El escrito se ha realizado en el marco de los siguientes proyectos de investigación financiados en curso: Proyecto *Humanidades Digitales* financiado por la Fundación BBVA, Proyecto *On Trust-CM* (H2019/HUM-5699), Proyecto UCM-Santander PR87/19-22633 *Filosofía y pobreza. Una historia cultural de la exclusión social* y PIMCD UCM 2019 n.º 84 *Precariedad, exclusión social y diversidad funcional (discapacidad): lógicas y efectos subjetivos del sufrimiento social contemporáneo (II)*. Agradezco los útiles comentarios que me hicieron llegar dos evaluadores anónimos de la revista *Pegé/Fons*, cuyas consideraciones han mejorado substancialmente mi artículo.

¹ Vd. SANCHO ROCHER 2018, 30: «No conviene, y tampoco es necesario, concluir optando por una versión u otra: la Atenas de las instituciones o la Atenas de la hegemonía ideológica del *démos*. M.H. Hansen ha hecho aportaciones definitivas al conocimiento de la complejidad institucional de Atenas; sin ellas el s. IV seguiría pareciéndonos el del fin de la democracia. Pero J. Ober ha despertado el interés por la interacción de la minoría y la mayoría, lo que ha dado pie, en concreto, a un gran desarrollo en los estudios sobre las características del sistema judicial y acerca de las condiciones retóricas de la negociación política. Y, además, ambos estudiosos se han volcado en el conocimiento de otras experiencias democráticas y, especialmente, en los experimentos más recientes».

² Un balance equilibrado de estos estudios y simpatizante con la conveniencia de generar una suerte de *overlapping consensus* con ellos se debe a FARAGUNA 2000, 226-229.

consideran se imponen en la praxis política de Atenas en el periodo clásico. La propuesta que pretendo lanzar desde esta contribución busca arrojar algo de luz sobre los peligros que un proceder ensimismado en las fuentes filológicas acarrea para la búsqueda de lo verosímil en la investigación histórica y conceptual, subrayando la necesidad de reconocer en los vestigios textuales del pasado por de pronto la emergencia de fenómenos políticos que han desaparecido de nuestro contexto y horizonte de sentido, en la estela de la metodología aplicada a Grecia por LORAUX 1981, sin que debamos tomar esta evidencia como una señal implacable del hiato que nos separa de las formas políticas del mundo antiguo. En efecto, sus logros y fracasos supondrán siempre un referente para las teorizaciones de las prácticas políticas contemporáneas. La noción de “campo social” acuñada por Bourdieu servirá de telón de fondo de la argumentación de este trabajo, sin que constituya sin embargo uno de los propósitos de esta investigación explorar su aplicabilidad concreta a los estudios clásicos, finalidad que reservamos para un estudio ulterior.

1. *Eurípides y Aristóteles: dos casos de demofobia moderada. ¿Un síntoma de la normalidad democrática en Atenas?*

Mi propuesta se articulará en dos secciones bien definidas. En la primera me detendré en la base textual que autores en principio críticos con los excesos de la democracia, pero conscientes de que se trata de la forma política propia de su presente, como son Eurípides y Aristóteles, suministran al interesado en conocer los hábitos de las instituciones democráticas atenienses. Podemos comenzar analizando los argumentos sofisticos con los que el primero presenta a la tiranía, que a su vez contiene una crítica de los excesos demagógicos de la democracia. El parlamento con que el heraldo de *Suplicantes* describe el gobierno en que el pueblo participa hace hincapié en las carencias dialécticas y judicativas de este:

ἐν μὲν τόδ' ἡμῖν ὥσπερ ἐν πεσσοῖς δίδωσ
κρείσσον: πόλις γὰρ ἦς ἐγὼ πάρειμι' ἀπο
ένος πρὸς ἀνδρός, οὐκ ὄχλω κρατύνεται:
οὐδ' ἔστιν αὐτὴν ὅστις ἐκχαυνῶν λόγοις
πρὸς κέρδος ἴδιον ἄλλοτ' ἄλλοσε στρέφει,
τὸ δ' αὐτίχ' ἠδὺς καὶ διδοὺς πολλὴν χάριν,
ἐσαῦθις ἔβλαψ', εἴτα διαβολαῖς νέαις
κλέψας τὰ πρόσθε σφάλματ' ἐξέδου δίκης.
ἄλλως τε πῶς ἂν μὴ διορθέων λόγους
ὀρθῶς δύναιτ' ἂν δῆμος εὐθύνην πόλιν;
ὁ γὰρ χρόνος μάθησιν ἀντὶ τοῦ τάχους
κρείσσω δίδωσι. γαπόνος δ' ἀνὴρ πένης,
εἰ καὶ γένοιτο μὴ ἀμαθής, ἔργων ὑπο
οὐκ ἂν δύναιτο πρὸς τὰ κοῖν' ἀποβλέπειν.
ἦ δὴ νοσῶδες τοῦτο τοῖς ἀμείνοσιν,
ὅταν πονηρὸς ἀξιῶμ' ἀνὴρ ἔχη
γλώσση κατασχῶν δῆμον, οὐδὲν ὦν τὸ πρίν.

Como en el juego de dados, en esto nos concedes
 ventaja; la Ciudad de la que vengo
 la domina un solo hombre, no la plebe.
 No es posible que la tuerza aquí y allá, para su propio provecho,
 cualquier político que la deje boquiabierta con sus palabras.
 Al pronto se muestra blando y le concede cualquier gracia,
 pero en seguida la perjudica y,
 con inventadas patrañas, le oculta sus pasados errores
 y consigue escapar de la justicia.
 Y es que ¿cómo es posible que un pueblo,
 que no es capaz de hablar a derechas, pueda llevar derecha a su ciudad?
 El tiempo enseña que la reflexión es superior a la precipitación.
 Un labrador miserable, aun no siendo ignorante,
 es incapaz de poner sus ojos en el bien común,
 como demuestran los hechos.
 Y, en verdad, es dañino para los hombres superiores
 el que un villano alcance prestigio por ser capaz de contener
 al pueblo con su lengua, alguien que antes no era nadie (E. *Supp.* 409-425)³.

El heraldo es portavoz de una sospecha difundida entre los intelectuales en tiempos de Eurípides, a saber, la manipulación discursiva de la masa como principal flanco de debilidad de la democracia. En tales condiciones es presumible que quienes no tuvieran las destrezas necesarias para expresar sus inquietudes y quejas quedarán incapacitados para el ejercicio de la deliberación y, por supuesto, para votar sobre los asuntos comunes⁴. Los versos 412-413 -οὐδ' ἔστιν αὐτὴν ὅστις ἐκχαυνῶν λόγους / πρὸς κέρδος ἴδιον ἄλλοτ' ἄλλοσε στρέφει, «No es posible que la tuerza aquí y allá, para su propio provecho, / cualquier político que la deje boquiabierta con sus palabras»- refleja la intensa relación emocional que se establece entre el orador y el pueblo en el espacio de la asamblea: la potencia retórica del demagogo impide el despliegue de una reflexión reposada en el pueblo. Cerca de un siglo más tarde Aristóteles señalará en la democracia debilidades muy cercanas a las recaladas por el portavoz del tirano en *Suplicantes*. En efecto, a la altura de 1141b 25 en *Ética Nicomáquea* se afirma que la prudencia legislativa y arquitectónica [νομοθετικὴ πρόνοησις] relativa a la ciudad, esto es, la virtud que caracteriza a legados legislativos como el de Solón y Clístenes, es superior a la prudencia deliberativa, ejemplificada por la votación popular de decretos. Los individuos que se aplican a tales acciones se llaman *políticos* y «actúan como obreros manuales» [χειροτέχνας] (ENZ 8), leemos en una comparación elocuente. Si bien es cierto que el libro Z de la *Ética Nicomáquea* reconoce una prudencia vertida hacia lo más particular y específico (por de pronto en el célebre capítulo 11), lo que parece concentrar la atención de Aristóteles en este

³ Cfr. el texto similar del coro de *Andrómaca*, en E. *And.* 479-485. Versión de la edición de las *Tragedias* de Eurípides en Gredos.

⁴ CANFORA 2014 se sirve de *Acamienses* de Aristófanes para señalar como un rasgo irónico de la comedia lo inverosímil de que un labriego como Diceópolis sea capaz de intervenir con habilidad en la Asamblea.

punto es la escisión de la inteligencia práctica de quien se sirve centralmente de la prudencia y quienes intervienen en el espacio práctico y político sirviéndose en cambio de artilugios técnicos y dispositivos materiales que no está tan claro se encuentren atravesados por la inteligencia. En este contexto conceptual el sorteo o la votación por guijarros - los célebres ψῆφοι - o a mano alzada no se perciben como materializaciones del ἀληθεύειν, sino más bien como concesiones a una mala contingencia. Pero las fuentes a las que nos referimos asumen que esa contingencia sostenía el entramado institucional y administrativo de Atenas. Si bien es cierto que Aristóteles valora positivamente la rotación en el desempeño de los cargos que permite estructuralmente el sorteo -en el Consejo y en los tribunales, los principales órganos deliberativos-, rechaza el sistema de votación democrática, en la que una población descontenta puede imponer sus intereses. Asimismo, reconoce que la participación activa en la vida institucional completa y educa al ciudadano, si bien sostiene también que la virtud del ciudadano gobernado no es la prudencia [φρόνησις], como en el caso del gobernante, sino la opinión verdadera [δόξα ἀληθής] (Arist. *Pol.* Γ 4, 1277b 28-30), propia del que fabrica la flauta con respecto al flautista que la toca, a saber, quien la gobierna. ¿Qué tienen en común las semblanzas de la democracia del autor trágico y del filósofo? Por de pronto, un elemento que parece decisivo, a saber, critican un sistema político en el que la intervención del *dêmos* en los asuntos políticos se ha encauzado institucionalmente, encontrando en medidas como el sorteo y la recepción de un salario a cambio de la participación en las instituciones la clave para entender la transformación de la democracia en una forma política de amplia base social. Sus críticas epistémicas reconocen *nolens volens* una normalidad democrática que no dejan de describir en sus decepcionadas semblanzas.

En un trabajo anterior (SÁNCHEZ MADRID 2018) he sostenido la importancia que subyace al hecho de que Aristóteles se tome en serio la confrontación con la democracia, a la que estima, más allá de los excesos de la abstracción platónica, un *factum* histórico innegable en Atenas desde el siglo V a.C. El libro Γ de la *Política* es buena muestra de ello, al detenerse a dirimir si es conveniente que el pueblo o la multitud [πλήθος] detente la soberanía [κύριον] en la πόλις. En este contexto debe entenderse la evocación aristotélica de Solón y su sugerencia de que la masa desempeñe solo funciones consultivas y judiciales, de manera que «los encargan de las elecciones de magistrados y de tomarles cuenta, pero no les permiten ejercer individualmente las magistraturas» (Arist. *Pol.* Γ 11, 1281b 32-34)⁵. La convicción de que la soberanía popular debía desembocar en el gobierno de una ley inasequible a veleidad alguna atraviesa la percepción que los intelectuales tienen de la democracia ateniense en los siglos V y IV a.C.⁶ Pero en el caso de Aristóteles, esta toma de posición no le impide mostrar admiración, como manifiesta en el mismo libro Γ de *Política*, por la manera en que la virtud se abre paso a partir de la mezcolanza de talentos en

⁵ Vd. SANCHO ROCHER 2009, 212.

⁶ Véase una prolija exposición del debate en SANCHO ROCHER 2005, 225.

las instituciones democráticas atenienses, en la línea del parecer sostenido en el *Protágoras* de Platón (319d-e), lo que confirma que era consciente de las ventajas que comportaba la incorporación del pueblo a la toma de decisiones políticas⁷. Seguramente por ello recomienda la asunción de una democracia moderada, crítica con sus propios excesos, una vez que la demografía ha malogrado el retorno a una virtuosa aristocracia⁸. Solo las conquistas de Alejandro, con su promesa de nuevos pueblos esclavizados y sometidos al griego, podrían haber devuelto esperanzas a “los mejores ciudadanos” de Atenas, como Aristóteles parece anunciar en el penúltimo libro de *Política*, con su exhortación a hacer de la contemplación la praxis más acabada, pero como es bien sabido el mundo helenístico ensayará un modelo distinto de articulación del poder. Las sospechas que Aristóteles arrojó siempre en su obra ética y política sobre el resultado esperable de la intervención de la masa popular en la toma de decisiones de la *ἐκκλησία* o del *Ἄρεος πάγος* poseen puntos en común con la crítica generalizada que Eurípides había dirigido en el siglo V a la hegemonía de los demagogos. Puede ser útil detenernos en otro pasaje sobresaliente de *Suplicantes*, en el que Teseo sigue una pauta en buena parte paralela a algunas de las tesis pronunciadas por Pericles en el *λόγος ἐπιτάφιος* de Tucídides:

οὐδὲν τυράννου δυσμενέστερον πόλει,
 ὅπου τὸ μὲν πρῶτιστον οὐκ εἰσὶν νόμοι
 κοινοί, κρατεῖ δ' εἰς τὸν νόμον κεκτημένος
 αὐτὸς παρ' αὐτῶ: καὶ τόδ' οὐκέτ' ἔστ' ἴσον.
 γεγραμμένων δὲ τῶν νόμων ὃ τ' ἀσθενῆς
 ὁ πλούσιός τε τὴν δίκην ἴσῃν ἔχει,
 ἔστιν δ' ἐνισπεῖν τοῖσιν ἀσθενεστέροις
 τὸν εὐτυχοῦντα ταῦθ', ὅταν κλύη κακῶς,
 νικᾷ δ' ὁ μείων τὸν μέγαν δίκαι' ἔχων.
 τοῦλευθέρον δ' ἐκεῖνο: Τίς θέλει πόλει
 χρηστόν τι βούλευμ' ἐς μέσον φέρειν ἔχων;
 καὶ ταῦθ' ὁ χρήζων λαμπρὸς ἔσθ', ὁ μὴ θέλων
 σιγᾷ. τί τούτων ἔστ' ἰσαίτερον πόλει;
 καὶ μὴν ὅπου γε δῆμος αὐθέντης χθονός,

⁷ Esta percepción de la posición de Aristóteles es compartida por VÁZQUEZ 2017, 147-148. Una interpretación muy relevante acerca del alcance social de la teoría de la democracia en Aristóteles se encontrará en NUSSBAUM 1990.

⁸ Un parecer muy semejante sobre los estratos más populares del δῆμος lo encontramos en MURRAY 1913/1951, 91-92, para el que la participación de las instituciones democráticas no mejoró las cualidades espirituales de la chusma ateniense: «La democracia ateniense, tal como la concebían Pericles, Eurípides o Protágoras, suponía un pueblo libre, altamente civilizado, enamorado de la “sabiduría”, exento de supersticiones, a salvo de opresiones y resuelto a librar de ambos azotes a los demás pueblos. Pero, en realidad, los rústicos y los trabajadores que votaban a Pericles solo habían sido tocados muy superficialmente por la “sabiduría” de los sofistas. Eran partidarios de Pericles, porque él los engrandecía y los hacía sentirse admirados por los demás pueblos y orgullosos de sentirse atenienses. Y es de sospechar que, cuando volvían a sus rincones campestres y escapaban al embrujo de Pericles y su “sabiduría”, se entregaban de nuevo a las más estúpidas y crueles prácticas de la magia agrícola, volvían al terror de las viejas supersticiones, trataban a golpes a sus esclavos y a sus mujeres, y odiaban como extranjero al que vivía una cuantas millas más allá, según lo habían hecho antaño sus abuelos».

ὑποῦσιν ἀστοῖς ἦδεται νεανίαις;
ἀνὴρ δὲ βασιλεὺς ἐχθρὸν ἡγεῖται τόδε,
καὶ τοὺς ἀρίστους οὐς τ' ἂν ἡγήται φρονεῖν
κτείνει, δεδοικῶς τῆς τυραννίδος πέρι.
πῶς οὖν ἔτ' ἂν γένοιτ' ἂν ἰσχυρὰ πόλις,
ὅταν τις ὡς λειμῶνος ἥρινοῦ στάχυν
τόλμας ἀφαιρῆ κάπολωτίζη νέους;
κτᾶσθαι δὲ πλοῦτον καὶ βίον τί δεῖ τέκνοις
ὡς τῷ τυράννῳ πλείον' ἐκμοχθῆ βίον;
ἢ παρθενεύειν παῖδας ἐν δόμοις καλῶς,
τερπνὰς τυράννοις ἡδονάς, ὅταν θέλῃ,
δάκρυα δ' ἔτοιμάζουσι; μὴ ζῶν ἔτι,
εἰ τὰμὰ τέκνα πρὸς βίαν νυμφεύεται.

Nada hay más enemigo de una Ciudad que el tirano.
Pues, para empezar, no existen leyes de la comunidad
y domina solo uno que tiene la ley bajo su arbitrio.

Y esto no es igualitario.

Cuando las leyes están escritas, tanto el pobre
como el rico tienen una justicia igualitaria.

El débil puede contestar al poderoso

con las mismas palabras si le insulta;

vence el inferior al superior si tiene a su lado la justicia.

La libertad consiste en esta frase: «¿quién quiere
proponer al pueblo una decisión útil para la comunidad?».

El que quiere hacerlo se lleva la gloria,

el que no, se calla.

¿Qué puede ser más democrático que esto para una comunidad?

Es más, cuando el pueblo es soberano del país,

se complace con los ciudadanos jóvenes que forman su base;

en cambio, un rey considera esto odioso

y elimina a los mejores y a quienes cree sensatos

por miedo a perder su tiranía.

Y entonces, ¿cómo es posible que una nación

llegue a ser poderosa, cuando se suprime la gallardía,

y se siega a la juventud como a las espigas de un trigo en primavera? (E. *Supp.* 426-455).

La semblanza que Teseo realiza de las formas políticas atenienses puede dividirse en dos partes. En la primera se ensalza la autoridad de τὸ ἴσον como condición de participación ciudadana y concreción efectiva de la justicia, de suerte que el débil puede oponerse al poderoso con la asistencia de los tribunales, imponiéndose el inferior al superior si la justicia le da la razón. Hacer de τὸ ἴσον la condición de la vida política implica adoptar procedimientos que impidan el sometimiento material y simbólico de las clases subalternas a las hegemónicas. La segunda parte se detiene más bien en el aprecio que un gobernante democrático hace de la juventud, a la que considera su principal valedora, mientras que un tirano sentirá constantemente celos de las nuevas generaciones de su πόλις, hasta el punto de preferir segarlos como las

espigas sobresalientes de un campo a saber encontrarles un servicio público a la medida de sus capacidades. Una imagen semejante había empleado Aristóteles en el libro Γ de *Política* para hacerse cargo del consejo que el tirano Periandro entregara a su homólogo Trasibulo⁹, a saber, cortar a los ciudadanos descollantes del cuerpo social, con el fin de mantener a este en los límites de una tranquilizadora medianía. A la luz de ambas razones, el Teseo de Eurípides pone de manifiesto que la democracia se percibe en el siglo V antes de nuestra era como un régimen vivo, de rasgos poliédricos por lo que hace a la ideología en circulación en la sociedad, en la que no es tan importante la declaración constitucional de derechos como la apertura de cauces que permitan al ciudadano individual defenderse de lo que entiende como daños y abusos¹⁰. Las energías de esa multiplicidad material se lograban encauzar mediante un dispositivo de extensión de las competencias públicas al conjunto de la población libre. Este conjunto de notas resulta llamativamente consonante con los motivos de elogio de la democracia ateniense que Pericles enumera en su célebre discurso:

χρώμεθα γὰρ πολιτεία οὐ ζηλούση τοὺς τῶν πέλας νόμους, παράδειγμα δὲ μᾶλλον αὐτοὶ ὄντες τισὶν ἢ μιμούμενοι ἑτέρους. καὶ ὄνομα μὲν διὰ τὸ μὴ ἐς ὀλίγους ἀλλ' ἐς πλείονας οἰκεῖν δημοκρατία κέκληται: μέτεστι δὲ κατὰ μὲν τοὺς νόμους πρὸς τὰ ἴδια διάφορα πᾶσι τὸ ἴσον, κατὰ δὲ τὴν ἀξίωσιν, ὡς ἕκαστος ἔν τῳ εὐδοκιμεῖ, οὐκ ἀπὸ μέρους τὸ πλεον ἐς τὰ κοινὰ ἢ ἀπ' ἀρετῆς προτιμᾶται, οὐδ' αὖ κατὰ πενίαν, ἔχων γέ τι ἀγαθὸν δρᾶσαι τὴν πόλιν, ἀξιώματος ἀφανεία κекώλυται. [2] ἔλευθέρως δὲ τὰ τε πρὸς τὸ κοινὸν πολιτεύομεν καὶ ἐς τὴν πρὸς ἀλλήλους τῶν καθ' ἡμέραν ἐπιτηδευμάτων ὑποψίαν, οὐ δι' ὀργῆς τὸν πέλας, εἰ καθ' ἡδονὴν τι δρᾶ, ἔχοντες, οὐδὲ ἀζημίους μὲν, λυπηράς δὲ τῇ ὄψει ἀχθηδόνας προστιθέμενοι. [3] ἀνεπαχθῶς δὲ τὰ ἴδια προσομιλοῦντες τὰ δημόσια διὰ δέος μάλιστα οὐ παρανομοῦμεν, τῶν τε αἰεὶ ἐν ἀρχῇ ὄντων ἀκροάσει καὶ τῶν νόμων, καὶ μάλιστα αὐτῶν ὅσοι τε ἐπ' ὠφελίᾳ τῶν ἀδικουμένων κεῖνται καὶ ὅσοι ἄγραφοι ὄντες αἰσχύνην ὁμολογουμένην φέρουσι.

Tenemos un régimen de gobierno que no envidia las leyes de otras ciudades, sino que más bien somos ejemplo para otros que imitadores de los demás. Su nombre es democracia, por no depender el gobierno de pocos, sino de un número mayor; de acuerdo con nuestras leyes, cada cual está en situación de igualdad de derechos en las dimensiones privadas, mientras que según el renombre que cada uno, a juicio de la estimación pública, tiene en algún respecto, es honrado en la cosa pública; y no tanto por la clase social a que pertenece como por su mérito, ni tampoco, en caso de la pobreza, si uno puede hacer cualquier beneficio a la ciudad, se le impide por la oscuridad de su fama. Y nos regimos liberalmente no solo en lo relativo a los negocios públicos, sino también en lo que se refiere a las sospechas recíprocas sobre la vida diaria, no tomando a mal al prójimo que obre según su gusto, ni poniendo rostros llenos de reproche, que no son un castigo, pero sí penosos de ver. Y al tiempo que no nos estorbamos en las relaciones privadas, no infringimos la leyes en los asuntos públicos,

⁹ Véase Arist. *Pol.* Γ 13, 1284a, trad. de Marías y Araujo.

¹⁰ BERENT (2000 y 2004) ha abundado en estos rasgos para sostener que Atenas era una *stateless society*.

más que nada por un temor respetuoso, ya que obedecemos a los que en cada ocasión desempeñan las magistraturas y a las leyes, y de entre ellas, sobre todo a las que están legisladas en beneficio de los que sufren injusticia, y a las que por su calidad de leyes no escritas, traen una vergüenza manifiesta al que las incumple (Th. II 37, ed. de F. Romero).

La lectura comparada de ambos extractos muestra que comparten la asunción de τὸ ἴσον como ley suprema de la comunidad política, superior a toda lucha de clases en la πόλις, acompañada de un temor reverencial al orden institucional. Son numerosos los intérpretes que, empezando por Loraux, han encontrado en discursos como el que Pericles dirige a la Asamblea la mejor confirmación del fracaso de la construcción de un modelo democrático de virtud pública alternativo al aristocrático¹¹. Pero ciertamente la igualdad [τὸ ἴσον] a la que se refieren tanto Eurípides como Tucídides y Aristóteles como pilar de la democracia no se caracteriza tanto como desiderátum ideológico, cuanto como la consecuencia de una arquitectura institucional que ha dotado de estabilidad civil a Atenas. El discurso de Teseo a favor de la ἰσονομία puede recordar el parlamento de Otanes en Heródoto (Hdt. III 80). Pero Otanes desemboca en la apología de la democracia haciendo arqueo de la experiencia acumulada de la tiranía de Cambises y los magos, mientras que Teseo articula una defensa por principios de una forma de gobierno que busca mantener a la ciudad libre [ἐλευθέρα πόλις] (E. Supp. 405), propiciar la participación de todos en los asuntos públicos [δῆμος δ' ἀνάσσει διαδοχαῖσιν ἐν μέρει ἐνιαυσίαισιν] (E. Supp. 406-407) e incentivar el uso público de la palabra. Recordemos, por ejemplo, la identificación de Teseo de la libertad con la siguiente pregunta: «¿quién quiere proponer al pueblo una decisión útil para la comunidad?» [Τίς θέλει πόλιι χρηστόν τι βούλευμ' ἐς μέσον φέρειν ἔχων] (E. Supp. 438-439), rasgo ausente de la enumeración de rasgos del político persa¹², pero bien presente en el discurso tucidideo. El público ateniense entendió el personaje de Teseo como un precedente de Pericles, seguro de su capacidad para convencer a la Asamblea ateniense para proteger a los tebanos huidos, pero también sabedor de que la imposición de su parecer debía pasar por la confirmación popular de su parecer. Este es un punto de tensión entre legitimidades que también interesaba sortear a otro monarca, Pelasgo, en *Euménides* de Esquilo. Eurípides, como más tarde en Aristóteles, señalará una fuente de debilidad que amenaza a la democracia, a saber, el incremento de las desigualdades sociales, que puede colapsar la organicidad de la arquitectura institucional. Pero esta constancia no permite dirigir una enmienda a la totalidad al tejido institucional democrático. Por ello se imponen los diagnósticos correctivos, de modo que, cuando

¹¹ Sobre la superposición de valores aristocráticos y democráticos en los discursos de Pericles pueden consultarse con provecho LORAUX 1981, 210-215 y MORENO PESTAÑA 2014, 104-105. RODRÍGUEZ ADRADOS 1975, 220-221 y 265-275 asume observaciones posteriormente propuestas por Loraux en su reconstrucción de la ideología del tiempo de Pericles.

¹² Sobre los posibles modelos de los que pueda haberse servido Eurípides para dar forma al personaje de Teseo remitimos a MICHELINI 1994, 232-237, pero también a FITTON 1961, 433 ss. y GAMBLE 1970, 399.

Teseo enumere las tres clases de ciudadanos en su discusión con Adrasto, elogiará a la llamada «clase media» (literalmente τὸ ἴσον), cuyo fomento habría comenzado en Atenas con la legislación de Solón, a la que considera el mejor remedio de la στάσις o fractura civil, uno de los factores sobre los que LORAUX 2009 construye su análisis de la democracia ateniense. Son numerosos los especialistas que han reparado en la ambivalencia de la defensa de la democracia contenida en *Supplantes*¹³, pero es más inhabitual reconocer en esa ambivalencia el impacto de una transformación sustancial de la población de Atenas, en la que el pueblo no solo dispone de instrumentos para defenderse de los poderosos, sino que también propicia una política de rasgos populistas. Aristóteles acompaña a Eurípides en la crítica de las emociones despóticas de la masa, que entronizan la adulación:

ἕτερον δὲ εἶδος δημοκρατίας τάλλα [5] μὲν εἶναι ταῦτά, κύριον δ' εἶναι τὸ πλῆθος καὶ μὴ τὸν νόμον. τοῦτο δὲ γίνεται ὅταν τὰ ψηφίσματα κύρια ἢ ἀλλὰ μὴ ὁ νόμος συμβαίνει δὲ τοῦτο διὰ τοὺς δημαγωγούς. ἐν μὲν γὰρ ταῖς κατὰ νόμον δημοκρατουμέναις οὐ γίνεται δημαγωγός, ἀλλ' οἱ βέλτιστοι τῶν πολιτῶν εἰσιν ἐν προεδρίᾳ: [10] ὅπου δ' οἱ νόμοι μὴ εἰσι κύριοι, ἐνταῦθα γίνονται δημαγωγοί. μόναρχος γὰρ ὁ δῆμος γίνεται, σύνθετος εἰς ἐκ πολλῶν: οἱ γὰρ πολλοὶ κύριοι εἰσιν οὐχ ὡς ἕκαστος ἀλλὰ πάντες. Ὅμηρος δὲ ποῖαν λέγει οὐκ ἀγαθὸν εἶναι πολυκοιρανίην, πότερον ταύτην ἢ ὅταν πλείους ὦσιν οἱ ἄρχοντες ὡς ἕκαστος, [15] ἀδηλον. ὁ δ' οὖν τοιοῦτος δῆμος, ἅτε μόναρχος ὢν, ζητεῖ μοναρχεῖν διὰ τὸ μὴ ἄρχεσθαι ὑπὸ νόμου, καὶ γίνεται δεσποτικός, ὥστε οἱ κόλακες ἔντιμοι, καὶ ἔστιν ὁ τοιοῦτος δῆμος ἀνάλογον τῶν μοναρχιῶν τῇ τυραννίδι. διότι καὶ τὸ ἦθος τὸ αὐτό, καὶ ἄμφω δεσποτικὰ τῶν βελτιόνων, καὶ τὰ ψηφίσματα [20] ὥσπερ ἐκεῖ τὰ ἐπιτάγματα, καὶ ὁ δημαγωγός καὶ ὁ κόλαξ οἱ αὐτοὶ καὶ ἀνάλογον.

En el otro tipo de democracia el soberano es el pueblo, no la ley; esto tiene lugar cuando tienen la supremacía los decretos y no la ley. Y ocurre por causa de los demagogos. En las democracias de acuerdo con la ley no hay demagogos, sino que son los mejores ciudadanos los que tienen la preeminencia, pero donde las leyes no tienen la supremacía surgen los demagogos. Pues el pueblo se convierte en monarca, constituyendo uno con muchos, porque los muchos tienen el poder no como individuos, sino en conjunto. Homero dice que no es bueno el gobierno de muchos, pero no está claro a qué gobierno de muchos se refiere, si a este o al gobierno de muchos individuos. Un pueblo así, como monarca, trata de ejercer el poder monárquico no obedeciendo a la ley, y se convierte en un déspota, de modo que los aduladores son honrados, y esta clase de democracia es, respecto a las demás, lo que la tiranía entre las monarquías (Arist. *Pol.* Δ 4, 1292a).

Poco tiene ya que ver ya este horizonte con el dibujado por el discurso de Pericles. El texto de Aristóteles previene de los peligros procedentes de la suplantación de las leyes por los intereses de una población que se cree revestida de autoridad sin necesidad de actuar¹⁴. Pero la mención un tanto sacralizadora del νόμος como encarnación

¹³ FITTON 1961, GAMBLE 1970, SMITH 1967, BURIAN 1985 y MICHELINI 1994.

¹⁴ Véanse consideraciones ligadas a esta percepción negativa de la democracia en Aristóteles de BRUN-LAFARGUE 2016, 45-48.

del νοῦς tampoco ayuda mucho a desentrañar qué tipo de procedimientos políticos tiene en mente Aristóteles, aunque no sería descabellado pensar que aquellos que dejen toda decisión relativa a la distribución de recursos en manos de “técnicos”, reservando a “los mejores ciudadanos” el placer de competir por la obtención del mayor capital cultural y simbólico, que también es un capital erótico para pensadores anti-demócratas como Aristóteles y Platón¹⁵. Eurípides alude al temor reverencial a las leyes como una costumbre arraigada entre los griegos: «[es costumbre helénica] el no querer anteponerse a las leyes» [καὶ τῶν νόμων γε μὴ πρότερον εἶναι θέλειν] (E. Or. 487), leemos en *Orestes*, un distintivo que permitiría a los pueblos griegos no incurrir en las mismas perversiones de la condición política que los bárbaros. Ese mismo deseo de distinción con respecto al bárbaro genera la aceptación de que las lides entre seres humanos se tramiten mediante un cauce legal, no recurriendo a una venganza que no encuentra nunca satisfacción completa, como el padre de Clitemnestra, Tindáreo, sostiene ante un inerte Menelao:

ἀμυνῶ δ', ὅσον περ δυνατός εἰμι, τῷ νόμῳ,
τὸ θηριῶδες τοῦτο καὶ μαιφόνον
παύων, ὃ καὶ γῆν καὶ πόλεις ὄλλυσ' αἰεί.

Pero defenderé, en la medida de mis fuerzas, la ley,
tratando de impedir ese instinto bestial y sanguinario,
que destruye de continuo el país y las ciudades (E. Or. 523-525).

Según atestiguan las palabras de Tindáreo, si por algo han luchado los griegos es por alejarse del dominio de un «instinto bestial y sanguinario» [τὸ θηριῶδες τοῦτο καὶ μαιφόνον] (E. Or. 524), que no marca ninguna frontera visible entre φύσις y νόμος, reduciendo a los seres humanos al embotamiento de sus facultades. El miedo a la indiferenciación entre naturaleza y cultura circula en la percepción intelectual de las prácticas democráticas no solo en el siglo de Pericles, sino también en el inmediatamente posterior. ¿Qué podría evitar esta decadencia connatural de la deliberación democrática? A juicio de Eurípides es un modo de vida y de pensamiento el que devuelve una impresión de homogeneidad imprescindible para que las discrepancias económicas, culturales y sociales no echen a perder la voluntad unitaria que debe surgir de la Asamblea. Así Teseo presenta a la deliberación pública como ejemplo de búsqueda comunitaria de la mejor y más justa posición sobre los asuntos comunes:

οὐ γὰρ ἄρχεται
ένός πρὸς ἀνδρός, ἀλλ' ἐλευθέρα πόλις.
δῆμος δ' ἀνάσσει διαδοχαῖσιν ἐν μέρει
ἐνιαυσίαισιν, οὐχὶ τῷ πλούτῳ διδούς

¹⁵ MORENO PESTAÑA 2016, 12-14 llama la atención sobre la indiferencia de la cultura griega a los rasgos de privilegio o jerarquía social que pudiese evidenciar la vestimenta, recordando que es más habitual asignar marcas de degradación corporal a adversarios políticos, como es el caso de Platón frente a los sofistas.

τὸ πλεῖστον, ἀλλὰ χῶ πένης ἔχων ἴσον.

Esta Ciudad no la manda
un solo hombre, es libre.
El pueblo es soberano mediante magistraturas anuales alternas
y no concede el poder a la riqueza,
sino que también el pobre tiene igualdad de derechos (E. *Supp.* 404-408).

La afirmación de que δῆμος δ' ἀνάσσει (E. *Supp.* 406) va paradójicamente de la mano en el discurso de Teseo del respeto de la alternancia en las magistraturas anuales, ligadas a la práctica del sorteo y salario, que permite -como bien recuerda Moreno Pestaña- acudir a las sesiones de la Asamblea por ejemplo al esclavo esposo de Electra en *Orestes* de Eurípides. En consonancia con este elogio de la libertad democrática, el heraldo tebano replicará -como vimos al comienzo- con una semblanza conservadora y arcaizante de la vida pública de la πόλις habitual en el siglo V a.C. Pocos textos de la tragedia griega son tan elocuentes acerca de lo que con Antoni Doménech podríamos calificar como *demofobia* ateniense. Pero esta no es radical. El heraldo pone el acento sobre la falta de preparación oratoria del pueblo y su consiguiente incapacidad para determinar lo que es correcto realizar en política, en términos similares a los manejados por el denominado Viejo Oligarca, pero al mismo tiempo sostiene su crítica sobre la conciencia de que la norma política en Atenas es la democracia. Asimismo, como vimos, el mismo heraldo critica la sustitución del *saber* por la *precipitación* -ὁ γὰρ χρόνος μάθησιν ἀντὶ τοῦ τάχους (E. *Supp.* 419)-, que se identifica con el rápido ascenso de cualquier individuo despreciable -πονηρὸς (E. *Supp.* 424)- por su capacidad de retener al pueblo con su lengua -ἀνὴρ ἔχη / γλώσση κατασχῶν δῆμον (E. *Supp.* 424-425)-, esto es, para manipularlo y conducirlo por los caminos que el demagogo decide. Se trata de un argumento habitual en los círculos antidemocráticos, para los que el carácter rotativo del desempeño en las instituciones queda silenciado por mor del liderazgo discursivo de los demagogos. Es preciso subrayar la afirmación con que finalizaba su parlamento: el heraldo apunta a los hombres superiores como los peor parados con ocasión del ascenso de este grupo de sujetos, integrado por individuos retratados como «Don Nadies». Reparemos en el verso E. *Supp.* 425: «alguien que antes no era nadie» [οὐδὲν ὦν τὸ πρίν]. Pero Teseo se mostrará inflexible a la invitación a retornar al pasado que potentados urbanos y grandes terratenientes agrícolas lanzaban en Atenas, tildando de «ingenioso» [κομψός] (E. *Supp.* 426) al heraldo, precisamente el adjetivo que irónicamente en E. *Hipp.* 486 se refiere al proceder de los demagogos. En la respuesta de Teseo, que reproducimos un poco más arriba, se recalca que ninguna disfunción de los mecanismos democráticos de consulta popular será suficiente para dismantelar la sólida creencia ateniense en la estabilidad generada por la igualdad. A juicio de Teseo, la fidelidad al principio que busca lo ἴσον en todos los respetos de la vida pública es la mejor garantía para fortalecer el cuerpo civil. De ello se desprende un desinterés manifiesto por hacer del conflicto entre clases sociales el

contenido principal de la vida política. A pesar de los desencuentros entre labriegos, pastores, artesanos y marineros, pertrechados cada uno por sus respectivos intereses, y las partes más nobles de la πόλις, la democracia consiste en volver funcional a cada parte del δῆμος. Por ello también esta forma de gobierno requiere asumir la libertad de expresión como puntal del acceso a la ciudadanía. Otro rasgo importante en la consideración que Eurípides propone de la democracia, tiende a reconocer en el régimen basado en la igualdad una defensa de la «moderación» frente a la lógica del exceso característica de la tiranía (E. Med. 119-130). La tensión entre moderación y exceso modula en *Suplicantes* la contraposición de democracia y tiranía, que se mantiene como un principio dominante en los pronunciamientos políticos de los personajes euripideos¹⁶.

Tomando como hilo conductor a Eurípides y Aristóteles, hemos podido advertir que la sospecha de que el tamaño de la masa eche a perder la virtud de las instituciones democráticas, al fagocitarlas en pos de sus propios intereses, transmite la nostalgia de un control social inviable en el periodo histórico aludido, que seguramente está pensando en Solón y Clístenes como legisladores sabedores de que la forma puede entrar en crisis si no encuentra una materia a la altura de su eficacia articuladora. En efecto, los pasajes que hemos analizado en esta primera sección del trabajo aluden a las disfunciones que a juicio de los autores proceden de la reducción de la actividad política a una empresa de defensa de intereses particulares de una clase social, ya se trate de “los pobres” o de “los ricos”, que impide calibrar en qué pueda consistir el bien común. Los temores manifestados en ellos no son suficientes para presentar a Eurípides y Aristóteles como enemigos viscerales de la arquitectura institucional democrática, al modo del Platón pariente del tirano Critias, sino más bien como críticos de deformaciones concretas del uso efectivo de las instituciones. El fantasma de la demofobia no deja de sobrevolar las evidencias textuales que hemos analizado, pero deberíamos acotar esta emoción negativa a la masa popular que ya no se conduce como un conjunto de individuos que pueden ser víctimas de injusticias que la democracia les permite denunciar, sino como una auténtica clase orgullosa de su alcance en la vida pública ateniense. En la sección siguiente intentaré completar el paso por estas fuentes elocuentes de la democracia como fenómeno epocal de la Grecia clásica con la reconstrucción que algunos helenistas contemporáneos han propuesto acerca de las emociones políticas a la base de la emergencia de esta forma política que aún sentimos nuestra.

2. Reconstruir el ethos democrático clásico: el marco institucional de las emociones políticas

Como señalaba al comienzo de este trabajo, líneas de trabajo como la de SANCHO ROCHER 2018 han apuntado a la miopía metodológica que ve en la democracia ate-

¹⁶ Puede compararse el pasaje de *Fenicias* donde Yocasta conminaba a su hijo Eteocles a honrar la Equidad como principio salvífico de las ciudades (E. Ph. 535-555).

niense una materialización del orden institucional o de iniciativas populares basadas en la hegemonía ideológica detentada por el pueblo. La obra de Hansen es representativa de la primera dirección, a la que a mi entender no faltan razones, siempre que su propuesta se filtre a través de nociones como la clásica de la sociología proto-estructuralista de M. Mauss, a saber, la de «hecho social total», que atraviesa el conjunto de formas de vida y las conductas posibles en una sociedad como la ateniense. Afirmaciones como la siguiente:

«para la forma de pensar griega eran las instituciones políticas las que daban forma al “hombre democrático”, no viceversa: las instituciones de la *polis* educaban y moldeaban las vidas de los ciudadanos» (HANSEN 1991, 320),

pueden entenderse sin demasiados problemas a la luz del enfoque de Mauss sobre el surgimiento de la normatividad social como un conjunto de prácticas que una comunidad humana llega a percibir como una fuente de unión espiritual. Pensadores de la IV centuria como Aristóteles propondrán teorizaciones que vuelven abstractas nociones como νόμος, pero la entera tradición trágica pone ante nuestros ojos -basta recordar la *Antígona* sofoclea- que las leyes escritas no constituyen la única dimensión coercitiva de la conducta humana. Por el contrario, el respeto a los dioses contaba con un ascendiente claro sobre las acciones del individuo y de la comunidad, como señala la crisis normativa que Tucídides dibujara en el segundo discurso de Pericles ante la Asamblea, que tan viva impresión dejara en Hobbes. Autores como CASTORIADIS 2008 ayudan sin duda, frente a sesgos como los introducidos por ejemplo por Foucault en su lectura de Grecia¹⁷, con una lectura que parte de Homero y finaliza en Tucídides, a ir más allá de esta reducción binaria de la vida política en Atenas, si bien podría objetarse a su propuesta el empeño por extraer sistemáticamente las consecuencias más positivas del «poder constituyente», del que nunca hizo defección el demos ateniense.¹⁸ Así, pues, tiende a identificar la apertura del pueblo ateniense a la producción simbólica y a poner en tela de juicio los principios considerados sagrados por la comunidad con una ampliación de derechos y confraternización con las víctimas y los excluidos, cuando la historiografía clásica visitada por Castoriadis

¹⁷ Véase al respecto MORENO PESTAÑA 2014, 117: «En cuanto a la parresia, Foucault la convierte en un asunto que concierne a elites políticas - y sólo en la virtuosa época de Pericles. Castoriadis considera a la democracia un régimen mixto, con predominio del procedimiento de sorteo (lo específicamente democrático) sobre la elección (dispositivo típicamente aristocrático). Sigue en eso a Aristóteles (*Pol.* IV 1294) que insiste en la incapacidad de comprender un régimen sin ver cómo se distribuyen las magistraturas y por medio de qué procedimientos. La ausencia de análisis concretos le permite a Foucault no solo desconocer la complejidad de la historia democrática ateniense, sino perfilar una democracia reducida al enfrentamiento entre elites».

¹⁸ Moreno Pestaña, generoso lector de este trabajo, me ha hecho reparar en que CASTORIADIS 2011 analiza el “caso Melos” de la misma manera en que lo hace con el “caso Mítlene”, lo que vendría a matizar la objeción a la “objetividad” con que este autor percibe las relaciones internacionales establecidas por la democracia ateniense. Castoriadis conoce la “cara oscura” del poder imperialista de Atenas, pero no deja de apreciar el potencial estabilizador y transformador de sus instituciones democráticas.

recoge de manera nítida escenas vergonzantes de la política exterior de Atenas -la catástrofe de Melos por de pronto-, que denuncian su palmario imperialismo. Más objetiva parece a este respecto la posición asumida por Anderson, que

«La estatalidad en el contexto griego no necesitaba necesariamente un aparato extenso o institucionalmente sofisticado. Requería antes que nada una capacidad compartida para imaginar a los miembros de la comunidad de la *polis* como una persona corpórea única e indiferenciada y una creencia compartida en que esta identidad unitaria era en último término responsable de todas las operaciones tramitadas en su nombre» (ANDERSON 2009, 18).

Me interesa especialmente del texto de Anderson su capacidad para perfilar la ambivalencia que recorre la generación de símbolos culturales y políticos al uso en la Grecia bajo hegemonía ateniense. El texto puede servir asimismo para aproximarnos a la importancia que la proyección idealizadora tiene para construir una identidad nacional, de la misma manera que para configurar el rostro del enemigo, procesos que en todo caso requieren de *tipos ideales* y encumbran a la retórica como disciplina reinante en la vida pública¹⁹. Pero la atención a los factores ideológicos que también dieron forma a la democracia ateniense no deben hacernos perder de vista los hábitos sociales generados por una serie de medidas administrativas que desde Solón habían buscado rebajar la desigualdad social. Los mismos esquemas de competencia aristocratizante, que tanto atractivo reunieron para rehabilitaciones de la experiencia política clásica como la promovida por Arendt, se conserva en el marco institucional democrático posterior a las reformas de Efialtes, si bien corregidos y ampliados, toda vez que su penetración social se amplía necesariamente, de la misma manera que la participación política efectiva. He ahí una transformación material de la *Wirkungsgeschichte* del ἀριστεύειν que los especialistas en forjar conceptos no pueden obviar, a no ser al precio de divorciar la reflexión filosófica del principio de realidad histórica. Me parece ejemplar a este respecto la crítica que Moreno Pestaña ha dirigido a la reconstrucción que Foucault llevó a cabo de las prácticas democráticas en los términos de una competencia entre élites. Efectivamente, como este investigador ha argumentado con ayuda de sólidas fuentes historiográficas, la obra de Foucault eclipsa la concreción histórica y material de medidas que desde Efialtes se introdujeron en Atenas para incentivar la participación política de todos los ciudadanos libres, sin poder impedir la emergencia de una fuerte resistencia oligárquica que daría lugar al Golpe de los Cuatrocientos y al régimen de los Treinta Tiranos:

La asamblea griega era un régimen de democracia directa, que se desarrolla sin representantes y dentro de un espacio reducido de interacción entre los ciudadanos. Asistían, en la época de Pericles, alrededor un sexto de lo 40.000 ciudadanos libres. FINLEY 1980, 137 considera que es muy probable que ese sexto se reclutase entre los más pudientes y los más urbanos, aunque la asistencia del campesino al tribunal en

¹⁹ KALLET-MARX 1994: 326: «Un “demos” unificado o “los Atenienses” no existe como hecho o realidad, pero tiene que construirse, reconstruirse y reforzarse a través de la retórica».

Orestes (¡comprobamos que el episodio puede leerse de modo muy distinto a Foucault!) muestra que no siempre era el caso. Porque la institución del *misthos*, el salario, se introdujo y se fortaleció para evitar los filtros. Aristóteles (*Constitución de Atenas*, 41.3) lo explica claramente: sin salario, el sorteo no sirve porque falta quórum, ya que los pobres no pueden asistir (MORENO PESTAÑA 2014, 109).

En un reciente prólogo a la primera edición castellana de *El sistema político de los atenienses*, anónimo, pero atribuido por la crítica a Critias, Jenofonte o Alcibiades, este mismo estudioso señala con acierto el impacto que las medidas efectivas de redistribución equitativa del capital social de los sujetos debió tener sobre la auto-percepción de las élites urbanas y rurales en Atenas²⁰. Una mezcla de desprecio y reconocimiento a partes alícuotas de un sistema democrático que funcionaba se desprende efectivamente del singular opúsculo que mencionábamos, como señala su editor y traductor José Luis Bellón, afirmando que, a pesar de todos los avisos que Platón dirige en *Politeía* contra la insostenible corrupción ligada a la democracia, a la que solo podría suceder una penosa tiranía, será un factor exógeno -la ocupación macedonia- el que devuelva este flagelo político a Atenas (VIEJO OLIGARCA 2017, XLII). El esfuerzo dedicado por estos intérpretes a desenterrar la verdad material de la práctica democrática ateniense, más allá y por debajo de los prejuicios sedimentados en unas fuentes que la tradición ha sacralizado como filtro cognitivo, me parece ejemplar para abandonar los *cul-de-sac* en los que prácticas hermenéuticas más inmanentes y restringidas a los textos nos han encerrado. La alternativa a este tipo de lecturas pasa por manejar, como vimos con Hansen, parámetros interpretativos para los que la reflexión sobre las formas determina la vida material de los sujetos, pudiendo tomarse como núcleo determinante las instituciones o la hegemonía ideológica popular, una línea esta última preferida por Ober, para el que

[l]a hegemonía ideológica de las masas canalizó efectivamente la competencia feroz de las élites, un legado del código aristocrático, dentro de los cauces de comportamientos que miraban al interés popular. El desplazamiento vital ocurrió a finales del siglo VI y comienzos del V, cuando los competidores de la élite comenzaron a competir por el favor de las masas, más que - o aparte de - por el respeto de sus pares (OBER 1989, 333).

Lo curioso de la tesis de inspiración gramsciana propuesta por Ober es que pretende concentrar en la auto-conciencia de clase del *dēmos* ateniense el “desplazamiento vital” que se produjo en la *polis* desde el siglo de Pisístrato al de Pericles, como si la lógica del reconocimiento entre clases no estuviera mediada por filtros como el sorteo que regía la itinerancia de cargos públicos que no requiriesen de

²⁰ Véase Moreno Pestaña en VIEJO OLIGARCA 2017, 9-10: «[L]a participación política acrecienta enormemente el capital social de los sujetos, el radio de sus contactos y, por supuesto, certifica la seguridad que tienen en sí mismos. La democracia por sorteo pone a tanta gente baja en el centro del proscenio político que no hay manera de distinguirse. [...] El régimen ateniense redistribuye económicamente salarios para la participación pública y así permite que los pobres se dediquen a brillar en la política».

un conocimiento técnico especializado. Como es sabido, la resonancia de esta materialización de la distribución popular de las competencias epistémicas en política se escucha con fuerza en el *Protágoras* de Platón, pero es llamativa la tendencia a eclipsarla desde el mismo campo de la historia social de la Antigüedad. Esta resistencia a servirse de las aportaciones que las ciencias sociales podrían ofrecer a la mirada del historiador vuelve a aparecer cuando Ober supone que las críticas anti-democráticas de intelectuales como Platón, Tucídides y Aristóteles impactaron en parte positivamente sobre las decisiones tomadas por las instituciones democráticas (OBER 1998, 369-373). No se atiende suficientemente con ello al hecho de que la práctica institucional, a la que pensadores como Aristóteles concebían como un espacio ocupado por un ciego automatismo, sin cabeza pensante, se autolimitó ella misma de una manera honrosa, propiciando una democracia radical que hoy en día nos parece tan lejana cuan limitados estamos por los prejuicios que nos conducen a reducir la política a la acción de especialistas procedentes de élites, más que a una forma de organización social que articule las competencias técnicas y virtudes epistémicas de todos. Finalmente, cuando Ober señala que la política ateniense dependía de un campo saturado de símbolos parece olvidar la dimensión institucional que con tanto detalle ha trabajado Hansen, dibujando una antinomia a mi entender superable:

La democracia ateniense -como las restantes formas de la organización política- se predicó y funcionó por medio de una red de símbolos. En Atenas los símbolos clave se revelaban y generaban mediante una comunicación bidireccional de discurso público. La comunicación retórica entre masas y élites, expresada a través de un vocabulario crecientemente rico de *topoi* e imágenes, fue un medio fundamental para alcanzar los fines estratégicos de la estabilidad social y del orden político. La comunicación era el instrumento que los pares políticos usaban para ejercitar su hegemonía ideológica sobre las élites tanto sociales como políticas (OBER 1989, 338).

Como contrapeso a la atractiva perspectiva que Ober esboza de la vida política en Atenas, merece la pena recordar que el sorteo y la recepción de un salario por participar en la Asamblea y los jurados contaron con una eficacia social elevada, pero perdieron la batalla por fundar en el discurso la naturaleza de la democracia. Si el marco institucional ateniense abogaba por un reparto democrático de la voz y la capacidad decisoria, expresado como *ísegoría* e *isonomía*, la tradición filosófica e historiográfica bregó sin pausa por legar a las generaciones futuras un relato propio sobre esta forma política. Y vaya si lo consiguió. Es indudable que este relato, cuando menos crítico con la democracia, domina el imaginario de la cartografía clásica de este sistema, al que solemos objetar la expulsión de los mejores y la incapacidad para identificar el argumento mejor, fracturas que el caso Sócrates personifica como anillo al dedo. Debe darnos que pensar sin duda el hecho de que la inquietud por el relato se apoderó de los grupos sociales que más debían temer por el desdibujamiento de las lógicas de distinción de clase a manos de un sistema que proporcionaba a Atenas materias primas, oportunidades de comercio, garantías de justicia para todos los

varones libres, renombre entre las ciudades vecinas y temor entre los imperios aledaños. Basta recordar el desprecio con que el Sócrates se refiere en *Gorgias* a las monumentales obras públicas puestas en marcha por Temístocles o las numerosas metáforas bestiales que conecta con la democracia en *República*, como un gobierno que reduce a los seres humanos a cerdos. Atenas encontró seguramente en los siglos V y IV antes de nuestra era un mecanismo de distribución de cargos y un sistema de economía circular que disminuía el valor simbólico otrora puesto en circulación por las marcas de distinción detentadas por los nobles frente al populacho. La demofobia de que hacen gala los grupos intelectuales cercanos a la filosofía y la consiguiente batalla feroz contra los sofistas, simpatizantes con visiones mucho más democráticas del saber (también mediadas por ese cuantificador del deseo colectivo que es el dinero), puede darnos una muestra de la relación con la actividad política de la que la filosofía ha hecho gala en la intrahistoria conceptual que gusta de articular, cuya estela llega incluso al presente, debiendo tomarse buena nota de ello.

3. Conclusiones

El propósito de este trabajo ha sido fundamentalmente reparar en la extrañeza que, en la estela de la investigación historiográfica de LORAUX 2009, la democracia ateniense despierta en nosotros y las emociones políticas a que estamos acostumbrados como sujetos contemporáneos, subrayando al mismo tiempo la “normalidad” con que críticos de las estructuras políticas democráticas como Eurípides y Aristóteles perciben a esta forma política y sus prácticas de igualdad. Aunque no era el objeto de este ensayo profundizar en la aplicación de la noción de “campo social” de BOURDIEU 2016 a las semblanzas que la democracia ateniense mereció a los intelectuales que tuvo como contemporáneos, considero que los autores seleccionados aquí como filtro tratan a la democracia como una base estructural que les permite proyectar sus previsiones de control y mejora de las competencias epistémicas manifestadas por sus instituciones. Esa presencia normativa de la democracia incluso en los autores que aspiran a rebajar su predominio anima a mi entender a superar la concepción de esta forma política como una suerte de resultado de la lucha por la hegemonía de masas y élites en la Atenas clásica, toda vez que prácticas como el sorteo y el salario ciudadano, que hoy en día podríamos incluso poner en diálogo con las propuestas de renta básica universal, se encargaron de convertir a principios como la *isegoría* y la *isonomía*, auténticas divisas de la forma de vida democrática, en realidades de implantación estructural. Esperamos haber señalado también con ello algunas limitaciones para iluminar un objeto histórico como la democracia clásica procedentes de una lectura inmanente de textos procedentes de la tradición historiográfica y filosófica, desde el momento que ambas disciplinas se ven beneficiadas por las aportaciones que las ciencias sociales suministran a quien pretenda aproximarse a las formas culturales del pasado.

Bibliografía

- Anderson, G. (2009), «The Personality of the Greek State», *Journal of Hellenic Studies* 129, 1-22.
- Anónimo o “Viejo Oligarca” (2017), *El sistema político de los atenienses*, Prólogo de J.L. Moreno Pestaña, Edición, estudio y traducción de J.L. Bellón Aguilera, Cádiz.
- Aristóteles (1999), *Política*, Ed. bilingüe griego-cast. y trad. cast. por J. Marías y M. Araujo, Madrid.
- Berent, M. (2000), «Sovereignty: Ancient and Modern», *Polis: The Journal for Ancient Greek Political Thought* 17, 2-34.
- Berent, M. (2004), «In Search of the Greek State: A Rejoinder to M.H. Hansen», *Polis: The Journal for Ancient Greek Political Thought* 21, 107-146.
- Bourdieu, P. (2016), *Sociologie générale, II. Cours au Collège de France (1983-1986)*, Paris.
- Brun, P. - Lafargue, Ph. (2016), «Peut-on parler de démocratie radicale à Athènes?», *Dialogues d'Histoire Ancienne* 42, 27-51.
- Burian, P. (ed.) (1985), *Directions in Euripidean Criticism: A Collection of Essays*, Durham.
- Canfora, L. (2004), *El mundo de Atenas*, Barcelona.
- Castoriadis, C. (2011), *Thucydide, la force et le droit. Ce qui fait la Grèce, 3. Séminaires 1984-1985. La création humaine IV*, Texto establecido, presentado y anotado por E. Escobar, M. Gondicas y P. Vernay, Paris.
- Faraguna, M. (2000), «Individuo, stato e comunità. Studi recenti sulla polis», *Dike* 3, 217-229.
- Finley, M. (1980), *Vieja y nueva democracia*, Trad. de A. Pintor Ramos, Barcelona.
- Finley, M. (1962), «Athenian Demagogues», *Past & Present* 21, 3-24.
- Fitton, J.W. (1961), «The Suppliant Women and the Herakleidai of Euripides», *Hermes* 89, 430-461.
- Gamble, R.B. (1970), «Euripides' Suppliant Women: Decision and ambivalence», *Hermes* 98, 4, 385-405.
- Hansen, M.H. (1989a), *Was Athens a Democracy? Popular Rule, Liberty and Equality in Ancient and Modern Political Thought*, Copenhagen.
- Hansen, M.H. (1989b), «The Importance of Institutions in the Analysis of Athenian Democracy», *Classica & Mediaevalia* 40, 107-113.
- Hansen, M.H. (1991), *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes*, Oxford.
- Kallet-Marx, L. (1994), «Institutions, Ideology, and Political Consciousness in Ancient Greece: Some Recent Book son Athenian Democracy», *Journal of the History of Ideas* 55, 307-335.
- Lorau, N. (2009), *La ciudad dividida*, Trad. de S. Vassallo, Buenos Aires.
- Lorau, N. (1981), *L'invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la «cité classique»*, Paris.
- Michelini, A.N. (1994), «Political Themes in Euripides' Suppliants», *The American Journal of Philology* 115, 2, 219-252.
- Moreno Pestaña, J.L. (2017), *La cara oscura del capital erótico. Capitalización del cuerpo y trastornos alimentarios*, Madrid.

- Moreno Pestaña, J.L. (2014), «Pericles en París», *Pensamiento. Revista de investigación e información filosófica* 70, 99-119.
- Murray, G. (1913/1951), *Euripides and His Age*, London / *Eurípides y su tiempo*, Trad. cast. de A. Reyes, México.
- Murray, G. (ed.) (1901-1910), *Euripidis fabulae*, I-III, Oxford.
- Nussbaum, M. (1990), «Aristotelian Social Democracy», en Bruce Douglass, R. - Mara, G.M. - Richardson, H.S. (eds.), *Liberalism and the Good*, New York-London, 203-252.
- Ober, J. (1989), *Mass and Elite in Democratic Athens. Rhetoric, Ideology and the Power of People*, Princeton.
- Ober, J. (1998), *Political Dissent in Democratic Athens: Intellectual Critics of Popular Rule*, Princeton.
- Ostwald, M. (1987), *From Popular Sovereignty to the Sovereignty of Law: Law, Society and Politics in Fifth-Century Athens*, Berkeley-Los Angeles-London.
- Rhodes, P.J. (1995), «The Acephalous polis? », *Historia* 44, 153-167.
- Rodríguez Adrados, F. (1975), *La democracia ateniense*, Madrid.
- Sánchez Madrid, N. (2018), «Democracia, concordia y deliberación pública en la *Política* de Aristóteles», *Logos*. Número monográfico: «Recepciones de la democracia antigua», 51, 35-56.
- Sancho Rocher, L. (ed.) (2009), *Filosofía y democracia en la Grecia Antigua*, Zaragoza.
- Sancho Rocher, L. (2008), «¿Es la *demokratía* semejante a la democracia? Lecturas contemporáneas de la democracia ateniense», *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 51, 15-33.
- Smith, W.D. (1967), «Expressive form in Euripides' *Suppliants*», *Harvard Studies in Classical Philology* 71, 151-170.
- Tucidides (2005), *Historia de la Guerra del Peloponeso*, Trad. y ed. de F. Romero Cruz, Madrid.
- Vázquez, F. (2017), «La recepción de la democracia ateniense en la filosofía política de A. Doménech: el sorteo y su trasfondo ético y antropológico», *Daímon* 72, 141-156.

El temor y sus movimientos: políticas cómicas del *phóbos* en *Ranas* de Aristófanes

Fear and its Movements: Comic Politics of *Phóbos* in Aristophanes's *Frogs*

EMILIANO BUIS
Universidad de Buenos Aires y CONICET
ebuis@derecho.uba.ar

Recibido: 2/08/2019 - Aceptado: 4/11/2019
DOI <https://doi.org/10.20318/fons.2019.4911>

Resumen

Mucho se ha debatido en torno de la unidad argumental de la comedia *Ranas* de Aristófanes y del rol que, frente a las primeras escenas, juega en la trama el extenso *agón* formal entre Esquilo y Eurípides. En el marco de un proyecto mayor que procura estudiar las emociones (re)presentadas sobre la escena aristofánica, este trabajo pretende explorar las alusiones cómicas al *temor* como elemento afectivo clave para echar luz sobre la consistencia dramática de la obra. Postulamos que, si en la primera parte de la comedia se opone -en un personaje como Dioniso- el coraje pretendido y el temor real, en los versos corales de la segunda parte se consagra una arenga que, en términos de combate, responde a una intención de imponer orden y canalizar las emociones para superar el miedo. Así, frente al miedo privado y apolítico que al comienzo de la obra produce risa al inmovilizar y privar a Dioniso de su condición ciudadana, se consagra finalmente un *phóbos* político capaz de movilizar e instruir a la *pólis*.

Palabras clave: miedo, Aristófanes, *Ranas*, Dioniso, emociones, política

Abstract

This paper aims to explore the comic allusions to fear as a passion that can shed light on the underlying dramatic coherence. In the first half of the comedy, Dionysus's declared courage opposes his real fear, but the choral verses of the second part endorse a military harangue that intends to impose order and administer emotions to overcome fear. Against the private and apolitical fear which produces laughter at the beginning by immobilizing and depriving Dionysus of his citizenship, the play finally enshrines political phobos to mobilize and instruct the polis.

Keywords: fear, Aristophanes, *Frogs*, Dionysus, emotions, politics

Introducción¹

Un grupo de batracios, primero; un conjunto de iniciados, después. No es común que en una obra aristofánica aparezcan sucesivamente dos coros diferentes e

¹ El presente trabajo se enmarca en una investigación más amplia que, como parte de un plan de trabajo en el CONICET y de un proyecto grupal UBACyT, procura analizar el rol político de las emociones en la comediografía griega.

independientes. A partir de esta constatación y de otras alegadas inconsistencias que aparecen a lo largo de los versos, mucho se ha debatido en torno de la unidad argumental de la comedia *Ranas* de Aristófanes y del rol que, en la trama, termina jugando el extenso *agón* formal entre Esquilo y Eurípides en el que se discute quién es el mejor tragediógrafo ateniense (vv. 830-1532)². En el marco de un proyecto mayor que procura estudiar las emociones (re)presentadas sobre la escena aristofánica, el presente trabajo propone una lectura interesada en retomar algunas alusiones cómicas en *Ranas* al plano afectivo. En esta clave, pretendemos aquí explorar las numerosas (aunque escasamente estudiadas) referencias humorísticas al temor como elemento subjetivo fundamental para comprender, al menos en cierto grado, una posible unidad subyacente en la composición de la obra vinculada con la contraposición entre el plano individual del miedo y su dimensión política (en su faceta bélica y dramática). Mediante una antítesis entre la pasividad y la acción, la cobardía y el individualismo de Dioniso, que se vislumbran en la primera parte, dejarán lugar luego a la consagración de una valentía que responde a los valores colectivos que promueven tanto el coraje militar como el arrojo poético.

1. *El miedo, entre Trump y Aristóteles*

El miedo es claramente una emoción determinada por la experiencia subjetiva, en la medida en que constituye la anticipación percibida de un dolor bien identificado que se vincula además con la pretensión de evitar ese sufrimiento todavía no consumado³. Detrás de la idea del temor se halla un constructo imaginado, una percepción ficticia de lo que podrá ocurrir (la idea de un peligro susceptible de traducirse en una fuerza en el futuro) o de lo que se recuerda que ocurrió (una rememoración de un dolor pasado que podría reiterarse)⁴.

² Así, por ejemplo, se expresa RUSSO 1994, 205, al sostener que «the two sections of *Frogs*, therefore, deal with completely different subjects, are governed by different performance- and stage-techniques and involve two distinct sets of characters (with the exception of Dionysos, who in the first part, none the less, almost always keeps his identity concealed)». Seguimos a este autor a la hora de distinguir, como también hacen otros, dos “partes” bien diferenciadas en la pieza.

³ En este trabajo utilizaremos las palabras castellanas “miedo” y “temor” como sinónimos, a pesar de que sería posible discutir algunas diferencias sutiles entre sus alcances semánticos. Ambos términos se distinguen de la “angustia” que, según la psicología, es una espera dolorosa ante un peligro que no se logra identificar claramente. Véase DELUMEAU 2002, 10. Acerca de la pluralidad terminológica en inglés, HOLLANDER 2004 señala que las palabras que se emplean están influenciadas por una serie de variables vinculadas con la gravedad del evento que produce la emoción, la presencia de gente, la edad y el status social del agente, la posibilidad de huir, entre otros elementos contextuales.

⁴ Cf. DE COURVILLE NICOL 2011, 16, quien añade: «The threat posed by a force is always imagined, since a force cannot be said to be dangerous in and of itself, or to contain danger». HELLER 1999 [1979], 102-103, distingue la “emoción” del miedo (cuando se dirige al futuro o al pasado) y el “afecto” del miedo, motivado por un estímulo basado en la experiencia personal o en un saber social adquirido respecto de la peligrosidad de ese objeto. Aquí no haremos esta distinción, considerando que ambas experiencias emotivas son interdependientes.

Al referirse a la vez a una anticipación y a una recreación, el miedo deviene entonces configurado por la representación de que *algo* ocasionará un dolor⁵. Esta sensación de desamparo que está involucrada en el miedo lo convierte en una emoción profundamente individual, en la medida en que la recuperación mental del riesgo y de las consecuencias de una fuerza conceptualizada como amenazante resulta un ejercicio que resulta diferente en cada individuo⁶. Recientemente, en un libro que despertó cierta polémica entre los filósofos y politólogos estadounidenses, Martha Nussbaum se ha ocupado de analizar los riesgos de la democracia norteamericana bajo la presidencia de Donald Trump desde una mirada que se focaliza en el rol central del miedo⁷. Según ella, el miedo es por su propia naturaleza a-social y narcisista, en tanto surge y se agota en la propia persona que lo siente. En este sentido, corroe las bases de la reciprocidad democrática en tanto quiebra el equilibrio de la comunidad a partir del aislamiento y la atomización y promueve un enojo retributivo que resulta profundamente divisivo. La construcción retórica del miedo -pues el temor es una de las emociones más permeables a la manipulación argumentativa- es lo que, según Nussbaum, explica la crisis de legitimación del gobierno actual de los Estados Unidos, que encuentra en gran medida su autoridad en la producción de miedo para inmovilizar e impedir reacciones. En efecto, además de ser individual, el miedo posee un efecto paralizante en la persona que lo experimenta: lleva al detención, a una suspensión del razonamiento o de la percepción del ambiente que rodea a esa persona, quien termina entonces encerrada en sí misma ante la virtualidad del efecto nocivo⁸.

Como suele ocurrir en sus obras, Nussbaum construye su marco conceptual a partir de raíces teóricas que la remontan a los pensadores griegos y romanos. Dicha remisión es relevante en tanto nos permite reexaminar los riesgos políticos implicados en la manipulación de las emociones por parte de los oradores de época clásica. Respecto del mundo helénico, cuando Chantraine explica las bases etimológicas de los términos empleados para indicar el miedo, distingue el término φόβος (temor que invade a alguien y lo impulsa a huir) de δέος, que implica más bien una aprehensión,

⁵ Ese *algo* que tememos puede ser un evento, objetos reales o ficticios, o incluso abstracciones (STARKSTEIN 2018, 1). De acuerdo con TAPPOLET 2010, 328-329, para que produzca miedo ese *algo* debe ser construido como temible por parte del agente.

⁶ Para un estudio clínico respecto de los síndromes derivados del miedo, así como de los mecanismos que lo producen, ver MARKS 1987, donde además puede consultarse una amplísima bibliografía sobre el tema. GRAY 1987 (1971), 27 sostiene que la expresión del miedo constituye una respuesta a un factor o comportamiento temible (*fearful behavior*), que puede consistir en un enojo, una agresión, una amenaza certera o una dominación. Acerca de los distintos tipos de miedo (miedo *a* algo, miedo *de hacer* algo, miedo *de que suceda* algo, o simplemente miedo en sí mismo) puede consultarse DAVIES 1987.

⁷ NUSSBAUM 2018.

⁸ «Having such strong emotions, which implies stopping moving, perceiving, reasoning or even forming images for a moment, is quite a common experience. Emotion arrives on the scene putting suddenly a stop to the acting of those faculties through which the organism normally explores the environment, analyses circumstances, processes and combines information. In cases which could be devastating like being paralysed with fear, it turns out that the drive towards outside, which characterises even the simplest organism, suffers a kind of recoil and turns on itself» (FUSELLI 2018, 106).

un temor reflexivo que se vincula con la inquietud de quien se ve ante un dilema⁹. Si bien reconoce que en las fuentes estos dos vocablos pueden ser empleados como sinónimos, y de hecho en algunos autores lo son¹⁰, no deja de ser llamativo que detrás del φόβος pareciera existir la idea de un miedo que impacta y lleva a la huida, mientras que con el sustantivo δέος se trataría de un temor que conduce a la acción¹¹.

Los testimonios antiguos no parecen ser tan tajantes como pareciera dar a entender esta distinción léxica. Al momento de definir el temor (*phóbos*) -ubicado dentro del listado de diez *páthe* que nos ofrece en el libro II de su *Retórica*- Aristóteles indica que “es una clase de dolor o molestia que se deriva de la impresión de un mal futuro que es destructivo o doloroso” (ἔστω δὴ ὁ φόβος λύπη τις ἢ παραχρῆ ἐκ φαντασίας μέλλοντος κακοῦ φθαρτικοῦ ἢ λυπηροῦ, *Rh.* II 5, 1, 1382a 21)¹². Según el estagirita, este temor necesita ser próximo, dado que no se temen aquellas cosas que son remotas, como señalamos al comienzo. También para Aristóteles se trata en efecto de identificar una circunstancia de peligro capaz de despertar nuestra reacción frente a la eventual producción de un dolor¹³. A pesar entonces de que se trataba allí igualmente de una emoción del orden de lo individual¹⁴, en tanto surge de la configuración de ese mal inminente, pareciera que en la reflexión aristotélica el *phóbos* no desemboca en una inmovilización.

En efecto, a diferencia del pánico (ἐκπληξις), que es un shock que paraliza¹⁵, el *phóbos*, que como vimos se sustenta en inferencias a partir de una evaluación de lo que puede ocurrir, parece generar la posibilidad de una toma de decisiones en el fuero íntimo¹⁶. El propio Aristóteles dirá, pues, que el miedo nos hace a cada uno deliberativos (ὁ γὰρ φόβος βουλευτικούς ποιεῖ, 1385a 5), ya que implica la respuesta condicionada a una imagen mental que comprende que algo es una amenaza y actúa o responde en consecuencia. Si el miedo debe estar acompañado de una expectativa de que algún acontecimiento destructivo puede aparecer, resulta claro que depende de lo que alguien piense o crea de sí mismo -sus propias vulnerabilidades y fortalezas- y de lo que lo rodea (1382b 29-1383a 3). El *phóbos* se presenta entonces como algo ambivalente en las fuentes antiguas: evidentemente siempre es reactivo, y sin embargo los modos mediante los cuales se procesa esa

⁹ CHANTRAINE 1999 [1968], 1184.

¹⁰ HÂNCU 2016, 16.

¹¹ Todos estos términos ya se hallan presente en la épica homérica. En un trabajo exhaustivo, ZABOROWSKI 2002 examina los términos δέος, φόβος, θάμβος, τάρβος, ἀτυζέσθαι y ρίγειν para luego compararlos, desde un estudio psicológico, con el coraje. Nos interesará en la segunda parte de este artículo explorar esa vinculación entre temor bélico y valentía.

¹² El texto griego corresponde a la edición de ROSS 1959. Las traducciones, aquí y en el resto del trabajo, nos pertenecen en todos los casos.

¹³ Este sentido del “miedo” coincide con una de las modalidades que planteará Diógenes de Enoanda en el seno de la escuela epicureísta; cf. KONSTAN 2008, 48.

¹⁴ El temor presupone un alto grado de egoísmo y, al ser una emoción “self-focused”, suele darse en contextos no políticos; cf. LACOURSE MUNTEANU 2012, 16 y 19.

¹⁵ NAGY 2010, 31.

¹⁶ KONSTAN 2006, 130: «Fear involves knowledge and inference».

respuesta emotiva (es decir, aquello que le sigue a la experiencia del temor) puede variar según el contexto y de acuerdo con cada persona.

En tanto se trata de uno de los modos en que es factible canalizar ese impacto, en la teorización aristotélica existe una fuerte asociación de este miedo con el coraje. De hecho, quien manifiesta valentía sabe tener miedo por las razones correctas, y eso es lo que lo motiva a actuar. En *Ética a Nicómaco* (1116b 17-19), texto que complementa la visión proporcionada en *Retórica* en la medida en que consagra una lista de virtudes morales asociadas con las emociones, esta analogía deviene incluso más clara:

ὁ μὲν οὖν ἂν δεῖ καὶ οὐ ἔνεκα ὑπομένων καὶ φοβούμενος, καὶ ὡς δεῖ καὶ ὅτε, ὁμοίως δὲ καὶ θαρρῶν, ἀνδρείος·

Quien soporta y teme las cosas que es necesario [soportar y temer] a causa de la buena razón, como y cuando es necesario [soportar y temer], y del mismo modo al ser temerario, es un valiente.

Puede decirse que la *andreía* o coraje se encuentra en un justo medio entre dos extremos que deben ser rehuidos: el atrevimiento (1115a 7, *thársos*), que es defectuoso por exceso, y el miedo (*phóbos*), que resulta entonces negativo por deficiencia¹⁷. Entre quien confía en sí mismo de manera tan irreflexiva (*θρασύς*, 1115b 29) que va más allá de lo prudente, y el cobarde (*δειλός*, 1115b 34) que resulta preso del miedo también de modo irrazonable, debe hallarse un punto de equilibrio, dado por las razones adecuadas (el ejercicio correcto del *lógos*)¹⁸ que un ciudadano ha de tener para temer. El coraje, pues, es una virtud de acción que regula la emoción del miedo¹⁹. Aquí aparece, en nuestra opinión, la importancia política del nivel adecuado de temor, que lleva a pensar en una proyección del miedo individual al plano más colectivo de la vida en común en la *pólis*. La virilidad esperable en todo buen *polítes*, pues, consiste en enfrentar de manera racional las situaciones de mal inminente sin escaparse de ellas o quedar inactivo; atacar con juicio el buen temor, rehuir del pánico o del terror para enfrentar las amenazas cercanas. Deviene evidente el carácter cívico involucrado en el correcto grado de temor, en la medida en que funciona como un alerta respecto de posibles males sobrevinientes²⁰.

Controlar el *phóbos* para que sirva de motor de decisión es una tarea adecuada para el ciudadano imbuido en un sentimiento de valentía. Reponer estos alcances políticos del miedo deviene útil cuando se analiza la escena aristofánica -

¹⁷ BONANNO-CORSO 2018, 238.

¹⁸ FORTENBAUGH 2002², 103.

¹⁹ KRISTJÁNSSON 2007, 18.

²⁰ En la actualidad, BISQUERRA 2017, 45, ha sostenido al analizar el vínculo entre el sustrato emotivo y la política que, mientras el miedo es una emoción, la cobardía es un comportamiento, agregando: «La valentía no significa no tener miedo, sino superarlo conscientemente para afrontar retos y peligros que merecen la pena [...]. Afrontar el peligro y ponerse en riesgo sin necesidad no es valentía, sino imprudencia o temeridad».

especialmente *Ranas*, en tanto allí se presenta una praxis vinculada con esta discusión que jugará de manera humorística con los diferentes niveles semánticos comprendidos bajo las modalidades variadas del temor, sus efectos (la parálisis o la acción), sus reacciones (individuales o colectivas) y sus nexos con los valores de la prudencia, la valentía o la cobardía.

2. *Dioniso en Ranas: miedo, reacción privada e inmovilidad*

En la primera parte de *Ranas*, representada en las Leneas del 405 a.C., el *phóbos* parece estar focalizado en la figura de Dioniso. Esta caracterización del dios en clave emotiva es relevante en la medida en que, como protagonista cómico, está fuertemente connotado por un notorio individualismo²¹. Este aislamiento, que no es extraño pues caracteriza a la mayor parte de los héroes aristofánicos, es central para comprender la circulación emotiva de las primeras escenas de la pieza. Así, cuando al comienzo el protagonista se vanagloria frente a su esclavo Jantías de ser capaz de asustar cuando golpea la puerta de Heracles, Dioniso se describe a sí mismo como causante de miedo: “¡cuánto miedo me tuvo!” (ὡς σφόδρα μ’ ἔδεισε, v. 41). La construcción personal que la divinidad hace de sí misma en términos discursivos frente a su interlocutor (y frente al auditorio) da cuenta de una soberbia y autoconfianza que contrastarán pronto con sus actitudes no discursivas. Cuando en el avance de la trama decida dirigirse al inframundo, ese espacio que alegaba ocupar como causante de miedo se desarticulará ante los ojos de los espectadores. En el trayecto físico que se produce desde Atenas al Hades -desde la vida a la muerte-, es factible advertir en Dioniso un recorrido metafórico paralelo que lo lleva de su auto-reconocida superioridad inicial a una progresiva demostración de su real condición cobarde. En este traslado de la palabra a los hechos, a medida que desciende hacia los infiernos, la configuración del personaje de Dioniso experimenta un derrotero que lo va llevando, cómicamente, hacia lo más profundo de su mediocridad mediante la explotación de un temor personal e intimidante.

Así, en cuanto Heracles le describe el descenso al Hades, donde habrá una gran laguna que deberá atravesar para luego hallar serpientes y mil criaturas feroces, Dioniso recurre una vez más a su pretendido valor, caracterizado ahora a partir de un rechazo del temor: “No me espantes ni me des miedo, no me vas a hacer dar vuelta” (μή μ’ ἐκπληττε μηδὲ δειμάτων / οὐ γάρ μ’ ἀποτρέψεις, vv. 144-145)²². El discurso traduce desde la individualidad una aparente valentía que lo lleva a rechazar la disuasión. En sus palabras, Dioniso no teme porque -como buen personaje cómico y a diferencia de lo que puede imaginar la audiencia respecto de lo que

²¹ De hecho, esta es una de las características esenciales del “héroe” cómico, que a pesar de lo bueno que puede surgir de sus actos, nunca deja de estar motivado por un «powerful, self-centered individualism» (WHITMAN 1964, 26).

²² Aquí, además de *phóbos* y *déos*, aparece el término *ekplexis* mediante el verbo ἐκπλήσσομαι, que como vimos se refiere al shock o a la sorpresa inesperada que impide la reacción física. El texto griego para las citas de *Ranas* corresponde a DOVER 1993, pero se han tenido también en cuenta para el contraste las otras ediciones consignadas en la bibliografía.

ocurrirá- no advierte la inminencia de ningún mal eventual. Sin embargo, como se advertirá enseguida, el público habrá estado en lo cierto y el panorama tétrico de la vida en el Hades lo llevará pronto a una realidad muy distinta en la que experimentará la emoción del miedo en carne propia. Cuando efectivamente realice la *katábasis*, se instala un juego de comicidad fundado en la exageración: al ver a Empusa (v. 293) - el monstruo con el rostro en llamas-, Dioniso intentará huir y buscar protección con su sacerdote, sentado en la primera fila del teatro (v. 295)²³. Enseguida reconocerá haberse descompuesto del terror: “Y este se me cagó todo por el miedo” (ὄδι δὲ δέισας ὑπερπευρρίασέ σου, v. 308)²⁴. De hecho, es interesante advertir en esta cita el empleo de una tercera persona, “este” (ὄδι), atribuyendo el accionar escatológico a una parte de su cuerpo y no a su propia individualidad. El proceso de inmovilización es evidente, en tanto la subjetividad de Dioniso queda así apartada por la agencia de su propio cuerpo, como si se tratara de atribuir la responsabilidad del hecho a otro²⁵.

El contraste cómico entre los dichos iniciales y los hechos actuales no puede ser más notorio. Los planos espacial, somático y lingüístico se superponen alinéandose ahora en las antípodas de lo que se expresó en un comienzo. Si antes el olímpico Dioniso se presentaba como un dios capaz de sobreponerse al miedo con un lenguaje elevado, ahora el descenso material al Hades encuentra eco tanto en una bajada corporal como en la caída del registro: el ambiente externo se corporiza en un sufrimiento intestino²⁶. La inversión también se ilustra en el vocabulario: el verbo *deídomai*, que según Chantraine referiría a un temor que genera conciencia, en verdad aquí traduce un pánico inmovilizador.

De lo alto del Olimpo a lo bajo del Hades, de lo alto de las palabras a lo bajo de los flujos del cuerpo. En términos de presentación del propio Dioniso, la caída es estrepitosa y da cuenta de que sus aparentes fortalezas, evocadas en sus primeras intervenciones al referirse no sólo a que no sentía miedo sino a que él mismo provocaba ese miedo en los demás, ocultaban verdaderas debilidades. Quien afirma insistentemente no tener miedo y termina liberando sus esfínteres sobre el escenario deja entrever una alta dosis de humorismo y resulta eficaz para la puesta en escena de toda la primera parte de la pieza²⁷.

²³ CSAPO 2010, 130. Acerca del lugar privilegiado en el que se sentaba este sacerdote en el teatro, cf. ROGERS 1968, 324. Esta referencia muestra que el temor aparece ligado al rol dramático de Dioniso y no, como ocurrirá en la segunda parte de la obra, a una dimensión cívico-política.

²⁴ Según FRENKEL *et al.* 2011, 127, n. 47, el motivo del descontrol de esfínteres es habitual en Aristófanes, como se vislumbra en otras obras: *Au.* 65 ss., *Nu.* 293 ss., *V.* 626 ss., *Ec.* 1059 ss., *Pl.* 693.

²⁵ SOMMERSTEIN 1996, 182, reconoce que el sujeto de la acción es un objeto masculino diferente del hablante, y sugiere que se trata o bien de su ano o de su vestido azafranado. En el mismo sentido se había expresado ya DOVER 1993, 231.

²⁶ BLIQUEZ 2008 señala que aquí hay un juego léxico con los vv. 152-153, en los que se menciona a Cinesias, quien se supone debió de haber tenido algún célebre episodio de diarrea al que se hace alusión con la referencia al cólor “pírrico”. Cf. KIDD 2014, 92. Acerca de las representaciones cómicas del cuerpo en estas escenas y sus alcances liminares en términos rituales, cf. LADA-RICHARDS 1999, 117-118.

²⁷ No es el único caso en el que el miedo se asocia sobre la escena aristofánica con la defecación: además del pasaje 479-497, que analizaremos a continuación, puede mencionarse *Eq.* 1057, *Pax* 241 y 1176.

Dioniso inicia el descenso al Hades disfrazado de Heracles y, sin embargo, si al principio ambos roles se ven superpuestos, la simetría prontamente se desarticula. Heracles es descrito como sujeto activo del temor cuando una de las hospederas, Platane, alega haber tenido miedo de él cuando les robó su albergue (δεισάσα, 565). Dioniso, en cambio, sucumbe pasivamente ante la debilidad de su vientre cuando lo asustan las amenazas de Éaco (vv. 479-485):

Διόνυσος]	ἐγκέχοδα' κάλει θεόν.	
Ξανθίας]	ὦ καταγέλαστ', οὔκουν ἀναστήσει ταχύ	
	πρὶν τινά σ' ἰδεῖν ἀλλότριον;	
Διόνυσος]		ἀλλ' ὠρακιῶ.
Ξανθίας]	ἀλλ' οἶσε πρὸς τὴν καρδίαν μου σφογγιάν.	
Διόνυσος]	ἰδοῦ λαβέ, προσθοῦ.	
Ξανθίας]		ποῦ ἴστιν;
Ξανθίας]		ὦ χρυσοὶ θεοί,
	ἐνταῦθ' ἔχεις τὴν καρδίαν;	
Διόνυσος]		δείσασα γὰρ
	ἐς τὴν κάτω μου κοιλίαν καθεῖρπυσεν.	

Dioniso: Me he cagado. Llama al dios. *Jantias:* ¡Oh, ridículo! ¿No te vas a levantar rápido antes de que otro te vea? *Dioniso:* Me desmayo. Tráeme una esponja para el corazón. *Jantias:* Aquí tienes, pónstela. *Dioniso:* ¿Dónde está? *Jantias:* ¡Oh, dioses dorados! ¿Ahí tienes el corazón? *Dioniso:* Es que, por tener miedo, se me fue abajo para el vientre.

Como hemos mencionado, el descenso del corazón a las tripas traduce, en un registro corporal, las consecuencias del viaje “hacia abajo”. El desmayo contribuye a mostrar la inmovilidad y la falta de control de la divinidad sobre el estado de su cuerpo. Una vez más, la acción del temor bloquea a Dioniso, quien en este caso de nuevo borrará su subjetividad al atribuir el miedo a una tercera persona sintáctica: en efecto, el participio confectivo δεισάσα en el v. 484 evidentemente tiene por sujeto al corazón mencionado en el mismo verso (καρδία). No es él, por lo tanto, sino su corazón el que está aterrado.

Por lo demás, en este mundo del revés, en que los personajes se invierten, aparece una transformación en la que se revela la cobardía de Dioniso (vv. 486-497) y su intento verbal por demostrar que, al ponerse de pie (es decir, al moverse hacia arriba) es más valiente que los que permanecen abajo, recostados por el espanto:

Ξανθίας]	ὦ δειλότατε θεῶν σὺ κἀνθρώπων.	
Διόνυσος]		ἐγώ;
	πῶς δειλός, ὅστις σφογγιάν ἤτησά σε;	
	οὐκ ἂν ἕτερός γ' αὐτ' ἠργάσατ' ἀνήρ.	
Ξανθίας]		ἀλλὰ τί;
Διόνυσος]	κατέκειτ' ἂν ὀσφραϊνόμενος, εἶπερ δειλὸς ἦν·	
	ἐγὼ δ' ἀνέστην καὶ προσέτ' ἀπεψησάμην.	
Ξανθίας]	ἀνδρεῖά γ', ὦ Πόσειδον.	
Διόνυσος]		οἶμαι νῆ Δία.

σὺ δ' οὐκ ἔδεισας τὸν ψόφον τῶν ῥημάτων
καὶ τὰς ἀπειλάς;
Ζανθίας] οὐ μὰ Δι' οὐδ' ἐφρόντισα.
Διόνυσος] ἴθι νυν, ἐπειδὴ ληματοῖας κἀνδρεῖος εἶ,
σὺ μὲν γενοῦ ἄγω τὸ ρόπαλον τουτὶ λαβῶν
καὶ τὴν λεοντῆν, εἴπερ ἀφοβόσπλαγχνος εἶ
ἐγὼ δ' ἔσομαί σοι σκευοφόρος ἐν τῷ μέρει.

Jantias: ¡Oh, el más cobarde de los dioses y de los hombres! *Dioniso*: ¿Yo? ¿Cómo cobarde, porque te pedí una esponja? Otro hombre no habría hecho esto. *Jantias*: ¿Sino qué? *Dioniso*: Se recostaría olfateándola, si fuera cobarde; en cambio yo me levanté y me lavé. *Jantias*: ¡Pero qué valentía, por Poseidón! *Dioniso*: ¡Ay, por Zeus! ¿Y tú no tuviste miedo del sonido de las palabras y de las amenazas? *Jantias*: No, por Zeus, ni me inquieté. *Dioniso*: Ve, entonces, ya que eres un corajudo y valiente, ¡transformate en mí con ese garrote y la piel de león, si eres un vientre sin miedo! Yo, en cambio, voy a ser, a mi turno, tu cargador de bártulos.

El intercambio dialógico se sostiene en un debate sobre la *andreía* de ambos personajes²⁸. A partir de la contraposición entre un aparente coraje y una demostrada cobardía, la reacción de Dioniso lleva a que los personajes terminen intercambiando sus ropas y sus roles: el dios cederá su vestimenta de Heracles a Jantias y pasará a comportarse él mismo como esclavo: en la transformación, será Jantias el agente que es llamado a realizar la acción (σὺ μὲν γενοῦ ἄγω, v. 495), mientras que él mismo se coloca en la posición de un hombre objeto: será simplemente quien transporte el equipaje (σκευοφόρος, v. 497). Dioniso prefiere entonces comportarse en un rol servil que ser sometido a esas fuerzas que lo asustan. En términos cómicos, el miedo individual entonces lleva a una pérdida de identidad en la que el amo pasa a estar sometido, en la que no hay espacio para la ciudadanía²⁹.

Como un *doûlos*, Dioniso será torturado sobre el escenario (v. 626 ss.), y en esa victimización se transforma en un mero cuerpo sometido a la violencia. Desarticulado su *lógos*, deja ser un *polítes* capaz de dominar a sus esclavos y pasa a no poder controlar sus intestinos ni preservar la integridad de su cuerpo, el cual resultará atado para ser sometido a una *básanos* cómica³⁰. El miedo, que aquí lleva a la inmovilización más absoluta, presenta una capacidad transformadora muy adecuada para el efecto burlesco que procura la comedia. Pero la obra mostrará, en su segunda parte, cómo el temor se verá transformado para contraponer al miedo de Dioniso la reacción frente a un *phóbos* colectivo con una clara intencionalidad didáctica.

²⁸ BASSI 2003, 44-46.

²⁹ DEMONT 2007, 184, sostiene, analizando esta obra, que en la Atenas contemporánea el creciente poder de los esclavos era visto como una amenaza para los ciudadanos, que entonces sentían temor frente al fenómeno.

³⁰ Acerca de esta escena de la *básanos*, cf. BUIS 2008, donde hemos mostrado que la anulación de la capacidad de acción ciudadana de Dioniso tiene como contrapartida la subjetividad cómica inusitada que se le otorga a un esclavo como Jantias, quien disfruta aquí por primera vez de ver a su amo tratado servilmente.

3. *El coro-ejército en Ranas: miedo, acción colectiva y ascenso político*

La segunda parte de la obra, centrada en torno del certamen poético entre los tragediógrafos Esquilo y Eurípides, instala una nueva dimensión también ligada al plano afectivo del temor, pero ahora alejada de la des-subjetivación, la parálisis y la falsa valentía experimentadas por Dioniso. En este caso, las alusiones al miedo están más bien fundadas en la superposición de un *phóbos* propio del ámbito militar y otro relacionado con los riesgos de la propia puesta en escena³¹. Así, durante la oda el coro avanzará para instar a una danza de discursos, casi guerrera, que se edifica desde lo retórico como una verdadera arenga militar (vv. 895-904):

καὶ μὴν ἡμεῖς ἐπιθυμοῦμεν
παρὰ σοφοῖν ἀνδροῖν ἀκοῦσαί
τινα λόγων ἐμμέλειαν
ἔπιτε δαίαν ὁδόν.
γλῶσσα μὲν γὰρ ἠγρίωται,
λῆμα δ' οὐκ ἄτολμον ἀμφοῖν,
οὐδ' ἀκίνητοι φρένες.
προσδοκᾶν οὖν εἰκός ἐστιν
τὸν μὲν ἀστεῖόν τι λέξειν
καὶ κατερρινημένον,
τὸν δ' ἀνασπῶντ' αὐτοπρέμοις
τοῖς λόγοισιν ἐμπεσόντα
συσκεδᾶν πολλὰς ἀλινδήθρας ἐπῶν.

Y nosotros deseamos escuchar de los dos sabios una danza de palabras; sigan un camino destructor. Pues, por un lado, la lengua se ha vuelto salvaje; por el otro para ambos el coraje no está desprovisto de audacia ni los pensamientos están desprovistos de movimiento. Es ciertamente conveniente que uno diga algo elegante y pulido y que el otro, arrancando de raíz las expresiones, después de caer sobre ellas, disipe muchos revuelcos de discursos.

El cruce entre el discurso y la agresión física (danza de palabras, expresiones arrancadas, desplazamientos de términos), determinado en el contexto del *agón*, presentan la virtud del coraje como expresión de la audacia (λῆμα ἄτολμον) y la dinamicidad de un enfrentamiento activo. El coro presenta entonces la instalación de un orden, capaz de mediar la violencia y, como se verá más adelante, de canalizar los sentimientos como el temor hacia el movimiento (οὐδ' ἀκίνητον) que consagra la valentía y no hacia la inacción del pánico. En el *antikatakeusmós*, el corifeo se dirige a Esquilo (vv. 1004-1005):

³¹ No debe sorprendernos estos vínculos entre la *performance* bélica y la puesta en escena de las obras dramáticas. A partir de un respeto escrupuloso por la estructura formal, la actividad del ejército se aproxima a la de los coros teatrales, en tanto se trata de un colectivo unificado que actúa al unísono, con indicaciones muy claras del *strategós* / *didáskalos*. La guerra y el teatro, al igual que la asamblea o las cortes, constituían en la Atenas clásica espectáculos rituales de orden cívico, en el que la ciudadanía se representaba, afianzaba y definía. Estas semejanzas se refuerzan en las ocasiones como las que examinaremos a continuación, en las que los coreutas presentan de modo explícito alusiones a la virtud del combate. Cf. BUIS 2018, 142-145.

ἀλλ' ὦ πρῶτος τῶν Ἑλλήνων πυργώσας ῥήματα σεμνὰ
καὶ κοσμήσας τραγικὸν λῆρον, θαρρῶν τὸν κρουνὸν ἀφίει.

Pero tú, el primero entre los griegos que construiste las palabras venerables como torres y que adornaste el habla trágica, atreviéndote suelta el chorro.

Las analogías entre la arquitectura bélica (las torres) y la construcción de las palabras, como se advierte, se vinculan con el atrevimiento (θαρρῶν), que precisamente el propio Aristóteles contrapondrá al miedo desenfrenado e inmovilizante. De nuevo se consolida una acción positiva, en este supuesto ligada al verbo *aphíemi* (“soltar”), que ahora tiene por objeto una corriente o surtidor de agua (*krounós*). Al vincularse aquí metafóricamente la valentía de Esquilo con la subjetividad involucrada en el control de un manantial, las diferencias con el episodio ya visto de la diarrea de Dioniso, ocasionada por el pánico y fuera de su dominio (vv. 308 y 485), son considerables. Se trata de dos modalidades de agencia completamente opuestas respecto del manejo del flujo “líquido”, que bien representan dos maneras de manipular la circulación de emociones³².

Algo semejante ocurrirá en la *sphragís* coral, cuando en los versos 1099-1108 se alienta a Esquilo y a Eurípides y se les pide que no teman, pues los espectadores son sabios:

μέγα τὸ πρᾶγμα, πολὺ τὸ νεῖκος, ἀδρὸς ὁ πόλεμος ἔρχεται.
χαλεπὸν οὖν ἔργον διαιρεῖν,
ὅταν ὁ μὲν τεῖνη βιαίως,
ὁ δ' ἐπαναστρέφειν δύνηται κάπερ εἶδεσθαι τορῶς.
ἀλλὰ μὴ ἔν ταύτῳ κάθησθον
εἰσβολαὶ γάρ εἰσι πολλαὶ χᾶτεροι σοφισμάτων.
ὅτι περ οὖν ἔχετον ἐρίζειν,
λέγετον, ἔπιτον, ἀνά <τε> δέρετον
τά τε παλαιὰ καὶ τὰ καινὰ,
κάποκινδυνεύετον λεπτὸν τι καὶ σοφὸν λέγειν.

Grande es el asunto, mucha la pelea, la guerra avanza pesada. Ciertamente es tarea difícil distinguir cuando uno se extienda con violencia y el otro pueda darse vuelta y resistir con fuerza. Pero no os sentéis en el mismo lugar, pues son muchas y variadas las incursiones de los sofismas. Lo que precisamente tenéis vosotros dos para disputar, decidlo, atacad, liberad hacia arriba las cosas viejas y nuevas y corred el peligro de decir algo sutil y sabio.

³² En un trabajo reciente sobre Gorgias y el empleo de las emociones, hemos propuesto la expresión “flujos afectivos” para caracterizar las operaciones por las cuales se emplea un juego retórico con las emociones dosificando su intensidad para conseguir efectos determinados en el interlocutor, como si se tratara de un chorro de agua cuyo volumen y caudal se regula de acuerdo con las circunstancias y el contexto. Cf. BUIS 2020.

El vocabulario de la pelea es constante en los sustantivos empleados (νεῖκος, πόλεμος, εἰσβολαί, ἐρίζειν), en los adverbios (βιαίως, τορῶς) y en los verbos como ἔπιτον, que en imperativo y en dual apunta a una arenga que se dirige hacia los dos adversarios de un *agón* bélico. Interessantemente, junto a este léxico castrense se introducen aquellos términos referidos a la controversia literaria que encuentra sostén en nuevos imperativos (λέγετον) o en formas como λέγειν. En esta transferencia de sentidos entre dos campos tradicionalmente diferentes se genera un movimiento que condice con la acción dinámica que el coro propone. El no quedarse sentado en el lugar se opone al ejercicio físico de extenderse, darse vueltas, resistir, liberar hacia arriba. Se trata de una invitación al desplazamiento que resulta contraria a la estaticidad y a la inmovilidad de la que había sido presa Dioniso en la primera parte de la obra.

Como quedará claro a continuación, se trata de instar un buen miedo, capaz de llevar a la acción, de movilizar desde la valentía. El riesgo (como se deja entrever en el verbo ἀποκινδυνεύειν) está en el entramado discursivo, en la creación efectiva de la sutileza literaria, lo que se relaciona con la sabiduría. Los mismos tejidos semánticos se reconocen en la segunda parte de la *sphragis* (vv. 1109-1118), en que el coro hace explícita una nueva alusión al miedo:

εἰ δὲ τοῦτο καταφοβεῖσθον, μὴ τις ἀμαθία προσῆ
 τοῖς θεωμένοισιν, ὡς τὰ
 λεπτὰ μὴ γινῶναι λεγόντοιν,
 μηδὲν ὀρρωδεῖτε τοῦθ', ὡς οὐκέθ' οὕτω ταῦτ' ἔχει.
 ἔστρατευμένοι γάρ εἰσι,
 βιβλίον τ' ἔχων ἕκαστος μανθάνει τὰ δεξιὰ
 αἰ φύσεις τ' ἄλλως κράτισται,
 νῦν δὲ καὶ παρηκόνηνται.
 μηδὲν οὖν δείσητον, ἀλλὰ
 πάντ' ἐπέξιτον, θεατῶν γ' οὔνεχ', ὡς ὄντων σοφῶν.

Pero si los dos tenéis miedo de esto, de que la falta de conocimiento se adose a los espectadores de modo que no sepan las cosas sutiles de las que hablan, no temáis esto, porque estas cosas ya no son así. Pues han ido a combatir y cada uno con su libreto aprende las cosas diestras. Y sus naturalezas por lo demás se imponen y ahora además están estimuladas. No temáis nada, enfrentad en cambio todo, por los espectadores, dado que son sabios.

En una superposición de nuevo entre el combate y la disputa literaria, se trata aquí de apartar el miedo (en el v. 1109 y luego, con una variación verbal, en el 1117) de una recepción no diestra de sus postulados. La falta de temor se vincula con la necesidad de enfrentar (ἐπέξιτον, de nuevo, en el v. 1118) al adversario con el convencimiento de que el público sabrá comprender. En esta supresión del miedo para conseguir de modo eficaz el apoyo popular, confiando en la sabiduría de los espectadores, se traduce un accionar físico que es a su vez un movimiento de las palabras.

Todo está ya listo para que, después del enfrentamiento poético, el traslado físico real que la obra postulaba desde el mundo de los mortales hacia el Hades se vea contrapuesto ahora por un desplazamiento ascendente que la segunda parte de la pieza consagra con la recuperación y la vuelta a Atenas del mejor tragediógrafo. El miedo en su sentido negativo, que en la primera parte de la pieza se vinculaba con el descenso (de la *pólis* al inframundo, del corazón al bajo vientre) es ahora re-semantizado en clave literaria. Superar ese miedo irracional lleva aquí al temor positivo que permite -mediante una audacia prudente sustentada en el reconocimiento de la sabiduría- dar lo mejor de cada uno en el combate. El público, sutil, sabrá comprender ese postulado, ya sugerido antes en vano por Dioniso cuando alegaba que, a diferencia de quienes son cobardes (que se quedaban recostados), él se levantó (v. 490). Ahora, las consecuencias son las opuestas. Frente a la inmovilidad a la que había sido sometida el dios, ahora el *phóbos* incentiva a la acción.

Al trasladarse (un nuevo movimiento, esta vez metafórico) del plano bélico al plano dramático, el concepto de temor también cobra nuevos alcances. Esto explica que, habiendo instado a dejar de lado el *phóbos*, el propio coro tenga miedo, de modo explícito, de las críticas que se le puedan hacer al mejor de los contrincantes: “temo por él”, dicen los coreutas en el v. 1260, Καὶ δέδοιχ’ ὑπὲρ αὐτοῦ. La ambigüedad de la referencia del pronombre es significativa en nuestra lectura y puede referirse a cualquiera de los dos tragediógrafos³³. Frente a esta incertidumbre, nuestra interpretación recupera el valor de la ambigüedad porque el temor está presente y se justifica -en términos políticos- respecto de cualquier poeta que el pueblo sea incapaz de valorar en su sabiduría. Recordemos tres versos del *epírHEMA*, en el que ya se había mencionado la necesidad de eliminar los temores (vv. 686-688):

τὸν ἱερὸν χορὸν δίκαιόν ἐστι χρηστὰ τῇ πόλει
ἐμπαραινεῖν καὶ διδάσκειν. πρῶτον οὖν ἡμῖν δοκεῖ
ἔξισῶσαι τοὺς πολίτας κάφελεῖν τὰ δέματα.

Es justo que el coro sagrado exhorte y enseñe a la ciudad cosas útiles. Ciertamente nos parece bien primero igualar a los ciudadanos y apartar los temores.

Si la parábasis tiene por objeto crear mensajes directos para el público teatral, aquí la consigna -literaria en su concepción- tiene fuertes alcances políticos³⁴: el rechazo de los miedos se presenta en el mismo plano de la igualdad ciudadana (ἔξισῶσαι, v. 688). El coro, en esta instancia, manipula el vocabulario del temor para identificar los condicionamientos positivos del coraje y la negatividad inherente de la cobardía en la

³³ SOMMERSTEIN 1996, 269, en su edición ha supuesto que se trata de Eurípides; DOVER 1993, 344, en cambio, estima que se trata de Esquilo.

³⁴ No hay duda de la importancia extra-dramática de este posicionamiento jurídico aunque, como señala ARNOTT (1991), en términos históricos las propuestas concretas presentadas luego (el perdón a quienes se hubieran exiliado después del golpe oligárquico del 411-410 a.C. y la conformación de un gobierno democrático a cargo de las familias más nobles) hayan resultado luego un fracaso.

determinación de la nueva realidad cívica que la comedia postula como propósito didáctico para el mejoramiento de la vida en la *pólis*.

Un pasaje de los *Memorabilia* de Jenofonte sea quizás ilustrativo para mostrar, comparativamente, los alcances vagos del miedo en cuanto a sus efectos, tanto en el plano del combate militar cuanto sobre el escenario teatral. Se trata del pasaje III 5, 5-6, en el que se reproducen unas palabras dirigidas por Sócrates al hijo de Pericles:

τὸ μὲν γὰρ θάρσος ἀμέλειάν τε καὶ ῥαθυμίαν καὶ ἀπειθείαν ἐμβάλλει, ὁ δὲ φόβος προσεκτικωτέρους τε καὶ εὐπειθεστέρους καὶ εὐτακτοτέρους ποιεῖ. τεκμήριο δ' ἂν τοῦτο καὶ ἀπὸ τῶν ἐν ταῖς ναυσίν' ὅταν μὲν γὰρ δήπου μηδὲν φοβῶνται, μεστοί εἰσιν ἀταξίας· ἔστ' ἂν δὲ ἡ χειμῶνα ἢ πολεμίους δεῖσωσιν, οὐ μόνον τὰ κελευόμενα πάντα ποιοῦσιν, ἀλλὰ καὶ σιγῶσι καταδοκῶντες τὰ προσταχθησόμενα, ὥσπερ χορευταί³⁵.

Pues el atrevimiento (*thársos*), por un lado, arroja despreocupación, negligencia y desobediencia, mientras que el miedo (*phóbos*) nos hace más atentos, más obedientes y más ordenados. Se podría probar esto a partir de las cosas vinculadas con los barcos: pues cada vez que los marineros no temen a nada, están llenos de desorden; pero cuando temen una tormenta o a los enemigos, no sólo hacen las cosas que se les ordena, sino que además se callan esperando instrucciones, como los miembros de un coro.

El pasaje de Jenofonte recupera la puesta en contacto de los planos militar y dramático. La buena organización y el respeto de las indicaciones que, según Sócrates, se desprenden del temor se contraponen con la anarquía que genera la osadía, pues implican actuar de modo racional bajo las ordenes impuestas por la autoridad naval -en el caso de los marineros- o por el dramaturgo, cuando se trata de los coreutas. En esta operación se equipara la buena administración de una embarcación con el correcto entrenamiento de quienes participan en una puesta en escena. Con todo ello, y volviendo a *Ranas*, parece propicio reconocer la antítesis que se genera entre el descenso -que genera la despreocupación- y el ascenso que, al final de la pieza, experimentará Esquilo, el buen poeta, quien dice cosas útiles para la *pólis* (vv. 1528-1532):

πρῶτα μὲν εὐοδίαν ἀγαθὴν ἀπιόντι ποιητῇ
 ἐς φάος ὀρνυμένῳ δότε δαίμονες οἱ κατὰ γαίας,
 τῇ δὲ πόλει μεγάλων ἀγαθῶν ἀγαθὰς ἐπινοίας.
 πάγχυ γὰρ ἐκ μεγάλων ἀχέων παυσαίμεθ' ἂν οὕτως
 ἀργαλέων τ' ἐν ὀπλοῖς ξυνόδων.

Primero otorgad, por un lado, un buen viaje al poeta que sube a la luz, vosotras divinidades de bajo tierra, y [otorgad] por el otro a la ciudad buenos proyectos de grandes bienes. Pues así podríamos detener por completo las grandes aflicciones y las dolorosas confrontaciones armadas.

³⁵ El texto griego corresponde a la edición de MARCHANT 1971².

La identificación del mejor tragediógrafo implica el movimiento contrario del que produce el terror paralizante que había detenido a Dioniso, porque activa un deslizamiento virtuoso superador de la disputa militar que genera sufrimiento y que degrada el tejido social. Por lo demás, del *phóbos* identificado con el plano meramente individual y corporal a un *phóbos* colectivo destinado a movilizar a los ciudadanos, la comedia explota la polivalencia de una emoción muy adecuada a las configuraciones imaginativas que la escena permite³⁶. De hecho, el propio Esquilo -quien ganará el certamen literario- sostiene que su obra promovía el coraje entre los ciudadanos (vv. 1039-1042)³⁷.

El ascenso que la obra consagra en su clausura se produce desde el Hades a Atenas, pero también desde el pánico que inmoviliza al temor que engendra coraje. Este dispositivo de acción permitirá dejar de lado los conflictos *intestinos*, en la doble acepción que la obra parece consagrar a este adjetivo: tanto los sufrimientos estomacales experimentados por Dioniso como las contiendas civiles que habían atravesado los ciudadanos de la Atenas de la época.

La contradicción del discurso y los hechos que había llevado a Dioniso a su inacción abre ahora las puertas a la valentía del dramaturgo (de Esquilo pero también del propio Aristófanes) que supera con palabras el temor a lo desconocido y, como un buen guerrero, se moviliza frente a ese miedo -y se alimenta de él- para defender los mejores planes y consagrar el mejor repertorio afectivo para una ciudad en crisis³⁸.

Conclusiones

En el libro que mencionamos a comienzos de este trabajo, Martha Nussbaum describe el individualismo antidemocrático del miedo, pero al mismo tiempo ofrece la esperanza como su contrapartida. Tomando el ejemplo de Martin Luther King, la filósofa muestra cómo la esperanza, que al igual que el miedo se funda en la impotencia frente a lo que sobreviene, empuja no hacia la huida sino hacia el trabajo constructivo. Traducir el temor en una emoción más positiva, que permita alimentar la buena ciudadanía mediante una contención de las amenazas, es en su opinión el paso hacia un mejor régimen democrático³⁹.

Sobre esta interpretación, es factible afirmar respecto de *Ranas* que, si en la primera parte de la comedia se opone, en un personaje como Dioniso, el coraje pretendido y el temor real para mostrar los efectos de un descenso real y uno figurado, en los versos corales de la segunda parte se consagra una arenga que, en términos de

³⁶ También la tragedia, de hecho, escenifica lo político a partir del temor que produce el “otro”, lo que SAXONHOUSE 1992, 22, ha llamado «fear of diversity».

³⁷ BALOT 2014, 248.

³⁸ De hecho, sabemos que Aristófanes ganó el primer premio en las Leneas de su año, y los escoliastas antiguos reconocieron que ello se había debido a su alegato a favor de la reconciliación en la parábasis (según su *Vita* [K-At] test. 1, 35-39), lo que llevó a que se le concediera la posibilidad excepcional de una segunda representación de la obra (Dicearco, fr. 84 Wehrli).

³⁹ Acerca de la posibilidad de ver el temor en la antigüedad como una emoción positiva en el escenario político, véase KAPUST 2008.

combate, responde a una lógica performativa bélica que procura imponer orden, canalizar los sentimientos y elevar las virtudes positivas de quien inicia un enfrentamiento para brindar soluciones más efectivas. A partir de las metáforas bélicas el coro abraza la esperanza, aconsejando a los poetas que concursan para que rehúyan del temor que produce la ignorancia del público y asuman el desafío de luchar por un fin mejor.

Dioniso representa las ambivalencias de este movimiento y es el factor que unifica la comedia sobre la base de estas experiencias emotivas. Su inacción se supera cuando termina eligiendo, con criterios éticos, a Esquilo como el mejor autor de tragedias (v. 1471), puesto que se trata de quien mejor aconsejaría a la *pólis* (vv. 1420-1421)⁴⁰. Del miedo paralizante el personaje avanza hacia un compromiso activo con la ciudadanía; del interés individual Dioniso se desplaza hacia la protección del bienestar común, en un último movimiento de ascenso que se contraponen a la *katábasis* que despliega la trama⁴¹.

En la personalidad del dios del descontrol, que es también del teatro, la comedia personifica en múltiples niveles los vaivenes y deslizamientos que el coro refiere al aconsejar, como programa político-literario, la valentía de quien confía en un *lógos* destinado a mejorar la vida en la *pólis*⁴². En *Ranas*, pues, se encuentran interesantes líneas de continuidad si tenemos en cuenta los vínculos que en la primera parte de la pieza se entablan entre el pánico y la cobardía y que en la segunda parte se resuelven en los dos teatros de operaciones que suponen la batalla y el escenario. Frente al miedo privado y apolítico que produce risa al privar a quien lo vive de su condición ciudadana se consagra un *phóbos* político que moviliza e instruye.

La comedia encuentra, pues, una unidad estructurante sustentada en un guión emotivo eficaz. A fin de cuentas, se trata de cerrar la obra con el reconocimiento de aquel coraje que, a causa del temor mismo, despliega un guerrero valiente en el conflicto, que no es ni más ni menos que una manifestación otra del mismo coraje que, en el certamen dramático, el poeta sabio ha de traducir en la producción teatral para educar afectivamente a su auditorio⁴³.

⁴⁰ En una contribución reciente sobre la impronta política de *Ranas*, BALDWIN 2014, 184, parte de la premisa de que la obra transforma a Dioniso, que pasa de ser exclusivamente el dios del *teatro* a ser un dios de la *ciudad*. Ese pasaje, en nuestra opinión, se explica también por la consagración de bases diferentes del temor y por el juego con sus alcances emotivos: desde el miedo propio de un protagonista cómico se pasa a la confianza en un *phóbos* cívico de fuertes alcances políticos.

⁴¹ Si siguiéramos las reflexiones ya planteadas por RIBOT 1925, 217, desde la psicología, podríamos pensar que la primera parte de la obra plantea un temor primitivo, instintivo, inconsciente, mientras que la segunda parte se focalizaría más bien en un temor secundario, consciente, razonado y posterior a la experiencia. En realidad, preferimos considerar que ambas modalidades del temor no son distinguibles sino que integran una única experiencia emotiva compleja.

⁴² Precisamente, con el resultado del certamen Dioniso (el patrón de los festivales cívicos atenienses) termina corporizando el nexo complejo de interrelación entre el autor literario y el cuerpo de ciudadanos-espectadores, como afirma LADA-RICHARDS 1999, 223.

⁴³ Afirman SLUITER-ROSEN 2003, 18: «If the parabases of *Wasps* and *Peace*, with their foregrounding of fearlessness and bravery and their invocation of Heracles were all we had, we could still comfortably maintain that Aristophanes (and indeed all comic poets engaged in satire and mockery)

Bibliografía

- Bibliografía primaria

- Dover, K. (1993) (ed.), Aristophanes, *Frogs*, Oxford.
Frenkel, D. et al. (2011), (eds.) Aristófanes, *Ranas*, Buenos Aires.
Henderson, J. (2002) (ed.), Aristophanes, *Frogs, Assemblywomen, Wealth*, Cambridge (MA)-London.
Marchant, E.C. (1971²) (ed.), *Xenophontis opera omnia*, II, Oxford (1921).
Rogers, B.B. (1968) (ed.), Aristophanes, II (*The Peace, The Birds, The Frogs*), Cambridge (MA)-London.
Ross, W.D. (1959) (ed.), Aristotle, *Ars Rhetorica*, Oxford.
Sommerstein, A.H. (1996) (ed.), Aristophanes, *Frogs*, Warminster.

- Bibliografía crítica e *instrumenta studiorum*

- Arnott, W.G. (1991), «A Lesson from the 'Frogs'», *Greece and Rome* 38 (1), 18–23.
Baldwin, Ch. (2014), «Learning the Lesson of Dionysus: Aristophanes' Tragicomic Wisdom and Poetic Politics in the Frogs», en Mhire, J.J.-B.-P. Frost (eds.), *The Political Theory of Aristophanes. Explorations in Poetic Wisdom*, New York, 183-199.
Balot, R.K. (2014), *Courage in the Democratic Polis. Ideology and Critique in Classical Athens*, Oxford.
Bassi, K. (2003), «The Semantics of Manliness in Ancient Greece», en Sluiter, I. – Rosen, M.R. (eds.), *Andreia: studies in manliness and courage in classical antiquity*, Leiden-Boston, 25-58.
Bisquerra, R. (2017), *Política y emoción. Aplicaciones de las emociones a la política*, Madrid.
Bliquez, L. (2008), «The *purrikhē* of Kinesias, a Pun?: Aristophanes *Frogs* 153», *Classical Quarterly* 58,1, 320-326.
Bonanno, D. – Corso, L. (2018), «What Does Nemesis Have to Do with the Legal System? Discussing Aristotle's Neglected Emotion and Its Relevance for Law and Politics», en Huppés-Cluysenaer, L. - Coelho, N.M.M.S. (eds.), *Aristotle on Emotions in Law and Politics*, Cham, 237-259.
Buis, E.J. (2008), «Les (en)jeux d'un 'affranchissement' dramatique: la subjectivité légale de Xanthias dans les *Grenouilles* d'Aristophane», en Gonzales, A. (ed.), *La fin du statut servil ? (Affranchissement, libération, abolition...)* *Hommage à Jacques Annequin* [XXX Colloque du GIREA], II, Besançon, 419-435.
Buis, E.J. (2018), *Taming Ares. War, Interstate Law and Humanitarian Discourse in Classical Greece* [Series on Studies in the History of International Law, 26], Leiden-Boston.

claim a form of *andreia* for their poetic enterprises, even if other terminology and metaphors are used to convey it. Such is the imaginary environment they have constructed through their rhetoric, a battlefield in which the comic poet willingly and knowingly confronts equally self-constructed dangers».

- Buis, E.J. (2020), «Helena o Palamedes, encomio o apología: la administración de flujos afectivos como estrategia judicial en los alegatos gorgianos», en Chialva, I. - Correa, J. - Omar Zboron, M.L. (eds.), *ΓΟΡΓΙΟΥ, ΥΠΕΡ ΠΑΛΑΜΗΔΟΥΣ ΑΠΟΛΟΓΙΑ*. En Defensa de Palamedes *de Gorgias*, Buenos Aires, 193-235 [en prensa].
- Chantraine, P. (1999 [1968]), *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris.
- Csapo, E. (2010), «The Production and Performance of Comedy in Antiquity», en Dobrov, G.W. (ed.), *Brill's Companion to the Study of Greek Comedy*, Leiden-Boston, 103-142.
- Davies, W.A. (1987), «The Varieties of Fear», *Philosophical Studies* 51, 287-310.
- de Courville Nicol, V. (2011), *Social Economies of Fear and Desire. Emotional Regulation, Emotion Management, and Embodied Autonomy*, New York.
- Delumeau, J. (2002), «Miedos de ayer y de hoy», en Villa Martínez, M.I. (ed.), *El miedo. Reflexiones sobre su dimensión social y cultural*, Medellín, 9-21.
- Demont, P. (1997), «La peur et le rire: la perception de l'esclavage dans les *Grenouilles* d'Aristophane», en Serghidou, A. (ed.), *Fear of Slaves - Fear of Enslavement in the Ancient Mediterranean (Discourse, representations, practices)* [XXIX Colloque du GIREA, Rethymnon 4-7 november 2004], Besançon, 179-192.
- Fortenbaugh, W.W. (2002²), *Aristotle on Emotion*, London.
- Fuselli, S. (2018), «*Logoi enuloi*. Aristotle's Contribution to the Contemporary Debate on Emotions and Decision-Making», en Huppes-Cluysenaer, L. - Coelho, N.M.M.S. (eds.), *Aristotle on Emotions in Law and Politics*, Cham, 91-111.
- Gray, J.A. (1987 [1971]), *The Psychology of Fear and Stress*, New York.
- Hâncu, M.-G. (2016), «Φόβος and its place in Hesiod's *Theogony*», en Dumitru Oancea, M.L. - Halichias, A.-C. - Popa, N.-A. (eds.), *Expressions of Fear from Antiquity to the Contemporary World*, Cambridge, 11-18.
- Heller, A. (1990), *Una teoría de los sentimientos*, México (edición original: Assen 1979).
- Hollander, J. (2004), «Fear itself», *Social Research* 71, 4, 865-886.
- Kapust, D.J. (2008), «On the Ancient Uses of Political Fear and Its Modern Implications», *Journal of the History of Ideas* 69, 353-373.
- Kidd, S.E. (2014), *Nonsense and Meaning in Ancient Greek Comedy*, Cambridge.
- Konstan, D. (2006), *The Emotions of the Ancient Greeks. Studies in Aristotle and Classical Literature*, Toronto-Buffalo-London.
- Konstan, D. (2008), *A life worthy of the gods: The materialist psychology of Epicurus*, Las Vegas.
- Kristjánsson, K. (2007), *Aristotle, Emotions, and Education*, Aldershot.
- LaCourse Munteanu, D. (2012), *Tragic Pathos. Pity and Fear in Greek Philosophy and Tragedy*, Cambridge.
- Lada-Richards, I. (1999), *Initiating Dionysus. Ritual and Theatre in Aristophanes' Frogs*, Oxford.
- Marks, I. (1987), *Fears, Fobias and Rituals*, New York.
- Nagy, G. (2010), «The Subjectivity of Fear as Reflected in Ancient Greek Wording», *Dialogues* 5, 29-45.

- Nussbaum, M.C. (2018), *The Monarchy of Fear. A Philosopher Looks at our Political Crisis*, New York.
- Ribot, Th. (1925), *La psychologie des sentiments*, Paris.
- Russo, C.F. (1994), *Aristophanes. An Author for the Stage*, London-New York (edición original: Firenze 1962).
- Saxonhouse, A.W. (1992), *Fear of Diversity. The Birth of Political Science in Ancient Greek Thought*, Chicago.
- Sluiter, I. - Rosen, R.M. (2003), «General Introduction», en Sluiter, I. - Rosen, R.M. (eds.), *Andreia: studies in manliness and courage in classical antiquity*, Leiden-Boston, 1-24.
- Starkstein, S. (2018), *A Conceptual and Therapeutic Analysis of Fear*, Cham.
- Tappolet, C. (2010), «Emotion, Motivation, and Action: The Case of Fear», en Goldie, P. (ed.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Emotion*, Oxford, 325-345.
- Whitman, C.H. (1964), *Aristophanes and the Comic Hero*, Cambridge (MA).
- Zaborowski, R. (2002), *La crainte et le courage dans l'Iliade et l'Odysée*, Varsovie.

Platón, las pasiones y la crítica al populismo

Plato, passions and criticism of the populism

ÁLVARO VALLEJO CAMPOS
Universidad de Granada
avallejo@ugr.es

Recibido: 31/07/2019 - Aceptado: 31/01/2020
DOI <https://doi.org/10.20318/fons.2019.4909>

Resumen

La tesis principal de este artículo es que la trascendencia política de las pasiones determina en Platón sus planteamientos éticos y políticos. La primera vez que se ocupa de ellas más sistemáticamente, como ocurre en el *Gorgias*, aparecen directamente involucradas en la crítica del imperialismo y de los procedimientos retóricos propios de la democracia ateniense, y su tratamiento debe ser uno de los ingredientes esenciales de la política concebida como un arte. Pero en la *República* el estado ideal surge de una reflexión sobre la necesidad de realizar una purgación de las pasiones en la ciudad lujosa y afiebrada que se trata de reformar. La importancia de la cuestión se deriva del hecho de que una teoría de la justicia en el individuo y en el estado consiste, en definitiva, en formular un ideal normativo de las relaciones que deben establecerse entre la razón y las pasiones del alma. A consecuencia de ello, las formas degeneradas del estado ideal pueden interpretarse como una secuencia en sentido creciente de la ilegítima irrupción de las pasiones en la sociedad enferma que se opone a aquel.

Palabras clave: Platón, pasiones, política, retórica, estado ideal, justicia, populismo

Abstract

The main thesis of this paper is that the political transcendence of passions determines Plato's ethical and political points of view. The first time that he deals systematically with passions, as occurs in the *Gorgias*, they are directly implicated in the critic of imperialism and the rhetorical procedures of Athenian democracy. They are also an essential part of politics conceived as an art. In the *Republic*, the ideal city emerges as the necessity of practicing a purge of passions in the luxuriant or feverish city that has to be purged. The importance of this issue derives from the fact that the theory of justice in the individual and the city consists of a normative ideal on the relations that have to be established between passions and reason. As a consequence, the sequence of the degenerated forms of the ideal state can be interpreted as an increasing model of the illegitimate irruption of passions in the ill society opposed to it.

Keywords: Plato, passions, politics, rhetoric, ideal state, justice, populism

Introducción

La concepción platónica de las pasiones se puede abordar desde muchos puntos de vista, que van desde la ética a su concepción de la racionalidad, la antropología o la teoría del alma. En esta ocasión, sin embargo, vamos a centrarnos en la trascendencia política de las pasiones. No es, desde luego, una cuestión marginal en Platón, pues le preocupaba de una manera extraordinaria y la tuvo muy en cuenta al plantear su visión de la situación histórica, tal y como él la vivió, su crítica de los regímenes políticos vigentes y sus propias alternativas éticas y políticas.

Una demostración de la importancia que tienen para Platón las pasiones en su proyección política nos la proporciona el *Gorgias*, que podemos considerar una obra de transición entre los llamados diálogos socráticos y el segundo grupo de madurez. No es una casualidad, en este sentido, que sea también en este diálogo donde por primera vez se manifiestan con claridad los contenidos más propios de su pensamiento, como la consideración de la política como un arte y la inmortalidad del alma. Las pasiones están ya aquí en el centro mismo de todas las consideraciones como un núcleo muy poderoso que habrá que tener en cuenta desde ahora, junto a la herencia recibida del intelectualismo socrático, también presente en el diálogo.

Desde el punto de vista de la clarificación terminológica, el concepto de *epithymía*, que solemos traducir por pasión, deseo o apetito, es muy amplio y no tiene por qué estar vinculado necesariamente solo a las pasiones o los deseos concupiscibles. Es verdad que Platón utiliza este término al denominar “irracional y concupiscible” (ἐπιθυμητικόν, *R.* 439d 7-8) a la parte del alma en la que se hallan los apetitos más sensuales, como el hambre, la sed o el deseo sexual. En un contexto todavía no determinado por la teoría platónica, lo utiliza también Céfalo (*R.* 329c 7) en ese sentido cuando hace referencia a los apetitos sexuales que se atemperan con la vejez, procurando al hombre la “paz y la libertad” que anteriormente se veían perturbadas por estas pasiones del cuerpo. Pero, en Platón, el concepto es mucho más amplio. En la metáfora hidráulica que utiliza para describir el funcionamiento y la interrelación de las diversas fuentes motivacionales que existen en el alma¹, queda claro que hay deseos o pasiones (αἱ ἐπιθυμίαι, *R.* 485d 5) en las tres partes del alma, de manera que si se atenúan las pasiones que tienen como objeto los placeres corporales, se fortalece la pasión por el conocimiento y todo aquello que ha de prevalecer en la naturaleza del verdadero filósofo. En el *corpus* se repite hasta la saciedad la expresión ἡδοναί καὶ ἐπιθυμίαι, como si se tratara de una hendíadis, porque las pasiones están referidas a placeres, que son el objeto propio de la fuerza motivacional contenida en ellas. Sin embargo, no hemos de olvidar que, si existen tres partes en el alma, también hay en esta “tres tipos de placeres” (ἡδοναί) y los deseos o pasiones (ἐπιθυμίαι, 580d8) correspondientes.

¹ Cfr. VALLEJO CAMPOS 2018, 160 y ss.

Si esto es así y Platón admite lo que para buena parte de la filosofía contemporánea sería una especie de error categorial², al atribuir a la razón en sí misma pasiones y deseos, también es cierto que su mayor preocupación eran las pasiones irracionales derivadas de los deseos más directamente conectados con el cuerpo. Es este, dirá Sócrates en el *Fedón* (66c), el que nos llena de “amores y pasiones, de temores y de toda clase de aprensiones” y, en consecuencia, a su juicio, no hay que buscar en otro lado el origen de “guerras, conflictos y batallas” más que en “el cuerpo y sus pasiones” (τὸ σῶμα καὶ αἱ τούτου ἐπιθυμῖαι, *Phd.* 66c 7). Esto nos lleva directamente al *Gorgias*, porque es en esta obra donde Platón mostró por primera vez su conciencia del efecto destructivo que podían tener las pasiones en el escenario de una ciudad enferma, corrompida por los enfrentamientos internos y el imperialismo desatado por los deseos irracionales que los estadistas se encargaron de alentar.

1. *El Gorgias*

Los llamados diálogos socráticos están centrados sobre todo en unas indagaciones éticas que hallan su fundamento en el intelectualismo y el esclarecimiento de los contenidos cognitivos que corresponden a las virtudes, sin que por el momento tengamos muy claro el papel que corresponde a las pasiones en el meollo de los problemas morales que en ellos se dilucidan. Sin embargo, en el *Gorgias* no se habla solo de la razón. Al hilo de los graves enfrentamientos políticos y de la crisis profunda que afectaba a la democracia ateniense, salta al primer plano teórico la conciencia clara de que hay “una parte del alma en la que residen las pasiones” (τοῦτο τῆς ψυχῆς οὗ αἱ ἐπιθυμῖαι εἰσί, 493b 1). Tendremos que esperar a la *República* para hallar la teoría en la que se inserta este elemento llamado a rebelarse contra el imperio de la inteligencia, en el que parecía cifrado hasta ahora el único factor importante de la vida moral. Pero, si nos falta todavía la teoría del alma, por muy imprecisa y deficiente que esta sea a la hora de especificar en la *República* el estatuto ontológico que corresponde a las partes o especies del alma, no por eso deja de resaltarse el principal problema que las pasiones representaban para Platón cuando se trataba de enjuiciar el sistema político ateniense. Su caracterización en estas líneas, faltas todavía de la concreción y la complejidad psicológica que vendrá después, es muy precisa. Se destacan, efectivamente, dos rasgos que explican el lugar central que Platón va a conferirle a las pasiones. Pues, en primer lugar, nos dice Sócrates (493a 4), es una parte cuya naturaleza la convierte en una presa fácil de la persuasión y se deja arrastrar de arriba abajo (ἀναπειθεσθαι καὶ μεταπίπτειν) con una inestabilidad que revela, por tanto, el sustento irracional en el que se basaba la política democrática ateniense. La segunda característica también está relacionada con la proyección política que Platón confiere a las pasiones en esta obra: es su condición inmoderada e insaciable (493b 2-3), que explica no pocos excesos de la democracia ateniense.

² Cfr. en este sentido, KAHN 1987, 80.

Sería muy fácil encontrar episodios en la historia de la Guerra del Peloponeso que ilustrarían a la perfección estas dos características de la versión populista de la democracia ateniense criticada por Platón. Recordemos a este efecto, como ejemplo de la inestabilidad y la convulsión propias de una democracia radicalizada, lo que ocurrió en el 427 a.C., cuando la Asamblea, instigada por Cleón, aprobó una moción en la que se acordó dar muerte a todos los varones de Mitilene mayores de edad y reducir a la esclavitud a mujeres y niños. Al día siguiente se arrepintieron, porque, según nos cuenta Tucídides (III 36), se dieron cuenta de que la decisión de matar a una población entera, en lugar de actuar solo contra los culpables, era cruel y tremenda. En esta ocasión se impuso en la Asamblea la cordura de Diodoto y tuvieron que mandar otra trirreme para anular la orden anterior. En cuanto al carácter insaciable del *démos* alentado por los demagogos, Tucídides considera la *pleonexía*, la ambición desmedida e insaciable, una de las causas fundamentales de la derrota de Atenas en la Guerra³. Propuestas que obtuvieron el favor de la Asamblea como la expedición a Sicilia, promovida por Alcibíades (cfr. Th. VI 15, 2-3), demostraban este hecho sin dejar lugar a ninguna duda.

Estas dos características a las que hemos hecho referencia ponen en relación directa, por otro lado, la teoría platónica de las pasiones, que se anuncia en estas páginas del *Gorgias*, con los dos motivos fundamentales de la condena del populismo democrático ateniense que Platón realiza en la obra. Efectivamente, Sócrates alude a un hombre ingenioso, “de Sicilia o Italia”, tal vez un pitagórico o un órfico, que hizo un juego de palabras y llamó a esta parte del alma *píthon* (tonel, 493a 7) a causa de su carácter “sugestionable y persuasible” (διὰ τὸ πιθανόν τε καὶ πειστικὸν ὠνόμασε πίθον). Como dijo Jaeger⁴, la democracia ateniense era “un estado retórico hasta la médula”. Puede parecer un anacronismo hablar de una condena del “populismo” por parte de Platón, cuando este fenómeno es propio, rigurosamente hablando, de corrientes de pensamiento político que pertenecen al siglo XX. Pero en este punto concreto y en otros que veremos, hay analogías que nos permiten el empleo del término. No en balde algunos defensores del populismo han reivindicado el uso de la retórica como “instrumento de una racionalidad social ampliada”, que puede constituir sin complejos “la anatomía del mundo ideológico”⁵. La crítica de la retórica en el *Gorgias* comprende muchos aspectos⁶, pero el punto de vista en el que ahora nos centramos es fundamental, pues Platón la acusa de dirigir la política ateniense por medio de unos mecanismos irracionales, que tienen como objeto “captar la insensatez” (θηρεύεται τὴν ἄνοιαν, 464d 2) que hay en nosotros. La clasificación de la retórica como una forma de la adulación (ἡ κολακευτική, 464c 5; κολακείαν, 463b 1, 464e 2 *et passim*), en la que la acompañan, como es sabido, la culinaria, la cosmética y la sofística, la pone en relación directamente con el placer concupiscible

³ CALONGE RUIZ 1990, 79.

⁴ JAEGER 1971, 546.

⁵ Cfr. LACLAU 1994, 26-27.

⁶ Cfr. VALLEJO CAMPOS 1993 y 2002.

que es el objeto de las pasiones irracionales. La retórica es acusada, efectivamente, de “tener como objetivo lo agradable sin consideración de lo mejor” (τοῦ ἡδέος στοχάζεται ἀνευ τοῦ βελτίστου, 465a 2) y este hecho la condena moralmente a ojos de Platón con toda la amargura que encierra su convicción de que Sócrates fue juzgado en Atenas como lo sería un médico acusado por un cocinero ante un tribunal de niños (cfr. 521e).

Platón y Gorgias, el sofista que escribió el *Encomio de Helena*, pueden diferir profundamente a la hora de considerar la retórica una verdadera *téchnē*, pues Sócrates rechaza en este punto las pretensiones de la sofística y ve imposible que pueda serlo una práctica que él considera irracional (ἄλογον πρᾶγμα, 465a 6), debido a su desconocimiento de las verdaderas causas (465a 5) en las que se basan sus métodos. A su juicio, el fundamento retórico que tiene en la democracia ateniense la política convierte a esta en un simulacro de lo que debería ser. Pero, en lo que incumbe a nuestro tema, ambos coincidirían y en este otro sentido las páginas del *Gorgias* no traicionan el pensamiento del sofista: la retórica para persuadir tiene que operar por medio del engaño. Es el otro lado de una actividad, convertida en el *modus operandi* de la política, que no se dirige a la razón, sino a las potencias irracionales de la personalidad humana. Lo comprobamos en la frase que antes citamos de modo incompleto: “capta la insensatez y engaña” (καὶ ἐξαπατᾷ, 464d 2). La conexión del engaño (ἀπατή), en el que consiste la persuasión retórica según el Sofista de Leontinos (cfr. 82 B11, B11, B23 DK), con las respuestas emocionales del oyente era además muy clara. En su psicología del *lógos*⁷, la persuasión era posible por la imposibilidad del saber que llena de incertidumbre los acontecimientos de la vida humana. En su lugar, el hombre solo cuenta con las “vacilaciones y la falta de certeza de la opinión” (cf. 82 B11 DK). En esto, como vemos, coincidía totalmente con Platón. Gorgias era consciente del poder de este “gran soberano” (cf. 82 B11 DK) que es el *lógos*, pero sabía que su poder de persuasión residía en su capacidad para provocar reacciones emocionales en el oyente, pues, como dice en el *Encomio*, “hace cesar el miedo, elimina la tristeza, produce alegría y acrecienta la compasión” (cf. 82 B11 DK).

La retórica, junto con la sofística, aparece, pues, en el *Gorgias* como un simulacro (εἰδωλον, 463d 2-e 4) o suplantación ilegítima de la política. El carácter irracional de la persuasión, que es, a juicio de Sócrates, donde reside el poder de la retórica del que Gorgias se enorgullece (cfr. 456a y sgs.), se ejerce sobre una multitud de gente ignorante, “a la que persuade, pero no instruye” (458e 7-459a 1). De ahí la importancia de las pasiones, que Platón tiene presente al evaluar la usurpación de la verdadera política por esta retórica capaz de movilizar todos los recursos emocionales para lograr sus propósitos. Al enjuiciar la política imperialista de los grandes estadistas mencionados en la obra, como Temístocles, Cimón, Milciades o Pericles, Platón tiene

⁷ Cfr. SEGAL 1962, 105 y sgs.; para la concepción de la persuasión retórica como un efecto mágico que seduce al alma, es clásico el estudio de DE ROMILLY 1975, 4-21.

muy en cuenta la liberación de las pasiones que latía bajo el fondo democrático de un régimen, a cuya descomposición asistió en medio de la derrota y los enfrentamientos internos. “Hablar ante el pueblo, practicar la retórica y ejercer el gobierno” del modo en que se hace en la democracia ateniense (500c 5-6), bajo el esquema de una política adulatoria que consigue el poder en la medida en que sabe granjearse el favor del *démos*, tenía como contrapartida operar de un modo que no podía consistir sino en “satisfacer las pasiones propias y ajenas” (τὸ τὰς ἐπιθυμίας ἀποπιμπλάναι καὶ τὰς αὐτοῦ καὶ τὰς τῶν ἄλλων, 503c 5-6). La retórica al uso se limita a cultivar esta “complacencia” (τὸ χαρίζεσθαι τοῖς πολίταις, 502e 5; cfr. 502b 3, 502c 1) de los ciudadanos que apela a sus pasiones procurándoles el placer de satisfacer sus deseos con una total despreocupación del bien (cfr. 501d 4). Independientemente de los resultados, que serían elogiados para una *Realpolitik*, Platón condena una acción de gobierno, iniciada en el pasado glorioso, que ha hecho a los atenienses mucho peores de lo que eran (515e 5-6). Causa asombro a Calicles, el famoso personaje del *Gorgias*, que Sócrates se atreva a impugnar la política practicada por los grandes estadistas del imperio que engrandecieron a Atenas. Pero, aun admitiendo que han sido mejores servidores que los políticos de su tiempo, a su juicio, abrieron un camino que ha llenado la ciudad de construcciones y tributos innecesarios “al margen de la moderación y la justicia” (519a 2). Han fracasado igual que los políticos del presente, al no ser capaces unos ni otros de “transformar las pasiones de los ciudadanos ni dejar de ser condescendiente con ellas” (517b 5).

Con la irrupción de las pasiones como un factor antropológico de importancia extraordinaria y la experiencia amarga que Platón ha extraído del modo en que se habían adueñado de la escena política ateniense, aparece en los diálogos un nuevo Sócrates⁸. Ya no se trata de ejercer el cuidado del alma con ciudadanos que se prestaran voluntariamente a recibir la terapia socrática de los “bellos discursos”, con los que se implanta la moderación en las almas, según se decía en el *Cármides* (157a 4-5). Tampoco parece suficiente con “informarlos y persuadirlos”, como afirma el optimismo intelectualista de Sócrates en la *Apología* (35c2). Ahora el enfermo, efectivamente, no es el individuo, sino la ciudad, porque es esta la que se ha vuelto enferma y está llena de úlceras supurantes y emponzoñadas (*Grg.* 518e). Ahora caemos en la cuenta de la importancia que tienen las pasiones para el pensamiento platónico y comprendemos la transformación que ha tenido el proyecto intelectualista de Sócrates. Antes, este confesaba que rehuía la política (cfr. *Ap.* 32e), por las advertencias de su señal demoníaca, y ejercía su método en un escenario puramente privado. Pero ahora Platón le hace decir (*Grg.* 521d) que “es uno de los pocos atenienses, por no decir el único, que practica el verdadero arte de la política en la actualidad”. El Sócrates de estos diálogos posteriores se ha dado cuenta de que la terapéutica y el cuidado del alma debe practicarse en un escenario político: hay que “persuadir a los ciudadanos”, pero también, y esta es la novedad, “obligarlos”

⁸ Cfr. VALLEJO CAMPOS 2016, 232 y sgs.

(πειθοντες και βιαζόμενοι, 517b 6) a realizar todo aquello que redunde en mejorar su condición emocional. Interrogar y refutar a los interlocutores ya no es suficiente. El punto de partida viene determinado en este momento por la conciencia que tiene Platón de que Atenas es una ciudad enferma, debido a la forma en que los supuestos estadistas del imperio han “obsequiado suntuosamente” a sus ciudadanos con todo lo que estos “deseaban” (ἐπεθύμουν, 518e 3). De este modo han contribuido a liberar unas pasiones destructivas que se mostrarán en todo su dramatismo cuando estalle “el ataque de la enfermedad” (519a 4). El proyecto filosófico socrático ha experimentado, al hilo de la importancia que adquieren las pasiones, una transformación de no poco alcance, porque la filosofía, que antes tenía como objeto el cuidado del alma, ahora se llama política y es a esta a la se le encomienda la terapia que ha de emplearse, de manera que, como ha afirmado algún comentarista con razón, parafraseando a Clausewitz, la filosofía es la continuación de la política por otros medios⁹.

Como hemos visto antes, el empleo del término populismo para referirnos a la crítica que hace Platón de la democracia puede parecer anacrónico, pero se ha dicho que el populismo se caracteriza por “una política comunicativa dirigida al afecto y al sentimiento” y que su ideología es “contraria a la idea ilustrada” de un sujeto racional¹⁰. En el espectro ideológico de pensadores populistas actuales, se critica las teorías políticas que privilegian la racionalidad, porque, a juicio de autoras como Mouffe, “dejan de lado un elemento esencial, que es el rol crucial que juegan las pasiones en asegurar la lealtad a los valores democráticos”¹¹. Si es así, estamos comprobando, por lo visto en el *Gorgias*, que el examen platónico de la democracia se inscribe en una crítica del populismo que apunta en esa dirección. Como vamos a ver en la *República*, Platón era un crítico de la democracia, porque lo consideraba un régimen en el que, en determinadas circunstancias, como las que él conoció en los primeros treinta años de su vida, se exaltan las pasiones, se olvidan las instituciones que oponen un freno a las decisiones precipitadas e irracionales de la multitud y se pierde el respeto a las leyes, como si todo fuera posible en una toma de decisiones en la que decide el pueblo alentado por los líderes que no respetan ningún principio de contención. Sócrates se ríe amargamente del “amor al pueblo” (513c 7) que atribuye a la acción política de los líderes atenienses. A la política concebida como adulación y a la liberación de las pasiones que ello lleva consigo opone el ideal del político como un médico cuyo arte es capaz de extirpar las pasiones que traen la destrucción y la corrupción de la democracia ateniense. Se anuncia así la figura del filósofo gobernante, que aparecerá en la *República*, como un médico cuya misión fundamental consistirá en curar una ciudad enferma por medio de una adecuada purgación de las pasiones.

⁹ Cfr. V. MAGASLHAES-VILHENA, *Socrates et la légend platonicienne*, París 1952, 128 *apud* DODDS 1959, 384.

¹⁰ Cfr. VILLACAÑAS BERLANGA 2015, 46-47.

¹¹ C. MOUFFE *apud* LACLAU 1994, 212.

2. *La República*

2a. *La purgación de las pasiones y el estado ideal. La sofística y la irracionalidad del estado*

En la *República* podemos comprobar con todo lujo de detalles la centralidad que corresponde a las pasiones en el pensamiento ético y político de Platón. Desde el punto de vista que nos ocupa, hay muchos elementos de coherencia en el planteamiento que nos ofrecen los diálogos, desde el *Gorgias* a las *Leyes* pasando por la *República*. Piense el lector en la definición de la injusticia que nos proporcionan las *Leyes* (IX 863e 6-864a 1): «denomino injusticia en general a la tiranía en el alma del coraje y el miedo, el placer y el dolor, las envidias y los deseos» (ἐπιθυμῖαι; trad. de F. Lisi). En realidad, se trata de un planteamiento muy similar al que encontramos en el *Gorgias*, pues aquí, como sabemos, Calicles representa la antítesis y el verdadero reto al que se enfrenta Platón, ya que encarna al político sin escrúpulos que defiende, frente a la contención de las pasiones y la moderación, “la molicie, la intemperancia y la libertad” como fundamentos de la verdadera “virtud y la felicidad” (492c 4-5). De manera que no nos puede extrañar que Calicles, en concordancia con ello, sostenga que es mejor cometer injusticia antes que sufrirla y, por tanto, que el que quiera vivir rectamente, desde el punto de vista de la naturaleza, debe “permitir que sus pasiones sean las más grandes que sea posible” y estar dispuesto a “servirlas con valentía e inteligencia” (491e 8-492a 2). Por el contrario, en esta obra, como sabemos, la justicia consiste en un “*kósmos*” (cfr. 508a 2-3) basado en la moderación, en la que corresponde a la razón establecer un límite a la satisfacción de las pasiones.

Se comprenderá, por tanto, que en la *República*, al plantear las bases del estado ideal haya que hacer un diseño de la ciudad basado fundamentalmente en una purgación de las pasiones. El lugar central de este tema en la obra podemos examinarlo a la luz de las tres ciudades a las que se pasa revista: “la ciudad de los cerdos”, “la ciudad lujosa”, y la ciudad ideal, que nace de una purificación de la anterior (cfr. 399e). Desde el punto de vista que estamos indagando, las tres pueden describirse en términos de necesidades y deseos con sus correspondientes consecuencias pasionales. La “ciudad de los cerdos” (372d 4), que se denomina así a partir de la calificación que hace Glaucón de la ciudad que Sócrates acaba de describir, es un ideal caracterizado por una simplificación de las necesidades y un rigorismo moral inalcanzable para la mayoría de los seres humanos. Aunque Glaucón la denomine así, para Sócrates es “el estado verdadero” (ἀληθινὴ πόλις, 372e 6) y “sano” (372e 6-7). Pero, debido a su primitivismo y su simplicidad excesiva, no la toma verdaderamente en serio y construye a continuación, ante los ojos de sus interlocutores, “una ciudad lujosa” (τρυφῶσα πόλις, 372e 3), que se corresponde con las sociedades sofisticadas que existen en el momento. Esta segunda ciudad puede caracterizarse como una forma de comunidad que “sobrepasa el límite de las cosas necesarias” (373d 10): los deseos superfluos y las pasiones generadas de esta forma traen como consecuencia la lucha por una “posesión ilimitada de riquezas” (373d 9-10), lo cual lleva consigo que

estas ciudades se enfrenten entre sí. Se destruye así la armonía y la sana simplicidad de la ciudad originaria, que no vivía “por encima de sus recursos” (372b 8). Aquí habrá toda clase de tipos humanos, para satisfacer los deseos y necesidades admitidos, y nos encontraremos con modistos, peluqueros, imitadores y poetas, pero sobre todo con médicos (373d), como corresponde a una ciudad afiebrada, que necesita de ellos para curar las enfermedades que surgen de este tipo de vida. La consecuencia de todo ello será el nacimiento de una actitud imperialista que llevará a estas ciudades a la necesidad de “amputar el territorio vecino” (373d 7) y de esta manera aparecerá la obligación de mantener un ejército que proteja a la ciudad de las injerencias vecinas.

El punto de partida de la ciudad ideal, como solemos denominar a la *Kallípolis* descrita en la *República*, es, pues, esta ciudad afiebrada o enferma¹², en la que la proliferación de médicos y jueces en la vida pública es el signo inequívoco para Platón de que estamos ante el mismo estado emponzoñado descrito en el *Gorgias*. De ahí que la ciudad ideal deba construirse sobre una purgación de estas necesidades superfluas que llevan consigo la patología social. La purificación del estado lujoso que hay que operar debe conducir a “un estilo o régimen de vida” (δίαίτα, 404d 11), que sea promovido por una reglamentación de la gimnasia y la música, para huir de la “variedad” (ποικιλία, 404e 3) y la sofisticación que imperan en la ciudad afiebrada. La simplicidad, la sencillez y la austeridad, favorecidas por la educación, conducirán a la salud del cuerpo y la moderación del alma. Cuando comprobamos que el objetivo fundamental de toda la reglamentación educativa en el estado ideal obedece al objetivo de suprimir la intemperancia (ἀκολασία, 404e3), comprendemos que la purgación consiste sobre todo en una simplificación de las necesidades y, sobre todo, en una eliminación de las pasiones más perjudiciales, a las que Platón atribuye el origen de todos los males en los estados griegos. La purgación efectuada sobre la ciudad del lujo eliminará el exceso y todo aquello que, por su excitación de las pasiones, pueda conducir a un estilo de vida inmoderado. En los libros II y III se describen “las pautas” (412b 2) de la educación elemental destinadas a poner las bases de la formación de los futuros gobernantes y se inicia así un proceso de largo alcance en un planteamiento que admite la naturaleza humana tal como es, sin idealizarla, pero tampoco sin renunciar a una poda de todas aquellas pasiones que ponen en peligro el bienestar de la ciudad ideal. Efectivamente, la cosa en este sentido no termina aquí, porque aún se hace más terminante en la selección de los guardianes y en las etapas posteriores de su formación superior.

Las pruebas para la selección de los gobernantes tienen por objeto encontrar a aquellas personas que pongan por encima de todo el interés del estado. Se trata de comprobar en qué medida el futuro gobernante es fiel a esta “convicción” (δόγμα,

¹² Para el vocabulario médico empleado en estos pasajes de la *República* y la crítica de la medicina practicada en la ciudad del lujo, cfr. VEGETTI 1995, 81 y sgs., y 1998, 431-436. Sobre el sentido que tiene en la obra “la medicina política”, con la que Platón quiere corregir los excesos de la *nosotrophía* o el cuidado excesivo prestado a los enfermos en las ciudades contemporáneas, cfr. VALLEJO CAMPOS 2018, 87 y sgs.

412e 6, 413c 6) u “opinión” (δόξα, 412e 8) de que aquello que es favorable y conveniente para el estado lo es también para él. Recordemos entre ellas “la prueba de hechicería” (γοητεία, 413d 7), en la que deberá mostrar su capacidad de resistir ante el embrujo que provocan en el pensamiento el placer o el temor y las pasiones con ellos relacionadas. El futuro gobernante debe demostrar, como ya se estableció en el *Gorgias* (491d 7-8), que es capaz de “governarse a sí mismo”, lo cual no significaba allí otra cosa que el control de las pasiones. Aparte de la implicación política que esto tiene, comprobamos también la relación directa que Platón establece entre las emociones y los aspectos más directamente cognitivos que determinan el conocimiento humano. En la *República* estas pruebas están orientadas a probar que el futuro gobernante no abandonará sus convicciones por influencia de las pasiones. Recordemos a este efecto, “la hechicería”, que se describe en el *Fedón*, de las almas contaminadas por “las pasiones y los placeres” (ὑπό τε τῶν ἐπιθυμιῶν καὶ ἡδονῶν, 81b 4), que solo consideran verdadero lo que tiene una naturaleza corpórea.

La purgación del futuro gobernante tendrá que proseguir en etapas futuras de su formación superior. Será necesaria, efectivamente, una especie de “poda” de todos los factores pasionales que puedan comprometer su naturaleza racional. A ello se alude en la explicación que da Sócrates de la alegoría de la caverna, cuando se mencionan “la glotonería y los placeres de esa índole” corporal que impiden al alma alcanzar la verdad. La poda (περικόπη, 519a 9; cfr. 611e 5) o purificación de las pasiones que hay que practicar en la ciudad ideal tiene, por tanto, su perfecta correspondencia en el futuro gobernante, que también tendrá que someterse a ella. La presencia de las pasiones “en una naturaleza de esta clase” (519a 8), como la que corresponde al perfecto guardián de la ciudad ideal, nos permite comprender que “el ascenso” (ἀνάβασις), en el que insiste el lenguaje alegórico utilizado (cf. 515e 7, 517a 3, 517b 4, 519d 1), no pueda realizarse sin una cierta dosis de violencia (*bía*, 515e 6) y compulsión, con las que hay que arrastrar al prisionero liberado para que pueda finalmente abrir los ojos y ver “la luz”. Esta presencia paradójica de la compulsión o la violencia, incrustada sobre un fondo filosófico de intelectualismo socrático que no armoniza bien con ella, indica en qué medida Platón ha tenido en cuenta la fuerza poderosa de las pasiones. Dominarlas e integrarlas en un “orden” diseñado por la razón, como hemos visto, es fundamental para lograr la justicia que se construye en la *República* para el individuo y el estado de acuerdo con las reglas del isomorfismo estructural que rige los dos ámbitos.

Como estamos viendo, el planteamiento del *Gorgias* y la *República* tiene muchas similitudes, aunque solo en esta última obra se desarrolla la idea de un arte del estado, que era el ideal normativo desde el que se criticaba en el primero de estos diálogos la usurpación de la política, encarnada en la sofística y la retórica. Desde el punto de vista de las pasiones, se explicitan ahora, como estamos viendo, dos condiciones fundamentales del arte del estado. Este consiste, como establecía el *Gorgias*, en una *téchnē*, pero, para estar en posesión de las condiciones intelectuales exigidas, a las que se accede solo después de un largo proceso de formación científica y dialéctica, es

necesario un dominio de todos aquellos elementos pasionales que puedan comprometer la acción de gobierno. A ello se encaminan no solo muchos factores del mismo proceso de formación de los guardianes, sino la concepción misma del estado, en el que se prohíbe, como sabemos, la propiedad privada a los que están encargados de ejercer el poder. Pero, en segundo lugar, las pasiones deben tenerse presente en el momento de operar sobre la sociedad, ya que el filósofo gobernante tiene que actuar como un médico que trata a una sociedad enferma, prescribiendo, como se anticipaba en el *Gorgias* (cfr. *Grg.* 505a 6), qué pasiones está permitido satisfacer y prohibiendo las que han sido excluidas del estado ideal.

En la *República*, Platón matiza un tanto la crítica de la sofística que se había expresado con tanta virulencia en el *Gorgias*, porque no se les ve como causantes, sino más bien como cómplices y esclavos de una sociedad que ellos solo han contribuido a complacer. Por lo demás, las coincidencias son muy grandes. La sofística se precia de haber alcanzado “la sabiduría” (*R.* 493a 9), pero, en realidad, esta consiste en conocer “las convicciones de la multitud”. Platón se enfrenta, desde luego, a la ideología dominante de la democracia ateniense, que se amparaba en esa “peculiar combinación de consenso y coerción”, que el populismo moderno ha visto, siguiendo a Gramsci, en el concepto de “hegemonía”¹³. Para la sofística solo cuentan las creencias y opiniones de aquellos a los que dirige su discurso persuasivo, pues la retórica niega la existencia de lo que Platón considera el verdadero arte del estado. En la imagen de la nave del estado (487e y sgs.), el patrón, que representa al pueblo ateniense, y los marineros, que son un trasunto de los políticos al uso, coinciden, efectivamente, en su creencia de que no existe un arte o una técnica (τέχνη, 488b 5) de la navegación que pueda enseñarse. Su lugar lo ocupa ilegítimamente esta sabiduría suministrada por la sofística, la cual no consiste sino en conocer “los impulsos y pasiones” (τὰς ὀργὰς καὶ ἐπιθυμίας, 493b 1) de esta “bestia grande y fuerte”, que es el pueblo ateniense. Pretende estar en posesión de “una sabiduría” y “un arte”, cuando en realidad no sabe distinguir, a juicio de Platón, qué hay de bello, bueno y justo en “tales convicciones y pasiones” (τούτων τῶν δογμάτων τε καὶ ἐπιθυμιῶν, 493b 8) de la multitud.

Antes de abandonar estos pasajes del libro VI, debemos tener presente no solo la dosis de adulación implícita en ese *modus operandi*, sino también la violencia que comporta tal estado de cosas en la navegación de esta nave atribulada que es la democracia ateniense. Platón nos muestra que, detrás de la falta de un gobierno racional, hay una violencia que se manifiesta abiertamente cuando alguien se atreve a esgrimir los derechos del arte del estado. Los marineros no solo ridiculizarían como “un miracielos” (μετεωροσκοπός, 488e 4) o un “charlatán” (ἄδολέσχης, 489a 11) al que defendiera la necesidad de un arte de la navegación, sino que, llegado el caso, estarían dispuestos a descuartizar al que afirmara que puede enseñarse y no dudarían en arrojar por la borda al que se atreviera a discutirles el gobierno de la nave basándose

¹³ Cfr. LACLAU 1994, 84.

en tales argumentos (488b-c)¹⁴. El papel ridículo del filósofo en el estado ateniense no se debe, pues, a una cuestión de derecho, sino a una situación de hecho, que revela la incompatibilidad de la ciencia y el arte del estado con la ideología hegemónica que defienden los demagogos en la democracia radicalizada que Platón conoció a finales del s.V a.C.

2b. *Del estado ideal a la tiranía: alejamiento de la razón y liberación de las pasiones*

En los libros VIII y IX de la *República* se pasa revista a la degeneración de la ciudad ideal, que es el estado establecido “en conformidad con la naturaleza” (444d 9), siguiendo una secuencia que se inicia con aquella y continua con la timocracia, la oligarquía, la democracia y, finalmente, con la tiranía. Se trata de formas degeneradas respecto a las exigencias normativas que representa “el estado perfectamente bueno” (427e 7), definido en la teoría de la justicia expuesta en el libro IV, por lo que Platón las llama en ocasiones una “enfermedad del estado” (πόλεως νόσημα, 544c 7, 552c 4, 564b 1). Esta secuencia, como han señalado los especialistas¹⁵, en la que se describe la transformación de unos regímenes en otros, no debe entenderse como una narración histórica o una teoría política acerca del desenvolvimiento de los sistemas políticos, sino más bien como una secuencia lógica en la que se interpretan las diferentes formas de gobierno en términos de un progresivo alejamiento de la razón. La cuestión de las pasiones está, por tanto, íntimamente relacionada con dicha secuencia, porque nos sirve para evaluar el grado en el que, a juicio de Platón, se produce una quiebra respecto al ideal normativo que representa la *Kallípolis* descrita en la *República*.

No es necesario exponer ahora con todo lujo de detalles la teoría de la justicia en la ciudad ideal¹⁶, pero debemos recordar que el esquema de la *oikeiopraxía* (432c 8) en la que se basa no solo atribuye funciones específicas a cada clase del estado y a cada parte del alma, sino que también establece un orden en el que las virtudes (sabiduría, valor, moderación) dependen específicamente de la relación que las diferentes pasiones deben guardar con la razón. Cada parte del alma tiene sus pasiones y sus placeres propios, así como cada clase del estado sus legítimos intereses. El hombre y el estado “perfectamente buenos” no suprimen las pasiones, pero las someten a un estatuto diseñado por la razón, en el que cada una de estas cumple teleológicamente con su cometido para alcanzar la perfección que corresponde al todo al que pertenecen. La ciudad “perfectamente buena”, tal como Sócrates la define, es un estado “sabio, valiente, moderado y justo” (427e 10-11). Desde el punto de vista de las pasiones, esto no significa, desde luego, que pueda darse rienda suelta a todas, sino que “sobre las pasiones de la multitud de gente mediocre han de prevalecer las

¹⁴ Algunos comentaristas han visto en ello una alusión al destino trágico de Sócrates; cfr., p. ej., GASTALDI 2003, 198. Para Adam (*ad locum*), en cambio, puede tratarse meramente de una alusión a las luchas encarnizadas que acaban en la muerte o el exilio de los contendientes políticos.

¹⁵ Cfr. BARKER 1961, 283-285, SCHOFIELD 2006, 106-107.

¹⁶ Cfr. VALLEJO CAMPOS 2108, 101-109.

pasiones y la prudencia (ὑπό τε τῶν ἐπιθυμιῶν καὶ τῆς φρονήσεως, 431d 1)¹⁷ de aquellos que son menores en número, pero más capaces” (trad. de Eggers, levemente alterada). Deberíamos resaltar a este efecto que la moderación, a diferencia de las otras dos virtudes de la ciudad justa (la sabiduría y el valor), no reside solo en una clase, sino en la totalidad del estado, pues consiste en una armonía (431e 8) o concordia (ὁμόνοια, 432a 7), que se sustenta en una coincidencia de opinión (431d 9-e1; cfr. ὁμοδοξία, 433c 6) entre gobernados y gobernantes acerca de quiénes deben mandar. Pero esto no significa otra cosa sino que unos y otros deben estar de acuerdo en el orden al que debe ajustarse la satisfacción de sus pasiones para el bien del estado del que forman parte.

La descripción de las pasiones en términos axiológicos explica que el estado ideal pueda ser denominado legítimamente una aristocracia, porque en él estarán al mando “unos pocos” ciudadanos, que son “los mejores” por naturaleza, debido precisamente a que en ellos imperan “pasiones simples y medidas” (ἐπιθυμίας ... ἀπλᾶς τε καὶ μετρίας, 431c 5) que se someten a un cálculo racional (λογισμός) y se dejan llevar “por la razón y la opinión recta” (μετὰ νοῦ τε καὶ δόξης ὀρθῆς). Justamente este orden impuesto por la razón a “la multiplicidad de pasiones de toda índole” (πολλὰς καὶ παντοδαπὰς ἐπιθυμίας, 431b 9) que existe en el estado es el que queda subvertido con la degeneración de la ciudad ideal que se produce en la secuencia que hemos mencionado. En la aristocracia están al mando unos “guardianes perfectos” (428d 7) que encarnan la sabiduría del estado (428e 7-9). En ellos predomina como fuerza motivacional su amor al conocimiento, pero además han sido educados para actuar en todo momento conducidos por la razón, sin atender a ninguna otra consideración.

De la aristocracia pasamos a la timocracia, un régimen en el que muchos comentaristas han visto grandes semejanzas con el sistema político espartano. Platón está convencido de que se trata de una cultura para la guerra muy por debajo del régimen ideal donde se halla la verdadera virtud basada en el dominio de la razón. Por esta razón, en la timocracia la virtud no está basada en la persuasión, sino en la fuerza (ὑπὸ βίας, 548b 7), ya que, por deficiencias en la formación de estos guardianes, ha perdido de vista “los argumentos y la filosofía” (548b 8-c 1) que son los únicos fundamentos de la virtud verdadera. La timocracia es un régimen en el que el elemento fogoso o colérico del alma, que predominaba en la clase de los militares, propia del estado ideal, se impone a la razón. En consecuencia, la motivación fundamental de este régimen es el afán de victoria y el ansia de honores (φιλονικίαι καὶ φιλοτιμίαι, 548c 6-7), es decir, una pasión que prevalece ahora debido a que es el elemento fogoso el que ha asumido el mando (ὑπὸ τοῦ θυμοειδοῦς κρατοῦντος). El hombre “amante de los honores” (φιλότιμος ἀνὴρ, 550b 7) en el que se funda la timocracia es un tipo, efectivamente, dominado por la parte fogosa del alma, cuyo

¹⁷ Hay quien ha visto no sin razón en esta expresión una cierta hendíadis, como VEGETTI (2000, 184), pero no debemos olvidar que en la clase dirigente, donde reside la virtud de la prudencia, hay también pasiones, aunque prevalezcan en ella las que son propias del alma intelectual.

placer dominante consiste en la obtención del reconocimiento o la *timé* que da nombre al régimen.

Sin embargo, junto a esta parte irracional del alma y el consiguiente predominio de su pasión característica, comienza a aparecer, como un segundo rasgo del régimen, el deseo de riquezas o *philochrēmatía*, que es una motivación atribuida a la parte apetitiva del alma, donde residen los deseos propiamente concupiscibles. Cuando Platón explica el advenimiento del tipo humano que prevalece en este régimen, nos damos cuenta de que el elemento racional (τὸ λογιστικόν, 550b 1), representado por el padre, es postergado a favor de un compromiso entre las partes irracionales, apetitiva y fogosa (ἐπιθυμητικόν καὶ τὸ θυμοειδές, 550b 2-3), del alma, representadas a su vez por otros sujetos que están a su alrededor. Esto explica “la virtud” imperfecta propia de este sistema político¹⁸. No podemos detenernos con más detalle en las características de este régimen, pero anotamos en qué medida la utopía de la ciudad ideal, al establecer un criterio normativo basado en la razón, sirve para enjuiciar los regímenes existentes desde el punto de vista de las pasiones que ponen en juego.

Con la oligarquía, damos un paso más allá en el alejamiento progresivo de la razón que esta secuencia viene a describir. Aunque etimológicamente es “el gobierno de los pocos” (Hdt. III 81), para Platón hace referencia a una plutocracia o régimen basado en la tasación de la fortuna (550c 11), lo cual explica que, a su juicio, ahora es la parte concupiscible la que se ha adueñado del alma, pues el deseo de riquezas es su motivación fundamental, al depender de estas la satisfacción de los deseos concupiscibles. La decepción que produce en los jóvenes las injusticias en el reparto de los premios y, a veces, la suerte desgraciada que corresponde a los virtuosos en un régimen timocrático hace que los ciudadanos se vuelvan a la riqueza como el nuevo ideal (553a-c). La pasión por el dinero existía en la timocracia, pero allí estaba controlada por el deseo de honor, que era su motivación principal, y, en consecuencia, la posesión de riquezas se mantenía en secreto. En cambio, ahora se hace pública y con ello se extiende la estimación de la riqueza, lo cual, unido a la falta de educación, hace surgir en este tipo de hombre deseos concupiscibles que acrecientan la fuerza de lo apetitivo en el alma. A raíz de los tres regímenes (oligarquía, democracia y tiranía) que se suceden después de la timocracia, Platón estudia las complejidades de la parte concupiscible del alma que prevalece en ellos y el carácter de las pasiones que se van apoderando de la sociedad en tales sistemas políticos. A propósito de estos, Platón realiza una clasificación de las pasiones, en la que va a distinguir tres tipos diferentes de apetitos, deseos o pasiones: los necesarios, que predominan en el régimen oligárquico, los innecesarios, que se abren paso en la democracia, y, dentro de estos últimos, los que tienen una naturaleza criminal o “contraria a toda norma”, que triunfan en la tiranía.

¹⁸ Cfr. VALLEJO CAMPOS 2018, 247-251.

El ideal de un estado perfectamente bueno y del “hombre regio” que lo encarna, basado en la razón y el control de las pasiones, sirve de norma para juzgar la desviación de los demás regímenes políticos en términos de las pasiones que prevalecen en ellos. La clasificación axiológica de tales regímenes queda determinada por el grado de irracionalidad de los apetitos que los caracterizan. En la oligarquía, tenemos el grado menor de irracionalidad pensable en un régimen que obedece al principio del lucro, propio de la parte apetitiva. Aquí triunfan deseos pertenecientes a esta parte, en lugar de la razón y el principio del honor, característicos de la aristocracia y la timocracia, pero se trata de unos deseos “necesarios” (ἀναγκαῖαι, 554a 5; cfr. 558e 1), porque no pueden eliminarse y contribuyen positivamente a satisfacer las necesidades de la vida, como la sed y el hambre. Desde un punto de vista político, para un régimen como el oligárquico, que mantiene a raya los demás apetitos, tienen un efecto incluso positivo, porque son productivos para la actividad económica y no son despilfarradores (559c). Los demás deseos, peores e innecesarios, también existen en el alma oligárquica de este régimen, pero este tipo de hombre consigue reprimirlos. Sin embargo, lo hace de un modo irracional, dada la falta de educación (ἀπαιδευσία, 554b 8) que padece: es incapaz de “persuadir” a estos otros deseos del mal que representan y solo consigue imponerse por medio de “la razonable violencia” que subsiste en él. Esta irracionalidad que impera en el alma oligárquica, en la que los deseos necesarios solo triunfan por medio de “la coerción y el miedo” (ἀνάγκη καὶ φόβος, 554d 2-3), es la que se impone también en el régimen político, ya que este solo logra instaurar el principio de la riqueza en el que se basa por medio de la fuerza armada y el temor (551b 3-4). Desde ese punto de vista, falta ya la concordia y la unidad del alma que se logra con la verdadera virtud, pues el alma oligárquica queda dividida en dos, de la misma manera que la polis ha perdido la unidad propia de la verdadera *politeía* y queda escindida en dos estados, el de los ricos y el de los pobres, que se enfrentan y conspiran constantemente los unos contra los otros (551d).

El advenimiento de la democracia, a partir de la oligarquía, surge precisamente con el triunfo de los pobres. Podemos dejar de lado muchos detalles de esta visión, sin duda exagerada y caricaturesca, que tiene Platón de la democracia, a veces más parecida a la que ofrece la comedia, como han mostrado los comentaristas¹⁹, que a una descripción desapasionada y equilibrada de los hechos históricos. Tampoco podemos entrar en la clave económica de su análisis, pero el paso de uno a otro régimen²⁰ viene determinado por una concentración de la riqueza y un empobrecimiento de la población que conduce a una situación de conflicto, en la que acaban triunfando los pobres. Lo importante es tener presente los principios que quedan instaurados en el nuevo régimen, dado el paralelismo que se establece con las motivaciones pasionales que prevalecen en él. La libertad y la igualdad son los valores fundamentales en el sistema político ateniense, como Pericles pone de manifiesto en

¹⁹ Cfr., p.e., BERTELLI 2005, 390, SCHOFIELD 2006, 111.

²⁰ Cfr. CAMPESE 2005, 217-218.

su *Discurso fúnebre* (cf. Th. II 37, 2-3). Sócrates afirma que la libertad (562b 12) es para la democracia su bien máspreciado y, por tanto, aquello que la define como tal. Esta *eleuthería* viene a concretarse en dos aspectos que el propio régimen democrático considera valores fundamentales: la libertad de palabra (*παρρησία*) y “la licencia (*ἐξουσία*) para hacer cada uno lo que le venga en gana” (557b 5-6). Platón hace un análisis en paralelo de la situación política y de los modos de vida y pasiones que se ponen en juego gracias a la constitución democrática. La consecuencia directa del carácter licencioso del régimen es el pluralismo característico de este estado, en el que insiste la crítica platónica cuando se refiere a la “variedad” (557c 1) y “el manto multicolor” (557c 5) de tipos y caracteres humanos (*ἥθη*, 557c 6) que ofrece la democracia. Este pluralismo de modos de conducta al que Platón se opone representa, desde luego, una ruptura de la unidad y la simplicidad del ideal humano que exige el estado ideal. El paso de la oligarquía a la democracia ocurre cuando aflora una diversidad de conductas y estilos de vida que no es más que el trasunto de la variedad y la multiplicidad de placeres y pasiones accesibles al hombre que surge en este régimen (559d 9). Pero dicha diversidad se introduce en el sistema político a la vez que la falta de criterio para distinguir entre los pareceres del sabio y los de “mujeres y niños” (557c 8). La consecuencia es una constitución que viene a ser “agradable”, pero igualmente “anárquica y policroma” (558c 4-5).

Hemos visto que el hombre oligárquico privilegiaba los deseos necesarios de la parte concupiscible en detrimento de las demás (553d) y reprimía por la fuerza los deseos innecesarios (554c-d). Ahora, esta falta de criterio que se impone al unísono del pluralismo democrático tiene como consecuencia que todos los placeres están en pie de igualdad (*εἰς ἴσον*, 561b 2). Por ello, en la sociedad democrática y en el alma del tipo humano que le corresponde, reina una “poliarquía”, como la llamó Barker²¹, en la cual, ante la falta de un principio dominante, hay una multitud de deseos que se disputan el poder. La igualdad de los ciudadanos que rige el sistema democrático de gobierno se traslada al alma del hombre individual, de manera que es una cuestión de azar que entregue el dominio de sí mismo (*τὴν ἑαυτοῦ ἀρχήν...*, 561b 4) a unas u otras pasiones, ya que las alimenta por igual (*ἐξ ἴσου*, 561b 5, c 4) sin un criterio que le permita distinguir entre “los placeres provenientes de (pasiones o) deseos nobles y buenos” (*αἱ τῶν καλῶν τε καὶ ἀγαθῶν ἐπιθυμιῶν ἡδοναί*, 561c 1) y los que se derivan de deseos perversos. Su falta de educación es responsable de esta ausencia de criterio y el verdadero motivo por el que alma carece del argumento o *lógos* verdadero (561b 7) que le permitiría distinguir entre unos y otros, a diferencia de lo que ocurre en el régimen aristocrático basado en la auténtica virtud.

Respecto a estos pasajes, a mi juicio, es muy interesante anotar, a propósito del pluralismo indiscriminado de las pasiones que se abre paso en la democracia, tanto la situación de conflicto que se desencadena entre los deseos, como su contrapartida cognitiva, ya que ambos factores hablan muy a las claras de la determinación social

²¹ Cfr. BARKER 1961, 294.

que tienen las pasiones y su conformación por una ideología que el populismo del régimen quiere transformar en un punto de vista hegemónico. Algunos autores han analizado²² los elementos cognitivos que permiten a las pasiones convertirse en valores dentro del conflicto que tiene lugar entre las diversas motivaciones e intereses que están en disputa. Dejemos constancia ahora de que esta transformación de las pasiones en los valores dominantes tiene como condición de posibilidad “los discursos y opiniones falsas y petulantes” (Ψευδεῖς καὶ ἀλαζόνες λόγοι τε καὶ δόξαι, 560c 2) que acompañan a tales deseos. “La acrópolis del alma” en el joven que experimenta el asalto de este laberinto de pasiones está “vacía de conocimientos y preocupaciones rectas y de discursos verdaderos” (κενὴν μαθημάτων τε καὶ ἐπιτηδευμάτων καλῶν καὶ λόγων ἀληθῶν, 560b 8) y no puede, por tanto, oponerse a la influencia dominante que quiere “llamar” “idiotez” al pudor o “falta de virilidad” a “la moderación” (560d 3). En este conflicto hay protagonistas, los líderes políticos o demagogos, que Platón llama “zánganos con agujijón” (564b 7), pero también están, en segundo lugar, los zánganos sin agujijón que pueblan las asambleas: ellos son la cobertura mediática de esta ideología que se pretende hegemónica, porque, según nos dice Sócrates (564d-e) “zumban en la tribuna” y no toleran que se diga otra cosa contraria a la política promovida por los otros. Dada esta superestructura ideológica, la situación de conflicto ya no puede considerarse solo un enfrentamiento de pasiones ciegas, porque estas han sabido dotarse de las representaciones que las presentan como los verdaderos valores por los que debe regirse la política. El carácter agonístico en el que se enfrentan las pasiones y los supuestos valores que están en juego se pone de manifiesto, cuando Platón afirma que en esta situación de *stásis* que vive la comunidad son tales “discursos los que prevalecen en el combate” (560d 1).

De la democracia a la tiranía se produce un agravamiento con el que se alcanza la distancia máxima que Platón quiere representar entre el hombre mejor, que vive en el régimen aristocrático de la ciudad ideal, y el peor, que es el tirano convertido en lobo (565d-e) y dominado por las peores pasiones que se puedan imaginar. De manera que en los tres regímenes en los que reina la parte concupiscible del alma van apareciendo, en la escena política y en orden creciente, las peores pasiones del hombre: en la oligarquía, los deseos necesarios, en la democracia, los innecesarios que reclaman sus derechos en pie de igualdad junto a los anteriores, y, finalmente, en la tiranía, los deseos “contrarios a toda norma” (παράνομοι, 571b 5), que en algunos hombres llegan a manifestarse en su verdadera naturaleza bestial y criminal (574a-575b). En la democracia, con “la liberación y el relajamiento de los deseos innecesarios y perjudiciales” (561a 3-4), se establece esa igualdad basada, como hemos visto, en la falta de un criterio adecuado que sepa distinguirlos, pero no se pierde aún todo sentido de la moralidad, porque siguen coexistiendo con los malos los buenos deseos que “no son contrarios a la libertad y a toda norma” (572d 2). Sin embargo, en este combate de unas pasiones contra otras, acaban imponiéndose aquellas que tienen una naturaleza

²² Cfr. VALLEJO CAMPOS 2015, 38 y sgs., 2018, 260-262.

“terrible, salvaje e inmoral” (ἄνομον, 572b 5) y no conocen límite alguno que las pueda contener (cf. 571c 7-9).

Sobre la irrupción de estas pasiones en la vida política, Platón insiste en los dos aspectos que hemos venido comentando anteriormente. Por un lado, se trata de pasiones que forman parte de la naturaleza humana, por irracional que nos pueda parecer, y, en consecuencia, “probablemente se producen en todos nosotros” (571b 5-6). Esta naturaleza animal que no reconoce ninguna norma se revela oníricamente (571c 3, 572a 8) y comprende, de hecho, deseos de naturaleza edípica, por mencionarlos con una terminología freudiana que viene muy bien a propósito de estos pasajes²³. Pero no sería de extrañar que Platón esté pensando también en acciones criminales, como las de Medea, que Eurípides (*Med.* 1121) califica de la misma manera como actos “contrarios a toda norma”, o incluso en prácticas caníbales (cfr. 571d 2-3), que Aristóteles ofrece como ejemplo, entre otros, de una conducta brutal (*ENVII* 6, 1148b 19-24). Sin embargo, este es solo un aspecto de la cuestión, porque, por otro lado, está también la contrapartida cognitiva que hace desaparecer estos deseos de nuestra conducta o, por el contrario, los alienta, como sucede en el contexto político que se da cuando se produce el tránsito de una democracia radicalizada a la tiranía. En esta tarea, pueden intervenir, por tanto, por una parte, en un acción positiva destinada a erradicarlos, “las leyes y los deseos mejores junto con la razón” (ὑπό τε τῶν νόμων καὶ τῶν βελτιόνων ἐπιθυμιῶν μετὰ λόγου, 571b 6-7). Pero, por otra parte, en el contexto político de un conflicto, como el del surgimiento de la tiranía, que desata las peores pasiones del hombre (cfr. 573a-b), hay también opiniones que en tales momentos “son liberadas de la esclavitud” (574d 7) para justificar los peores deseos y pasiones que acaban imponiéndose con el tirano.

Este “enjambre de pasiones” (τὸ τῶν ἡδονῶν σμήνος, 574d 2-3) es liderado por una pasión como el *έρως*, que tiraniza el alma del nuevo tipo humano llamado a triunfar en la tiranía. Algunos comentaristas se han referido con razón al “misterio de este eros”²⁴, ya que no está totalmente claro por qué elige Platón esta pasión para nombrarla capitana del cortejo de deseos incontenibles que se desatan en este régimen. Desde luego, en estas páginas, no se habla de ese otro *έρως* al que se atribuye una función mediadora entre los dos mundos gracias a su pasión por la belleza y el conocimiento, sino de una pasión que no se detiene ante ningún crimen y que conduce a un estado de “anomia y anarquía” (ἐν πάσῃ ἀναρχία καὶ ἀνομία ζῶν, 575a 1-2) a quien vive dominado por él. Algunos comentaristas han indicado la asociación, que es frecuente en los diálogos, entre la pasión erótica y la ambición de poder, lo cual resulta claro en personajes, como Calicles y Glaucón, o incluso en el mismo Alcibíades²⁵. En cualquier caso, del *έρως*, como pasión concupiscible, en su vertiente

²³ Los comentaristas han abundado, como es natural, en las reminiscencias con el análisis freudiano (cfr. KAHN 1987, 83); para las diferencias, véase especialmente SOLINAS 2005, 478 y sgs.

²⁴ Cfr. PARRY 2007, 396, n. 9.

²⁵ Sobre este punto, cfr. PARRY 2007, 395-396; LUDWIG 2007, 224-225; LARRIVÉE 2005, 183-184, y 2015, 152-157.

sexual, por contraposición al “recto amor”, se dice en la *República* que está cercano a “la insolencia y la intemperancia” (403a 2) y que representa “el placer más fuerte y más vivo” (403a 4), por lo que, en definitiva, es el más próximo a “la locura” (403a 6). Justamente, las características de esta pasión sirven a Platón para describir el estado en el que se halla el alma del tirano, cuyos deseos han adquirido una desmesura capaz de destruir todas las normas morales que el hombre democrático no se atrevía a incumplir. Lo mismo que en el estado el tirano se rodea de una pandilla de indeseables, para violar la ley y cometer todo tipo de actos criminales, el personaje que se impone como líder del grupo es un tipo dominado por esta pasión erótica, situada como “caudillo del alma” (573b 1), al frente de otros deseos de parecida naturaleza (573a 4).

El sentido que tenía pasar revista, en la secuencia que hemos visto, a todos los regímenes conocidos, que se desvían del ideal previsto en el estado ideal, queda claro cuando Platón saca las consecuencias que se derivan de todo ello para la teoría de la justicia y la felicidad planteada en la obra. La desgracia y la infelicidad del tirano es la máxima que pueda pensarse respecto al ideal que representa el hombre “perfectamente justo” del estado ideal. De las tres demostraciones que se ofrecen de esta tesis en la *República*²⁶, todas tienen en cuenta precisamente las pasiones como un factor determinante de la justicia y la felicidad. El hombre más justo, pero también el más feliz, es aquel en el que la razón domina a las demás pasiones del alma. Si se consideran las cosas, en primer lugar, desde un punto de vista puramente político, la tiranía, una vez despojada de su “ropaje teatral” (577b), aparece en sus verdaderas miserias, como un régimen en el que un hombre injusto se ha rodeado de los peores para hacerse con el poder. Todo queda en realidad determinado por el factor decisivo de este régimen, que se configura sobre la base de un alma “arrastrada sin cesar por el tábano de sus pasiones” (577e 2). La consecuencia de ello es una vida siempre insatisfecha, asaltada por todo tipo de “temores”, “convulsiones” y “dolores”, y amenazada por la deslealtad de todos los hombres malvados en los que se ampara su poder (cfr. 578a-580a).

Si se considera la cuestión, en segundo lugar, desde el punto de vista de las partes del alma que prevalecen en cada régimen, hay que comparar los tipos de vida que se configuran sobre esa base: la vida del amante del conocimiento, que se da en la aristocracia, la del amante del honor, en la que se impone la pasión por el triunfo y el reconocimiento, propio de la timocracia, y la del amante del lucro, propia de los demás regímenes (oligarquía, democracia, tiranía), con las pasiones concupiscibles características de la parte apetitiva. También aquí sale triunfante, a juicio de Platón, la vida basada en la razón, porque, de “las tres especies de placer” que están en juego, aquellos que corresponden a la parte racional son considerados superiores a los demás. Lo avala así el filósofo, que tiene experiencia de los tres y dispone del “instrumento” (582d 7) más adecuado para decidir acerca de la mayor o menor excelencia de cada

²⁶ Cfr. VALLEJO CAMPOS 2018, 276-288.

uno, pues este instrumento no es otro que la inteligencia y la razón (582a-d). La vida mejor y el régimen político que la promueve son juzgados, pues, a partir de las características propias de las pasiones que prevalecen en ellos y los placeres que corresponden a tales formas de vida.

La tercera demostración se centra específicamente en la calidad del placer que es el objeto, como hemos visto, de las pasiones. Platón adelanta en la *República* una teoría del placer, que expondrá igualmente en el *Filebo* (31e-32a, 35a ss.), según la cual el placer aparece, después de un proceso de vacío (85b 3, cfr. *Phlb.* 35a ss.), causado por las necesidades, con la plenitud (585a 3) que se alcanza cuando se suplen las carencias que experimenta el sujeto. En su exposición, Sócrates corrige el punto de vista del sentido común y se refiere a “los llamados placeres” (584c 5), porque la mayoría de ellos, que, para la opinión general, son “los más numerosos e intensos” (584c 5-6), no lo son “en verdad”, al constituir simplemente “una liberación del dolor” (584c 1-2). No podemos entrar aquí en la compleja teoría platónica del placer, pero debemos dejar constancia de que una vez más una cuestión como esta, que se examina al hilo de la justicia del estado y la felicidad del individuo, está directamente relacionada con las pasiones. Los verdaderos placeres, que no están contaminados por estos procesos de vacío que se experimentan como dolor, son especialmente aquellos que tienen como objeto procesos en los que interviene el conocimiento (584c 7) y la inteligencia (586a 1): solo quienes tienen experiencia de estos pueden “disfrutar de placeres sólidos” y “puros” (βεβαίου τε καὶ καθαρῶς ἡδονῆς ἐγεύσαντο, 586a 6). Para alcanzar estos verdaderos placeres es necesaria la razón, pero también la virtud (cfr. 586a 1), ya que, en otro caso, en una vida basada en las pasiones propias de las otras partes del alma, el sujeto, a juicio de Sócrates, se ve abocado a sufrir a causa de la insaciabilidad (586b 2) y “los amores enloquecedores” (586c 2) que hacen desgraciados a los hombres. Si esto es así, cuando el alma se deja conducir por las pasiones de su parte concupiscible, lo mismo ocurre con la parte fogosa, ya que aquí se hallan pasiones como la sed de honores, la ambición de victorias y la cólera (586d), que, dejadas a su propio control, sin el orden que se deriva del “razonamiento y la inteligencia” (586d 1-2), se confunden con la envidia, la violencia y el disgusto, con lo cual se producen los placeres mixtos vinculados al dolor que tanto se alejan del “verdadero placer”.

El juicio de Platón respecto a la justicia y la felicidad tanto del estado como del individuo se plantea, por tanto, en términos de la relación que se establezca entre la razón y las pasiones. El grado más alto de placer que pueden alcanzar “las pasiones concernientes al afán de lucro y de victoria” (περὶ τὸ φιλοκερδῆς καὶ τὸ φιλόνομον ὄσαι ἐπιθυμίαι εἰσὶν, 586d 5) depende de la medida en que se sometan al orden establecido “por el conocimiento y la razón” (τῇ ἐπιστήμῃ καὶ λόγῳ, 586d 6). La salvación del estado, lo mismo que la del individuo, depende de que prevalezca “el hombre regio” del régimen aristocrático. Dicho en términos de “la imagen del alma” (588b 10) con la que se cierra el libro IX, se trata de que “la bestia polícroma y policéfala” (588c 7-8), en la que residen todas las pasiones concupiscibles que hemos

examinado, y “el león”, que simboliza la parte fogosa, se dejen dominar por “el hombre interior” (589a 7), que representa a la razón. Platón traduce su teoría ética y política a una antropología normativa en la que la salvación del hombre depende de obrar rectamente y esto solo es posible bajo el gobierno de la razón y el sometimiento de su naturaleza pasional. El hombre interior, “provisto de inteligencia” (591c 1), está llamado a ejercer su gobierno sobre la bestia multiforme y el león colérico que habitan en su interior.

En las *Leyes* hay variaciones enormes del planteamiento político de Platón, en las que ya no podemos entrar. Sin embargo, podríamos decir que en esta obra más que en ninguna otra se acrecienta su convicción de la importancia de las pasiones en la vida humana y de la necesidad de encauzarlas con el ordenamiento legislativo del estado. El hombre, se nos dirá allí (644d), es una marioneta de los dioses, arrastrada por dos cuerdas “duras y férreas”, que son el placer y el dolor, pero son “estas pasiones que hay en nosotros” (ταῦτα τὰ πάθη ἐν ἡμῖν, 644e 1) las que determinan cómo “se define en nuestras vidas la virtud y el vicio” (644e 4). Junto a ellas hay también una cuerda más fina y débil, que representa “la dirección áurea y sagrada del cálculo racional” (645a 1). Perdida la esperanza de encontrar al guardián perfecto cuya inteligencia esté por encima del ordenamiento legal, el remedio para el anciano Platón consiste en llamar razón a lo dispuesto por la ley. En cualquier caso, ya se trate de un hombre solo, de una oligarquía o de una democracia, la salvación no será posible si las conduce un alma “ansiosa de placeres y deseos” (ἡδονῶν καὶ ἐπιθυμιῶν ὀρεγομένην, 714a 3-4), porque estos dejados a su libre albedrío representan una desgracia y una enfermedad “infinita e insaciable” (714a 5) que conduce a la destrucción de la comunidad.

Bibliografía

- Barker, E. (1961), *Greek Political Theory, Plato and His Predecessors*, Londres-New York, (1918¹).
- Bertelli, L. (2005), «Platone contro la democrazia e l'oligarchia», en Vegetti (2005), 295-396.
- Calonge Ruiz, J. (1990), «Introducción general», en Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, trad. y notas de J.J. Torres Esbarranch, Madrid, 8-110.
- Campese, S. (2005), «L' *oikos* e la decadenza della città», en Vegetti (2005), 189-261.
- Dodds, E.R. (1990), *Plato, Gorgias, A revised text with introduction and commentary*, Oxford (1959¹).
- Ferrari, G.R.F. (2007) (ed.), *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, Cambridge.
- Gastaldi, S. (2003), «L'allegoria della nave», en Vegetti (2003), 187-216.
- Jaeger, W. (1971), *Paideia: los Ideales de la Cultura Griega, México (1933-1945¹)*.
- Kahn, C. (1987), «Plato's Theory of Desire», *Review of Metaphysics* XLI, 77-103.
- Laclau, E. (1994), *La razón populista*, Madrid, 2016.
- Larrivé, A. (2005), «Malaise dans la cité. Eros et tyrannie au livre IX de la *République*», en Dixsaut, M. (ed.), *Études sur la République de Platon, I, De la justice*, Paris, 169-197.

- Larrivé, A. (2013), «Alcibiades as the Model of the Tyrant in Book IX of the *Republic*», en Notomi, N. – Brisson, L. (eds.), *Dialogues on Plato's Politeia (Republic)*, Sankt Augustin, 152-157.
- Ludwig, P.W. (2007), «Eros in the *Republic*», en Ferrari (2007), 202-231.
- Parry, R. (2007), «The Unhappy Tyrant and the Craft of Inner Rule», en Ferrari (2007), 386-414.
- Romilly, J. de (1975), *Magic and Rhetoric in Ancient Greece*, Harvard.
- Schofield, M. (2006), *Plato, Political Philosophy*, Oxford.
- Segal, C.P. (1962), «Gorgias and the Psychology of the Logos», *Harvard Studies in Classical Philology* 66, 99-155.
- Solinas, M. (2005), «Desideri: Fenomenologia degenerativa e strategie de controllo», en Vegetti (2005), 471-498.
- Vallejo Campos, A. (1993), «Conflicto en Torno al *Lógos*. El concepto de *téchnē* y la crítica filosófica de la retórica», *Er, Revista de Filosofía* XV, 9-42.
- Vallejo Campos, A. (2002), «Razón, seducción y engaño en la retórica antigua: la crítica platónica», *Bitarte* 27, 23-43.
- Vallejo Campos, A. (2015), «Deseos y valores. El intelectualismo socrático y la tripartición del alma en la *República*», *Revista de Filosofía* XL 2, 23-43.
- Vallejo Campos, A. (2016), «Socrates as a Physician of the Soul», en Cornelli, G. (ed.), *Plato's styles and characters*, Berlin, 227-239.
- Vallejo Campos, A. (2018), *Adonde nos lleve el logos. Para leer la República de Platón*, Madrid.
- Vegetti, M. (1995), *La medicina in Platone*, Venezia.
- Vegetti, M. (1998), «Medicina» en Vegetti (1998b), 427-444.
- Vegetti, M. (ed.) (1998a), *Platone. La Repubblica*, I, Libro I, Napoli.
- Vegetti, M. (1998b), *Platone. La Repubblica*, II, Libro II y III.
- Vegetti, M. (1998c), *Platone. La Repubblica*, III, Libro IV.
- Vegetti, M. (2000), *Platone. La Repubblica*, IV, Libro V.
- Vegetti, M. (2003), *Platone. La Repubblica*, V, Libros VI y VII.
- Vegetti, M. (2005), *Platone. La Repubblica*, VI, Libros VIII-IX.
- Vegetti, M. (2007), *Platone. La Repubblica*, VII, Libro X.
- Villacañas Berlanga, J.L. (2015), *Populismo*, Madrid.

Platón y la política como cuidado de las pasiones: sobre el tratamiento de la benevolencia en el *Gorgias*

Politics as care of the passions in Plato: on the treatment of benevolence in the *Gorgias*

GUSTAVO GÓMEZ PÉREZ
Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá
gustavo-gomez@javeriana.edu.co

Recibido: 01/08/2019 - Aceptado: 30/10/2019
DOI <https://doi.org/10.20318/fons.2019.4910>

Resumen

Sócrates, en el *Gorgias* (521d), afirma ser el único ateniense que practica en su tiempo el verdadero arte político. En este artículo se interpreta esta aserción desde el análisis del verbo $\theta\epsilon\rho\alpha\pi\epsilon\upsilon\omega$, que en el contexto del diálogo puede traducirse como “servir”, “cuidar” o “atender” (513e, 521a), y que alude primariamente al carácter terapéutico de la política en analogía con la medicina, aunque eventualmente también se usa para referir, por ejemplo, al entrenamiento de los caballos (516e). La tesis central es que Sócrates entiende el ejercicio de la política como cuidado de las pasiones, y de su relación con la benevolencia, que se define como una disposición afectiva básica y esencialmente política. A manera de conclusión, se plantea que el ejercicio socrático de la política depende de las posibilidades performativas del lenguaje, y está determinado por una tensión irreductible entre lo político y lo apolítico.

Palabras clave: Platón, Gorgias, política, pasiones, benevolencia

Abstract

In the *Gorgias* (521d), Socrates claims to be the only Athenian who practices the real art of politics in his time. The present paper interprets this assertion based on an analysis of the Greek verb $\theta\epsilon\rho\alpha\pi\epsilon\upsilon\omega$, which in the context of the dialogue means “serving”, “caring”, or “tending” (513e, 521a). It alludes primarily to the therapeutic character of politics by analogy with medicine, but it also can refer to the training of horses (516e). Socrates understands the practice of politics as a way of taking care of the passions, and of their relation to goodwill, which is considered to be a necessary affective disposition that is inherently political. Socratic political practice depends on the performative possibilities of language. An irreducible tension between the political and the apolitical determines it.

Keywords: Plato, Gorgias, politics, passions, benevolence

1. *La política socrática como cuidado de las pasiones*

Es bien conocida la intrigante afirmación de Sócrates, hacia el final del diálogo con Calicles en el *Gorgias*, según la cual él sería el único ateniense que en su tiempo practica verdaderamente el arte de la política (*Grg.* 521d). Esta aserción se enmarca en una reflexión sobre lo que significa la buena vida, orientada por la búsqueda del conocimiento de la justicia y el bien común, en contraposición respecto de las opiniones corrientes, que tienden a sobrevalorar la importancia de la satisfacción irrestricta de deseos personales, la búsqueda del placer, la fama y la acumulación de bienes materiales. Esta reflexión responde a la advertencia de Calicles, quien aduce que la forma de vida filosófica defendida por Sócrates lo haría presa fácil en los tribunales, incapaz de defender sus bienes y su vida ante cualquiera que quisiera hacerle daño (*Grg.* 482c-486d, 521c). Llama particularmente la atención que en el curso de esta respuesta se subordina el valor de la propia vida al de la justicia y, en este sentido, se desestiman los riesgos que conlleva la práctica de la política primordial o genuina, aquella que supone decir siempre la verdad y obrar consecuentemente con ella, aun cuando esto pueda generar animadversión e impopularidad. De esta manera, la comprensión socrática de lo que significa una buena vida supone que la vida, concretamente la singularidad de la vida individual, no tiene un valor intrínseco, sino que depende de su cualificación en relación con la virtud¹.

Cabe recordar que en la *Apología* se plantea que para el ser humano una vida sin examen no merece la pena ser vivida y, asimismo, se arguye que la mejor forma de vida es aquella dedicada a los discursos sobre la virtud y la justicia (*Ap.* 38a)². Esto supone, por supuesto, una distinción entre la vida meramente biológica, que sería la vida en su mínima expresión, y la vida humana en su máxima expresión, o lo que sería su configuración más propia o esencial, que ha de ser comprendida como vida política. De acuerdo con esto, es lícito inferir que, paradójicamente, el criterio básico que define el valor de la vida humana coincide con el criterio que determina esta vida en su excelencia o virtud, es decir, en su máxima expresión (GÓMEZ PÉREZ 2017, 188). En este sentido, el cuidado de la vida es el cuidado de la justicia, que se equipara, además, al cuidado de la salud del alma. En suma, para Sócrates no es necesario, ni deseable, defender a todo costo la propia vida, sino solamente la posibilidad de

¹ Al respecto, es importante tener en cuenta, como lo plantea STAUFFER (2006, 149), que si bien Sócrates considera que la protección de la propia vida debe estar subordinada a la búsqueda de la virtud, esto no significa que desestime el valor de la protección de la vida en general. En este sentido, se entiende la valoración socrática de las artes que protegen la vida como “artes”, lo que, a su vez, permite matizar en alguna medida, más allá de lo que se hace explícito en el diálogo, la valoración de la retórica como algo positivo desde el punto de vista filosófico.

² En este contexto, Sócrates afirma que el mayor bien para el hombre es “tener conversaciones cada día acerca de la virtud”, *περὶ ἀρετῆς τοὺς λόγους ποιεῖσθαι* (*Ap.* 38a), expresión que también puede traducirse como “producir discursos sobre la virtud”. En este sentido, se sugiere que la virtud del hombre está determinada fundamentalmente por el lenguaje, o que la acción virtuosa se enmarca en los límites del lenguaje o el habla (GÓMEZ PÉREZ 2017).

mantener una vida justa y virtuosa, es decir, una forma de vida buena, política³. Según veremos en lo que sigue, esta observación es importante para precisar la comprensión socrática de lo que significa, efectivamente, ejercer el arte de la política.

En el curso del *Gorgias* Sócrates proporciona importantes indicaciones concernientes a lo que significa el cuidado del alma. Primordialmente, cabe destacar la analogía entre el arte dedicado a la justicia, que es el mismo arte político, y la práctica de la medicina⁴. Esta comparación tiene como propósito distinguir entre un arte o disciplina soportada por la razón, orientada al conocimiento del objeto de estudio, y las prácticas o rutinas que simplemente se mueven en el reino de la apariencia⁵. De esta manera, Sócrates trata de demostrar que un arte genuino está basado en un conocimiento de la naturaleza, y que logra un resultado efectivamente útil o conveniente para el ser humano (JAEGER 2012, 804).

Uno de los argumentos esbozados en el diálogo defiende que el arte o el conocimiento es una fuente de poder en la medida en que produce un bien, esto es, un orden o proporción entre las partes (*Grg.* 503e-504e). De este modo, la analogía entre política y medicina no solamente muestra que la política debe procurar la salud del alma, así como la medicina se ocupa de la salud del cuerpo, sino que en ambos casos se trata de artes que pretenden regular u ordenar la vida, ya sea, por una parte, la vida biológica o, por otra parte, la vida pública, aquella que se inscribe en el registro de lo político⁶. Sin embargo, la salud del alma es de un valor inconmensurable respecto de la salud del cuerpo por ser el alma, en últimas, el principio inteligible que define el sentido, la finalidad, de nuestras acciones. En otros términos, el alma es un principio de movimiento autónomo, mientras que el cuerpo está subordinado al alma. Esto explica, al menos en parte, la subordinación, en la que insiste Sócrates, de la vida individual o biológica respecto de la vida justa⁷.

En este punto, vale la pena recordar que en el *Fedón* se define al alma como el principio vital que rige y da forma a las cosas (*Phd.* 105d-106d). Asimismo, es menes-

³ De acuerdo con este planteamiento, la afirmación socrática de la vida virtuosa en menosprecio de la protección de la propia vida concuerda con los planteamientos de AGAMBEN (2010) sobre la biopolítica, y la distinción entre la vida que corresponde a una forma de vida política, βίος, y la “nuda vida” que se suele identificar con la mera vida animal o biológica, ζωή.

⁴ Según JAEGER (2012, 804), en el *Gorgias* se considera a la medicina como paradigma de lo que significa un verdadero arte.

⁵ Si bien en un comienzo Sócrates distingue entre dos tipos de arte político, el legislativo, que sería análogo a la gimnasia, y el judicial, que sería análogo a la medicina (*Grg.* 464b-c), es claro que Sócrates pretendería practicar estos dos tipos de política (SEDLEY 2009, 59), y en lo que sigue nos concentraremos en el segundo tipo, el judicial, esto es, el que pretende corregir o curar el alma que está en la injusticia, y es análogo a la medicina.

⁶ Sustituyendo la referencia al filósofo por la del político, esto es lo que sugiere JAEGER (2012, 804) cuando afirma lo siguiente: «Ambos [el médico y el filósofo] investigan el campo de la naturaleza a la que se consagran, no como un montón informe de hechos, sino con la mira de descubrir en la estructura natural del cuerpo o del alma el principio normativo que prescribe la conducta de ambos, la del médico y la del filósofo y educador».

⁷ Esto significa que, contrario a lo que supone la perspectiva cartesiana, el cuerpo es animado por el alma, y esta puede subsistir en sí misma como principio de movimiento y acción (BROADIE 2001, 302-306).

ter asumir que el Estado es una extensión o amplificación del alma, como se insinúa en la *República* (368d-e), de manera que, como lo sugiere Giovanni FERRARI (2003, 61-62), hay una similitud proporcional según la cual la razón es al alma como el gobernante al Estado. Teniendo en cuenta la insistencia de Sócrates en que todo arte busca producir un orden entre elementos, que la analogía entre alma y Estado alude a una semejanza estructural entre las partes de cada objeto de estudio, y que los individuos son parte constitutiva del Estado en la medida en que participan en sus funciones sustantivas, es lícito inferir que esta comprensión del alma apunta a mostrar que nuestras acciones como ciudadanos son virtuosas en la medida en que armonizan con una comunidad política adecuadamente ordenada en torno a un bien común⁸.

Tanto la medicina como la política, en cuanto que refieren al gobierno de la vida, tratan de regular, imprimir orden, a un ser en movimiento, entendiendo el movimiento en un sentido muy amplio, por ejemplo, como capacidad de acción, generación, desarrollo y crecimiento. En este sentido se puede comprender que Sócrates sugiera que el propósito de la política es servir al Estado y los ciudadanos con el fin de hacerlos mejores (*Grg.*,513e). El verbo que se utiliza aquí para cualificar la actividad política es *θεραπεύω*, que puede traducirse por servir, cuidar, atender o proveer, también en el sentido médico de tratar o curar⁹. De acuerdo con esto, la política socrática es entendida como un trabajo terapéutico que asiste al adecuado funcionamiento de la comunidad política, tanto a sus individuos como al Estado en cuanto tal.

Ahora bien, si el arte de la política supone cuidado o atención, entonces comprende acciones que *per se* trascienden el interés meramente individual, que se consagran al otro o a los otros y que, además, conllevan, así sea muy sutilmente, una motivación afectiva: el deseo de beneficiar o favorecer. De esta manera, la política se ejerce fundamentalmente como comunicación o diálogo, si bien habría que entender la comunicación como apertura dialéctica a los otros en la búsqueda de un acuerdo sobre la verdad, particularmente la verdad sobre el bien común, y no como mera transmisión de información. La dialéctica puede, entonces, concebirse como una labor de esclarecimiento o restauración del médium que es el lenguaje, en el que se entretejen los lazos que dan unidad a la comunidad, lo común de la comunidad. Esta restauración del lenguaje consistiría en la explicitación de la significación política de palabras primordiales, esto es, palabras definitorias de la virtud humana como lo son “justicia”, “bien” y “belleza”, por ejemplo. El cuidado de la palabra redundante, pues, en cuidado del alma en cuanto que supone el cuidado de una vida común o, más precisamente, de la vida de una comunidad.

⁸ Frente a la reticencia de Calicles a continuar en diálogo con Sócrates, este insiste en que la verdad sobre los asuntos que investigan, esto es, sobre el poder del arte político y la naturaleza de la vida justa, redundante en un bien común que, además, debe surgir de una investigación en común (*Grg.* 505e-506a). En este sentido, se puede inferir que el bien político es un bien común, es decir, un bien que se reconoce como tal por los miembros de la comunidad.

⁹ La formulación original reza como sigue: ἄρ' οὖν οὕτως ἐπιχειρητέον ἡμῖν ἐστὶν τῇ πόλει καὶ τοῖς πολίταις θεραπεύειν, ὡς βελτίστους αὐτοὺς τοὺς πολίτας ποιοῦντας; (*Grg.* 513e).

Así, pues, cuidar a una comunidad significa cuidar las condiciones que le dan sentido al discurso y a la comunicación política, así como también la comprensión de aquellas palabras primordiales que mueven a la comunidad política. Además, teniendo en cuenta que la significación primordial de las palabras es afectiva, el arte de la política puede ser entendido como un cuidado de los afectos, un esfuerzo continuo de rehabilitación o afinamiento de las orientaciones morales y afectivas que definen los contornos de una comunidad.

2. La benevolencia y las condiciones del discurso político

En el *Gorgias*, después del profético discurso de Calicles sobre la incompetencia de Sócrates para defender su vida ante un tribunal, Sócrates sugiere que ha encontrado en el acuerdo con su interlocutor la manera de demostrar la verdad de sus pensamientos, y afirma lo siguiente: “Pues observo que el que va a hacer una comprobación suficiente sobre si un alma vive rectamente o no, ha de tener tres cosas que tú tienes: ciencia, benevolencia, y franqueza”, ὅτι τὸν μέλλοντα βασανιεῖν ἰκανῶς ψυχῆς περὶ ὀρθῶς τε ζώσης καὶ μὴ τρία ἄρα δεῖ ἔχειν ἃ σὺ πάντα ἔχεις, ἐπιστήμην τε καὶ εὐνοίαν καὶ παρρησίαν (487a, traducción modificada). Independientemente de la ironía que parece teñir esta intervención, a la luz de los planteamientos que Sócrates desarrolla en el curso del diálogo parece que ellas cualifican las condiciones que debe cumplir el discurso o el diálogo político para cumplir adecuadamente su finalidad propia, esto es, servir al cuidado u ordenamiento del alma en consonancia con el bien del Estado. Para aclarar este punto, cabe anotar que, inicialmente, la analogía con la medicina la presenta Sócrates en oposición a la culinaria, con miras a enfatizar la distinción entre el conocimiento orientado hacia lo que es verdaderamente bueno, una vida recta, y la apariencia que se basa en la mera sensación de placer. Así, parafraseando el pasaje apenas citado, el arte de la política debe estar orientado hacia un conocimiento efectivo de la justicia, del adecuado ordenamiento del alma y el Estado, y no, por ejemplo, la afirmación de un interés personal o ajeno al asunto mismo. Ciertamente, esta búsqueda debe estar basada en un diálogo veraz, lo que permitiría, por ejemplo, diagnosticar de manera precisa el alma del paciente, por ejemplo, o el mal que corrompe a la comunidad. Asimismo, la verdadera política debe procurar el bien del otro al que se aplica, o el bien común si se refiere al Estado, es decir, debe estar movido por buena voluntad, benevolencia.

La importancia de la veracidad y el conocimiento para el arte de la política se puede entender, también, a la luz de la tesis formulada más arriba sobre el carácter dialéctico de la política. En efecto, el conocimiento que está en juego refiere a la composición del alma, a la articulación de sus diferentes partes, lo que ha de aclararse primordialmente a partir de opiniones o creencias que se expresan, eminentemente, en el lenguaje. Asimismo, este examen de la opinión debe hacerse con base en una precisa comprensión de lo que es un alma justa. Por ello, la franqueza es necesaria en cuanto que la fiabilidad del diagnóstico depende de que las opiniones expresadas correspondan a lo que efectivamente se considera como verdadero, por ejemplo,

respecto de la naturaleza de la justicia. En otras palabras, el acuerdo en relación con un bien común, aquel que expresaría de manera paradigmática la vocación de la política, no es efectivamente un acuerdo válido sin la presuposición de veracidad o franqueza por parte de los interlocutores.

Ahora bien, si se toma en consideración el contexto del pasaje citado, es posible advertir que al cualificar a Calicles como un interlocutor apto para el examen del alma y, por ende, para la práctica del arte de la política, Sócrates insinúa que la franqueza o la veracidad supone el interés en procurar el bien del otro, pues da a entender que se quiere compartir un conocimiento que se da por verdadero¹⁰. Por otra parte, Sócrates también sugiere indirectamente que el acuerdo de base sobre los fines perseguidos es indispensable para la búsqueda de la verdad en política, la verdad sobre la justicia, pues esta necesariamente se constituye como tal intersubjetivamente, lo que significa que tiende a ser una verdad polémica y exige el esfuerzo de reconciliar posiciones divergentes en la búsqueda de un bien común. En este sentido, es preciso afirmar que la verdad en política se pone a prueba en su dimensión dialógica y, por esta misma razón, exige un vínculo afectivo de base: la benevolencia.

Ahora bien, según se muestra en el diálogo, la benevolencia o la buena voluntad no tiene la notoriedad e intensidad que habitualmente se le atribuye a las pasiones o afecciones, lo que también ha notado Aristóteles¹¹. En efecto, Sócrates reconoce la buena voluntad de Calicles en su exhortación a aprender de los aspectos prácticos de la política, por el hecho de que ha escuchado el mismo consejo dirigido a sus mejores amigos (*Grig.* 487b-e). Así, lo que en principio se muestra como una oposición obstinada y un intento por ridiculizar a Sócrates, quizás precisamente gracias a la vehemencia del tono de la intervención, revela buena voluntad, un velado interés por el bienestar de su contrincante. A la luz de esta interpretación del pasaje citado, se entiende que para Sócrates la benevolencia se revele como una disposición afectiva de base, que es presupuesto necesario para el diálogo político, pero que no es siempre evidente a simple vista. En otras palabras, si hay diálogo político es porque ya está dada la buena voluntad de las partes involucradas¹².

La significación que en este caso adquiere el término “benevolencia”, εὐνοῦς, amerita un análisis detallado. Por una parte, teniendo en cuenta las raíces del término griego, que remite en parte a las nociones de propósito, pensamiento o intención,

¹⁰ Vale la pena insistir en que, al aunar conocimiento, franqueza y benevolencia, Sócrates sugiere que el conocimiento político es un conocimiento que clama por su expresión pública, veraz y, así, supone la buena voluntad de compartir un bien, el saber sobre lo justo, que necesariamente es común, es un bien de interés público.

¹¹ Según Aristóteles, la benevolencia puede pasar inadvertida y no incluye ni la intensidad ni el deseo característico de la afección (φιλέω), entendiéndose por ello, particularmente, la afección del amor y de la amistad, que supone el deseo vivo de la presencia del ser amado. Esto no significa que la benevolencia no suponga una especie de deseo distante, en cierto sentido desinteresado, por el otro, incluso un extraño (Arist. *EN* 1166b-1167a).

¹² En su análisis de la benevolencia Aristóteles llama la atención sobre el hecho de que la amistad presupone la benevolencia (*EN* 1167a), asimismo, en este caso, podríamos decir que la amistad política, la posibilidad de un acuerdo político, requiere de la benevolencia como disposición afectiva previa.

vóος, la benevolencia puede ser entendida como “buena intención”, en el sentido del propósito expreso de beneficiar a alguien. Por otra parte, como resulta evidente en la citada referencia a Calicles, cuya exhortación a Sócrates revela un tono de burla y desprecio (*Grg.* 485e-486a), la benevolencia no es patente de manera inequívoca en su expresión. Es importante tener en cuenta que a veces nuestros pensamientos, intenciones o propósitos no coinciden con lo que decimos a otros o a nosotros mismos: lo que realmente pensamos no necesariamente corresponde a lo que creemos que pensamos. En este sentido, la benevolencia podría referir a una especie de propósito o intención inconsciente o inadvertida que, sin embargo, en el diálogo o interacción propiamente política es siempre en alguna medida irreprimible. Al respecto, cabe recordar la distinción que establece Sócrates entre hacer lo que verdaderamente se quiere y hacer lo que a uno le parece (*Grg.* 469c-470b), pues en efecto, aunque siempre tendemos a estar en alguna medida bien dispuestos hacia los miembros de nuestra propia comunidad política, puede suceder, y de hecho sucede con frecuencia, que esta disposición afectiva pase inadvertida o parezca inexistente.

La benevolencia se presenta, pues, como una disposición afectiva fenomenológicamente ambigua, opaca o engañosa, que se puede encubrir incluso bajo la máscara de la animadversión. Si bien esta ambigüedad puede ser característica de diversas pasiones, como el amor y el odio, por ejemplo, parece que se trata de una característica más acentuada en la benevolencia en virtud de su carácter límite, y equívoco, como pasión: se trata de una disposición afectiva casi neutral, que en cierto sentido no es una pasión, puesto que en principio no pretende más que un bien desinteresado, independiente de algún interés o utilidad particular (*Arist. EN*1167a). Esta interpretación permite explicar parcialmente que la benevolencia pueda manifestarse, por decirlo así, sin anuencia expresa del agente. En contraste, emociones como el amor y el odio, quizás por su intensidad, son en general particularmente notorias para el agente mismo, de manera que este puede intervenir más fácilmente para tratar de controlar su manifestación exterior.

Para clarificar esta interpretación, puede ser de utilidad contrastar el significado ordinario del término “benevolencia”, que suele entenderse como buena voluntad, es decir, como la voluntad de hacer el bien - entendiendo también la voluntad en el sentido de lo voluntario, lo que se realiza conscientemente - con los sentidos que resuenan en las raíces latinas del término benevolencia, que refieren también a un deseo del bien, a un querer bienintencionado, y no necesariamente a una expresión de la voluntad.

En este orden de ideas, se podría concebir la benevolencia como modalidad intencional en cierto sentido pasiva¹³, que no requiere de un reconocimiento temático o conceptual: la benevolencia sería así una variación del querer que refiere a un bien que puede aparecer como indeterminado para el sujeto, y que es eventualmente

¹³ En relación con este punto, cabe recordar que en el curso de su análisis Aristóteles define a la benevolencia como una “amistad inactiva” (*EN*1167a).

compatible con la presencia de otras modalidades intencionales como, por ejemplo, el desprecio, que es precisamente lo que parece ilustrar el ejemplo de Calicles. Al respecto, vale la pena anotar que algunos de estos rasgos de la benevolencia son patentes en la manera como se usa el término en diálogos como el *Protágoras*, el *Fedro* y la *República*.

En el *Protágoras*, por ejemplo, Pródico usa el término benevolencia para referir a la disposición afectiva, los buenos sentimientos, que deben predominar en las discusiones entre amigos, insistiendo en que estas discusiones no deben llegar al nivel de confrontación propio de la enemistad (*Prt.* 337b). En el *Fedro*, por otra parte, al finalizar su primer discurso sobre el amor, Sócrates advierte que el cariño del amante no está marcado por el buen sentido o la benevolencia, sino por un apetito que demanda ser satisfecho (*Phdr.* 241c). En este caso, pues, se sobreentiende que la benevolencia debe primar sobre la pasión erótica para que esta sea recíprocamente benéfica. De esta manera se sugiere, además, que la benevolencia es un sutil lazo afectivo que se distingue claramente del apetito o el deseo sexual desenfrenado por su orientación moral, en cuanto que no busca instrumentalizar al otro en función de inclinaciones o intereses particulares. Finalmente, en la *República* se usa el término benevolencia en el contexto de la reflexión sobre la conducta de los guardianes frente a los enemigos, particularmente en una exhortación a mantener buena voluntad respecto de los pueblos griegos, refiriendo también al respeto por los muertos y los caídos en combate (*R.* 469e-470a)¹⁴.

La benevolencia se presenta, así, como una especie de disposición afectivo-moral básica o incipiente que, por ejemplo, permitiría regular las relaciones entre amantes para que sean en beneficio mutuo, lo que significa que opera en cierto sentido a un nivel más fundamental que el del amor¹⁵. La benevolencia, por otra parte, entre rivales o enemigos representa un mínimo de respeto en virtud de, por lo menos, la promesa de un eventual beneficio recíproco: la pervivencia de una amistad o la posibilidad de una alianza futura. En este sentido, la benevolencia puede ser interpretada como un germen de la amistad o el amor, como lo sugiere Aristóteles (*EN* 1167a).

A la luz de esta interpretación, es posible inferir que la importancia política de la benevolencia radica en su aparente neutralidad emotiva y su carácter intrínsecamente moral, su desinteresada orientación al bien ajeno y, particularmente, a un bien en cierto sentido todavía indeterminado por el sujeto. Ciertamente, como fue sugerido más arriba, es necesario que la benevolencia sea todavía un querer, una modalidad del afecto para que de alguna manera pueda orientar nuestra acción o, más precisamente, conmovernos para llevarnos a aspirar a un bien desligado de todo interés o utilidad específica. Sin embargo, en contraste con la inmediatez, densidad y

¹⁴ El sentido político de la benevolencia es particularmente notorio en este pasaje de la *República*, porque refiere a un lazo afectivo que debe primar incluso respecto de los enemigos.

¹⁵ Retomando la relación insinuada entre benevolencia y amor en el *Fedro*, se podría aducir que en relación con el amor la benevolencia opera como un complemento moral fundamental, pues el amor bueno sería el que está fundamentado en la buena voluntad del amante.

velocidad que caracterizan a los raptos de amor u odio, se puede concebir a la benevolencia como a una disposición afectiva ralentizada, distante, que se proyecta en el horizonte ideal de las relaciones potenciales o posibles, o en los trazos de los vínculos olvidados o inadvertidos. En últimas, y quizás llevando un poco lejos esta interpretación, se podría afirmar que la benevolencia se revela como una modalidad del querer que se aferra, por decirlo así, a la pura apertura del deseo y la referencia a un bien siempre por venir, que necesariamente pertenecerá a otro: a otro yo, o a otro que ya no será un yo, a otro que nunca será presente.

Desde esta interpretación de la noción de benevolencia se puede especificar con mayor claridad y profundidad en qué sentido conocimiento y franqueza se conjugan en el arte de la política. En efecto, según se muestra en la argumentación precedente, la benevolencia sería una disposición afectiva que hace patente la resonancia entre el bien ajeno y el bien propio en virtud de un vínculo indeterminado. De acuerdo con esto, se podría afirmar que el conocimiento que está en juego en la política, y que se hace patente en la benevolencia, es el conocimiento de la co-pertenencia y co-dependencia que nos liga ineludiblemente a una comunidad política¹⁶, de modo que el bien del otro redunde en un bien propio, lo que define el orden que debe primar en el alma justa (*Grg.* 506a). Por esta razón, la veracidad es fundamental para la política, pues sin ella no es posible determinar la fragilidad o fortaleza del vínculo que nos une a la comunidad, esto es, el verdadero estado del alma en relación con la justicia.

En este orden de ideas, el verdadero político debe saber reconocer la veracidad o franqueza de una expresión de benevolencia, más allá de las máscaras que tienden a encubriarla en la comunicación ordinaria, pues se trata de un afecto difícil de interpretar o reconocer en la medialidad sensible de su expresión. Además, el verdadero político debe saber cómo fomentar o favorecer el desarrollo de la benevolencia como punto de partida para la constitución de una comunidad política sana u ordenada.

3. Las paradojas de la política socrática y los límites de lo político

Si bien Sócrates parece convencido de que tras la reprimenda de Calicles hay buena voluntad, una buena intención, el diálogo no culmina con un acuerdo pleno y explícito sobre el concepto de justicia. Al ser refutado, Calicles intenta terminar abruptamente el diálogo y solamente continúa, forzosamente, obligado por la intercesión de Gorgias y la insistencia de Sócrates en mantener en lo posible la forma de la conversación (*Grg.* 505d). En otras palabras, la pretendida validez lógica de los argumentos socráticos no basta para convencer a Calicles de la inconveniencia de sus

¹⁶ Esto es particularmente claro si, como lo afirma Sócrates, todo arte apunta a producir o promover orden o proporción entre elementos (*Grg.* 503d-504a), lo que significa que la política debe conocer cómo se deben relacionar entre sí los ciudadanos. En otras palabras, la política es un saber concierne a las correlaciones entre los miembros de la comunidad.

posiciones, y la comunicación se mantiene casi como pura formalidad, y esto gracias a la coerción del auditorio¹⁷.

Así, pues, Sócrates concluye el diálogo con un mito que pretende exponer la verdad sobre el destino último de las almas en relación con la justicia (*Grg.* 523a-527e), probablemente buscando con ello agotar instancias para la persuasión en un momento en el que el interlocutor podría ser más proclive a escuchar a este tipo de discurso, toda vez que ya se ha transitado el camino de la dialéctica¹⁸.

Esta lectura del final del diálogo sirve de punto de partida para precisar dos aspectos notables de la función del discurso en el ámbito de la política socrática. En primer lugar, como fue sugerido en la primera sección, cabe recordar que la acción política, según lo sugiere Sócrates, se restringe a lo que es posible hacer en el ámbito del discurso y la comunicación dialéctica. En este sentido, para comprender adecuadamente la naturaleza de la actividad política es necesario prestar atención a la dimensión performativa del lenguaje. En efecto, aunque el mito sobre el ajusticiamiento de las almas puede ser leído simplemente como una narración ficcional que pretende ilustrar desde un ángulo diverso algunas de las tesis ya propuestas en el curso del diálogo, este también puede interpretarse como una sutil advertencia que revela el tipo de castigo que le espera a quien, como presuntamente sucede con Calicles, se resiste a asumir una forma de vida basada en la búsqueda de la justicia¹⁹. En otras palabras, la advertencia de Sócrates intenta, por decirlo así, usar el discurso para forzar a su interlocutor a cambiar su opinión sobre la justicia y lo que significa una buena vida²⁰. En segundo lugar, y en relación con lo anterior, cabe anotar que la dimensión performativa del lenguaje político está orientada a una especie de adiestramiento de los afectos, de manera que estos armonicen con un talante benevolente. Según la argumentación que sigue, esta orientación del discurso político supone, en cierto sentido, una transgresión de lo político, un desplazamiento hacia lo apolítico: la remisión de lo político, de la justicia, a un poder o capacidad que desborda el poder de un arte propiamente humano.

Como lo sugiere el mito en cuestión, el arte de la política, del ajusticiamiento del alma, debe observarla en su desnudez al momento de la muerte (*Grg.* 523a-524a), lo

¹⁷ Vale la pena anotar, de acuerdo con lo planteado por DODDS (1959, 30), que desde un punto de vista puramente lógico o de validez argumentativa, los razonamientos expuestos en el diálogo son con frecuencia poco convincentes o falaces.

¹⁸ En este sentido, el mito puede ser leído como un refuerzo retórico de cuestiones ya desarrolladas dialécticamente, en consonancia con lo que plantea SEDLEY (2009), quien en su lectura del mito enfatiza que el mismo Sócrates extrae del mito dos lecciones básicas, en primer lugar, su resonancia con las conclusiones derivadas de la conversación precedente y, seguidamente, la indicación de cómo puede Calicles evitar la condena de su alma.

¹⁹ Según la explicación de SEDLEY (2009, 64), este castigo puede ser en cierto sentido el ejercicio mismo de la refutación que, por ejemplo, puede hacer patente cómo una forma de vida dedicada a la satisfacción indiscriminada de apetitos es indeseable.

²⁰ En este sentido, la afirmación de Sócrates según la cual seguramente Calicles despreciará este mito, y lo interpretará como superstición propia de señoras ancianas (*Grg.* 527a), no hace más que reforzar la fuerza de la amenaza: que Sócrates insista en la advertencia a pesar de que es consciente de su ineficacia, refuerza la idea de que efectivamente habla por deber con la verdad.

que en principio puede ser una forma de aludir a su vulnerabilidad ineludible frente a la mirada de la comunidad - incluyendo a la comunidad en su proyección hacia un futuro indefinido, la comunidad por venir - su subordinación a un *logos* común que se impone como una ley divina que rige por encima de toda voluntad personal, y cuyo dominio se extiende en el horizonte de la historia de un pueblo. En otras palabras, la fuerza performativa del discurso pone en evidencia un sentido que surge en un entramado de significaciones de orden afectivo y moral, cuyo sentido escapa a toda voluntad o interés individual, incluyendo la voluntad del gobernante, de manera que su fuente y finalidad se revelan en últimas como sagradas, como ancladas a un pasado mítico.

Para que una amenaza o una promesa sea “políticamente” efectiva, esto es, para que genere una transformación en el alma del paciente, en su carácter, es necesario que ella de voz a una autoridad legítima, con un poder que se revela en lo pertinente como incuestionable. Al respecto, es importante tener en cuenta que tanto las jerarquías sociales y las relaciones de poder, como los atributos que hacen amables o deseables a las cosas, derivan su significado y su valor de principios encarnados en la vida de la comunidad como un todo. De acuerdo con esto, la política entendida como cuidado del alma para procurar su mejoramiento, o eventualmente preservar su salud, depende de una especie de acuerdo subterráneo entre los individuos - por ejemplo, entre el gobernante y el gobernado - una relación de coordinación mutua que, en últimas, está subordinada a lazos afectivos y morales, y que remiten a una instancia que es trascendente respecto de la política misma en su constitución legal o jurídica²¹. Desde esta perspectiva, es lícito afirmar que la fuerza performativa del lenguaje político deriva de un poder que es en cierto sentido exterior a lo político, a saber, el poder de los afectos. Así, pues, si asumimos que los raptos de pasión evocan la subordinación a un poder divino, se entiende que Sócrates termine su intervención con un mito que alude a la instancia divina que determina la aplicación de la justicia.

En este contexto, cabe insistir en la importancia de la benevolencia entendida como la inclinación a querer el bien incluso del extraño, o a sentir el bien de un extraño como propio, lo que supone el reconocimiento o aceptación de la co-dependencia que obliga a la búsqueda de un bien compartido en una comunidad que excede los límites de la familia o la aldea. De acuerdo con esto, la benevolencia se revela como la disposición afectiva que es política en un sentido emblemático, que desborda los límites de lo jurídico. Asimismo, siguiendo esta línea argumentativa, la benevolencia puede ser comprendida como una disposición afectiva que nos permite ir más allá de nosotros mismos, un afecto que nos da la posibilidad de suspender el juicio respecto

²¹ Como bien lo expresa Diego Garrocho apelando a una lectura de la tradición filosófica en su conjunto, la política se constituye como tal desde una comunidad de la pasión: «Desde la Antigua Grecia hasta Nietzsche, existen testimonios filosóficos en los que se advierte cómo la verdadera constitución política - la *politeia* - pasaría antes que por las leyes y su instrucción jurídica, por aquella comunidad o *koinonía* que se establece entre aquellos que son capaces de compartir una misma pasión. La comunidad política es siempre una comunidad del *pathos*» (GARROCHO 2019, 115).

del interés individual o, mejor aún, es el tipo de afecto que define lo que es una acción libre políticamente: una acción que procura el bien del otro o los otros y, en últimas, el bien del Estado, independientemente de las tendencias egoístas que suelen imponer ordinariamente las pasiones.

Este último punto se puede clarificar en relación con el análisis del castigo que lleva a cabo Sócrates, y según el cual para que un castigo cumpla su propósito primordial, este debe ser reconocido como beneficioso o justo por el imputado (*Grg.* 525a-b). En efecto, políticamente, el castigo solamente tiene sentido si logra llevar a la persona a un reconocimiento del mal infligido a la comunidad y, por esta vía, a una clara identificación de lo que es el bien, y del hecho de que el bien común prima sobre el mal que, en un sentido muy restringido, supone el dolor del castigo o el amor por el bienestar propio²².

Ahora bien, si la benevolencia consiste en un afecto cuya fuerza deriva del trasfondo afectivo y moral que define los ejes axiológicos de una comunidad, y que en cierto sentido ya está siempre presupuesto en toda interacción política formalmente definida como tal, entonces el tratamiento al que alude Sócrates como propio de la política no puede pretender tanto inducir o generar la benevolencia como develarla o explicitarla como condición de posibilidad para el mejoramiento del orden social, o la preservación del mismo cuando este ya es justo, y para el proceso de perfeccionamiento del individuo en cuanto que ciudadano. Ciertamente, esta comprensión del arte político estaría en consonancia con los principios de la mayéutica socrática.

De este modo, el proceso terapéutico puede ser interpretado como un esfuerzo de armonización entre el yo temático, voluntario y personal, y el yo pre-temático y pre-personal que está indisolublemente anclado a una agencia colectiva. Al respecto, cabe recordar que Sócrates insiste recurrentemente en el hecho de que la justicia, así como la verdad, representan un poder frente al cual no tenemos más alternativa que plegarnos.

La alusión al adiestramiento de los caballos, entendido como una especie de terapéutica (*Grg.* 516e), sirve de ejemplo para comprender lo que haría el verdadero arte de la política con el alma que está desorientada, o en desarmonía, para llevarla a una composición armónica en relación con los fines de la comunidad. Así como el que adiestra caballos debe lograr imponer en ellos un orden que les permita servir a los fines que persigue esta disciplina (el adiestramiento de caballos), así mismo la política debe generar ciudadanos dóciles y afines a la ley de la ciudad. En este sentido, afirma Sócrates, ninguno de los renombrados políticos de Atenas, particularmente ninguno de los que admira Calicles²³, ha sido exitoso como político, pues en últimas ellos han

²² De acuerdo con esto, el castigo de la refutación dialéctica, o el medio de la persuasión que surge de la “verdadera” retórica política, se diferencian radicalmente de los mecanismos tradicionales de castigo, como la prisión, la multa, el exilio o la muerte (SEDLEY 2009, 62-66).

²³ Sócrates refiere en particular a Pericles, Cimón, Temístocles y Milciades (*Grg.* 516a-e). Cómo lo aclara STAUFFER (2006, 151-153), la lista que da Sócrates tiene un claro propósito retórico, que no necesariamente coincide con detalles históricos, pues incluye específicamente a “héroes” de Calicles.

terminado experimentando la oposición y el castigo por parte de sus conciudadanos. Sin embargo, siguiendo esta línea argumentativa, es importante llamar la atención sobre el hecho de que Sócrates mismo parece haber fallado estrepitosamente en su labor como político, pues termina siendo condenado a muerte por la ciudad de Atenas²⁴.

A la luz de estas consideraciones, parece que o bien Sócrates miente cuando afirma que es el único verdadero político de Atenas, pues no logró hacer de Atenas una ciudad más dócil y obediente a su “verdadero” gobernante, en este caso, él mismo en cuanto autoproclamado político, o lo que se tiene en mente aquí como verdadera política no es otra cosa que una especie de terapia auxiliar para contribuir al bien común, teniendo en cuenta que la vida política responde a un orden que se impone de suyo desde la agencia colectiva que cristaliza en el Estado.

Esta lectura supone en principio dos alternativas para comprender los límites del poder del arte político, una según la cual la política sería un arte circunscrito a los límites de la agencia y la voluntad humanas, pero que solamente logra aplicarse parcialmente con algún éxito en individuos particulares y no en comunidades o grupos²⁵, o se trata de un arte cuya eficacia depende en últimas de una agencia colectiva, respecto del cual la acción humana individual solamente puede ser subordinada. En este sentido, no es del todo claro que pueda considerarse a la política como arte. Esta última interpretación puede ser reafirmada con base en lo que se dice en el mito final sobre la justicia respecto al alma incurable (*Grg.* 525b-d), la cual ya no puede obtener ningún beneficio propio del castigo eterno, pero al ser castigada termina aportando al bien común, pues sirve como ejemplo para los otros miembros de la comunidad de aquello que no se debe hacer, y de lo que le espera a quienes viven su vida en la injusticia. En efecto, el mito muestra que más allá de los resultados o evaluaciones parciales que podamos hacer de las acciones desde un punto de vista particular, desde una perspectiva más amplia o general, como aquella que podríamos atribuir a la historia de una nación, por ejemplo, las acciones o hechos particulares necesariamente terminan contribuyendo a un bien común o universal. Por supuesto, esta lectura supone el compromiso con una concepción teleológico-metafísica de la historia que no deja de ser problemática.

Más allá de estas interpretaciones del asunto, queda quizás una tercera posibilidad, a saber, la de interpretar la verdadera política que profesa Sócrates como una política imposible, o esencialmente apolítica, una política basada en la capacidad para domesticar o adiestrar a lo humano desde el registro limitado de la acción humana. Esta alternativa supone aceptar que se establezcan diferencias esenciales entre

²⁴ Esta conclusión puede ser matizada si, como lo sugiere STAUFFER (2006, 151), se acepta que Sócrates al menos ha demostrado la capacidad para mejorar a algunos ciudadanos en la vida privada, lo que significa que estaría más cualificado para el ejercicio de la política en un sentido público. En este caso, habría que preguntar por qué Sócrates no se involucró más en la vida pública.

²⁵ Es posible afirmar esta conclusión solamente si se asume que Sócrates efectivamente logró hacer más justos a algunos individuos.

gobernantes y gobernados, una división de lo humano basada en un poder humano que se erige como sobre-humano, es decir, una división esencial o de naturaleza entre los miembros de una misma comunidad política.

Bibliografía

- Agamben, G. (2010), *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, I, trad. A. Gimeno Cuspinera, Valencia.
- Aristóteles (1985), *Ética Nicomáquea*, trad. J. Palli Bonet, Madrid.
- Broadie, S. (2001), «Soul and Body in Plato and Descartes», *Proceedings of the Aristotelian Society* 101, 295-308.
- Dodds, E.R. (1959), *Gorgias. A Revised Text with Introduction and Commentary*, London.
- Ferrari, G. (2003), *City and soul in Plato's Republic*, Chicago.
- Garrocho, D. (2019), *Sobre la nostalgia*, Madrid.
- Gómez Pérez, G. (2017), «Sócrates: gesto y palabra política», *Universitas Philosophica* 34 (69), 173-94.
- Jaeger, W.W. (2012), *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, México.
- Platón (1985), *Protágoras*, en *Diálogos*, I, trad. C. García Gual, Madrid, 487-589.
- Platón (1987), *Gorgias*, en *Diálogos*, II, trad. J. Calonge, Madrid, 7-146.
- Platón (1988a), *Fedón*, en *Diálogos*, III, trad. C. García Gual, Madrid, 7-142.
- Platón (1988b), *Fedro*, en *Diálogos*, III, trad. E. Lledó Iñigo, Madrid, 289-413.
- Platón (1988c), *República*, en *Diálogos*, IV, trad. C. Eggers Lan, Madrid.
- Platón (2011), *Apología de Sócrates*, en *Diálogos*, I, trad. J. Calonge, Madrid, 137-186.
- Sedley, D. (2009), «Myth, Punishment and Politics in the *Gorgias*», en C. Partenie (ed.), *Plato's Myth*, Cambridge, UK, 51-76.
- Stauffer, D. (2006), *The Unity of Plato's Gorgias: Rhetoric, Justice, and the Philosophic Life*, Cambridge.

Lenguaje y política en Platón

Language and Politics in Plato

BEGOÑA RAMÓN CÁMARA
Universidad Autónoma de Madrid
begonia.ramon@gmail.com

Recibido: 12/08/2019 - Aceptado: 20/11/2019
DOI <https://doi.org/10.20318/fons.2019.4919>

Resumen

En este trabajo abordamos algunos de los aspectos que presenta la relación entre lenguaje y política en los *Diálogos* de Platón. Tras haber ofrecido brevemente una interpretación de algunas tesis centrales de su filosofía del lenguaje, analizamos la fuerza política y moral que Platón reconoce al lenguaje, tomando en consideración determinados usos del lenguaje en la educación propuesta por el filósofo, así como en su crítica de la tragedia.

Palabras clave: Platón, política, manipulación del lenguaje, educación, tragedia, exaltación de pasiones

Abstract

The following paper considers some aspects of the relation between language and politics in Plato's. After a brief interpretation of some of the theses of Plato's philosophy of language, the paper analyses the political and moral power that Plato identifies in language, and ponders specific uses of language proposed by Plato in education, and his critique of tragedy.

Keywords: Plato, politics, manipulation of language, education, tragedy, exaltation of passions

I

La filosofía del lenguaje de Platón suele abordarse en relación con la ontología y la epistemología del filósofo, pero no tanto en relación con su política y su ética. Y, no obstante, la reflexión platónica sobre el lenguaje es inseparable de su reflexión política y ética¹. En este trabajo nos proponemos explorar algunos de los aspectos que presenta la relación entre lenguaje y política en los *Diálogos* de Platón y arrojar una luz política, por así decirlo, sobre algunas de las tesis platónicas sobre el lenguaje. Lo dividiremos

Deseo expresar todo mi agradecimiento a los revisores anónimos de la revista *Pegé/Fons* por el interés con el que han leído, valorado y comentado este trabajo.

¹ La reflexión sobre el lenguaje recorre la práctica totalidad del *corpus* platónico. Sólo a título de recordatorio, mencionaremos aquí diálogos como el *Crátilo*, el *Fedón*, la *República*, el *Fedro*, el *Sofista*, el *Parménides*, el *Teeteto* y la famosa *Carta Séptima*, cuya autenticidad aceptan hoy en día la mayor parte de los especialistas.

en los siguientes puntos: comenzaremos presentando brevemente una interpretación de conjunto del *Crátilo* y bosquejando a partir de ella una lectura política de este diálogo. Tras ello abordaremos la parte de la filosofía platónica del lenguaje que tiene que ver específicamente con la escritura, para ofrecer una interpretación de la oscura y enigmática crítica del lenguaje escrito expuesta en el *Fedro* y en el excursus filosófico de la *Carta Séptima* atendiendo a las motivaciones de carácter político que podrían explicarla. A continuación, trataremos un caso de la enorme fuerza política y moral de que dispone el lenguaje, según Platón, analizando algunos aspectos de la relación entre lenguaje y educación que suelen pasar inadvertidos a los especialistas. Concluiremos ofreciendo una interpretación del sentido que tiene la crítica de Platón contra el lenguaje propio de la tragedia griega, pues esta crítica es, a nuestro entender, una muestra paradigmática de la trascendencia política que el filósofo atribuye a la fuerza del lenguaje.

II

Si Aristóteles se mostró confiado en la δύναιμις apofántica del lenguaje, en su potencia para mostrar y hacer ver la verdad, Platón, por el contrario, siempre se mostró desconfiado frente a esta fuerza del lenguaje. Es cierto que el lenguaje tiene una potencia apofántica, que es, por así decirlo, fósforo que alumbra el ser, pero no lo es menos que no se trata más que de fósforo mojado. Mientras que a ojos del discípulo la realidad puede comparecer libremente por medio del lenguaje, a ojos del maestro el lenguaje inevitablemente fuerza, violenta (βιάζεσθαι), la realidad. Así se infiere, por ejemplo, del *Crátilo*, la primera y más pormenorizada discusión que dedica Platón al lenguaje².

Como se sabe, en este diálogo se enfrentan las tesis del naturalismo heraclíteo de un Crátilo, primer maestro de Platón, y las del convencionalismo sofístico de un Hermógenes. Ahora bien, en contra de lo que se sostiene habitualmente en los estudios dedicados al diálogo, Platón no se limita en él simplemente a confutar las tesis del naturalismo y del convencionalismo semántico, pues al hilo de la crítica de los excesos de ambas posiciones Platón propone, con una sutilidad e ironía brillantes, un tercer punto de vista que constituye lo que en términos hegelianos podríamos llamar una «superación conservadora» de los dos extremos, aparentemente irreconciliables, de la antítesis entre naturaleza y convención en su aplicación, en este caso, a la realidad del lenguaje³.

² De entre la ingente bibliografía que existe sobre el *Crátilo*, nos conformamos con remitir al lector a KAHN 1973, ROBINSON 1969, WILLIAMS 1982, GOLDSCHMIDT 1982 y BAXTER 1992.

³ Que para Platón la antítesis excluyente entre φύσις y νόμος esconde un carácter espurio se constata también en el libro décimo de las *Leyes*, donde el filósofo se opone a la teoría sofística de la azarosidad del universo rechazando que haya una contraposición excluyente entre la naturaleza y el arte. Según el punto de vista que elabora en ese lugar, la naturaleza y el arte serían en cierto sentido lo mismo y procederían ambas de la razón, que revestiría un carácter primario tanto en términos cronológicos como

En efecto, lo que viene a decir el *Crátilo* es que en el lenguaje hay algo de convencional, pero también algo de natural; o, lo que es lo mismo, pero expresado ahora en términos ontológicos: el lenguaje no es exactamente el ser, pero tampoco algo que no guarde relación alguna con él: el lenguaje es una copia -εἰκῶν- del ser (*Cra.* 439a). Y en este estatuto de copia está, por así decirlo, todo lo bueno y todo lo malo del lenguaje. Gracias a que tiene un cierto parecido con el ser, el lenguaje puede apuntarlo o alumbrarlo de alguna manera; pero, por ello mismo, por no ser más que una imagen de las Ideas, una simple pintura de la realidad respecto de la cual es irremediable que quede por debajo -dado que una copia nunca puede ser tan perfecta como el original, pues en caso contrario sería el original mismo y no una mera copia de él-, no puede proporcionar una herramienta completamente adecuada para su perfecto conocimiento. En esta tesis nuclear tienen su origen los reparos y la desconfianza de Platón hacia el lenguaje. El lenguaje es un conjunto de meras imágenes que no alcanzan, por principio, la perfección de los originales que imitan, y que se nos *imponen* desde la edad más temprana sin saber de ellas ni su origen último -origen en verdad inaccesible- ni si quien las construyó tenía acaso algún juicio correcto acerca de las cosas (436a-b).

Insistamos en que Platón no niega por completo en el *Crátilo* (ni en ningún otro lugar de su obra) la competencia epistemológica del lenguaje. Su posición es que el lenguaje es un medio imprescindible para la investigación de las Ideas, como se afirma en el excursu filosófico de la *Carta Séptima* (342a)⁴. Y ello por la razón aducida, porque el lenguaje es una representación del ser que puede apuntarlo de alguna manera cuando está sancionada por la costumbre -fuerza poderosa tan imperfecta

en términos axiológicos. Por tanto no sería correcto distinguir entre la vida según la naturaleza y la vida según las leyes para ensalzar una en detrimento de la otra. El arte y las leyes serían hijas de la razón y ésta sería la manifestación más alta, perfecta y valiosa de la naturaleza (*Lg.* 890d).

Las obras del *corpus platonium* usadas en el presente trabajo se citan de acuerdo con sus abreviaturas latinas. Se cita por la edición de John Burnet, indicando la página y letra de la edición de Stephanus, como es habitual, y por la traducción castellana que aparece en la bibliografía.

⁴ Lo que transmite la sección filosófica de la *Carta Séptima* a propósito de la naturaleza del lenguaje coincide con el sentido de la lectura del *Crátilo* que proponemos. En efecto, la idea principal de lo que Platón quiere transmitir en su carta a propósito de la naturaleza del lenguaje es que aquello que toma más en serio, el objeto de sus esfuerzos (ὧν ἐγὼ σπουδάζω, *Ep.* VII 341c) -las cuestiones, cabe presumir, relativas al ser y, en especial, a la Idea suprema, al Bien-, no puede ser expresado satisfactoriamente en palabras; que ello se debe a «la debilidad» o «la enfermedad» inherente al lenguaje (τὸ τῶν λόγων ἀσθενές, 343a) o, asevera también, a «la naturaleza esencialmente defectuosa (ἢ ... φύσις ... πεφυκῖα φαύλως) de los cuatro instrumentos del conocimiento» (343d-e), entre los cuales se cuentan el nombre y la definición; y que es por eso por lo que jamás ha intentado transmitirlo a otros hombres ni de palabra ni por escrito. En este sentido, arremete contra el volcado por escrito de las cuestiones «de mayor gravedad» (σπουδαιότατα, 344c) y asegura, enigmáticamente, que «una obra (σύγγραμμα) mía referente a estas cuestiones ni existe ni existirá jamás» (341c). Porque «no se puede, en efecto, reducirlas a expresión, como sucede con otras ramas del saber, sino que como resultado de una prolongada intimidad con el problema mismo y de la convivencia con él, de repente, cual si brotara de una centella, se hace la luz en el alma y ya se alimenta por sí misma» (ῥήτων γὰρ οὐδαμῶς ἔστιν ὡς ἄλλα μαθήματα, ἀλλ' ἐκ πολλῆς συνουσίας γιγνομένης περὶ τὸ πρᾶγμα αὐτὸ καὶ τοῦ συζῆν ἑξάφνης, οἷον ἀπὸ πυρὸς πηδήσαντος ἑξαφέν φῶς, ἐν τῇ ψυχῇ γενόμενον αὐτὸ ἑαυτὸ ἤδη τρέφει, 341c-d). Sobre la concepción del lenguaje en la *Carta Séptima*, véase GALLI 1946.

como indispensable, ya que una copia por sí misma resultaría insuficiente para garantizar la relación significativa- y es correctamente utilizada, es decir, respetando las reglas formales del método dialéctico. Pero no se puede esperar nada más. Y de ahí la conclusión, un tanto abrupta pero clara y explícita, a la que llega el *Crátilo*, según la cual el verdadero conocimiento de las cosas debe partir de las Ideas, dejando de lado los nombres: «hay que conocer y buscar los seres en sí mismos más que a partir de los nombres» (439b).

Este pesimismo lógico, consecuencia, si nuestra lectura del *Crátilo* es correcta, del estatuto de copia que Platón reconoce en el lenguaje, parece tener un reflejo en cierto pesimismo ético y político. En efecto, si el lenguaje tiene el estatuto aporético de la copia, ello significa que en él encuentra su foro más adecuado y pertinente la δόξα y la ψυχαγωγία, y por tanto aquellos que viven de la conformación de la opinión pública y de la conducción política de las almas, los sofistas y oradores. Y es que, como señalaba Gorgias, nada es, y, si es, es inaprehensible para el hombre, y, aún siendo aprehensible, sería incomunicable e inexplicable a los demás⁵. Nos encontramos en un punto en el que Platón parece, paradójicamente, estar de acuerdo, al menos parcialmente, con el gran pensador sofista. El auténtico ser, de llegar a conocerse, no puede decirse con total propiedad. Y este escepticismo hacia el lenguaje, esta duda acerca de la capacidad del lenguaje para decir fidedignamente el ser, parece tener un reflejo en cierto pesimismo ético y político. El auténtico filósofo, el dialéctico, no el demagogo, aunque haya llegado a conocer el ser, cuando descienda a la caverna, cuando se enfrente al mundo de la opinión y pruebe a narrar la experiencia directa de su contacto con las Ideas, está condenado a fracasar y posiblemente también a perder en las confrontaciones dialécticas con esos conformadores de la opinión pública y maestros del simulacro que son los sofistas, quien se le parecen como el lobo al perro, por utilizar la propia comparación platónica⁶.

De ahí la enorme importancia que Platón atribuye a las dimensiones pragmáticas del lenguaje. Si el lenguaje está esencialmente limitado en su dimensión semántica, dada su naturaleza de copia del ser, entonces la diferencia decisiva entre su uso epistémico y didáctico y su uso meramente doxástico y psicagógico que no persigue sino la manipulación de las pasiones y estados de ánimo de los oyentes pasa inevitablemente por la intención de quien lo utiliza y la actitud de los hablantes. Entre

⁵ La traducción castellana de estas palabras del tratado de Gorgias *Del no ser o de la naturaleza* (en la versión de Sexto Empírico) es de CALVO 2007a, 193. Para un análisis del tratado, véase este mismo trabajo, así como los trabajos de NEWIGER 1973 y UNTERSTEINER 1949, 37-77.

⁶ Tan flaco y endeble es, leemos en *Ep.* VII 343b, el oscuro medio del lenguaje que, «en aquellos casos en que nos vemos obligados a contestar y dar una explicación clara acerca del quinto [elemento, esto es, «la cosa en sí, cognoscible y real» (αὐτὸ ... ὃ ... γνωστόν τε καὶ ἀληθῶς ἐστὶν ὄν, 342a-b)], cualquier persona capacitada para refutar obtiene ventaja sobre nosotros siempre que quiera, y consigue que el que está explicando de palabra o por escrito o mediante respuestas dé la impresión a la mayor parte de su auditorio de que no sabe nada sobre lo que intenta escribir o decir; no se dan cuenta algunas veces de que no es la mente del escritor u orador lo que queda refutado, sino la naturaleza, esencialmente defectuosa, de los cuatro instrumentos del conocimiento [esto es, nombres, definiciones, imágenes sensibles y representaciones mentales de las Formas]» (343d-e).

estas condiciones pragmáticas podemos citar, por ejemplo, la εὐνοία, la benevolencia, y la παρρησία, término éste que contempla las ideas de sinceridad y de libertad para hablar sin temor a ser represaliado⁷, pero también la idea de la honestidad de querer llevar adelante un diálogo de forma limpia, sin poner al interlocutor ninguna de las muchas trampas lógicas que encierra el lenguaje, de las del tipo, por ejemplo, que se denuncian en el *Eutidemo*⁸.

Por lo demás, este pesimismo político haría comprensible la ambigüedad de la relación que el modelo de filósofo creado por Platón mantiene con el poder político. Porque, si bien es cierto que se sostiene que son los filósofos quienes deben hacerse con el poder político, hay también cierta actitud quietista y desdeñosa hacia lo que no sea la contemplación del mundo desde las alturas, a la manera que se exalta, por ejemplo, en un célebre pasaje del *Teeteto* que estaba destinado a tener una fuerte repercusión en los neoplatónicos⁹. Del filósofo hay que saber que

en realidad sólo su cuerpo está y reside en la ciudad, mientras que su pensamiento estima que todas estas cosas [los asuntos públicos] tienen muy poca o ninguna importancia y vuela por encima de ellas con desprecio. ... Todo lo investiga buscando la naturaleza entera de los seres que componen el todo, sin detenerse en ninguna de las cosas que le son más próximas (*Tht.* 173e-174a).

Casi puede decirse que el celo político del filósofo, el cual sin duda es inmenso, sucumbe en la misma *República* ante el impulso hacia el recogimiento heraclíteo en uno mismo. La renuncia a toda intervención en el mundo se anuncia, es verdad que con pesar, en el libro sexto: quien «ha gustado la dulzura y felicidad de un bien» (*R.* 496c) como la filosofía,

y ve, en cambio, con suficiente claridad que la multitud está loca y que nadie o casi nadie hace nada juicioso en política y que no hay ningún aliado con el cual pueda acudir en defensa de la justicia sin exponerse por ello a morir antes de haber prestado ningún servicio a la ciudad ni a sus amigos, con muerte inútil para sí mismo y para los demás, como la de un hombre que, caído entre bestias feroces, se negara a participar en sus fechorías sin ser capaz tampoco de defenderse contra los furros de todas ellas... Y, como se da cuenta de todo esto, permanece quieto y no se dedica más que a sus cosas, como quien, sorprendido por un temporal, se arrima a un paredón para resguardarse de la lluvia y polvareda arrastradas por el viento; y contemplando la iniquidad que a todos contamina, se da por satisfecho si puede él pasar limpio de injusticia e impiedad por esta vida de aquí abajo y salir de ella tranquilo y alegre, lleno de bellas esperanzas (496c-e).

Y se cumple en el libro noveno, en el que, tras el fracaso del descenso a la caverna en el libro séptimo, el afán político del filósofo se estrella definitivamente contra el

⁷ Respecto de lo cual merece la pena recordar que Platón se cuida de señalar que la Atenas democrática es «el lugar de Grecia donde hay mayor libertad para hablar» (ἐξουσία τοῦ λέγειν, *Grg.* 461e).

⁸ Para un estudio de las condiciones prelógicas del diálogo tal y como se elaboran en el *Gorgias* puede verse CALVO 1998.

⁹ El pasaje de *Tht.* 172c-177b y, especialmente, la página 176a-b. Véase al respecto PÉPIN 1971.

quietismo. El filósofo platónico «no querrá actuar en política» (592a); más bien se limitará al trabajo solitario sobre sí mismo, «actuará, e intensamente, en su ciudad interior» (ἐν γὰρ τῇ ἑαυτοῦ πόλει καὶ μάλα, *ibid.*), ya que no hay en la tierra lugar alguno adecuado para él. Y es que, después de todo, «no importa nada que [la ciudad ideal] exista en algún sitio o que haya de existir» (592b), pues ¿qué valor podrían guardar las cosas humanas para el pensamiento alado que lo contempla todo desde el punto de vista de la eternidad?¹⁰

III

Hasta ahora hemos tratado del lenguaje oral en cuanto instrumento del conocimiento. Añadamos ahora una serie de consideraciones sobre la relación entre la parte de la tesis platónica sobre el lenguaje que tiene que ver específicamente con el lenguaje escrito y la filosofía política elaborada por el filósofo.

Como es sabido, además de en la *Carta Séptima*, Platón aborda el asunto de la escritura hacia el final del *Fedro*, lugar en el que, lejos de recibir una forma más clara, se recurre al mito y al ritual religioso para precisar el estatuto de la escritura y se llega a conclusiones no menos extrañas y desconcertantes sobre el valor de la actividad literaria.

Conviene tener presente que la crítica de Platón a la escritura tiene unos orígenes y un contexto bien precisos. Por un lado, nace de la polémica de la oralidad y la escritura que se genera específicamente a principios del siglo IV a. C. en el marco del enfrentamiento entre distintas maneras de entender el ejercicio de la retórica. Mucho de lo que Platón pone en boca de Sócrates en el *Fedro* (incluidas argumentaciones) ya estaba en la polémica de Alcídamente con Isócrates¹¹. Por otro lado, la crítica de

¹⁰ El lector puede encontrar una lectura política del *Crátilo* diferente de la que hemos presentado aquí en BARNEY 2001 y PIAZZA-SERRA 2016. Para estos autores, el *Crátilo* tendría una connotación política en sentido amplio en la medida en que la tesis del convencionalismo semántico sostenida por Hermógenes remite a la teoría del contrato social y en que el objetivo de Platón en el *Crátilo* sería el de liquidar cuanto antes dicha tesis para abrir paso a un análisis del lenguaje desde un punto de vista normativo, no ya descriptivo. Se trataría así de responder a la pregunta no de cómo funcionan los nombres, sino a la de cómo deberían funcionar para cumplir determinada función. «Y este cometido es un cometido eminentemente político, puesto que, como parece claro por numerosos diálogos, un uso incorrecto del lenguaje constituye para Platón una amenaza sobre todo por las consecuencias políticas que pueden derivarse de él» (2016, 37). Además, esto explicaría, según ellos, «la asimetría compositiva» del diálogo, esto es, que la mayor parte del diálogo esté dedicada a explorar la tesis de la corrección natural de los nombres (*ibid.*). Sobre este tema también puede verse BARNEY 1997.

¹¹ En efecto, varios son los motivos dialécticos de la declamación alcidamántica que usa Platón en el *Fedro*. En su «acusación contra los discursos escritos» (κατηγορία ... τῶν γραπτῶν λόγων, 15.1.6-7; en la numeración del fragmento, la sección y la línea del texto de Alcídamente seguimos la utilizada por RADERMACHER 1951), Alcídamente defiende que la formación de la capacidad de improvisar es mucho más útil para las necesidades del hombre, las de la vida en general y las de la política en particular, que la formación de la capacidad de escribir discursos. Ahora bien, advierte también, nada más iniciar su escrito, que no debe colegirse de ello que defiende que el aprender a escribir buenos discursos no forma parte de la formación propia de un sofista, sino tan sólo que «la escritura debe practicarse como una

Platón es una consecuencia directa de sus propios análisis en el *Crátilo* acerca de la esencia del lenguaje, pues el lenguaje escrito es un problema para la filosofía porque ya el lenguaje hablado lo es. O, dicho de otro modo, la escritura es un problema filosófico porque es una imagen (εἶδωλον) de lo que en sí mismo ya es una copia oscura e imperfecta de las Formas¹².

Pues bien, las extrañas y oscuras palabras del filósofo en el *Fedro* y en la *Carta Séptima* a propósito de la escritura ganan en claridad cuando se atiende a los motivos de carácter político que pudieran estar tras ellas. Y es que no por casualidad Platón afirma con pesar que, «basta con que algo se haya escrito una sola vez, para que el escrito circule por todas partes lo mismo entre los entendidos que entre aquellos a los que no les concierne en absoluto, sin que sepa decir a quiénes les debe interesar y a quiénes no» (*Phdr.* 275d-e). El libro no sabe -deplora en la misma línea- «hablar o callar ante quienes conviene» (276a). Por no hablar de que la primera de las leyes egipcias que se elogia en el *Timeo*, y que es un pilar del edificio político levantado en la *República*, es la separación de la casta que ostenta el saber (los sacerdotes en el caso del país del Nilo) del resto de estamentos (*Ti.* 24a). En las *Leyes*, además, se lamenta de la libre circulación por Atenas de los tratados cosmográficos materialistas de los sabios que abrieron el camino de la investigación física y arde en deseos de proscribirlos (*Lg.* 886b-c). Podríamos decir, pues, que Platón fue, en frase de K. R. Popper (1994, 137), «el primero en advertir la poderosa influencia del libro y su potencial significado político». Si Popper lleva razón, buena parte de las reticencias

actividad de segundo orden» (15.2.3). Este matiz se reitera en la última parte del escrito, cuando insiste en que no rechaza por completo el poder de la escritura (τὴν γραφικὴν δύναμιν), sino que lo tiene por algo inferior a la improvisación (15.30.1-2) y por algo que se ha de practicar «como juego y ocupación de segundo orden» (15.34.9-10). Entre otras cosas, la escritura es útil para dejar recuerdos de nosotros a las generaciones venideras (15.32.7-9). Pero es asombroso, comenta, «que quien reivindica como actividad propia la filosofía y promete educar a otros sea capaz de hacer ostentación de su sabiduría si tiene a mano una tablilla o un libro, pero que si queda privado de ellos, en nada quede mejor que los ineducados» (15.15.1-4). «La práctica de la escritura», añade por otro lado, «provoca la mayor dificultad para hablar» (15.15.8-9). Y es que el lento ejercicio de escribir cuidadosamente se desarrolla con hábitos contrarios a los necesarios para fomentar «una desenvuelta agudeza mental» (15.16.8): «Deja al alma» -escribe también- «sin recursos y encadenada, y se convierte en un obstáculo para la absoluta fluidez de los discursos improvisados» (15.17.7-9). Los λόγοι γεγραμμένοι, los discursos preparados por escrito con esmero, no son, continuemos, verdaderos discursos, sino imágenes, figuras e imitaciones de los orales (ὥσπερ εἶδωλα καὶ σχήματα καὶ μῆματα λόγων, 15.27.2). Su inutilidad los asemeja a las esculturas de bronce, las estatuas de piedra y las pinturas de animales, pues, «igual que éstas son imitaciones de cuerpos reales y su contemplación produce deleite, pero no procuran ninguna utilidad a la vida de los hombres, del mismo modo el discurso escrito, al servirse de una sola forma y una sola disposición, produce ciertas sensaciones cuando se lee de un libro, pero, al permanecer inmutable ante las circunstancias, no resulta de ningún provecho a quienes lo han adquirido» (15.27.5-15.28.4). Además, «el discurso que se pronuncia, cuando nace de improviso de la propia inteligencia, está animado y tiene vida (ἐμψυχός ἐστι καὶ ζῆ), acompaña a las circunstancias y se asemeja a los cuerpos reales, mientras que el escrito, al tener una naturaleza semejante a la imagen (εἰκῶν) de un discurso, queda privado de toda utilidad» (15.28.7-10). Sobre la declamación de Alcídante puede verse GIL 1959, 244 y 1975, 111-112.

¹² De ahí, apuntaremos de pasada, que la conocida tesis esgrimida por los intérpretes esoteristas de Platón según la cual la oralidad sería superior a la escritura, teniendo su lógica y cierto apoyo en el texto platónico, posea, sin embargo, una significación y un alcance menores que los que se le ha querido conceder.

del filósofo ateniense a propósito de la escritura tendrían su causa en el efecto «democratizador» que el mercado del libro tendría como inevitable consecuencia¹³.

Por otra parte, y como es sabido, Platón sostiene en el *Fedro* que las letras tienen un efecto dañino sobre la memoria. Se trata de un invento, dice Thamus, que

dará origen en las almas de quienes lo aprendan al olvido, por descuido del cultivo de la memoria, ya que los hombres, por culpa de su confianza en la escritura, serán traídos al recuerdo desde fuera, por unos caracteres ajenos a ellos, no desde dentro, por su propio esfuerzo (275a).

Al respecto quisiéramos observar que, al calibrar el peso de esta idea según la cual la escritura sería «veneno» para la cultura, habría que contrarrestarlo con la valoración positiva, en las primeras páginas del *Timeo*, de este «fármaco» de la memoria en tanto que instrumento de transmisión de la cultura imprescindible para la vida civilizada¹⁴. A ojos de Platón, éste es uno de los elementos de la cultura egipcia que la sitúan por encima de la cultura griega: «¡Ay!, Solón, Solón, ¡los griegos seréis siempre niños!», lamenta el sacerdote egipcio. «¡No existe el griego viejo! ... Todos ... tenéis almas de jóvenes, sin creencias antiguas transmitidas por una larga tradición y carecéis de conocimientos encanecidos por el tiempo» (*Tim.* 22b). La inferioridad de la Hélade en este aspecto se debe a que las catástrofes naturales cíclicas que sufre la dejan en pañales una y otra vez, al privarla «de escritura y de todo lo que necesita una ciudad» (23a). Cada vez que una oleada catastrófica azota el país de los olivos con un diluvio, sólo un corto número de pastores montaraces -«mezquinas brasas del linaje humano salvadas en las cumbres de los montes» (*Lg.* 677b)- logra sobrevivir en «una inmensa y terrible soledad» (677e). Se trata, añade Platón, de rudas y cerriles poblaciones rurales que no conocen la escritura ni tienen experiencia ni memoria de las artes y de la política, pues éstas sólo pueden nacer y prosperar en las ciudades (677 b-678a).

IV

Una de las tesis más importantes del *Crátilo* es, sin duda, la tesis de que el lenguaje es una actividad. El lenguaje es una actividad como, por ejemplo, la de tejer, navegar o tocar la lira, y un instrumento como, siguiendo con los ejemplos recién puestos, una lanzadera, un timón o una lira (*Cra.* 387b ss.). Y esta actividad e instrumento que es el hablar sirve para hacer muchas cosas diferentes además de transmitir información. Una de ellas es enseñar y distinguir los unos a los otros las esencias de las cosas, pero otras son también persuadir, exhortar, consolar, intimidar, dominar... Esta última

¹³ POPPER toca el asunto en el capítulo séptimo de la obra recién citada y en el apéndice que lo acompaña (1994, 133-154).

¹⁴ Sobre la escritura como «fármaco» es imprescindible dar la referencia a las consideraciones derrideanas sobre la farmacia platónica (DERRIDA 1975, 93-260).

idea se aprecia con especial claridad en diálogos como el *Cármides*, la *República*, el *Fedro* y las *Leyes*. En esta consideración del lenguaje como una actividad dotada de una *fuerza* extraordinaria y como un *instrumento* sumamente útil¹⁵, Platón sigue de cerca las enseñanzas de los grandes sofistas a propósito de la naturaleza y los poderes del lenguaje¹⁶.

Quisiéramos tratar ahora un caso de esta extraordinaria fuerza política y moral de que dispone el lenguaje, según Platón, analizando algunos aspectos de la relación entre lenguaje y educación que cabe deducir de los *Diálogos*. Así, para empezar, subrayemos dos ideas generales relativas a la relación que guarda el lenguaje con la naturaleza del sujeto que aprende a utilizarlo. La primera de ellas es que las reflexiones de Platón sobre el papel que desempeña el lenguaje en el proceso educativo parten de un principio muy general, muy metafísico si así se prefiere, según el cual la cultura se concibe como un proceso civilizatorio de dominación de la naturaleza, de control de la vida social y de domesticación del propio ser humano por medio del ejercicio consciente del lenguaje y la razón¹⁷. Y la segunda de ellas es que la perspectiva de

¹⁵ Útil hasta el punto de que sin él sería imposible, por ejemplo, construir esa extraña y misteriosa entidad a la que llamamos el «yo». En efecto, en un pasaje del *Banquete* en el que se muestra, por lo demás, el firme heraclitismo de Platón, dice el filósofo: «pues, ni siquiera durante ese período en que se dice que vive cada uno de los vivientes y es idéntico a sí mismo, reúne siempre las mismas cualidades; así, por ejemplo, un individuo desde su niñez hasta que llega a viejo, se dice que es la misma persona, pero a pesar de que se dice que es la misma persona, ese individuo jamás reúne las mismas cosas en sí mismo, sino que constantemente se está renovando en un aspecto y destruyendo en otro, en su cabello, en su carne, en sus huesos, en su sangre y en la totalidad de su cuerpo. Y no sólo en el cuerpo, sino también en el alma, cuyos hábitos, costumbres, opiniones, deseos, placeres, penas, temores, todas y cada una de estas cosas, jamás son las mismas en cada uno de los individuos, sino que unas nacen y las otras perecen» (*Smp.* 207d-e).

¹⁶ «La palabra es una gran soberana que, con un cuerpo pequeñísimo y totalmente invisible, realiza acciones sumamente divinas. Puede, en efecto, disipar el temor, alejar el dolor, provocar el gozo y aumentar la compasión» (Gorgias, *Encomio de Helena* 8 = DK 82 B 11. La traducción es de GARCÍA ROCA 2012). Para una visión general de las contribuciones de los sofistas a la filosofía del lenguaje, véase BONAZZI 2010, 59-82, GUTHRIE 2003, 178-223 y KERFERD 1981, 68-77. Para un tratamiento de la noción de eficacia en la filosofía del lenguaje de los sofistas, puede verse PIAZZA-SERRA 2016, 29-35. En cuanto a la influencia sobre Platón de las concepciones del lenguaje mantenidas por los sofistas, nos limitaremos aquí a señalar, por ejemplo, la huella de la concepción agonística del funcionamiento del lenguaje elaborada por Protágoras y por Gorgias, concepción en la que «el desacuerdo y la contraposición parecen los elementos constitutivos de una lucha por el predominio en la que un *lógos* se contraponen a otro *lógos* buscando tener la delantera» (PIAZZA-SERRA 2016, 34. Cf. también SERRA 2012), en el pasaje, tan importante para clarificar la naturaleza y los poderes de la dialéctica en Platón, de *R.* 534b-d, en el que la dialéctica es un método a la vez «defensivo y ofensivo» con el que «abrirse paso, como en una batalla, a través de todas las refutaciones, esforzándose por fundar sus propias refutaciones no en la opinión, sino en la esencia, atravesando todos estos obstáculos con su explicación en pie» (ὥσπερ ἐν μάχῃ διὰ πάντων ἐλέγχων διεξιῶν, μὴ κατὰ δόξαν ἀλλὰ κατ' οὐσίαν προθυμούμενος ἐλέγχειν, ἐν πᾶσι τούτοις ἀπῴτι τῷ λόγῳ διαπορεύηται, 534c). Por otra parte, merece recordarse que Mario Vegetti ha subrayado con todo acierto las resonancias tanto militares cuanto eróticas que tiene la descripción platónica de la relación de posesión que instituye el poder dialéctico con el poder del Bien (VEGETTI 1993, 221). «Esta doble valencia erótico-bélica» (*ibid.*) está presente en el pasaje de *R.* 511b, en el que Platón usa el verbo ἄπτεσθαι, así como en el pasaje de *R.* 490a-b.

¹⁷ Para una visión global de las principales aportaciones del pensamiento griego en relación con la antropología y con la filosofía de la cultura, véase CALVO 2002, 59-79.

Platón (como la de los filósofos griegos en general) sobre la cultura y el lenguaje es una perspectiva fuertemente naturalista. La cultura en general y el lenguaje en particular vienen a la vez exigidos y posibilitados por la naturaleza humana. A ellos nos compromete nuestra debilidad natural y a ellos nos abre paso la naturaleza inteligente del alma humana. Esto quiere decir que la cultura no se desarrolla fuera o al margen de la naturaleza, sino de acuerdo con ella y, muchas veces, también contra ella. Y es que la cultura y la educación -el cultivo de la razón, del esfuerzo, del arte- son tanto un auxilio y un mejoramiento o perfeccionamiento como un enderezamiento o corrección de la constitución biológica del hombre, que es un *animal* que *no* está dotado de «una naturaleza excepcional» (R. 558b)¹⁸.

Así, pues, sostenemos que la cultura, según Platón, no se desarrolla fuera o al margen de la naturaleza, sino que sigue a la naturaleza y otras veces se opone a ella. Una de las ideas que transmiten los *Diálogos* en relación con esto último es la de que el lenguaje ejerce violencia, una violencia que a ojos de Platón es inevitable y también deseable, contra las inclinaciones naturales o espontáneas del niño. El aprendizaje del lenguaje supone tanto la ordenación de los órganos de fonación y audición para ponerlos en disposición de emitir y discriminar los fonemas necesarios como, más en general, la ordenación de la expresividad corporal en su conjunto¹⁹. Este proceso de regimentación del cuerpo se describe en el *Timeo* como una evolución desde un caos horroroso en la niñez hasta un orden más sereno en la madurez. Se hace en el contexto en que se ofrece una descripción de los efectos que se producen al recluir por primera vez las revoluciones del alma inmortal en un cuerpo, y que se repiten en cada nuevo nacimiento. El cuerpo se concibe como una marea sometida a flujos y reflujos cuya tempestad inunda las revoluciones del alma, las cuales a su vez mueven y agitan el cuerpo con violencia. En su edad temprana el animal no tiene ningún control sobre sí mismo²⁰, y está a merced de un torrente enfurecido de movimientos violentos: los flujos y reflujos de la ola alimenticia, la serie completa de los movimientos, que tienen lugar de manera desordenada e irracional, y las conmociones aún mayores producidas

¹⁸ Platón recuerda con frecuencia nuestra condición animal. Tanto bestias (θηρία) como hombres -se aclara en *Plt.* 261e-263e son nombres que designan partes del género animal; no existe el género humano diferente y separado del género de todos los demás animales. El bípedo implume -dice con ironía el extranjero- «coincide y compite en la carrera con el más rollizo y, a la vez, el más indolente de los seres» (266c), esto es, con el cerdo (SHOREY 1917, 308-310). Los seres humanos son «unos animales más discolos e insidiosos» (*Tht.* 174d) que cerdos, vacas u ovejas. Otros lugares que referir son *Grg.* 516b, *Plt.* 295e, *Phlb.* 36b y *Lg.* 694e. Sobre el concepto de animal en el pensamiento antiguo y, en concreto, en Platón, véase WOLFF 2000, 113-137.

¹⁹ Platón mantiene una concepción de la μίμησις según la cual, «cuando se practica durante mucho tiempo y desde la niñez, la imitación se infiltra en el cuerpo, en la voz y en el modo de ser, y transforma el carácter alterando su naturaleza» (R. 395d).

²⁰ «Ningún ser vivo nace con la calidad y grado de inteligencia que le corresponde tener en su madurez; y en todo ese tiempo en que aún no ha logrado su propia discreción, está todo él loco y grita desconcertadamente; y, en cuanto llega a mantenerse en pie, salta también sin orden ni concierto» (*Lg.* 672c). El niño es «la más difícil de manejar de todas las fieras, pues, por lo mismo que tiene en sí un más abundante manantial de inteligencia, y éste aún no canalizado, se hace con ello astuto y áspero y más insolente que ninguna otra criatura» (808d).

por el choque con los elementos naturales del exterior. En tal estado, la revolución anímica de lo mismo está encadenada y la revolución de lo otro tiene sus movimientos originales retorcidos y desorganizados. Al carecer de regularidad, los giros del alma se ven llenos de falsedad y de locura: «cuando [las revoluciones del alma] se encuentran con un objeto exterior del género de lo mismo o de lo otro, anuncian de manera contraria a lo verdadero lo que es igual y lo diferente de él y se vuelven mentirosas y carentes de inteligencia. En ese momento ninguna de las dos revoluciones es jefe ni guía» (*Ti.* 44a). Con el paso de los años, las revoluciones se tranquilizan gracias al efecto ordenador que tiene el aprendizaje del lenguaje, alcanzando ese estado que se asemeja a la superficie perfectamente en calma de un mar sin oleaje (*γαλήνη*, 44b), gracias también a la menor afluencia de crecimiento y de alimentación. Entonces «las órbitas, que se han corregido y reinsertado en el curso que recorre cada uno de los círculos y anuncian correctamente lo igual y lo diferente, hacen que se vuelva prudente el que ha llegado a poseerlas» (*ibid.*).

Pero el lenguaje no sólo disciplina el cuerpo; también disciplina el alma. En este sentido, los usos del lenguaje con los que se educa a niños y jóvenes son concebidos por Platón como el gran instrumento de que se dispone para «moldear» sus almas «mejor todavía que sus cuerpos con las manos» (*R.* 377c), lo cual reviste, sin duda, una enorme trascendencia política desde el momento en que la suerte del sistema político ideal defendido en la *República* así como la del defendido en las *Leyes* se fia a la educación impartida a niños y jóvenes: «todo nos navegará viento en popa», afirma el filósofo, «mientras los jóvenes sean o hayan sido bien educados» (*Lg.* 813d). Se trata, más en particular, de construir la identidad personal de los educandos constriniéndola a un horizonte de expectativas condicionado y limitado por la propia posición que se ocupa en la división social del trabajo.

V

Por último, abordaremos la crítica de Platón al lenguaje empleado por los trágicos griegos, pues las observaciones con las que expresa su parecer sobre la urgencia de censurar las representaciones teatrales son en cierto sentido una muestra paradigmática de la enorme trascendencia política que atribuye a la fuerza del lenguaje. El lenguaje trágico se vuelve un asunto capital para la política, tal y como Platón la concibe, desde el momento en que la tragedia es capaz de instaurar o, por el contrario, de hacer caer regímenes políticos, gracias a la extraordinaria capacidad que tiene para congregarse multitudes y ejercer sobre ellas una notable influencia con sus «voces hermosas, sonoras y persuasivas» (*R.* 568c), lo cual resulta inaceptable desde el punto de vista político del filósofo. «Cuanto más suben [la tragedia y la comedia]», afirma

rotundo, «hacia la cima de los regímenes políticos, tanto más desfallece su honor como imposibilitado de andar por falta de aliento» (568c-d)²¹.

A nuestro juicio, la razón básica de la condena de Platón al lenguaje propio de la tragedia no es tanto, como a veces se ha sugerido, que semejante poesía sea una forma de *imitación* (de acciones humanas) cuanto que es un influyente fenómeno cultural que puede poner en peligro fácilmente la estabilidad del régimen político celebrado en la *República* como el único racional. Y ello porque, si algo hace el lenguaje trágico, es hacer añicos la unidad racional a la que debe aspirar el hombre según Platón. Cierto es que las creaciones de la tragedia, a diferencia de las imágenes del mundo más o menos fieles que alumbra la filosofía²², son «apariciencias *enteramente* apartadas de la verdad» (605c). Pero su problema más grave es que con ellas el poeta «implanta privadamente un régimen perverso en el alma de cada uno, condescendiendo con el elemento irracional que hay en ella» (605b-c)²³. Esto último es lo que lleva a Platón a censurarlas:

No creáis, por tanto, que jamás vamos a dejaros tan fácilmente que plantéis tablados en nuestra plaza ni que nos presentéis actores de buena voz que hablen más alto que nosotros, ni os permitiremos que os dirijáis en público a los niños y a las mujeres y al populacho entero diciendo, en relación con unas mismas prácticas, no lo mismo que nosotros, sino, por regla general, todo lo contrario. Vendríamos, pues, a estar completamente locos tanto nosotros como la totalidad de cualquier ciudad que os permitiera hacer lo que ahora decís sin que antes hayan decidido las autoridades si lo que habéis hecho es decible y apto para ser públicamente pronunciado o no (*Lg.* 817 c-d)²⁴.

En este sentido, el tratamiento crítico que recibe en el libro décimo de la *República* el lenguaje empleado por la tragedia es el desarrollo lógico de la teoría de la educación defendida en los libros segundo y tercero, de la psicología que se elabora en el libro cuarto y de la entera teoría política propuesta en el diálogo.

Ese «régimen perverso» que implanta, según Platón, el lenguaje de la tragedia en el alma humana es el del conflicto desgarrado del hombre consigo mismo. En efecto, en la representación trágica de la vida el hombre no se mantiene en todos sus actos «en un mismo pensamiento» (*R.* 603c), sino que en ellos se divide y se pone «en lucha consigo mismo» (603d). Lejos de representar la actividad reflexiva y tranquila de la razón, los trágicos se entregan a la «mucha y variada imitación» (604e) de las emociones más violentas y multiformes. Hay una razón, tanto técnica como sociológica, para que sea así y es que «el carácter reflexivo y tranquilo, siendo siempre semejante

²¹ Sobre la crítica de Platón a la tragedia pueden verse CALVO 2007b, VERDENIUS 1949, GOULD 1990 y JANAWAY 1995.

²² Todo lenguaje, toda educación y toda filosofía son imitación. Sobre el estatuto de copia del lenguaje ya hemos tratado; sobre el de la filosofía puede verse *Lg.* 817b-c.

²³ Sobre los factores irracionales en el comportamiento humano tal y como son tratados en la filosofía de Platón, véase el clásico de DODDS 1951, 207-235.

²⁴ Sobre la censura en Platón puede verse NADDAFF 2002.

a sí mismo, no es fácil de imitar ni cómodo de comprender cuando es imitado, mayormente para una asamblea en fiesta y para hombres de las más diversas procedencias reunidos en el teatro. La imitación, en efecto, les presenta un género de sentimientos completamente extraño para ellos» (*ibid.*). En consecuencia, el discípulo de Sócrates reprueba lo que enseña y propaga el espectáculo trágico, ya que el ideal moral al que el hombre debe aspirar es el de mantener sus sentimientos, por agudo que sea su dolor, bajo el control y freno de la razón, y afanarse por aprender a no enfadarse ni apesadumbrarse con su destino.

Por una parte, el poeta trágico compone, prosigue Platón, «cosas deleznable comparadas con la verdad» (605a) y, por otra, tiene una «relación íntima» (605b) con las emociones negativas o «cosas viles que en nosotros hay» (603a). Por eso se hizo bien, se reafirma, desterrándolo de la ciudad ideal, porque «aviva y nutre ese elemento del alma [el elemento irritable] y, haciéndolo fuerte, acaba con la razón, a la manera que alguien, dando poder en una ciudad a unos miserables, traiciona a ésta y pierde a los ciudadanos más elegantes» (605b). Pero lo más grave de «la poesía placentera e imitativa» (607c) está todavía por denunciar y es el efecto hechizante que producen sus palabras no ya en los jóvenes, en las mujeres o en las masas en general, sino incluso en los hombres mejor educados.²⁵ «Los mejores de nosotros» -confiesa Platón-, «cuando oímos cómo Homero o cualquier otro de los autores trágicos imita a alguno de sus héroes que, hallándose en pesar, se extiende, entre gemidos, en largo discurso o se pone a cantar y se golpea el pecho, entonces gozamos; ... seguimos, entregados, el curso de aquellos afectos y alabamos con entusiasmo como buen poeta al que nos coloca con más fuerza en tal situación» (605c-d). «Pero cuando a nosotros mismos», continúa, «nos ocurre una desgracia, ... presumimos de lo contrario, si podemos quedar tranquilos y dominarnos, pensando que esto es propio de varón, y aquello otro que antes celebrábamos, de mujer» (605d-e). «¿Y está bien», se pregunta, «ese elogio, ... está bien que, viendo a un hombre de condición tal que uno mismo no consentiría en ser como él, sino que se avergonzaría del parecido, no se sienta repugnancia, sino que se goce y se le celebre?» (605e). Que «no parece eso razonable» (*ibid.*) se muestra también, agrega Platón, si se examina en este otro aspecto,

pensando que aquel elemento que es contenido por fuerza en las desgracias domésticas y privado de llorar, de gemir a su gusto y de saciarse de todo ello, estando en su naturaleza el desearlo, éste es precisamente el que los poetas dejan satisfecho y gozoso; y que lo que por naturaleza es mejor en nosotros, como no está educado por la razón ni por el hábito, afloja en la guarda de aquel elemento plañidero, porque lo que ve son azares extraños y no le resulta vergüenza alguna de alabar y compadecer a otro hombre que, llamándose de pro, se apesadumbra inoportunamente; antes al contrario, cree que con ello consigue él mismo aquella ganancia del placer y no consiente en ser privado

²⁵ La tragedia es el género preferido «de las mujeres más educadas, de los jóvenes y, podemos decir, de la multitud toda» (*Lg.* 658d). Por su parte, los niños pequeños prefieren los títeres; los niños ya mayores, las comedias; y las personas ancianas quizás se decantarían por los cantos de Homero y de Hesíodo (658c-d).

de éste por su desprecio del poema entero. Y opino que son pocos aquellos a quienes les es dado pensar que por fuerza han de sacar para lo suyo algo de lo ajeno y que, nutriendo en esto último el sentimiento de lástima, no lo contendrán fácilmente en sus propios padecimientos (606a-b).

Y, en fin, añade Platón, «por lo que toca a los placeres amorosos y a la cólera y a todas las demás concupiscencias del alma, ya dolorosas, ya agradables, que decimos siguen a cada una de nuestras acciones» (606d), puede decirse que tal poesía produce los mismos efectos en nosotros,

porque ella riega y nutre en nuestro interior lo que había que dejar secar y erige como gobernante lo que debería ser gobernado a fin de que fuésemos mejores y más dichosos, no peores y más desdichados (*ibid.*).

De manera que del análisis seguido se concluye que semejante poesía no es útil ni para los regímenes políticos ni para la vida humana (607d), y que, por tanto, «no debe ser tomada en serio, por no ser ella misma cosa seria» (608a), es decir, una práctica que busque el bien del hombre, «ni atendida a la verdad» (*ibid.*).

Bibliografía

- Alcidamante de Elea (2005), *Testimonios y fragmentos*, en Anaxímenes de Lámpsaco, *Retórica a Alejandro*, Trad. de J.L. López Cruces, J. Campos Daroca y M.Á. Márquez Guerrero, Madrid, 104-125.
- Barney, R. (1997), «Plato on Conventionalism», *Phronesis* XLII 2, 144-162.
- Barney, R. (2001), *Names and Nature in Plato's Cratylus*, New York-London.
- Baxter, T.M.S. (1992), *The Cratylus. Plato's Critique of Naming*, Leiden.
- Bonazzi, M. (2010), *Isofisti*, Roma, 59-82.
- Calvo, T. (1998), «Diálogo y racionalidad: el modelo "socrático"», en Álvarez Gómez, Á. - Martínez Castro, R. (eds.), *En torno a Aristóteles. Homenaje al Profesor Pierre Aubenque*, Santiago de Compostela, 335-354.
- Calvo, T. (2002), «El concepto de cultura en el pensamiento griego», en Llinares, J.B. - Sánchez Durá, N. (eds.), *Ensayos de filosofía de la cultura*, Madrid, 59-79.
- Calvo, T. (2007a), «De Parménides a Gorgias. El mundo verdadero como fábula», en Sáez, L. - de la Higuera, J. - Zúñiga, J.F. (eds.), *Pensar la nada. Ensayos sobre filosofía y nihilismo*, Madrid, 159-197.
- Calvo, T. (2007b), «La crítica de Platón a la poesía y al arte», en Herrera Guevara, A. (ed.), *De animales y hombres. Studia philosophica*, Madrid, 223-238.
- Derrida, J. (1975), *La disseminación*, Trad. de J. Martín Arancibia, Madrid, 93-260.
- Diels, H. - Kranz, W. (1961), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, II, Berlin.
- Dodds, E.R. (1951), *The Greeks and the Irrational*, Berkeley-Los Angeles-London.
- Galli, U. (1946), *Il problema del linguaggio secondo la VII Epistola platónica*, en *Atti della Accademia Nazionale dei Lincei*, Roma, 69-90.

- García Roca, J. (ed.) (2012), *Los sofistas. Selección de testimonios y fragmentos*, Valencia.
- Gil Fernández, L. (1959), «El *lógos* vivo y la letra muerta. En torno a la valoración de la obra escrita en la Antigüedad», *Emerita* 27, 239-268.
- Gil Fernández, L. (1975), «Divagaciones en torno al mito de Theuth y de Thamus», en *Transmisión mítica*, Barcelona, 99-120.
- Goldschmidt, V. (1982), *Essai sur le "Cratyle". Contribution a l'histoire de la pensée de Platon*, Paris.
- Gould, T. (1990), *The Ancient Quarrel Between Philosophy and Poetry*, Princeton.
- Guthrie, W.K.C. (2003), *Historia de la filosofía griega*, III, *Siglo V. Ilustración*, Trad. de J. Rodríguez Feo, Madrid, 178-223 (1988¹).
- Janaway, C. (1995), *Images of Excellence: Plato's Critique of the Arts*, Oxford.
- Kahn, Ch.H. (1973), «Language and Ontology in the *Cratylus*», en Lee, E.N. - Mourelatos, A.P.D. - Rorty, R. (eds.), *Exegesis and Argument. Studies in Greek Philosophy Presented to Gregory Vlastos = Phronesis. A Journal For Ancient Philosophy*, Supplementary Volume I, 152-176.
- Kerferd, G.B. (1981), *The Sophistic Movement*, Cambridge, 68-77.
- Naddaff, R.A. (2002), *Exiling the Poets: The Production of Censorship in Plato's Republic*, Chicago.
- Newiger, H.-J. (1973), *Untersuchungen zu Gorgias' Schrift Über das Nichtseiende*, Berlin.
- Pépin, J. (1971), *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*, Paris.
- Piazza, F. - Serra, M. (2016), «Il pensiero linguistico nella Grecia arcaica e classica», en Cimatti, F. - Piazza, F. (eds.), *Filosofie del linguaggio. Storie, autori, concetti*, Roma, 15-61.
- Platonis Opera* (1967-1968), *Recognovit brevisque adnotatione critica instruxit I. Burnet, I-V, Oxonii (1900-1907¹)*.
- Platón (2003), *Diálogos*, Trad. de E. Acosta Méndez *et alii*, I-IX, Madrid (1981²).
- Platón (2001), *Fedón. Fedro*, Trad. de L. Gil Fernández, Madrid (1995¹).
- Platón (2006), *Banquete*, Trad. de L. Gil Fernández, Madrid, (1998¹).
- Platón (1997), *República*, Trad. de J. Manuel Pabón y M. Fernández-Galiano, I-III, Madrid, (1949¹).
- Platón (1970), *Cartas*, Trad. de M. Toranzo, Madrid (1954¹).
- Platón (1999), *Leyes*, Trad. de J. Manuel Pabón y M. Fernández-Galiano, Madrid (1960¹).
- Popper, K.R. (1994), *En busca de un mundo mejor*, Trad. de J. Vigil Rubio, Barcelona-Buenos Aires-México.
- Rademacher, L. (ed.) (1951), *Artium scriptores. Reste der voraristotelischen Rhetorik*, Wien.
- Robinson, R. (1969), «The Theory of Names in Plato's *Cratylus*», en *Essays in Greek Philosophy*, Oxford, 100-117.
- Serra, M. (2012), «Elogio del disaccordo: per una filosofia politica del linguaggio», *Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio* 6, 121-132.
- Shorey, P. (1917), «A Lost Platonic Joke», *Classical Philology* 12, 308-310.
- Untersteiner, M. (ed.) (1949), *Sofisti. Testimonianze e frammenti*, II, Firenze.

- Vegetti, M. (1993), «L'idea del bene nella *Repubblica* di Platone», *Discipline Filosofiche* 1, 207-229.
- Verdenius, W.J. (1949), *Mimesis: Plato's Doctrine of Artistic Imitation and its Meaning to us*, Leiden.
- Williams, B. (1982), «Cratylus' Theory of Names and its Refutation», en Schofield M. - Nussbaum, M.C. (eds.), *Language and Logos. Studies in Ancient Greek Philosophy presented to G.E.L. Owen*, Cambridge, 83-93.
- Wolff, F. (2000), *L'être, l'homme, le disciple. Figures philosophiques empruntées aux Anciens*, Paris, 113-137.

Mimesofobia y retóricas del contagio: el miedo al poema como instrumento político en la *República* de Platón

Mimesophobia and rhetorics of the contagion: fear of the poem as a political instrument in Plato's *Republic*

IVÁN DE LOS RÍOS GUTIÉRREZ

Universidad Autónoma de Madrid

ivan.delosrios@uam.es

Recibido: 31/07/2019 - Aceptado: 31/01/2020

DOI <https://doi.org/10.20318/fons.2019.4908>

Resumen

El presente trabajo analiza el modo en que el miedo al contagio del arte y su dimensión política se convierten, en la *República* de Platón, en un instrumento retórico y pedagógico al servicio de una nueva configuración racional del individuo y de la comunidad. Un instrumento que se alimenta de la pasión política por excelencia: el miedo, y en concreto, el miedo a la contaminación, a la enfermedad y a la pérdida de control sobre uno mismo.

Palabras clave: mimesis, Platón, contagio del arte, pasiones políticas

Abstract

This paper focuses on fear of artistic contagion and its political dimension in Plato's *Republic*. For Plato fear is a rhetorical and pedagogical device for a new rational configuration of individuals and community. An instrument that feeds on the political passion par excellence: fear, and, more precisely, fear of contagion, fear of disease and loss of self-control.

Keywords: mimesis, Plato, artistic contagion, political passions

En su ensayo *Inmunidad*, Eula Biss afirma que el miedo al contagio se basa en la idea «de que algo puede transmitirnos su esencia por mero contacto. Nos parece que el contacto con una sustancia contaminante puede dejarnos contaminados para siempre, y los contaminantes que más tememos *son fruto de nuestras propias manos*» (BISS 2015, 52-53, cursivas nuestras). Pocas cosas tan próximas, tan contagiosas y tan fruto de nuestras manos como aquellas obras de arte que, al decir de Platón, estragan la mente y arruinan el espíritu de cualquier auditorio desprovisto de un antídoto capaz de desvelar su auténtica naturaleza¹. ¿Cuál es la auténtica naturaleza del arte y por qué es necesario un correctivo contra su influjo? Desde la Antigua Grecia, y de un modo tan bello como inquietante, la poesía mimética arrebató, hechizó y subyugó al

¹ Λώβη ἔοικεν εἶναι πάντα τὰ τοιαῦτα τῆς τῶν ἀκουόντων διανοίας, ὅσοι μὴ ἔχουσι φάρμακον τὸ εἰδέναι αὐτὰ οἷα τυγχάνει ὄντα, *R.* 595b 5.

espectador mediante un contacto audiovisual susceptible de ser descrito mediante la retórica bélico-inmunitaria de la invasión y el contagio: la *mimesis* penetra nuestros poros, invade nuestros cuerpos, excita nuestras pasiones y amenaza con destruir el orden siempre frágil de la unidad psíquica. El presente trabajo analiza el modo en que el miedo al contagio del arte y su dimensión política se convierten, en la *República* de Platón, en un instrumento retórico y pedagógico al servicio de una nueva configuración del individuo y de la comunidad. Un instrumento que se alimenta de la pasión política por excelencia: el miedo, y en concreto, el miedo a la contaminación, a la enfermedad y a la pérdida de control sobre uno mismo.

Desde este marco de intereses, intentaremos responder a tres preguntas: i) ¿Cuál es el contexto de aparición de la *mimesis* como problema filosófico y político en la *República* de Platón?; ii) ¿En qué consisten los poderes supuestamente devastadores de la *mimesis*?; iii) ¿En qué sentido el miedo a la *mimesis* o *mimesofobia* puede ser concebido y empleado como instrumento de manipulación política? En otras palabras: ¿en qué medida el *pathos* de la *mimesis*, además de un *pathos* psicológico, es una pasión política?

1. *Pesimismo antropológico y optimismo pedagógico: la concepción nosológica del Estado en la República de Platón*

En sus *Quince lecciones sobre Platón*, Mario Vegetti (2012, 101-121) sugiere que una de las diferencias más sutiles e interesantes entre Tucídides y el fundador de la Academia es el optimismo pedagógico del filósofo frente al pesimismo antropológico del historiador. Una disonancia, sin duda, digna de atención, porque destaca sobre un diagnóstico común frente a la realidad política de la que ambos son herederos. La mirada atenta del historiador y la insoportable agudeza del filósofo arrojan una misma luz sobre la experiencia del fracaso ateniense. Y ese fracaso viene vehiculado por una de las metáforas más fértiles en la historia del pensamiento occidental: «la verdadera ciudad es la que acabamos de describir: es una ciudad sana, por decirlo así» (ὥσπερ ὑγιῆς τις, *R.* 372e 7-8)². La comunidad es un cuerpo³. La ciudad es un cuerpo y dicho cuerpo está afiebrado e infecto (φλεγμαινουσάν πόλιν). La *polis* ha caído enferma y, en su enfermedad, sucumbe como proyecto de configuración de una comunidad homogénea, armónica y compacta que garantice el orden y la justicia entre sus miembros. Ahora bien, ¿por qué fracasa la comunidad? ¿Por qué enferma la *polis* una y otra vez, arrastrada por la fiebre, el vértigo y la infección, como un alma excesivamente asociada al orden de lo sensible⁴? ¿Cuáles son las causas que corrom-

² ἡ μὲν οὖν ἀληθινὴ πόλις δοκεῖ μοι εἶναι ἦν διεληλύθαμεν, ὥσπερ ὑγιῆς τις. Para las traducciones de Platón, emplearemos las versiones de Gredos en todos los casos, exceptuando el diálogo *República*, para el que emplearemos la versión de Pabon-Galiano en Alianza.

³ Sobre el papel de las metáforas en el lenguaje filosófico, ver BLUMENBERG 2018. Sobre la conexión entre enfermedad y metáfora, ver LAÍN ENTRALGO 1961 y SONNTAG 2012.

⁴ «¿No es esto lo que decíamos hace un rato, que el alma cuando utiliza el cuerpo para observar algo, sea por medio de la vista o por medio del oído, o por medio de algún otro sentido, pues en eso consiste lo de por medio del cuerpo: en el observar algo por medio de un sentido, entonces es arrastrada (ἐλκεται)

pen la salud del cuerpo social y cuáles sus remedios? Frente esta pregunta, Platón y Tucídides parecen compartir no sólo una concepción nosológica del Estado, sino también una antropología de corte pesimista. Un pesimismo antropológico que destila de la inevitable tendencia de la naturaleza humana a la *πλεονεξία* y la *φιλοτιμία*, i.e., al exceso ilimitado en la voluntad de poder y de gloria, en la ambición y en la codicia:

A juicio de Platón, la ciudad estaba enferma. La propia empresa de la civilización griega por entero, culminada en la experiencia ateniense, de construir una experiencia política, la *polis*, homogénea en su seno, carente de conflictos, capaz de representar el espacio primordial de identificación y de reconocimiento del individuo ante sí mismo como ciudadano, al margen de las diversas pertenencias de clase y de clan familiar, una empresa tal parecía abocada al fracaso (VEGETTI 2012, 101).

El primer paso en el diagnóstico de la enfermedad lo había dado Tucídides al denunciar que la política imperialista de Atenas convierte a la polis en una “ciudad tirana” (Th. II 62, 3; VEGETTI 2012, 102). Ante los ojos de Platón, jóvenes y aún perplejos, el imperialismo ateniense condujo a la terrible Guerra del Peloponeso y al conflicto civil, que se propagó por toda Grecia como un cáncer huracanado. Por eso, afirma Tucídides, la guerra ya no puede ser vista entre los hombres más que como un “maestro violento” (*βίαιος διδάσκαλος*, Th. III 82, 2-3) que frustra toda tentativa y toda esperanza de consecución de una ciudad armónica, cohesionada y articulada en torno a la virtud política. En esta desesperanza reside, precisamente, el pesimismo de ambos autores. Tucídides entiende que los conflictos bélicos evidencian sin remedio la naturaleza oculta del más terrible y maravilloso⁵ de cuantos animales caminan sobre la faz de la tierra, y así lo expresa por boca del embajador ateniense en su célebre diálogo con los Melios: «Pensamos, en efecto, como mera opinión en lo tocante al mundo de los dioses y con certeza en el de los hombres, que siempre se tiene el mando, por una imperiosa ley de la naturaleza, cuando se es más fuerte»⁶ (V 105, 2). Esa imperiosa ley de la naturaleza que, al decir de los atenienses, afecta a dioses y a hombres, no es otra que la ley del más fuerte, el célebre teorema del poder que empleará Trasímaco en la *República* y que Tucídides detallará con precisión al describir las consecuencias morales de la guerra civil:

Muchas calamidades se abatieron sobre las ciudades con motivo de las luchas civiles, calamidades que ocurren y que siempre ocurrirán mientras la naturaleza humana sea la misma (*καὶ ἐπέπεσε πολλὰ καὶ χαλεπὰ κατὰ στάσιν ταῖς πόλεσι, γιγνόμενα μὲν καὶ αἰεὶ ἐσόμενα, ἕως ἄν ἡ αὐτὴ φύσις ἀνθρώπων ᾗ*), pero que son más violentas

por el cuerpo hacia las cosas que nunca se presentan idénticas, y ella se extravía, se perturba como si sufriera vértigos (*πλανᾶται καὶ ταράττεται καὶ εἰλιγγιᾷ ὥσπερ μεθύουσα*), mientras se mantiene en contacto con esas cosas?», *Phd.* 79c-d.

⁵ El célebre adjetivo empleado por Sófocles en *Ant.* 332 para referirse al ser humano es atribuido por Platón al poeta mimético o imitador: *Δεινόν...καὶ θαυμαστὸν ἄνδρα*, *R.* 596c 3; cf. 596d 1.

⁶ Para Tucídides utilizamos la versión española de Gredos.

o más benignas y diferentes en sus manifestaciones según las variaciones de las circunstancias que se presenten en cada caso (III 82, 2).

La causa de todos los males que trae el conflicto civil no es otra, entonces, que «el deseo de poder inspirado por la codicia y la ambición», un deseo imperante a través de los siglos que interesará a autores tan distantes (pero no tan distintos) como Calicles y Nietzsche⁷. La *πλεονεξία* es el motor que pone en movimiento la conducta humana y, en este sentido, el animal racional está ya siempre condenado a sucumbir cíclicamente al carácter devastador de sus viles pasiones en tiempos de guerra y conflicto, frustrando *ab initio* toda posibilidad de cohesión racional, psíquica y social. Platón sigue de cerca las enseñanzas del historiador ateniense⁸, pero no tarda en matizarlas con el fin de establecer una estrategia de compensación que supere los riesgos paralizantes que todo pesimismo antropológico supone para el progreso del género humano. El filósofo parece dispuesto a aceptar que la naturaleza humana tiende a la satisfacción de apetitos egoístas e irracionales como la codicia, la ambición o del deseo de poder, pero ello no le impide diseñar y conducir hasta sus máximas consecuencias un optimismo pedagógico de hondo calado en la historia del pensamiento Occidental:

Llegados a este punto, sin embargo, el pronóstico de Platón difería del de Tucídides. La naturaleza humana no es “necesaria”, es decir, inmutable. El alma puede responder a un condicionamiento educativo capaz de modificar los equilibrios interiores, reforzando la racionalidad cooperativa en detrimento de las pulsiones competitivas y agonales... Tal vez también había sido esta la esperanza de Sócrates, solo que para Platón el círculo se recorría en sentido contrario. El fracaso socrático se debió a la ilusión de poder cambiar la ciudad actuando directamente sobre el alma de los individuos que la componían. Platón pensaba en cambio que el reacondicionamiento educativo de los individuos únicamente era posible de resultados de una empresa colectiva que la ciudad entera tenía que gestionar. No podía ser que el hombre justo tuviera que hacer justa a la ciudad; sólo una ciudad justa estaba en condiciones de hacer justos, es decir, racionales, a sus ciudadanos, pero existía el peligro de que ello derivase en un círculo vicioso [...]. La salida del círculo vicioso no podía entonces más que consistir en la cuestión del *poder*; la ciudad enferma requería médicos capaces de curarla (VEGETTI 2012, 103-104).

Enfermedad y educación. Estos dos conceptos fundamentales nos orientan ya hacia el núcleo temático de este trabajo: la concepción epidemiológica de la mimesis y el miedo a su contagio como instrumento de domesticación en la *República* de Platón. Enfermedad y “reacondicionamiento educativo”: la enfermedad como metá-

⁷ Sobre el teorema del poder y las relaciones entre Calicles y Nietzsche pueden consultarse LISI BERETERBIDE 2008, CARRASCO 2011, ENGUITA 2017, FRÍAS 2000 y el clásico trabajo de MENZEL 1964. Agradezco al alumno del Máster en *Democracia y Orden Mundial* de la UAM (2019), Francisco Sánchez Andrada, la orientación bibliográfica y las claves teóricas que se desprenden de sus investigaciones sobre el recorrido histórico de la noción de *πλεονεξία*, desde Tucídides hasta la democracia liberal.

⁸ Sobre las conexiones entre Tucídides y Platón, ver EIRE 1990.

fora de la descomposición interna del organismo social y la educación como alternativa posible para la recuperación, el mantenimiento y el florecimiento de la salud. En otras palabras: la enfermedad entendida como desequilibrio entre los núcleos motivacionales que constituyen la unidad psíquica según la célebre psicología tripartita de *Republica IV y X*, y la educación como antídoto que elimina el imperio de lo irracional en el orden psíquico, favoreciendo la configuración de un alma justa, armónica y virtuosa. Un alma que, como sabemos, puede ser contemplada isomórficamente desde la perspectiva más amplia de la *polis* en su integridad⁹.

Si las consideraciones previas son acertadas, el problema de la *mimesis* se convierte en un asunto filosófico y político de primer orden. En efecto, si la decadencia humana no es necesaria ni inmutable, parece que incluso las tendencias más arraigadas de la mentalidad primitiva griega podrían ser el resultado de una historia lenta pero eficaz, de un adoctrinamiento sordo pero obstinado a través de los siglos, las prácticas y los cuerpos individuales sometidos al hechizo constante de los múltiples estímulos externos que ofrecen tanto el arte como la naturaleza. Sobre todo el arte: el arte de los poetas imitativos que han educado a Grecia durante siglos. Desde esta perspectiva, incluso las más espontáneas de nuestras pasiones (la ambición o el deseo de poder, por ejemplo, pero también la esperanza o el miedo) emergerían de una genealogía cuyo desentrañamiento ha de corresponder al fundador de ciudades. En manos de Platón, esa genealogía pasa por el desmantelamiento de la experiencia poética homérica en sentido amplio y, por ende, por una purga severa del concepto de *mimesis*, pues son los poetas, y en particular Homero¹⁰, los auténticos educadores de una Grecia que sucumbe cíclicamente a sus más terribles pasiones. Si el presente político tiene historia; si el alma humana tiende, pero no está fatalmente condenada al desastre por su inevitable propensión a la ambición y a la codicia de las que emerge todo fanatismo (τὸ πρόθυμον)¹¹, entonces habrá que descubrir cuál es la fuente de la que tradicionalmente se nutren las tendencias constitutivas de una comunidad que reiteradamente cede ante la enfermedad y el desastre. Tal vez entonces descubramos que, lejos de ser un modelo invariable y repetible en la multiplicidad de individuos del género humano, la identidad psico-política del Estado puede ser descrita como una entidad maleable de extraordinaria plasticidad que, en cuanto tal, es susceptible de ser moldeada mediante la educación en beneficio del imperio violento de las pasiones más bajas o, al revés, en la dirección del gobierno sereno de los más nobles apetitos. A juicio de Platón, por tanto, la enfermedad de la *polis* solo es curable siguiendo un método ordenado y preciso de distanciamiento teórico que combina la diagnosis médica, la pedagogía psico-política y la ingeniería social: i) detectar las causas de la enfermedad; ii) minimizar o neutralizar su presencia en los procesos de formación

⁹ Sobre el isomorfismo de la *Republica* puede consultarse FERRARI 2003, VEGETTI 1998, III y WILLIAMS 2006, 141-153.

¹⁰ Homero es calificado de primer maestro y guía (τῶν καλῶν ἀπάντων τούτων τῶν τραγικῶν πρῶτος διδάσκαλος τε καὶ ἡγεμῶν) de la pulida estirpe de los poetas trágicos en *R.* 595c 1-3.

¹¹ Th. III 82, 8, 1-3.

emocional e intelectual de los ciudadanos; e iii) inocular en el alma humana una reforma educativa mediante el establecimiento de una nueva serie de principios, valores, normas y apetitos inerciales que, en lugar de fortalecer la competitividad, la codicia y la guerra, tiendan a promover la armonía, la virtud, la justicia y la camaradería. En otras palabras: el problema filosófico de Platón es, sin duda, un problema médico. Pero es un problema médico porque, ante todo, se trata de un problema pedagógico. ¿Cómo educar a las clases gobernantes de los filósofos que habrán de posibilitar y perpetuar la justicia y la salud de la *polis*? ¿Y cómo inmunizarlas contra la amenaza constante de invasión, la enfermedad y el contagio de todo tipo de elementos desestabilizadores? ¿Dónde residen dichos elementos y cómo supervisarlos?

Desde comienzos del siglo XX, la investigación erudita parece coincidir en el sentido de la crítica platónica a la experiencia poética de la Grecia arcaica. Sabemos que el filósofo aspira a una empresa titánica, a una revolución cultural sin precedentes que pretende sustituir el conglomerado de la sociedad homérica por una nueva *paideia* orientada a la autonomía, la autarquía y la abstracción racional. Siguiendo los pasos de PARRY 1928, autores como HAVELOCK 1963 y ONG 1987 insisten en el papel crucial que, en dicha revolución, juega la crítica de la poesía mimética como instrumento de transmisión cultural en una sociedad sin escritura, como técnica de perpetuación de los valores tradicionales y como actividad ejemplarizante mediante la articulación rítmica de recitación, música y danza¹². En efecto, en una sociedad oral, el relato rítmico y teatralizado se convierte en el vehículo privilegiado de transmisión de cultura, pero también de experiencia extática y de liberación pulsional inconsciente. Y es quizá en este punto donde podemos encontrar las raíces del antimimetismo de Platón y de sus diferentes procesos de reactivación en diversas tradiciones de pensamiento¹³:

Lo que repugna a Platón de una sociedad construida a través de sus poemas es que se trata de un cuerpo social sin individuos libres. Es más, podríamos decir que se trata de un cuerpo social sin individuos propiamente dichos. Esta es una de las características más destacadas de estos órdenes a los que podríamos llamar “sociedades estéticamente conformadas” o “sociedades densamente orgánicas” (ALEGRE 2012, 42).

¹² Además de Havelock y Ong, los trabajos de Parry han sido brillantemente expuestos y continuados por LORD 1960, KIRK 1968 y PAVESE 1972 y 1974.

¹³ «Las reactivaciones de la actitud antimimética han sido innumerables: la encontramos por ejemplo en la iconoclasia medieval (bizantina); resurge en las advertencias jansenistas contra el teatro o la pintura figurativa; es de nuevo ella quien guía, al menos en parte, las reflexiones del romanticismo de Jena sobre la poesía; algunas décadas más tarde, intenta descalificar la fotografía; en el siglo XX, forma parte del programa de los inventores del arte abstracto (Kandinsky y Mondrian) y es utilizada como criterio descalificatorio por una (gran) parte de la crítica en el terreno de las artes plásticas; es la base del teatro épico de Brecht y ha alimentado la mayor parte de las polémicas “antirrealistas” y “antinaturalistas” en el terreno de la ficción literaria...; en fin, en la actualidad más inmediata, es ella otra vez la que fundamenta una gran parte de las reticencias que provoca el desarrollo de los medios digitales (y, especialmente, de las imágenes de síntesis y los dispositivos de realidad virtual)» (SCHAEFFER 2002, 3-4).

Allí donde el vehículo de toda cultura y el soporte de todo valor reside en la repetición mimética, automática y memorística de un pasado remoto jamás sometido a la mirada crítica del pensamiento escéptico y la reflexión abstracta, no encontraremos más que comunidades serviles y heterónomas incapaces de reflexionar sobre sí mismas, sobre su pasado y sobre sus posibilidades futuras. La posibilidad de fuga cultural y mental de un modelo semejante, que imperó durante siglos en la mentalidad griega arcaica, pasa, precisamente, por la sustitución de la memoria inercial por el análisis conceptual; por el relevo de la repetición rítmica e irracional de los contenidos, actitudes, normas y valores de la tradición inmemorial, por una construcción inédita de nuevos horizontes experienciales basados en el debate dialógico. El reemplazo, en definitiva, de la imitación (hechizante, venenosa y traidora) por el conocimiento (resultado de un esfuerzo dialéctico en común orientado al descubrimiento de la verdad en el orden epistémico, ético y político).

La *República* de Platón supone, entonces, una auténtica revolución ontológica, epistemológica, política y pedagógica que, en buena medida, depende de una reforma cultural extrema y de un nuevo sistema educativo. Si Tucídides está en lo cierto (III 82, 2, 6, 8 y V 105, 2) y el género humano se ve continuamente arrojado al vértigo de la perdición por su tendencia a la satisfacción inmediata del deseo y por una excesiva voluntad de imperar que, además, se acompaña del ansia desmedida de aplausos y honores, entonces, el proyecto educativo y reformador de Platón debe articularse negativamente sobre la necesidad de censurar, neutralizar y minimizar las tendencias corporales más peligrosas para el gobierno de uno mismo y de la polis. Esa disposición irracional, como sugiere KLOSKO (2006, 124-127), deberá constituir el primer objeto de atención de toda reforma cultural. En efecto, la educación negativa de las pasiones sensibles será condición de posibilidad de toda armonía individual y colectiva. Y esa educación negativa quedará instalada en el proceso educativo desde la más tierna infancia mediante un proceso de supervisión, censura y regulación de aquellos estímulos que con mayor virulencia contribuyen a la pérdida de la armonía, la mesura y la salud de la unidad psíquica y social, a saber: los estímulos poéticos, miméticos y artísticos que, mediante el mecanismo de la identificación psico-afectiva, sumergen al individuo en la corriente de la experiencia sensible y diluyen su capacidad para “medir, contar y pesar” (τὸ μετρεῖν καὶ ἀριθμεῖν καὶ ἰστάναι)¹⁴. Nada, en efecto, tan peligroso para la salud y la unidad de la psique como su constante exposición situacional a los estímulos del arte en todas sus formas y, particularmente, en su modo mimético o imitativo. ¿Cómo es posible que la reproducción teatralizada de escenas ficticias pueda suponer la ruina y la perdición (λώβη τε καὶ διαφθορά)¹⁵ del

¹⁴ R. 602d-c; cf. *Euthphr.* 7b, *Prt.* 356b y *Phlb.* 55c.

¹⁵ Como recuerda GASTALDI (2007, 94 n. 3), λώβη es un término particularmente violento que indica un «danno radicale, irreversibile». En *Leyes* 890c 1, Platón lo emplea para describir los efectos perniciosos del ateísmo materialista. Asimismo, encontramos un claro ejemplo de los estragos que, a juicio de Anito, la sofística produce en las mentes juveniles en *Menón* 91c 1-3: «Por Herácles, cállate, Sócrates. Que ninguno de los míos, ni mis amigos más cercanos, ni mis conocidos, conciudadanos o extranjeros, caiga en la locura de ir tras ellos [los sofistas] y hacerse arruinar, porque evidentemente son la ruina y la

auditorio, el individuo y la ciudad? (595b-c). ¿En qué consisten los poderes supuestamente devastadores de la *mímesis* y cómo consigue el genio de Platón reciclarlos políticamente en el seno de su república ideal? Trataremos de responder a estas preguntas en el siguiente apartado.

2. *El daño y la ruina: Platón y el pathos bifronte de la mimesis*

En su ensayo *¿Por qué la ficción?*, Jean Marie Schaeffer nos recuerda que las artes miméticas (de semejanza, imitación y fingimiento lúdico) siempre han sido abordadas con cierta ambivalencia en el pensamiento Occidental: la ambivalencia característica de la atracción frente al abismo. Pocas cosas, en efecto, tan sugerentes como el juego inmemorial de los simulacros y la tentación de ser hechizados, seducidos o arrebatados por las fuerzas de la ficción. Dichas fuerzas, sin embargo, y en virtud de la violencia irrevocable del rapto que procuran, generan desde antiguo una severa desconfianza:

¿no hay algo inquietante en el hecho de que podamos dejarnos subyugar así por los simulacros? Su poder parece irresistible: aun sabiendo, en el momento de exponernos a sus encantos, que se trata de simulacros -precisamente esa certeza nos ha motivado en primer lugar a exponernos a ellos-, nos dejamos atrapar. Esa capacidad que tienen las apariencias de neutralizar nuestras instancias de “control racional”, ¿no constituye un motivo más que suficiente para desconfiar de toda imitación, aunque sea artística?... ¿no deberíamos contrarrestar su eficacia mediante procedimientos de distanciamiento irónico, mediante una ruptura del efecto de realidad, mediante una deconstrucción de los mecanismos de alienación que pone en marcha? (SCHAEFFER 2002, 3).

Este pasaje resume a la perfección los elementos constitutivos de la *mimesofobia*: el miedo a la relación mimética entendido como miedo al secuestro y al contagio del arte imitativo; el miedo del arte como terror ante la perspectiva de subyugación del sujeto mediante la neutralización de sus capacidades racionales y gracias a la proliferación de una serie de mecanismos estimulación afectiva que conducen irremediablemente a la alienación y la disolución de toda forma de autogobierno. Dichos elementos suelen insertarse, además, en un marco axiológico de evaluación moral que posiciona al discurso anti-mimético en el corazón de cualquier proyecto integral de reforma psico-política. Se trata, en efecto, de enseñar al que no sabe y de orientar al que está perdido; de liberar al prisionero y de curar al enfermo; de iluminar al que transita en la oscuridad o de hacer despertar al que está hechizado y poseído en el mundo de los sueños:

[E]l discurso anti-mimético es antes que nada un discurso de pedagogo [...] los habitantes de la Caverna inducidos a error por las sombras, los paganos idólatras, los niños que viven en una inmediatez ingenua no mediatizada aún por el ejercicio de la razón, los oprimidos incapaces de descubrir por sí mismos los mecanismos de la alienación social que la identificación mimética reproduce y refuerza, el “gran público”

perdición (λώβη τε καὶ διαφθορὰ) de quienes los frecuentan». En Galeno, tal y como recoge el LSJ s. v., el término llega a significar, incluso, una forma de lepra.

manipulado por el cine “hollywoodiense”, los “sujetos posmodernos” lobotomizados por las tecnologías digitales [...]. Es también un discurso de denuncia: si hay víctimas, tiene que haber un lobo. Por supuesto, este último adopta diversas formas según las épocas: actualmente, es el comerciante, por ejemplo el productor hollywoodiense o el tecnocapitalista de Silicon Valley; en otras épocas era el actor de teatro o, incluso, como en Platón, el poeta trágico y el pintor. Pero cualesquiera que sean sus ropajes, el lobo imitador persigue siempre la misma meta: corromper los corazones y alienar la razón (SCHAEFFER 2002, 5).

Comenzamos esta sección citando *in extenso* a Jean-Marie Schaeffer por dos razones fundamentales. En primer lugar, porque el pensador francés cree encontrar en la obra de Platón el origen y, en buena medida, el límite de las posibilidades teórico-prácticas de la *mimesofobia* y el anti-mimetismo en Occidente (SCHAEFFER 2002, 1-41). Nuestra propuesta suscribe el eje argumental de todo el ensayo. Pero los textos de Schaeffer son relevantes por una segunda razón: el empleo constante, premeditado y filosóficamente relevante del lenguaje metafórico en el esclarecimiento de las claves anti-mimetismo y la *mimesofobia*. Unas claves cuya fragua conceptual encontramos diseminada en diversos lugares del corpus platónico, pero que reciben su expresión más fértil en el *Ión* y en los libros II, III y X de la *República* de Platón¹⁶.

En el *Ión*, y al hilo de la crítica de Sócrates a la poesía homérica como una forma irracional de inspiración divina, encontramos una de las metáforas más célebres de toda la producción platónica. La imagen de la piedra magnética o heraclea, empleada por Sócrates con el fin de mostrar a Ión que el rapsoda es movido no por el conocimiento de un arte o de una técnica, sino por una fuerza irracional que, al modo de los imanes, arrastra inevitablemente al artista y a cualquier auditorio preso de su influjo. La Musa a la que los distintos grupos de poetas itinerantes dicen servir -y por cuya boca, supuestamente, hablan- aparece identificada con una fuerza originaria que atrae hacia sí al modo de un imán. Una pujanza que es capaz de traspasar sus propiedades de arrastre a otros cuerpos y de hacer que estos, a su vez, extiendan la cadena imantada más allá de sus propios límites:

[...] tal como yo decía hace un momento, una fuerza divina (θεῖα δὲ δύναμις) es la que te mueve, parecida a la que hay en la piedra que Eurípides llamó magnética y la mayoría, heráclea. Por cierto, que esta piedra no sólo atrae a los anillos de hierro, sino que mete en ellos una fuerza tal que pueden hacer lo mismo que la piedra, o sea, atraer otros anillos, de modo que a veces se forma una gran cadena de anillos de hierro que penden unos de otros. A todos ellos les viene la fuerza que los sustenta de aquella piedra (*Io.* 533d 1-e 5).

¹⁶ Emplearemos los términos “arte”, “poesía”, “arte mimético” y “poesía mimética” en un sentido amplio, de modo que puedan incluir todos los tipos de representación artística que aparecen recogidos en la *República*: el género épico, el ditirambo, la tragedia y también la pintura, que, como es sabido, ocupa un lugar central en el desarrollo del libro X. Sobre las dificultades de relacionar el arte pictórico con el arte imitativo en *R.* X, ver MOSS 2007 y 2008. Para una idea de conjunto acerca de las relaciones entre Platón y la mimesis, ver ANNAS 1981, 79-101 y 335-355, DALFEN 1974, DESTREE 2012, HALLIWELL 1988 y 2009, JANAWAY 1995, KARDAUN 2014, NADAFF 2002, PALUMBO 2008, ROSEN 1988, TEISSERENG 2005, THIELE 1991 y VERDENIUS 1978.

La mimesis aparece caracterizada, en primer lugar, como una fuerza de atracción y un instrumento de poder. Una fuerza, sin duda, irresistible. Una pujanza que, como decíamos, parece capaz de someter a los cuerpos ubicados en su ámbito de influencia y de traspasarles su potencia de arrastre. En otras palabras: una fuerza indomable y contagiosa que propaga su potencia de manera ilimitada, tal y como un imán podría hacer con una cadena de objetos metálicos:

Así, también, la Musa misma crea inspirados (ἐνθέους), y por medio de ellos empiezan a encadenarse otros en este entusiasmo. De ahí que todos los poetas épicos, los buenos, no es en virtud de una técnica por lo que dicen todos esos bellos poemas, sino porque están endiosados y posesos (ἔνθεοι ὄντες καὶ κατεχόμενοι). Esto mismo les ocurre a los buenos líricos, e igual que los que caen en el delirio de los coribantes no están en sus cabales al bailar (οὐκ ἔμφρονες ὄντες ὀρχοῦνται), así también los poetas líricos hacen sus bellas composiciones no cuando están serenos, sino cuando penetran en las regiones de la armonía y el ritmo poseídos por Baco [...]. Y si la divinidad les priva de la razón y se sirve de ellos como de sus profetas y adivinos es para que, nosotros, que los oímos, sepamos que no son ellos, privados de la razón como están, los que dicen cosas tan excelentes, sino que es la divinidad misma quien las dice y quien, a través de ellos, nos habla [...]. Con esto, me parece a mí que la divinidad nos muestra claramente, para que no vacilemos más, que todos estos hermosos poemas no son de factura humana ni hechos por los hombres, sino divinos y creados por los dioses, y que los poetas no son más que intérpretes de los dioses, poseídos cada uno por aquel que los domine (533e 5-535a).

Vemos que, además de la atracción y la propagación, la fuerza poética es vinculada por Sócrates al orden divino del arrebató, la posesión y el entusiasmo irracional. El origen de la poesía y del encadenamiento afectivo que promueve su capacidad de contagio no residiría, entonces, en las facultades racionales del ser humano, sino en la violencia del rapto divino. La Musa misma se nos presenta como una fuerza arrastre que, simultáneamente, opera como un germen de contagio y una forma de delirio irracional ligado a las figuras de la posesión, la ebriedad, la ausencia de razón y la dominación. Estas figuras parecen sugerir en Platón que la relación mimética, la actividad poética y los poemas mismos que de ellas derivan no son más que una forma de servidumbre. Una forma dulce y placentera¹⁷ que, sin embargo, encadena a los poetas y a sus auditorios presentes (y tal vez futuros) al hechizo de potencias alienantes que los desposeen de sí mismos y diluyen su identidad en el arrebató báquico de la corriente poética. Por eso, recuerda Sócrates, un hombre libre ha de temer más la esclavitud que la propia muerte¹⁸, porque la muerte es sin duda preferible a la vida falsa inmersa en el simulacro.

Si acudimos a la *República*, nos encontramos con un pensamiento metafórico muy similar. Como es sabido, estos libros se centran en la regulación estricta del canto

¹⁷ La ἡδυσμένη Μοῦσα o musa dulzona de R. 607a 5-6. GASTALDI 2007, 143 n. 73 remite al pasaje del libro I 322, donde se habla de los condimentos de los manjares (τὰ ἡδύσματα) que hacen más apetecibles a los productos culinarios. Sobre la musa dulzona, ver BOTTER 2018.

¹⁸ R. 387b 4-5.

poético y de los modos adecuados del mismo dentro de una ciudad perfecta. Se trata de responder a la pregunta acerca de cómo hablar y cómo no hablar de los dioses en nuestra república; de cómo cantar y cómo no cantar ni representar a la divinidad y a los mortales en nuestra comunidad política deseada. El sólo hecho de que sea necesario regular educativamente los relatos y los mitos que deben ser narrados y escuchados en una comunidad como la descrita por Sócrates contribuye a apuntalar la tesis que nos viene interesando: precisamente porque la actividad mimética opera como la fuerza de arrastre que caracteriza a piedra magnética, resulta necesario supervisar la práctica de la *mimesis* en una ciudad que se quiera sana y verdadera. La *retórica y la metafórica del contagio* comienzan hacer acto de presencia en los pasajes de la *República* y asumen, además, una función importante en términos educativos, pues las fábulas forjan, moldean y esculpen las almas de los ciudadanos desde la más tierna infancia:

¿Y no sabes que el principio es lo más importante en toda obra, sobre todo cuando se trata de criaturas jóvenes y tiernas? Pues se hallan en la época en la que se dejan moldear (πλάττεται) más fácilmente y admiten cualquier impresión (τύπος) que se quiera dejar grabada en ellas (R. 377 b-c).

Los peligros de la imitación nacen con el proceso educativo mismo mismo. A juicio de Sócrates, la narración puede causar sobre la mente en formación los mismos estragos que una fiera salvaje sobre el cuerpo de sus víctimas. El lobo imitador devora el corazón y la razón, introduciéndose subrepticamente en la ciudadela interior: «¿No has observado que, cuando se practica durante mucho tiempo y desde la niñez, la imitación se infiltra (καθίστανται) en el cuerpo, en la voz, en el modo de ser, y transforma el carácter alterando su naturaleza?»¹⁹. La imitación, en definitiva, parece «causar estragos (λώβη) en la mente de cuantos la oyen si no tienen como contraveneno el conocimiento de su verdadera índole»²⁰.

Como puede verse en estos ejemplos, el pensamiento metafórico de Platón no sólo es constante, lúcido y hermoso, sino también inquietante. Tan inquietante, al menos, como las figuras lupinas del riesgo sugeridas por Schaeffer al comienzo de este apartado. En efecto, el tipo de metafórica que se impone en el desarrollo de los pasajes dedicados a la crítica del arte coincide con lo acabamos de llamar “retóricas del contagio”: un conjunto de procedimientos discursivos extremadamente eficaz orientado a la construcción de una figura conceptual que cumpla la función de un enemigo infeccioso del que es necesario protegerse y cuyos efectos son potencialmente devastadores para toda forma elemental de salud, de unidad psíquica y de estabilidad social. Un *Hannibal ad portas* omnímodo e imperceptible que desata el miedo irracional de cualquier auditorio ante la inminencia del desastre, la contaminación y el contagio. Un agente infeccioso, en definitiva, cuya virulencia debe justificar el

¹⁹ R. III 395d 1-5.

²⁰ R. X 595b-c.

empleo de todo tipo de estrategia gubernamental de orden profiláctico y sanador. Las retóricas del contagio serían, entonces, aquellas modalidades discursivas que, dentro de una determinada propuesta, nacen al servicio de la propagación del miedo a la infección de la comunidad y de la garantía, por parte del Estado, de la institución de mecanismos para su neutralización y su derrota.

La tesis de Platón es clara: la mimesis es una epidemia y una fuente de contagio y, por tanto, el foco de la enfermedad en el seno de toda comunidad política. En concreto, en el seno de toda comunidad política que, como la Grecia tradicional, haya estado sistemáticamente expuesta a su influjo debido al carácter singular de las comunidades orales y al papel central que en ellas ocupa la estirpe de los aedos. El conglomerado al que se enfrenta Sócrates en *República* es, entonces, el de un cuerpo social enfermo sostenido por elementos irracionales (atracción, arrebatos e identificación psico-afectiva) que, además, expanden su influencia ilimitadamente por cuanto están ligados a la satisfacción de los placeres sensibles. Una influencia que, por supuesto, va mucho más allá del plano de la experiencia estética y la existencia individual. El empleo de la retórica del contagio en el marco de la crítica de la poesía tiene un importante contenido político: no se trata de instalar en el auditorio un miedo infantil y meramente psicológico frente a las formas tradicionales del arrebato artístico (el lobo del cuento). Se trata de revolucionar la concepción y la experimentación de las pasiones comunes ligadas a la experiencia poética. En efecto, la poesía griega primitiva (y, con ella, la cultura homérica en su totalidad) depende de la identificación y la perpetuación placentera, alegre y sensual de la comunidad en la representación de sus viejos mitos. Y ese placer mimético políticamente arriesgado es el que tanto preocupa a Platón. Hasta ahora hemos insistido en la importancia de la *mimesis* como instrumento de transmisión, como técnica de perpetuación y como actividad ejemplarizante acompañada de recitación, música y danza. Pero no hemos subrayado su importancia como fuente curativa de placer sensual, de liberación pulsional y de catarsis psicológica y social. Desde un punto de vista funcional, la poesía conserva y transmite la memoria y el conglomerado de la tradición y de sus normas fundamentales mediante un complejo mecanismo de recitación rítmica que implica factores orgánicos y físicos (HAVELOCK 1994, 148). Pero desde el punto de vista no funcional, además de dicha transmisión, la poesía se convierte en una fuente de placer hipnótico:

Los mecanismos de la poesía griega significaban una movilización de los recursos inconscientes, en ayuda de los conscientes. Los diversos reflejos motores, a pesar de la complejidad de su interacción, estaban organizados de modo que pudiesen operar sin ninguna actividad mental por parte del sujeto. Ello quiere decir que -como ocurre en el caso de los reflejos del aparato sexual o del digestivo- estos reflejos eran altamente sensoriales y estaban muy estrechamente ligados con los placeres físicos. Es más: estaban capacitados para otorgar al sujeto humano un tipo específico de placer. La regularidad de la ejecución traía consigo un determinado efecto hipnótico que aliviaba las tensiones físicas del cuerpo y, con ellas, también las mentales, los miedos, las ansiedades y la incertidumbre que a todos nos toca padecer en este valle de lágrimas [...]. Cabe por

consiguiente llegar a la conclusión de que la tecnología utilizada hacía que la recitación de la enciclopedia tribal se trocase en un acto de esparcimiento de la tribu (HAVELOCK 1994, 149).

A diferencia del mundo moderno y de la comunidad diseñada por Platón en la *República*, las sociedades construidas sobre el poema favorecen la identificación entre placer y deber, entre alegría y cumplimiento de la norma, entre regocijo y ley. Luis Alegre (2017, 45-48) habla de un “vínculo orgánico entre virtud y felicidad”:

... el eterno empeño de las sociedades estéticamente conformadas es conseguir, por decirlo así, que las normas se cumplan solas [...]. En efecto, las sociedades densamente orgánicas se caracterizan por un intento de conformar la sensibilidad misma para ajustarla al modelo de las normas que tendrá que cumplir (ALEGRE 2017, 46).

La identidad de los miembros de la comunidad primitiva, entonces, depende en buena medida de la configuración mimética y narrativa de su deseo. Eso que la mimesis contagia mediante la teatralización de episodios ficticios y de personajes inmemoriales es, precisamente, el deseo de su eterna repetición. En otras palabras: la normatividad del pasado se reproduce íntegramente en cada una de las ejecuciones artísticas del presente y esa ejecución constituye una fuente de placer y asueto en la que la comunidad se siente plenamente identificada consigo misma. La *mimesis*, en clave pre-platónica, vehicula un *pathos* específico que parece convertirse en una pasión política por derecho propio, pues, como recuerda ARTETA 2003, satisface las condiciones de la afección, la cognición y la acción práctica resultativa. La mimesis parece estar asociada i) a una emoción placentera y alegre que, como tal, busca ser perpetuada (componente afectivo); ii) a una percepción cognitiva por parte del auditorio de la identidad entre el valor de la acción teatralizada y el valor de la acción cotidiana que se rige, precisamente, por el modelo normativo interpretado (componente epistémico o cognitivo); y iii) a una acción derivada de dicha valoración epistémica asociada al placer (componente activo). A juicio de Platón, el peligro de la mimesis reside precisamente aquí: las acciones individuales que se derivan del *pathos* homérico de la mimesis no conducen más que a la repetición acrítica del contenido mítico de la tradición y, en este sentido, carecen de todo valor epistémico y político, pues son acciones automatizadas que se perpetúan sin criterio racional alguno. No hay acción política en la tradición poética más allá del deseo animal e infantil de repetición, del anhelo de recuperación procurado por la belleza de la representación épica, trágica o pictórica. Desde esta perspectiva, el objetivo de Platón y de su retórica del contagio parece más titánico de lo que imaginábamos. El filósofo aspira a construir una plataforma conceptual que naturalice una relación inversa con el universo de la imitación: el miedo al contagio del arte debe sustituir ni más ni menos que a su deseo, al deseo de contagio. La *mimesofobia* debe abrirse paso entre la *mimesofilia* de la tradición oral. En otras palabras: la tarea de toda filosofía médica al servicio de la salud de la *polis* ha de ser la construcción de una pasión política común tan poderosa como la piedra heraclea. Una pasión que sea capaz de deshacer el

vínculo entre gozo y deber y la intimidad entre *pathos* y *nomos*. Una pasión verdaderamente política que, ahora sí, estará basada en el entrelazamiento de un componente afectivo (el miedo), un elemento epistémico o cognitivo (la interpretación de la totalidad derivada de la crítica dialógica, argumentada y racional de la *mimesis* como epidemia) y una deriva de acción práctica (la acción virtuosa en el seno de una comunidad justa y racional). La instalación, mediante el discurso filosófico y la retórica infecciosa, de un *pathos* común (el miedo al contagio por entrega psico-afectiva al universo de la poesía imitativa) habilita un padecimiento común y automático que, en su rechazo, tiene por misión ligar la experiencia sensible de una comunidad, aunando sus valoraciones cognitivas y abriendo un horizonte homogéneo de expectativas. Sócrates aspira a desplazar la relación jovial, alegre y confiada del ciudadano griego ante la experiencia poética tradicional (que es el vehículo gozoso de la norma), hacia una relación fóbica y de rechazo ante la misma (porque es concebida como una fuente de contagio). Es decir: se trata de pasar del cumplimiento automático del deber por reproducción placentera de los contenidos míticos de la tradición al distanciamiento teórico, escéptico y crítico que permita analizar con detenimiento toda supuesta fuente de legitimación de la verdad teórica y de la acción ético-política. Sócrates quiere que la comunidad comparta ahora como temor lo que antes compartía como fuente de identificación afectiva, catarsis y relajación. En definitiva, se trata de arruinar, mediante la retórica infecciosa, ese *pathos* (a)político del placer ligado al cumplimiento de las normas inmemoriales y de sustituirlo por el miedo en común: el miedo al daño y la ruina. El miedo a la enfermedad de la *polis*, a los agentes infecciosos del arte y a la pérdida de uno mismo. Un miedo político frente a la alienación que convive con la esperanza de apertura de un espacio de salvación racional frente a todo aquello que no depende de nosotros mismos.

Bibliografía

- Textos antiguos

Platón (1901-1907), *Platonis opera*, I-V, I. Burnet (ed.), Oxford.

Tucidides (1901-1902), *Thucydidis Historiae*, I-II, H.S. Jones (ed.), Oxford.

- Textos modernos

Alegre, L. (2017), *El lugar de los poetas*, Madrid.

Annas, J. (1981), *An introduction to Plato's Republic*, New York-Oxford.

Arteta, A. (2003), en Arteta, A. - García Guitián, E. - Máiz, R. (eds.), *Teoría política: poder, moral, democracia*, Madrid, disponible online http://www.aurelioarteta.com/uploads/6/2/4/4/62447029/5._pa_siones_pol%C3%ADticas.pdf

Biss, E. (2015), *Inmunidad*, Madrid.

Blumenberg, H. (2018), *Paradigmas para una metaforología*, Madrid.

- Botter, B. (2018), «The Influence of the 'Honeyed Muse' (ἠδυσμένη Μοῦσα) Over the Soul in Plato's *Republic*», en Boeri, M. - Kanayama, Y.Y. - Mittelman, J. (eds.), *Soul and Mind in Greek Thought*, Suiza, 19-36.
- Carrasco, N. (2010), «Pleonexía: el centro ausente de *La república* de Platón», *Daimon. Revista Internacional De Filosofía* 45, 71-84.
- Dalfen, J. (1974), *Polis und Poiesis. Die Auseinandersetzung mit der Dichtung bei Platon und seinen Zeitgenossen*, München.
- Destrée, P. (2012), «Plato on tragic and comic pleasures», en Denham, A. (ed.), *Plato on art and beauty*, New York, 125-141.
- Eire, A.L. (1990), «La revolución en el pensamiento político de Tucídides (I)», *Gerión* 8, 89-114.
- Enguita, J.M. (2017), «Calicles, Nietzsche y el derecho natural del más fuerte», en Zamora Calvo, J.N. (ed.), *Éticas griegas y filosofía contemporánea*, Buenos Aires, 35-47.
- Ferrari, G.R.F. (2003), *City and Soul in Plato's Republic*, Chicago-London.
- Frías Urrea, R. (2000), «Calicles y el superhombre de Nietzsche (un comentario al *Gorgias* de Platón)», *Revista de humanidades* 7, 39-46.
- Gastaldi, S. (2007), «La *mimesis* e l'anima», en Vegetti, M. (ed.), *Platone. La Repubblica*, traduzione e commento, VII, Libro X, Napoli, 93-149.
- Halliwel, S. (1988), *Plato: Republic X*, UK.
- Halliwel, S. (2009), *The aesthetics of mimesis: Ancient texts and modern problems*, Princeton.
- Havelock, E. (1994), *Prefacio a Platón*, Madrid.
- Janaway, C. (1995), *Images of Excellence: Plato's Critique of the Arts*, Oxford.
- Kardaun, M.S. (2014), «The philosopher and the beast. Plato's fear of tragedy», *PsyArt* 18, 158-143.
- Kirk, G.S. (1968), *Los poemas de Homero*, Buenos Aires.
- Klosko, G. (2006), *The development of Plato's political theory*, Oxford.
- Lain Entralgo, P. (1961), *Enfermedad y pecado*, Barcelona.
- Lisi Bereterbide, F.L. (2008), «Los orígenes de la teoría política griega del Estado», *Revista de historiografía* 9, 19-26.
- Lord, A.B. (1960), *The Singer of Tales*, Harvard.
- Menzel, A. (1964), *Calicles. Contribución a la historia de la teoría del derecho del más fuerte*, México.
- Moss, J. (2007), «What is imitative poetry and why is it bad?», en Ferrari, G.R.F. (ed.), *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, Cambridge, 415-444.
- Moss, J. (2008), «Appearances and calculations: Plato's division of the soul», *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 34, 35-68.
- Nadaff, R. (2002), *Exiling the poets: The production of censorship in Plato's Republic*, Chicago.
- Ong, W.J. (1987), *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*, México.
- Palumbo, L. (2008), *Mimesis. Rappresentazione, teatro e mondo nei dialoghi di Platone e nella Poetica di Aristotele*, Napoli.

- Parry, M. (1928), *L'Épithète traditionnelle dans Homère*, Paris.
- Pavese, C.O. (1972), *Tradizioni e generi poetici della Grecia arcaica*, Roma.
- Pavese, C.O. (1974), *Studi sulla tradizione epica rapsodica*, Roma.
- Rosen, S. (1988), *The Quarrel between Philosophy and Poetry: Studies in Ancient Thought*, New York.
- Schaeffer, J.M. (2002), *¿Por qué la ficción?*, Madrid.
- Sonntag, S. (2012), *La enfermedad y sus metáforas*, Madrid.
- Teisserenc, F. (2005), «Mimesis, narrative et formation du caractère», en Dixsaut, M. (ed.), *Études sur la République de Platon*, Paris.
- Thiele, M. (1991), *Negierte Katharsis: Platon - Aristoteles - Brecht*, Frankfurt-Bern-New York-Berlin.
- Vegetti, M. (ed.) (1998), *La Repubblica*, I-VII, Napoli.
- Vegetti, M. (2012), *Quince lecciones sobre Platón*, Madrid.
- Verdenius, W.J. (1978), «Plato's Doctrine of Artistic Imitation», en Vlastos, G. (ed.), *Plato: A Collection of Critical Essays*, Notre Dame (Indiana), 259-273.
- Williams, B. (2006), «La analogía entre la ciudad y el alma en la *República* de Platón», en *El sentido del pasado*, México, 141-153.

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

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

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

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

Resumen

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

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

Abstract

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

Keywords: passion, tyranny, courage, memory, justice

Introducción

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2. Desde el miedo hasta la injusticia

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

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

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

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

3. El miedo del tirano

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

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

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

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

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

4. Vergüenza y valentía

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

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

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

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

5. El olvido (λήθη)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

7 Valentía, salvación de la opinión y justicia

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

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

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

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

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

8. *La educación de los niños*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Conclusiones

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

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

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

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

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

Bibliografía

- Fuentes

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

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

- Referencias secundarias

- Abbate, M. (2017), «La *Repubblica* di Platone nell'esegesi simbolica, e metafisico-teologica di Proclo», *Pegé/Fons* 2, 153-176.
 Boeri, M. (2010), «¿Por qué el *thymós* es un "aliado" de la razón en la batalla contra los apetitos irracionales?», *Rivista di cultura classica e medioevale*, 289-306.
 Bossi, B. (2008), *Saber gozar. Estudios sobre el placer en Platón*, Madrid.
 Calvo, T. (2001), «El orden de las virtudes y las *Leyes* de Platón» en Lisi, F.L. (ed.), *Plato's Laws and its historical significance. Selected papers of the I International Congress on Ancient Thought, Salamanca, 1998*, Sankt Augustin, 51-63.
 Destrée, P. (2011), «Poetry, Thumos and Pity in the *Republic*», en Herrmann, F.-G. (ed.), *Plato and the Poets*, Leiden-Boston, 267-281.
 Dorion, L.-A. (2007), «Plato and *enkrateia*», en Bobonich, C. - Destrée, P. (eds.), *Akrasia in Greek Philosophy. From Socrates to Plotinus*, Leiden-Boston, 119-138.
 Gosling, J.C.B. (2008), *Platón*, Trad. A.I. Stellino, México.
 Helmer, É. (2013), «Rostros de una emoción: el papel del miedo en la ética y la política de Platón», en Gutiérrez, R. (ed.), *Μαθήματα. Ecos de filosofía antigua*, Lima, 253-266.
 Jaeger, W. (1981), *Paideia: los ideales de la cultura griega*, Trad. J. Xirau y W. Roces, México-Madrid-Buenos Aires (*Paideia. Die Formung des griechischen Menschen, 1934*¹).
 Janaway, C. (2006), «Plato and the Arts», en Benson, H.H. (ed.), *A Companion to Plato*, Oxford, 388-400.
 Ledesma, F. (2016), «Amor, lenguaje y olvido. Sobre memoria y desmemoria en los diálogos de Platón», *LOGOS. Anales del Seminario de Metafísica* 49, 91-109 (disponible *online* en la plataforma revistas.ucm.es).
 Lefebvre, R. (2011), *Platón, filósofo del placer*, Trad. M.G. Divenosa, Madrid.
 Lisi, F.L. (1995), «Bien, norma ética y placer en el *Filebo*», *Méthexis* VIII, 65-80.
 Loraux, N. (2003), *Las experiencias de Tiresias. Lo femenino y el hombre griego*, Trad. V. Waksman, Buenos Aires (*Les expériences de Tirésias. Le féminin et l'homme grec, 1994*¹).
 Stavru, A. (2016), «Socrate *karterikos* (Platone, *Simposio* 216c-221b)», en Tulli, M. - Erler, M. (eds.), *Plato in Symposium. Proceedings from the Tenth Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, 347-353.
 Strauss, L. (2005), *Sobre la tiranía*, Trad. y presentación L. Rodríguez, Salamanca.
 Taylor, A.E. (1961), *El pensamiento de Sócrates*, México (*Socrates. The man and his thought, 1932*¹).
 Vallejo Campos, Á. (2018), *Adonde nos lleve el logos. Para leer la República de Platón*, Madrid.

El coraje en el gobierno de las pasiones: notas sobre Platón y los cínicos antiguos

Courage in the Government of Passions: Notes on Plato and the Ancient Cynics

INMACULADA HOYOS SÁNCHEZ
Universidad de Granada
ihoyos@ugr.es

Recibido: 07/08/2019 - Aceptado: 17/02/2020
DOI <https://doi.org/10.20318/fons.2019.4915>

Resumen

El propósito de este estudio es reflexionar acerca de las distintas concepciones que del coraje y sus funciones han tenido algunas escuelas de la Antigüedad en el marco de una política entendida como gobierno de las pasiones. En este artículo se compara la perspectiva de Platón con el enfoque del cinismo. En la primera sección, se analiza el papel de la educación musical en la *República*. Dicha educación, según Platón, fomenta el verdadero coraje entre los guardianes y evita su brutalidad. En la segunda sección, se consideran las diferencias entre el platonismo y el cinismo. Éste último presentó una nueva manera de entender el coraje, como un modo de vida que no requiere ningún tipo de pedagogía musical, sino un entrenamiento constante para superar la vergüenza. Además, el coraje, para el cínico, no es la virtud específica de una clase del estado, la de los guardianes, sino que es un modo de vida que cualquier individuo puede adoptar aplicando una terapia correctora.

Palabras clave: Platón, cinismo, coraje, música, vergüenza

Abstract

The following paper compares Plato's proposal with the approach of cynicism concerning the virtue of courage. The first section studies role of musical education in the *Republic*, which contributes to foster real courage among the guardians and avoids brutality. The second section exposes the differences between Platonism and Cynicism. The latter presented a new way of understanding courage, as a way of life, which does not require a musical pedagogy, but training in overcoming shame. Courage, according to the Cynics, is not the specific virtue of a class but is a way of life that any individual can adopt.

Key words: Plato, Cynicism, courage, music, shame

1. *Una opinión indeleble: Platón*¹

De todos es conocida la imposibilidad de definir en sentido estricto el coraje (*andreía*) que Platón encontraba en el *Laques*. P. Tillich en las conferencias sobre el

¹ Agradezco a A. Vallejo Campos el haber señalado que la expresión *tintura indeleble* (VALLEJO CAMPOS 2018, 106) es clave para entender la concepción platónica del coraje. Gran parte de la reflexión que sigue en estas páginas está inspirada en las indicaciones que ofrece Vallejo Campos en el libro citado.

coraje que impartió en la Universidad de Yale durante los años 1950 y 1951 reconoce que él tampoco pretende salir airoso allí donde el mismo Platón fracasó (TILlich 2018, 18). Por mi parte, quisiera dejar constancia desde el principio de que el objetivo de esta reflexión no es lograr una definición única y universal acerca del coraje, sino más bien dilucidar los posibles vínculos que existen entre el coraje y su cultivo en el contexto de una política entendida como gobierno de las pasiones en la Antigüedad.

El problema del coraje ha recibido una atención minoritaria en los estudios platónicos, si la comparamos con la que han recibido otros temas clásicos (la teoría de las formas, el mito de la caverna, etc.). Una de las pocas monografías dedicada a la cuestión del coraje en la filosofía platónica, es el estudio -no poco controvertido- de L. Rabieh, *Plato and the virtue of courage* de 2006². En dicho texto la autora mantiene que en el planteamiento platónico el coraje es entendido en su sentido genuino como una virtud y, por tanto, está asociado al conocimiento. El coraje tiene, además, un carácter paradójico, al ser tanto causa como consecuencia del conocimiento (RABIEH 2006, 161). Y esto es así, según señala la autora, tanto en el *Laques* como en la *República*, pues según Rabieh no es acertado considerar que el *Laques* sea un diálogo socrático en el que se plantea un problema que no termina de resolverse; y la *República*, un diálogo ya platónico que resuelve la cuestión ofreciendo una definición de la valentía. El coraje auténtico tanto en el *Laques* como en la *República* es, según Rabieh, propiedad del filósofo que conoce la Idea de Bien, y es, por tanto, una virtud asociada con el conocimiento.

Ahora bien, en el libro III y IV de la *República* Platón se refiere a otra forma en la que el coraje puede expresarse genuinamente sin ser estrictamente racional. Se trata del coraje referido a una determinada parte del alma, la fogosa o irascible, que no es racional aunque sea permeable a los argumentos de la razón; y también, dado el isomorfismo entre el individuo y el estado, del coraje de una determinada clase social, la de los guardianes, que tampoco se define por el conocimiento del Bien, aunque su función resida en conservar las leyes racionales derivadas de éste. Esta otra forma de coraje, que podemos denominar “político”, tiene un estatuto mixto en la medida en que su función es mediar para que las demandas de la razón, o las del filósofo-gobernante, sean atendidas por nuestros deseos y pasiones. Pues bien, es justamente este papel mediador atribuido al coraje lo que constituye el núcleo singular del platonismo y lo que diferencia su planteamiento del propio de las escuelas helenísticas de la Antigüedad, como el cinismo o el estoicismo. En este sentido, P. Tillich señalaba muy acertadamente en las conferencias ya mencionadas que el coraje para Platón, a medio camino entre el elemento intelectual y el sensible del ser humano, es «el esfuerzo no reflexivo hacia lo que es noble. Y como tal ocupa una posición central en la estructura del alma. Es un puente sobre el abismo entre la razón y el deseo. O al

² Véanse también las monografías de SCHMIDT 1992, HOBBS 2000 y ROSEN-SLUTTER 2003. Hay también una variedad de artículos y capítulos que analizan esta temática, como DE ROMILLY 1980 sobre el coraje en Tucídides y en Platón, o CALABI 1998 sobre la relación entre el coraje y la parte fogosa del alma en la *República*, y otros dedicados al análisis del *Laques*, como GRISWOLD 1986.

menos podría serlo» (TILlich 2018, 19). Es cierto que, como el propio Tillich reconoce, Platón no empleó dicho puente hasta sus últimas consecuencias por los límites que imponía su planteamiento dualista y jerárquico en el ámbito ontológico, epistemológico y axiológico. Pero hay ciertas indicaciones interesantes en la *República* que nos permiten reconstruir una imagen de la concepción platónica del coraje mucho más matizada y mediadora de la que ofrecieron, por ejemplo, los cínicos o los estoicos. Ésta es la hipótesis fundamental que trataré de explorar en este estudio.

Para alcanzar este objetivo es muy relevante considerar la reflexión que Platón expone en los libros III y IV de la *República* sobre la importancia de la educación musical de los guardianes, cuya formación no puede ser reducida a la gimnasia. Apelar a esta pedagogía pro-racional nos pone en la pista de las diferencias entre este largo camino formativo platónico, y el atajo a la virtud que van a proponer otras escuelas helenísticas como la cínica. Sócrates le indica a Glaucón en el libro III de la *República* que «la educación musical es de suma importancia a causa de que el ritmo y la armonía son lo que más penetra en el interior del alma y la afecta más vigorosamente» (401d 4-7)³. Aquel que ha sido educado musicalmente como se debe -continúa argumentando Sócrates-, y esto es importante, percibirá más agudamente las deficiencias y la falta de belleza, reprobando las cosas feas, *antes de ser capaz de alcanzar la razón de las cosas* (402a 2). Y cuando sea capaz de alcanzar dicha razón -concluye el sabio- estará mejor dispuesto para ella porque la reconocerá como algo familiar (402a 3-5). La educación musical es crucial porque nos prepara para la razón, produciendo una familiaridad, e incluso una adhesión, a sus contenidos.

Platón no considera aquí la música como lenguaje de las pasiones. La valoración positiva de la educación musical de los guardianes es coherente con la conocida crítica platónica a la poesía trágica de su tiempo y a toda forma de arte que no se ajuste a la belleza de lo racional. Platón contempla aquí la música desde una perspectiva matemática. Tal y como señala en la *República*, la música tiene que concluir en *el amor por lo bello* (III 403c 5-6), es decir, en el amor por la belleza de lo racional. La música debe atender a la armonía, al orden expresable numéricamente y, por tanto, a lo racional, de modo que cualquier músico que no siguiese este principio y que se valiese de las pasiones para crear o representar sus creaciones, quedaría inmediatamente expulsado de la ciudad ideal. Todo artista que represente a sus personajes como presas del miedo, o de la vergüenza, sería inmediatamente condenado por Platón. En el libro III de la *República*, Sócrates señala que Homero no debe representar a Aquiles ni a los dioses lamentándose, en un mar de lágrimas, porque esto haría que el ser humano «ante los más pequeños infortunios, se quejase y se lamentase, *sin sentir vergüenza ni tener paciencia*» (388d). Es decir, si los artistas nos familiarizan con héroes para los que ni siquiera la vergüenza puede contener sus pasiones, entonces cualquier ciudadano, y cualquier soldado, estará más predispuesto para dejarse llevar

³ Los textos citados de la *República* de Platón están tomados de la edición y traducción de C. Eggers para la editorial Gredos en la edición de 1988.

por el miedo a la muerte o cualquier otra pasión. No se avergonzará, puesto que tampoco lo hace el héroe, de mostrarse asustado. En este sentido, Platón reconoce que la vergüenza es positiva en la medida en que introduce un principio de moderación en los comportamientos. Evitaría que el soldado se muestre temeroso ante la muerte o ante la desgracia y que, por imitación, este temor calase en el resto de los guardianes que tienen que defender la ciudad. La vergüenza puede dar una apariencia de orden, de equilibrio y de racionalidad. Puede llevar a los guardianes a comportarse como si fuesen racionales y, por tanto, como si supiesen que la muerte no es ningún mal para él ni para el resto de los soldados. «Un hombre razonable no juzgará -escribe Platón- que, para otro hombre razonable del cual sea compañero, la muerte es terrible», de modo que no temerá ni la muerte propia ni la de su compañero, conservando así la moderación y el dominio de sí (387d). De este modo, los guardianes, no porque tengan conocimiento, sino por vergüenza, actuarán como tipos sub-filosóficos que imitan los modelos de autosuficiencia que la ciudad necesita (cf. RABIEH 2006, 122-123). Es cierto que la vergüenza no es el mejor aval para el coraje, pues ya sabemos que el programa educativo que concibe Platón es mucho más complejo y matizado (cf. RABIEH 2006, 123 y sg.). Pero sí parece acertado señalar que la vergüenza desempeña un papel más positivo en el esquema platónico de lo que lo hará en el enfoque cínico.

Sócrates afirma sin ambages que es necesario *supervisar y forzar* las imágenes del buen carácter en las distintas formas de arte (poesía, pintura, artesanía ...) y de expulsar a aquellos artistas que no cumplan con esta condición, «para evitar que nuestros guardianes crezcan entre imágenes del vicio como entre hierbas malas» (401b 1). En cambio, -arguye- habría que buscar a aquellos artistas que estén capacitados, por sus dotes naturales, para seguir las huellas de la belleza racional. «Así los jóvenes -concluye- como si fuesen habitantes de una región sana, extraerán provecho de todo, allí donde el flujo de obras bellas excita sus ojos o sus oídos como una brisa fresca que trae salud desde lugares salubres, y desde la tierna infancia los conduce insensiblemente *hacia la afinidad, la amistad y la armonía con la belleza de lo racional*» (III 401c-d).

F. Pelosi en su estudio sobre *Plato: on Music, Soul and Body*, señala que Platón se adhiere a la teoría del *ēthos* musical, típica de la concepción antigua de la música, cuando le atribuye a ésta el poder de modelar el alma de acuerdo con contenidos éticos. Y esto procede, según Pelosi, no tanto de la especulación filosófica, sino de los mitos y del uso de la música en ritos mágicos y religiosos (PELOSI 2010, 29). No obstante, al margen de la influencia pitagórica a la que apunta Pelosi, lo que me parece más significativo del planteamiento platónico es que le atribuye a la música la capacidad de generar *afinidad, amistad y armonía con la belleza de lo racional*. Subrayo esta frase de la *República* porque expresa justamente que la música -como dice PELOSI 2019, 23- nos adhiere afectivamente al *orden y lo racional*. Y esto es fundamental para el problema de la justicia que hilvana toda la *República* platónica.

Sócrates se pregunta cómo podría lograrse que los guardianes tengan un amor tan persistente hacia la ciudad, una convicción tan firme que, en toda circunstancia, a pesar de la violencia que pueda ejercer sobre ellos el sufrimiento y el miedo a la muerte, o la atracción de los placeres, sigan obrando de un modo que convenga a la ciudad. La educación musical que culmina en el amor por la belleza de lo racional es una de las condiciones para que se genere esta convicción firme, que es, precisamente, lo que va a definir a la valentía en el planteamiento platónico. «Allí en la música, - señala Sócrates en el libro IV- creo que debemos edificar la resistencia de los guardianes» (424d 1-2). Porque «cuando los niños comienzan debidamente, gracias a la música introducen en sus juegos *un afecto por el orden*» (425a 3-5). Sócrates ha explicado en el libro III que el hombre que no se relaciona con la Musa, se vuelve enemigo de la razón y no se acostumbra a persuadir por medio de argumentos, sino por la violencia y la fuerza, como una fiera, para conseguir sus propósitos (411e 10). En cambio, la música basada en la armonía, vuelve «la ferosidad, dúctil como el hierro, y de rígida e inservible, se hace útil» (411b 1-3). El afecto por el orden que la música suscita es un elemento clave en la génesis de la verdadera valentía, que se distingue de la brutalidad, y que debe ser la cualidad fundamental de los guardianes de la ciudad ideal justa.

Por otra parte, esta afinidad con los contenidos de la razón que la música suscita, indica, según Pelosi, que el principal elemento implicado en la educación musical es el irascible (*thymoeidēs*; PELOSI 2010, 23). Es cierto que, en última instancia, en la música van a estar implicadas las tres partes del alma: la concupiscible, en la medida en que la música genera opiniones que resisten las seducciones del placer o la violencia del dolor o del miedo; y la racional, en la medida en que la música será finalmente concebida como ciencia de la armonía en el libro VII de la *República* (PELOSI 2010, 114). Pero en lo que refiere al papel generador de coraje que la música propicia, el principal elemento implicado es el irascible. Y esto de nuevo nos pone en la pista de la singularidad de la lectura platónica del coraje, con respecto a otros enfoques antiguos como el propio del cinismo o el estoicismo. Esta particularidad remite al estatuto intermedio de la valentía educada musicalmente, pues sin ser estrictamente racional, tiene la capacidad de conservar opiniones que son afines a la razón, poniendo límite a la presión ejercida por pasiones como el miedo o el placer. En las escuelas helenísticas posteriores, en cambio, la valentía no tiene este carácter mixto, sino que es concebida ya como un ejercicio estrictamente racional contra las pasiones.

Ahora bien, Platón considera en el libro III que «después de la música, los jóvenes deben ser educados por medio de la gimnasia» (403c 8-9). Son necesarias ambas para encontrar un equilibrio que huya tanto de la rudeza de aquel que sólo se entrena gimnásticamente, y de la pusilanimidad que una educación exclusivamente musical puede provocar a la larga en el guerrero (410c). Sócrates dice «que algún dios ha concedido a los seres humanos estas dos artes, la música y la gimnasia, con miras a estas dos cosas: la ferosidad y el ansia de saber» (411e). En relación con el planteamiento cínico, hay una diferencia notable y es que su itinerario para cultivar

el coraje no se basa en la educación musical, sino en la gimnasia, que además está referida al alma y al cuerpo en la misma medida y sin privilegio de uno sobre otro. Sin embargo, la gimnasia para Platón lo es principalmente del alma, aunque tenga sus efectos positivos sobre el cuerpo. Sócrates aclara a su interlocutor que es equivocado pensar que la gimnasia cuida del cuerpo y la música del alma. Ambas son artes para el cuidado del alma (410c 1-5), puesto que la excelencia del alma puede hacer que el cuerpo sea lo mejor posible, pero no sucede a la inversa (403d). En la siguiente sección retomaremos esta idea. Antes de ello, hay que señalar cuál es la conclusión que Sócrates va a alcanzar a lo largo de esta larga digresión acerca del coraje.

En el libro IV, Platón recuerda que un estado es valiente porque una de sus partes lo es, es decir, gracias al coraje de los guardianes se conservan, en toda circunstancia, las opiniones conformes a lo que el legislador ha dispuesto en la ciudad. Sócrates insiste en el término “conservación” para hacer ver que la valentía es justamente un modo de conservación, en concreto, «la conservación de la opinión engendrará por la ley, por medio de la educación, acerca de cuáles y cómo son las cosas temibles. Y he dicho -señala Sócrates- que ella era conservación en toda circunstancia en el sentido de que quien es valiente ha de mantenerla -y no expulsarla del alma nunca- tanto en los placeres y deseos como en los temores. Y estoy dispuesto a representar lo que pienso por medio de una comparación, si quieres» (429b-d). La metáfora que usa Platón es crucial para comprender los detalles de su concepción de la valentía. Sócrates nos cuenta cómo los tintoreros cuando quieren teñir un tejido, seleccionan en un primer paso las lanas blancas, que no tienen mezcla, de entre aquellas que son de diversos colores; y, en segundo lugar, tratan cuidadosamente la lana para que adquiera un tono púrpura, y sólo entonces la sumergen en tinte. Si no se realiza este procedimiento, rápidamente se destiñe la lana pintada al aplicar jabón o algún otro disolvente (430 a-c)

Suponte entonces -continúa Sócrates- que algo semejante hacemos en lo posible también nosotros, cuando hemos seleccionado a los militares y los hemos educado por medio de la música y la gimnasia. Piensa que no tenemos otro propósito que el de que adquieran lo mejor posible, al seguir nuestras leyes, una especie de tintura que sea para ellos -gracias a haber recibido la naturaleza y crianza apropiadas- *una opinión indeleble* acerca de lo que hay que temer y de las demás cosas; de manera tal que esa tintura resista a aquellas lejías que podían borrarla: por ejemplo, el placer, que es más poderoso para lograrlo que cualquier soda calestrana; o bien, el dolor, el miedo y el deseo, que pueden más que cualquier otro jabón. Pues bien, al poder de conservación -en toda circunstancia- de la opinión correcta y legítima lo considero *valentía*, y así lo denomino, si no lo objetas.

Según Platón, cualquier opinión que no proceda de haber recibido la educación descrita, o de acuerdo con la metáfora socrática, que no haya sido tintada del modo adecuado, incluso aunque fuese correcta, no se consideraría una opinión legítima, ni se describiría como valiente la capacidad de conservarla. Por tanto, la valentía es

definida por Platón como la capacidad de conservar en cualquier circunstancia y frente a la fuerza ejercida por el placer, el dolor o el temor irracionales, una opinión *educada* acerca de lo que hay que temer, según ha dispuesto la ley. Es, por tanto, una “tintura indeleble”, una convicción o actitud constante que resiste cualquier disolvente (VALLEJO CAMPOS 2018, 106) gracias al tratamiento que ha recibido.

Pero hay un segundo aspecto de la valentía o el coraje que Platón subraya al establecer esta comparación. Como bien ha precisado Vallejo, aunque reconozcamos que hay un elemento cognitivo en el coraje en la medida en que éste conserva una opinión educada, dicho elemento cognitivo no es estrictamente racional. La valentía se fundamenta en una opinión y no en un saber (VALLEJO CAMPOS 2018, 106)⁴. Y ello porque, además de alojarse en la parte irascible del alma, la metáfora del teñido señala que el coraje viene dado por un procedimiento externo, el tinte que se aplica desde fuera, y no por la reflexión propia que propicia la mayéutica socrática, lo cual descarta el carácter estrictamente racional de esta virtud (VALLEJO CAMPOS 2018, 106). De momento, en el libro IV, Sócrates dice estar satisfecho con lo concluido sobre la valentía, y tras recordar, que es una virtud referida a todo el estado, porque es propiedad de una clase determinada del mismo, la de los guardianes (429b), se dispone a reflexionar sobre la justicia. Como argüiré a continuación, esta consideración del coraje como función de una clase determinada, gracias a la cual se puede decir que un estado es valiente, es otro de los aspectos en los que el platonismo y el cinismo se distancian.

2. Coraje e impasibilidad en las escuelas helenísticas: los cínicos

En la versión de Diógenes Laercio encontramos varias anécdotas acerca de la rivalidad entre Diógenes el cínico y Platón que muestran la distancia que hay entre ambos tipos de filosofía; una, la cínica, más práctica y naturalista; la platónica, más teórica e idealista. Famosa es la refutación que el cínico realiza de la definición platónica de hombre como animal bípedo implume, mostrando un gallo desplumado en la escuela (D.L. VI 40), o la irónica invitación que Diógenes le hace a Platón para que participase de los higos secos que comía aquél, reprochándole al intentar éste comerlos: «¿Participar dije, no zampártelos!» (D.L. VI 25)⁵. Este tópico, sin embargo, puede resultar enriquecido con la visión que del coraje tenían los cínicos antiguos. Y es que, a diferencia de lo que en principio puede parecer, el coraje cínico, como también el estoico, no actúa como puente entre la razón y las pasiones, sino que se sitúa claramente del lado de la primera en contra de las últimas. En el retrato de los cínicos antiguos que nos transmite Diógenes Laercio, en el que voy a centrar mi reflexión, el coraje cínico tiene un carácter racional y está asociado a la autosuficiencia y la impasibilidad, como es propio de las escuelas helenísticas.

⁴ A. Vallejo Campos se refiere en este contexto a la reflexión de Calabi 1998 (cf. VALLEJO CAMPOS 2018, 106).

⁵ Los textos citados de las *Vidas de los filósofos ilustres* de Diógenes Laercio (D.L.) corresponden a la traducción de C. García Gual para Alianza Editorial, 2007.

Diógenes Laercio nos recuerda la afiliación socrática del fundador del cinismo, Antístenes, y cómo tomó de Sócrates precisamente la firmeza de carácter, emulando su impasibilidad (D.L. VI 11). «Antístenes abrió camino, además, a la impasibilidad de Diógenes, la continencia de Crates y a la firmeza de ánimo de Zenón, y él puso los fundamentos básicos de su régimen político» (D.L. VI 15). El coraje se opone completamente, desde la perspectiva cínica, al azar, al igual que la naturaleza se opone a la ley o convención, y el razonamiento a la pasión. Coraje, naturaleza y razón van de la mano para el cínico, y a ellos se opone el azar, la convención y las pasiones que el cínico combate (D.L. VI 38). Las pasiones esclavizan a aquél que no se ha endurecido lo suficiente, de modo que según Diógenes, los débiles son siervos de sus pasiones, al igual que los criados lo son de sus amos (D.L. VI 66). Es cierto que una lectura más completa de los distintos testimonios que conservamos sobre los cínicos nos daría un retrato más exhaustivo de la cuestión⁶. Sin embargo, realizar una lectura pormenorizada de este tema excede los límites de este trabajo, cuyo objetivo es señalar algunas de las diferencias que hay entre la concepción platónica y cínica del coraje y de su cultivo en un contexto político. En ambos casos, la política es entendida, en cierta medida, como un gobierno racional de las pasiones. Pero el enfoque desde el que se piensa esta cuestión es muy distinto.

En primer lugar, en el esquema platónico la política remite al estado gobernado racionalmente por el filósofo. De dicho estado podemos decir que es valiente si la clase a la que le corresponde la valentía, es decir, la de los guardianes, lo es. La valentía del estado no depende de que el resto de sus ciudadanos sean valientes (cf. VALLEJO CAMPOS 2018, 105). Al mantener esta tesis el enfoque platónico es muy excepcional. Platón no piensa que, independientemente de la clase a la que se pertenezca, cualquiera puede devenir valiente si recibe la formación necesaria. Hay que seleccionar de entre las mejores lanas, las más puras, según la metáfora empleada por Sócrates. Cualquiera no puede ser educado para ser valiente; ni cualquiera, ni en cualquier momento de su vida. La juventud, como observa M. Foucault en los cursos que impartió en el Collège de France en 1982, es el momento más propicio para ser educados en la república platónica (FOUCAULT 2005, 128 y sg.)⁷. En cambio, en el enfoque cínico, el coraje, vinculado a la sinceridad o al modo de vivir en la verdad, es eminentemente individual, y cualquiera que se entrene en el modo de vida cínico, independientemente de su nobleza de cuna, de si pertenece a la clase de los guardianes o no, puede llegar a ser valiente. Además, aunque el coraje cínico tiene también una dimensión política entendida como gobierno de las pasiones, el cínico altera el campo de juego de lo político. Para el cínico la política se juega en un espacio público mucho

⁶ Para un análisis de la lectura del último Foucault sobre los cínicos, y un tratamiento algo más pormenorizado de la relación entre coraje y pasión en los cínicos antiguos, véase HOYOS SANCHEZ 2018, 1-8.

⁷ M. Foucault ha dilucidado esta idea en el contexto de las diferencias entre el cuidado de sí en el platonismo y las prácticas de sí en los siglos I y II. Véase, por ejemplo, la clase del 27 de enero de 1982 transcrita en FOUCAULT 2005, 128 y sg.

más abierto que el concebido por Platón⁸. El gobierno no lo ejerce el estado gobernado por el filósofo, ni hay clases con virtudes específicas. El coraje del cínico es político en la medida en que tiene como referente siempre al otro, al que interpela incómodamente en todo momento, instándole a cuestionar su modo de vida convencional. De este modo, es justamente viviendo, mostrando en la propia vida valentía, como hace política el cínico, como gobierna sus pasiones y también las pasiones de la humanidad en su conjunto (FOUCAULT 2010).

Además, el entrenamiento que propone el cínico para ser valientes es un trabajo individual que cualquiera puede realizar sobre su propia vida. La nobleza no viene dada por la cuna, sino por la virtud (D.L. VI 11). Cualquiera podría volverse valiente si se entrenase en el modo de vida cínico; y además, esto podría hacerlo a lo largo de toda una vida, y especialmente en la vejez (FOUCAULT 2005, 128 y sg.). Cuando le decían a Diógenes de Sinope que era viejo y que descansara ya, él respondía: «si corriera la carrera de fondo, ¿debería descansar al acercarme al final o más bien apretar más?» (D.L. VI 34).

Por otra parte, en este entrenamiento cínico no juega un papel importante ni la educación musical ni la pedagogía del amor por la belleza de la que habla Platón. El cínico propone un atajo hacia la virtud, un camino directo desde la gimnasia (física y espiritual) a la valentía⁹. Antístenes afirmaba «que la virtud es suficiente en sí misma para la felicidad, sin necesidad de nada a no ser la fortaleza socrática. Que la virtud está en los hechos y no requiere ni muy numerosas palabras ni conocimientos» (D.L. VI 11). Y en una muy probable afirmación antiplatónica, Diógenes el cínico señalaba la contradicción que había en los músicos que afinaban las cuerdas de la lira y tenían desafinados los impulsos del alma (D.L. VI 27). Diógenes Laercio nos cuenta al final de su relato sobre Diógenes que «de la música, la geometría, la astrología y las ciencias de esa especie se desentendió, por considerarlas inútiles e innecesarias» (D.L. VI 73). Mónimo de Siracusa (s. IV a.C.), discípulo de Diógenes, del que Menandro, en su pieza teatral *El palafrenero*, dice que estaba por encima del “conócete a ti mismo”, fue riguroso en su desprecio de la opinión pública y en el hábito de proseguir la verdad (D.L. VI 83). Todos estos testimonios sobre los cínicos muestran que el coraje, desde su óptica, no requiere ni educación musical ni conocimientos teóricos abstractos.

No obstante, esto no quiere decir que el coraje cínico sea irracional. Los cínicos defienden que «en la vida hay que tener dispuesta la razón o el lazo de horca» (D.L. VI 24). El modo de vida cínico, en el que se muestra el coraje, es racional y natural. La razón, que está en sintonía con la naturaleza, nos equipa contra el azar. El coraje, que es racional, también lo hace. Por otra parte, según nos cuenta Diógenes Laercio,

⁸ Para un análisis más detallado de las características de la política cínica, véase HUSSON 2011.

⁹ «[Diógenes de Sinope] aportaba pruebas de que fácilmente se desembocaba de la gimnasia en la virtud. Pues en los oficios manuales y en los otros se ve que los artesanos adquieren una habilidad manual extraordinaria a partir de la práctica constante, e igual los flautistas y los atletas cuánto progresan unos y otros por el continuo esfuerzo en su profesión particular; de modo que si éstos, trasladaran su entrenamiento al terreno espiritual, no se afanarían de modo incompleto y superfluo» (D.L. VII 70).

para Antístenes la virtud es enseñable, de modo que podríamos decir que la fortaleza o el coraje también tendrían que serlo. En cualquier caso, lo que parece más claro es que el cultivo del coraje en el cinismo no es equiparable a la pedagogía platónica basada en la música y en la gimnasia del alma. El cínico aplica una medicina correctora (FOUCAULT 2005, 127) que consiste en endurecerse corporal y mentalmente¹⁰, entrenarse en el desprecio del placer (D.L. VI 71) y sobre todo en practicar la impopularidad y la *anaideia* o el impudor frente a las convenciones (D.L. VI 11 y 69). La superación de la vergüenza, que es una pasión eminentemente social que nos liga a lo convencional, es el elemento más distintivo de la concepción cínica del coraje y lo que en mayor medida la distancia de la noción platónica.

Diógenes de Sinope «troquelaba con un nuevo cuño lo convencional de un modo auténtico, sin hacer ninguna concesión a las convenciones de la ley, sino sólo a los preceptos de la naturaleza, afirmando que mantenía el mismo género de vida que Heracles, sin preferir nada a la libertad» (D.L. VII 71). Antístenes consideraba que la impopularidad es un bien (D.L. VI 11). Y las anécdotas sobre el comportamiento impudoroso del cínico son todo un clásico en la recepción del cinismo. Sin embargo, Platón concede a la vergüenza un valor positivo, aunque sea sólo instrumental, tal y como hemos visto a propósito del análisis del libro III de la *República*, y la obligación que, según Sócrates, tienen los artistas, incluido Homero, de representar a los héroes y a los dioses sin temores, aunque en principio sea por vergüenza (388d). La vergüenza recibe una valoración más positiva en el planteamiento de Platón que en el cínico, aunque Platón tampoco la equipare al conocimiento racional.

En definitiva, el impudor es el elemento más exclusivo del coraje cínico. No encontramos un desprecio de la vergüenza tan claro ni en el planteamiento platónico, ni en el de otras corrientes helenísticas como el estoicismo, con el que, por otra parte, el cinismo es afín en otros aspectos. De hecho, la vergüenza para el estoico puede ser considerada un temor no razonable, una pasión; pero también puede ser concebida como reverencia, es decir, como una traducción razonable de la cautela, es decir, una *eupatheia*. El estoico es más afín al planteamiento platónico en este punto. Pero a diferencia de Platón, y al igual que piensan los cínicos, ellos conciben la valentía como un conocimiento, un conocimiento de lo que hay que elegir y lo que hay que temer y lo ambiguo (D.L. VII 92), y no meramente como una opinión indeleble que conserva las leyes de la razón. El coraje en las escuelas helenísticas está del lado de la razón y en contra de las pasiones sin mediación ni puente. En ese sentido, y a modo de balance, considero que una de las especificidades del enfoque platónico sobre el coraje y su cultivo en un contexto político tiene que ver con el estatuto mixto de la valentía platónica, casi racional, sin serlo estrictamente, y capaz de mediar para que las demandas de la razón lleguen a nuestros deseos y pasiones, manteniendo el equilibrio de toda el alma o de todo el estado platónico. Lejos de lo que puede parecer en Platón

¹⁰ Para un estudio detallado de las características de la ascesis cínica, véase GOULET-CAZÉ 1986.

encontramos un tratamiento de la valentía lleno de matices que huye de la ortodoxia y de la cerrazón con los que a veces se ha vinculado al filósofo de Atenas.

Bibliografía

- Calabi, F. (1998), «Thymoeides/Andreia», en Vegetti, M. (ed.), *La Repubblica di Platone. Traduzione e commento*, Napoli, III, 187-203.
- de Romilly, J. (1980), «Réflexions sur le courage chez Thucydide et chez Platon», *Revue des Études Grecques* XCIII 2, 307-323.
- Diógenes Laercio (2007), *Vidas de los filósofos ilustres*, Trad. C. García Gual, Madrid.
- Foucault, M. (2005), *La hermenéutica del sujeto*, Curso del Collège de France 1982, Ed. F. Ewald y A. Fontana bajo la dirección de F. Gros, Trad. H. Pons, Madrid.
- Foucault, M. (2010), *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II*. Cursos del Collège de France 1983-1984, Ed. F. Ewald y A. Fontana bajo la dirección de F. Gros, Trad. H. Pons, México.
- Goulet-Cazé, M.O. (1986), *L'ascèse cynique. Un commentaire de Diogène Laërce VI 70-71*, Paris.
- Griswold, Ch. (1986), «Philosophy, Education and Courage in Plato's *Laches*», *Interpretation* 14, 177-193.
- Hobbs, A. (2000), *Plato and the Hero: Courage, Manliness, and the Impersonal Good*, Cambridge.
- Hoyos Sánchez, I. (2018), «Courage and Passion: the Reading of the Later Foucault of the Cynics», *CLCWEB Comparative Literature and Culture* 20, 4,1-8 (disponible *online* <https://doi.org/10.7771/1481-4374.3355>).
- Husson, S. (2011), *La République de Diogène. Une cité en quête de la nature*, Paris.
- Pelosi, F. (2010), *Plato: on Music, Soul and Body*, Trad. S. Henderson, Cambridge.
- Platón (1988), *República*, Trad. C. Eggers Lan, Madrid.
- Rabieh, L.R. (2006), *Plato and the virtue of courage*, Baltimore.
- Rosen, R.M. - Sluiter, I. (eds.) (2003), *Andreia: Studies in Manliness and Courage in Classical Antiquity*, Leiden.
- Schmidt, W. (1992), *On Manly Courage: A Study of Plato's Laches*, Southern Illinois UP.
- Tillich, P. (2018), *El coraje de ser*, Madrid (1952¹).
- Vallejo Campos, A. (2018), *Adonde nos lleve el logos. Para leer la República de Platón*, Madrid.

Aristóteles y la codicia

Aristotle and Greed

JOSÉ LUIS VELÁZQUEZ JORDANA
Universidad Autónoma de Madrid
velazquezjordana@gmail.com

Recibido: 13/09/2019 - Aceptado: 30/10/2019
DOI <https://doi.org/10.20318/fons.2019.4943>

Resumen

La concepción aristotélica de la justicia particular ha sido objeto de múltiples análisis y controversias centrados principalmente en las diferencias entre la injusticia particular y otros vicios, la incoherencia al situarla en el esquema del término medio y la dificultad para identificar el contenido emocional de las acciones justas y de las acciones injustas del codicioso. En este artículo se reconstruyen los argumentos de Aristóteles y se presentan las objeciones más relevantes sobre la representación del vicio de la codicia de la mano de J.O. Urmsom y B. Williams. Se concluye con algunas observaciones para mitigar algunas críticas.

Palabras clave: pleonexia, justicia particular, ganancia, emoción

Abstract

Aristotle's notion of particular justice has been the object of a long controversy focused on the difference between particular injustice and other vices, and the difficulty of distinguishing the emotional content of just actions from the unjust actions of the covetous. This paper reconstructs Aristotle's arguments and presents the most relevant objections to the representation of the vice of greed by J.O. Urmsom and B. Williams. It concludes with some observations to mitigate these objections.

Keywords: greed, special justice, gain, emotion

I

La aportación de Aristóteles al examen de la codicia (πλεονεξία) forma parte de una larga tradición reflexiva que se remonta a Solón, continúa con Heródoto y Tucídides y alcanza a Platón. Como ha descrito detalladamente BALOT 2001, 1, esta contribución colectiva adopta en la Grecia arcaica y clásica dos formas de crítica de la codicia. Una sostiene que las personas codiciosas vulneran las pautas de distribución justa entre individuos o grupos de iguales dando lugar a la injusticia y enfrentamientos civiles. La otra tradición desplaza la crítica de la naturaleza de las consecuencias de la codicia al carácter del codicioso con el fin de mostrar que la codicia representa una concepción empobrecida de la vida humana. Sin embargo, la originalidad de Aristóteles, no exenta de tensiones e incoherencias, reside en el esfuerzo para abarcar estos

dos aspectos de la *πλεονεξία* desde dos perspectivas de la justicia que se solapan en muchas ocasiones pero sin implicarse mutuamente: la perspectiva de la distribución; y la perspectiva de la adquisición basada en el exceso o la moderación (BALOT 1998, 35).

La mayoría de los estudiosos se sienten incómodos a la hora de encontrar una traducción convincente del término *πλεονεξία* debido a la variedad de aspectos que encierra (VLASTOS 1973, 116 n. 16, IRWIN 1988, 624 y 1999, 340-341, YOUNG 2006, 190, MACINTYRE 1987, 137). Con independencia de los detalles que se mostrarán a lo largo del presente artículo, la idea central sobre la que se articulará la presentación de Aristóteles será esta: la codicia es una conducta consciente y deliberada animada por el deseo y la ambición de obtener más de lo que uno merece al margen de las pautas de justicia establecidas y contraviniendo los valores de la justicia y la igualdad.

Aristóteles se ocupa de la *πλεονεξία* preferentemente en el libro V de la *Ética Nicómaco* con el objeto de caracterizar la virtud de la justicia y los vicios que se la contraponen. Como se verá más abajo, Aristóteles se esfuerza simultáneamente en salvar por un lado, la estructura general de las virtudes morales o del carácter resaltando la singularidad de la justicia, y por otro lado; asignar algún contenido emocional a la codicia en coherencia con el vínculo entre la virtud, la pasión y la acción (EN 1104b). A fin de esclarecer la posición de Aristóteles y las objeciones que se le han puesto, el contenido que sigue se atiene a tres cuestiones: 1^a) las diferencias entre la codicia y otras conductas viciosas, 2^a) las relaciones entre la codicia y injusticia particular, y 3^a) la presencia o ausencia de motivos en forma de emociones o pasiones vinculadas o no a la codicia.

II

La codicia es una conducta viciosa e injusta que tiene por objeto los bienes “que se refieren al fracaso y al éxito” (EN 1129b 4) en la vida de los ciudadanos como el honor, el dinero y la seguridad (EN 1130b 2). Estos bienes son disputados y distribuidos en el marco de competencia de la polis de acuerdo a principios de mérito e igualdad. Pero el codicioso, movido por el placer “que resulta de la ganancia” (1130b 4), pretende apropiarse de parte de la cuota de los bienes asignados a los individuos con independencia si con ello menoscaba el bien común.

La primera aproximación¹ al vicio de la codicia (EN 1130a 16-24) tiene por objeto identificar los diferentes tipos de acciones injustas que pueden realizar las personas y los correspondientes vicios asociados a ellas.

Dice Aristóteles:

¹ Sigo de cerca a PAKALUK 2005, 190-192 y a PEDERSEN 1983, 54 y ss.

señal de que existe (la injusticia particular) es el hecho de que el que practica las otras clases de vicio es injusto, pero no codicia nada, por ejemplo, el que tira el escudo por cobardía o habla mal porque tiene un carácter difícil, o no socorre con su dinero por avaricia; y cuando uno codicia, muchas veces no actúa a impulsos de ninguno de estos vicios, ni tampoco de todos ellos sino a impulsos de cierta maldad (en efecto, lo censuramos) e injusticia (*EN* 1130a 16-23).

El fragmento remite a tesis de las esferas separadas² que reserva para cada virtud un vicio específico y un contenido motivacional diferenciado: a cada virtud y cada vicio le corresponde un objeto, una acción y una motivación (*EN* 1125a 17-24, 1130a 24-33). Los vicios escogidos (cobardía, maledicencia y codicia) se refieren a distintas representaciones de la injusticia particular.

Con anterioridad, Aristóteles realiza unas aclaraciones conceptuales para disolver la ambigüedad del término justicia (*δικαιοσύνη*) y diferenciar dos tipos de justicia: la justicia general y la justicia particular. La justicia general “manda vivir de acuerdo con todas las virtudes y prohíbe que se viva en conformidad con todos los vicios” (*EN* 1130b 24). Tiene como objetivo la promoción del bien común (*EN* 1129a 31-35, 1119b 11-26). Es la virtud completa, entera y apunta a una relación intersubjetiva (*EN* 1129b 25, 1130a 32-b 2, 1129b 27). La justicia particular por su parte, remite a la justicia como igualdad, es una parte de la virtud, se relaciona con la general como la parte se relaciona con el todo (*EN* 1130a 4). Esta distinción la establece Aristóteles partiendo de los vicios que se contraponen a la justicia y a la igualdad; esto es la injusticia y la desigualdad. Dos vicios asociados a las figuras del injusto y el codicioso. Ahora bien, mientras el justo es aquel que actúa conforme a la ley y es igualitario, el rasgo distintivo del injusto es una conducta contraria a la ley y el del codicioso; un comportamiento no igualitario. No son lo mismo pues un hombre puede ser codicioso sin transgredir la ley y un hombre puede transgredir la ley sin ser codicioso. Por tanto, si los vicios difieren hay que asumir que las virtudes también: si hay dos tipos de injusticia, entonces tiene que haber dos tipos de justicia (STRAUSS 1963, 10-14).

La segunda aproximación viene de la mano de un argumento recogido en *EN* 1130a 24-28:

si un hombre comete adulterio para ganar dinero y recibe dinero por ello, y otro lo hace pagando dinero encima y sufriendo un castigo por su concupiscencia, el último será tenido por licencioso más que por codicioso, y el primero por injusto, pero no por licencioso. Es evidente, por tanto, que por causa del lucro. Además, todas las otras acciones injustas son referidas siempre a una clase determinada de vicio; por ejemplo, el adulterio a la licencia, el abandono del compañero a la cobardía, los malos tratos a la ira, mientras que el lucro no se atribuye a ninguna clase de vicio sino a la injusticia (*EN* 1130a 16-32).

² Cfr. CREUZER 1995 y 2012.

Este fragmento nos da pie para explorar hasta que punto Aristóteles logra demostrar que la *πλεονεξία* es un vicio distinto de la injusticia general y un vicio de primer orden que no se solapa con otros vicios.

Nos encontramos aquí con dos acciones injustas desde el punto de vista de la justicia general y diferentes desde el punto de vista de la justicia particular. El adulterio es una conducta que tiene su origen en el vicio de la concupiscencia, quien se comporta así actúa movido por un deseo sexual irrefrenable pero no es codicioso. Si actúa por dinero, entonces decimos que codicioso pero no licencioso. Siendo importante la ganancia que está en juego, no lo es menos constatar que el motivo de la acción es obtener un beneficio, una ganancia que es lo que viene a decir Aristóteles en 1130b 4.

Finalmente, la tercera perspectiva, expuesta con el fin de caracterizar la codicia como una forma de conducta injusta en el sentido particular o parcial, aparece recogida en el fragmento 1130a 28-32. Sostiene que mientras el resto de los actos injustos quedan adscritos a algún vicio moral específico, ahora Aristóteles añade una clase nueva de conducta injusta caracterizada por la ganancia injusta. Esta acción injusta queda adscrita no a un vicio moral como los mencionados sino al vicio de la injusticia: “el lucro no se atribuye a ninguna clase de vicio, sino a la injusticia” (*EN* 1130a 32). Pero no es difícil advertir que si bien el adulterio en general puede explicarse por la ausencia de continencia o moderación, si media el afán de lucro aducir que la razón para este tipo de injusticia es la injusticia no aclara nada al tratarse de una tautología. Si el propósito de Aristóteles es diferenciar por un lado la codicia de otros vicios, y por otro contraponer la justicia como virtud del carácter al vicio distintivo de la codicia, entonces será necesario disolver una ambigüedad relativa a la codicia en términos de objeto y motivo similar a la realizada con el término justicia. Nos encontramos como ha señalado MACINTYRE 1987, 137 con la misma situación que requiere delimitar en la justicia lo justo y lo igualitario.

III

El afán de lucro y el placer conectado al beneficio está presente también en otra conducta viciosa: la avaricia (*ἀνελευθερία*). Como ocurre con el ejemplo del adulterio surge aquí el problema de si del hecho de compartir esta motivación podemos establecer una equivalencia entre avaricia y codicia.

Sobre la avaricia, dice Aristóteles:

la avaricia es incurable [...] tiene mucha extensión y muchas formas [...] Consiste, en efecto, en dos cosas: en la deficiencia en el dar y el exceso en el tomar [...] los que reciben nombres tales como tacaño, cicatero, mezquino, todos se quedan cortos en dar, pero no apetece lo ajeno ni quieren tomarlo [...] los que se exceden en tomar (usureros, chulos) lo hacen tomando de todas partes [...] toman de donde no deben y cantidades que no deben [...] el lucro vil parece serle común [...] el jugador, el ratero y el bandido

[...] se dedican a esos oficios por afán de lucro [...] al querer sacar ganancia de donde no deben, son viles logreros (1121b-1122a).

En el siglo IV, ganancia (κέρδος) se refería al beneficio obtenido en alguna operación (BALOT 2001, 29). En la *Ética a Nicómaco* caben al menos tres formas de entender la ganancia: 1) la diferencia entre dos cantidades de un bien en particular, 2) como una cuota mayor de lo que uno merece y 3) una cantidad mayor de la que se tenía después de realizar una operación comercial (EN1132b 11-14). Observando las conductas viciosas que combinan el deseo de ganar más y el placer derivado de la ganancia excesiva, entonces, y falta de mayor precisión, nos encontramos con la coincidencia entre la avaricia (ἀνελευθερία, EN 1122a 1-3, EE III 4, 1232a 11-12) y la codicia: el deseo de tener más de algún bien sea dinero, honor o seguridad (EN 1129 b 1-10, 1130a 24-32 y 1130b 3-5) motivada por el placer de ganar (1130b 4). Si fueran coincidentes, entonces a Aristóteles le hubiera bastado con trasladar la exposición de la avaricia (ENIV 1121b 12-20, 1122a 1-13) al libro V y equiparar la avaricia con la codicia: deficiencia en el dar y exceso a la hora de tomar.

Si separamos en el objeto particular de la codicia (ganar más), y el deseo que la mueve (el placer derivado de obtener un beneficio), las dudas aparecen a la hora de fijar cómo hay que entender la codicia y su objeto particular (BALOT 2001, 28). Aristóteles sostiene las siguientes afirmaciones: el motivo de la codicia consiste en el placer resultante de la ganancia (κέρδος, EN 1130b 4), la codicia está motivada por el placer de ganar (δι' ἡδονὴν τὴν ἀπὸ τοῦ κέρδους, EN1130b 4) y se diferencia de otros vicios similares como el vicio de la avaricia (EN 1121b 12-20, 1122a 1-13) porque no va aparejada la apropiación de más de lo debido (EN 1130a 22).

La inicial coincidencia queda debilitada, como ha señalado YOUNG 2006, 190, pues el propio Aristóteles afirma en ENV 2, 1130b 19-20 que las acciones realizadas movidas por la codicia no corresponden con la exposición de los vicios discutidos en los libros III y IV de EN. Sin embargo, hay que preguntarse si es posible reservar un área específica para la codicia a pesar de que ni la ganancia *per se* ni el placer implicado en su obtención son criterios suficientes para aislar la codicia de otros vicios. La clave para explicar la diferencia estriba en el papel que juegan los dos principios de distribución recogidos en la filosofía moral y política de Aristóteles: el principio del término medio y el principio de justicia basado en el mérito. El avaro se caracteriza por su deficiencia a la hora de dar y el exceso en adquirir (EN 1121b 12-20), dos comportamientos viciosos y contrapuestos a la virtud de la generosidad definida por Aristóteles como “un término medio relativo a dar y tomar riquezas” (EN1120b 26). Por su parte la conducta del codicioso, que actúa bajo los impulsos de la maldad y la injusticia, es objeto de censura porque desafía el principio del mérito (y la idea de igualdad subyacente) en su afán por obtener una cuota mayor de bienes de la que le corresponde. El autor que mejor ha recogido el reto lanzado por la figura aristotélica del codicioso cuya exposición merece recogerse a pesar de su extensión es KRAUT 2002, 138-139:

Cuando alguien actúa movido por el vicio de la codicia, está violando una ley o una regla de observación general en la comunidad a la que pertenece. Considera que esas reglas restringen de manera injustificada su conducta. No siente admiración por sus conciudadanos respetuosos de la ley y los ve como unos locos o enclenques. El placer que obtiene cuando las cosas le van mejor deriva del desprecio hacia la ley y a quienes la respetan. La injusticia que muestra es una expresión de un sentido de superioridad hacia los demás, y el placer obtenido de su forma de actuar procede no solo de conquistar algún bien concreto (dinero, honor, seguridad) sino de la satisfacción al expresar su desprecio por los demás.

Por tanto, a pesar de la similitud externa y afinidad motivacional la diferencia principal entre la avaricia y la codicia es que mientras el avaricioso presenta un déficit en términos de virtud, pues no se prodiga en generosidad manifestándose mezquino y tacaño y en su versión más extrema transgrede la ley al modo de los delincuentes; el codicioso por su parte reivindica para sí una cantidad mayor de lo que le corresponde. De modo que, si el codicioso está retratado fundamentalmente como alguien que desafía el marco distributivo asentado sobre el principio del mérito y pretende obtener un beneficio o ventaja mediante su vulneración, es razonable que Aristóteles lo equipare con el transgresor de las leyes y el principio de igualdad. El concepto fundamental es el concepto de mérito; es decir, la cualidad o cualidades que hacen legítima la asignación de bienes. Y va a servir de pauta para entender el sentido igualitario de la justicia aristotélica. Lo mismo para aquellos que merecen la misma cantidad, siendo injusto asignar la misma cantidad de bienes a quien merece una cantidad distinta. Ahora bien, el codicioso no está cuestionando el criterio del mérito para el reparto y tampoco niega que personas distintas tengan distinto mérito. Simplemente salta por encima sin proponer un marco distinto al que cuenta con el respaldo y consentimiento de los demás. Como tampoco contempla razones relevantes para establecer o añadir otros criterios como el de la necesidad. Pero el desafío del codicioso tiene un mayor alcance aunque él mismo no sea consciente. Un desafío que toca directamente el estatuto teórico y práctico de la virtud de la justicia y la expone a dos dificultades principales: una relacionada con su ubicación en el esquema del término medio y la otra vinculada a la ausencia de un suelo emocional.

IV

Dos de los críticos más severos con la concepción aristotélica de la justicia particular y la codicia han sido URMSON 1973, 223-230, 1988, 71-78 y WILLIAMS 1980, 189-199. Ambos sostienen que Aristóteles incurre en una serie de incoherencias y sofismas relacionados tanto con la ubicación de la justicia en el esquema del término medio como con la identificación de la emoción de la codicia con la emoción específica detrás de la injusticia particular. Según Urmson Aristóteles se mete en un lío pues en lugar de admitir abiertamente que la justicia no es como las demás virtudes, no ahorra esfuerzos ni en ubicarla en el esquema del término medio ni en encontrar una emoción

distintiva. En esencia el reproche de Urmson no cae del lado de la caracterización de la virtud moral en general como del lado de la identificación de la justicia como una virtud del carácter. La tesis de Urmson encierra tres proposiciones negativas: a) las formas de justicia distributiva y justicia retributiva no son virtudes morales; b) la justicia distributiva y la justicia retributiva no pertenecen a esferas separadas de otras virtudes; y c) no existe ninguna emoción especial que abarque los ejemplos de acción justa y acción injusta. El argumento de manera resumida es el siguiente. Al comienzo del libro V de la *Ética a Nicómaco* Aristóteles afirma que el análisis de la justicia va a seguir el mismo procedimiento empleado con las demás virtudes morales. Una persona virtuosa elige el fin correcto, delibera sobre la idoneidad de los fines y la bondad del fin, y finalmente acompaña su acción con la emoción adecuada. Dicho de otro modo, una persona carece de virtud si incurre por exceso o defecto o si su disposición emocional no se ajusta a la situación. La virtud ética tiene que ver “con pasiones y acciones” y es un término medio que dista de dos extremos considerados viciosos. El primer problema aparece al comprobar que la justicia no está flanqueada por dos vicios como ocurre con la virtud de la valentía amenazada por la cobardía y la temeridad, sino por uno solo: la injusticia. En consecuencia, el esquema del término medio no es respetado. Aristóteles es consciente de ello: “no toda acción ni toda pasión admite el término medio” (*EN* 1107a 8) y sin embargo “la justicia (particular) es una especie de término medio, pero no de la misma manera que las demás virtudes, sino que es propia del medio” (*EN* 1133b) y añade “la conducta justa (la justicia particular) es un término medio entre cometer la injusticia y padecerla” (*EN* 1133b 34). Esta ambigüedad en el estatuto de la justicia particular en relación al término medio viene determinada por no pocas dificultades. En primer lugar, y como se ha recogido antes, Aristóteles solo menciona un vicio vinculado a la justicia: la *πλεονεξία*; y al identificarla con la codicia, deja sin contenido positivo al supuesto término medio, algo que no ocurre con las demás virtudes.

El ejemplo elegido por URMSON 1988, 75-77 para resaltar la incoherencia de Aristóteles a la hora de forzar la ubicación de la justicia distributiva en el esquema del término medio está tomado de los fragmentos 1131b 16-20 y 1133b 30-1134a 15. Aristóteles nos dice que la distribución justa es un término medio “pero no de la misma manera que las demás virtudes” sino entre una parte que obtiene demasiado, “más de lo que le corresponde”, y otra recibe demasiado poco; esto es, mientras el distribuidor actúa injustamente al tener más, el receptor de una cuota menor padece la injusticia. De modo que si A distribuye de manera injusta dando demasiado a B y demasiado poco a C, entonces A es injusto, B actúa de manera injusta y C es tratado injustamente. Pero si A fuera injusto tendría que haber obtenido una cuota injusta y en este caso no ha obtenido nada. La duda que nos asalta es si la conducta injusta consiste en asignar bienes injustamente en forma desproporcionada o en obtener una ganancia en la distribución. Aristóteles en efecto se ha metido en un lío, pues la justicia solo es un medio si por conducta injusta se entiende obtener una cuota mayor. Pero si ahora tomamos la distinción entre actuar injustamente y ser injusto (*EN* 1134a 17), lo

primero ya no se puede interpretar como recibir mucho sino como un comportamiento deliberado e intencionado para asignar un beneficio injusto y ser injusto ya no significa hacer una distribución injusta sino actuar con la intención de algún fin diferente al fin justo (*EN* 1131b 16-20).

Una vez examinadas las dificultades en forma de incoherencias en el planteamiento aristotélico de la justicia como una virtud del carácter, Urmson añade que no hay una emoción específica ligada a las acciones justas e injustas. De una persona codiciosa podemos afirmar que padece de algún déficit en su carácter pero no que exhibe un exceso o una deficiencia de ninguna emoción en particular. El propio Aristóteles cuestiona que los defectos del carácter puedan asociarse siempre al exceso o defecto de alguna emoción en la medida que existen emociones que no se deberían experimentar al margen de su exceso o deficiencia como ocurre con la envidia, la malignidad o la desvergüenza (*EN* 1107a 9, 1108b 1 ss.). Así, una persona envidiosa tiene un mal carácter pero no por un sentimiento excesivo o debido a una deficiencia de emoción en particular. La incompletud relativa a los vicios relacionados con algunas virtudes se une a la ausencia de emociones que abarquen todos los ejemplos de vicios y virtudes. En el caso concreto de la injusticia particular, y una vez admitido que su origen puede incluir motivos diferentes al de obtener una cuota mayor de bienes, como es el caso del juez que actúa por venganza (URMSON 1973, 227), no hay sitio para una emoción específica. Por eso concluye URMSON 1988, 77: «Si Aristóteles quiere convertir a la codicia en un ejemplo de defecto del carácter, tendrá que separarla de la justicia particular. Elegir una emoción neutra con el nombre de posesividad, afán de adquirir, y considerar a la codicia una versión extrema de esta».

B. Williams sigue la estela de J.O. Urmson y comparte muchas de las críticas a la concepción de la justicia particular como una virtud del carácter. Sin embargo, Williams va a poner el acento especialmente en dos tesis negativas: a) Aristóteles se equivoca al establecer una conexión necesaria entre un acto injusto y la *πλεονεξία*, y b) la *πλεονεξία* no puede ser el elemento identificador de los actos injustos ni de la injusticia particular porque las acciones injustas se pueden identificar con independencia de su motivación. Su conclusión es que lo característico de la injusticia particular no es una motivación especial sino “la falta de disposición de la justicia [...] no verse afectado o conmovido por consideraciones de justicia para todos [...] una tendencia a actuar por ciertas motivaciones que no harán actuar a la persona justa” (WILLIAMS 1980, 197).

Según WILLIAMS 1980, 198, Aristóteles al conectar la injusticia con la *πλεονεξία* asimila el vicio de la injusticia a otros vicios del carácter buscando un motivo que la acompañe, cuando en realidad lo que distingue a la injusticia de otros vicios es la ausencia de motivos determinados. Resulta erróneo exigir como condición necesaria para la caracterización de una acción injusta en sentido particular un motivo específico. Si aceptamos el deseo de ganar más como el motivo específico de los actos injustos, entonces alcanzamos la conclusión de que cualquier acto injusto tiene que

estar motivado por la *πλεονεξία*. Lo cual es falso por dos razones: una que hay acciones injustas determinadas por emociones como la venganza, la ira o los celos que son diferentes a la *πλεονεξία*; y dos, que “es posible obrar injustamente sin ser por eso injusto” (EN 1134a 16).

Cuando reparamos en esta última distinción para valorar el alcance de la centralidad de la *πλεονεξία* en los actos injustos, Aristóteles tampoco sale bien parado. Son injustas las acciones realizadas deliberadamente por una persona motivada por la *πλεονεξία*, pero cuando se trata de una motivación codiciosa pasajera, no será injusta en sentido estricto ya que no se obra a sabiendas ni por causa de la maldad. Sin embargo, hay actos de injusticia que contravienen el principio de igualdad y mérito y no están motivados por la codicia. Por tanto, es falso que todos los actos injustos estén motivados por la codicia. El ejemplo que mejor ilustra el error de vincular de forma necesaria *πλεονεξία* y acción injusta aparece recogido en el fragmento 1137a 1 y ss.:

Pero si (el distribuidor) con conocimiento juzgó injustamente, es que pretende tener más o de gratitud o de venganza. Como también en el caso de quien se asigna una parte de un beneficio injusto: el que por dichos motivos juzga injustamente quiere más.

La descripción de la motivación resulta extraña y forzada al extender la *πλεονεξία* a los casos en los que se obtiene más cantidad de gratitud y venganza. No hay, por tanto, razón para incluir la motivación del juez dentro de la *πλεονεξία* aunque la acción realizada sea ejemplo de injusticia particular. La naturaleza de una acción injusta no depende entonces de una motivación específica sino más bien de una actitud intencionada a favor de una distribución incorrecta de bienes propiciada por motivos distintos además de la *πλεονεξία*. WILLIAMS 1980, 197 concluye afirmando que no hay “una sola motivación característica de la persona injusta [...] sino más bien la falta de una motivación especial”, “la indiferencia más asentada hacia la justicia” consistente en “resistirse a las distribuciones injustas, y a hacerlo *sin importar que las motive*”.

Cabe preguntarse si es posible una caracterización más detallada del motivo que mueve a una persona a actuar de manera justa o injusta. Si aceptamos la postura de Williams y admitimos que la justicia consiste en la distribución de los bienes con arreglo a las pautas del mérito y la igualdad, entonces la persona justa tiene que encontrar razones a favor de esas pautas y en su identificación con ellas muestra una disposición favorable. Sin embargo puede advertirse una cierta ambigüedad cuando afirma: “la disposición de la justicia puede proporcionar en sí misma una motivación [...] y tiene pensamientos motivantes especiales. Para ser una persona justa es tanto necesario como suficiente que uno promueva disposicionalmente ciertos rumbos como justos y se resista a otros por ser injustos” (WILLIAMS 1980, 197). En primer lugar, no es fácil identificar en la afirmación de Williams cuál es la causa de la justicia y cuál la consecuencia, por que o bien la causa son los “pensamientos motivantes especiales” y la consecuencia la disposición a actuar de manera justa, o bien la

disposición contiene ya la motivación a vincularse con una noción de justicia que es anterior a la noción de persona justa (WILLIAMS 1980, 196). Y en segundo lugar, los requisitos de necesidad y suficiencia no se cumplen al modo en que lo afirma Williams si tenemos en cuenta que no es necesario ser justo para comportarse de manera justa pues es posible comportarse de manera justa sin ser justo, y no es suficiente porque para ser justo y conducirse con arreglo a la justicia se requieren otras virtudes como la prudencia, etc. (FOSTER 1998, 618).

Otra tentativa para describir la estructura motivacional de la persona justa e injusta nos la brinda DREFCINSKI 2000, 109-123, apoyándose en el texto de Aristóteles 1129a 7-10:

todos están de acuerdo en llamar justicia a la disposición en virtud de la cual los hombres practican lo que es justo, obran justamente y quieren lo justo; y de la misma manera respecto de la injusticia: la disposición en virtud de la cual obran injustamente y quieren lo injusto.

Drefcinski defiende una tercera vía entre aquellos que niegan la existencia de una motivación específica en forma de deseo o emoción tras la justicia particular (Urmson y Williams) y aquellos como CREUZER, 1995 y 2012, que mantienen que es posible determinar una emoción o deseo específico vinculado a la justicia moral equiparable a las emociones inherentes a otras virtudes morales como el coraje. Según Drefcinski como querer es una forma de deseo, de estar motivado, Aristóteles lo que viene a decir es que el deseo asociado a la justicia particular es el deseo a favor de lo que es justo definido por Aristóteles como aquello conforme a la ley y equitativo (EN 1129a 32-34). De modo que el deseo característico de la justicia general es el deseo a favor de la legalidad y el deseo característico de la justicia particular supone un estado a favor de lo equitativo. Advierte Drefcinski que la motivación relativa a la justicia es distinta de la motivación contenida en otras virtudes, algo que no debería inquietarnos si tenemos en cuenta que hay virtudes, como la honestidad, carentes de emociones u otro componente emocional que puedan considerarse excesivas, deficitarias o adecuadas. En el caso de la justicia particular “existe solo el deseo a favor de lo que es equitativo (ἴσον)” (DREFCINSKI 2000, 121), cuyo contenido aparece desarrollado en 1131a 10 y ss. Si trasladamos todo esto a la variante de la injusticia particular, añade Drefcinski, la discusión sobre la *πλεονεξία* queda atenuada. La clave estriba en que si bien hay que admitir con Urmson y Williams que no todos los actos injustos realizados por quienes están presos del vicio de la injusticia particular están motivados por la *πλεονεξία*, “resulta plausible mantener que todas las personas injustas están motivadas por el deseo de lo que es de hecho contrario a la igualdad (*unfair*)” (DREFCINSKI 2000, 122).

El esfuerzo de Drefcinski es meritorio pero requiere algunas aclaraciones. Se incurre en circularidad si para explicar la motivación a favor de la justicia se afirma que alguien quiere ser justo porque es justo y es justo lo que quiere la persona justa. Para romper la circularidad es necesario recurrir a Aristóteles y a los principios de la

justicia en términos de distribución, rectificación, intercambio, igualdad aritmética e igualdad geométrica. Por eso, cuando se afirma que alguien está motivado para ser justo y comportarse como tal, lo que hay que entender es que esta persona hace suyos los contenidos de aquellos principios subyacentes bajo la expresión “es bueno para mi adoptar como pauta de conducta la conexión entre la justicia y aquello que me otorga en base a lo merecido”. Por el contrario, la persona injusta adopta una actitud desafiante y ambigua al mismo tiempo pues sus demandas no expresan de manera invertida los términos justicia e injusticia (WILLIAMS 1980, 198). Para esclarecer la posición del codicioso resulta pertinente cambiar la perspectiva y situarse en la perspectiva de los afectados por la justicia particular. Admitida ya la extrañeza que produce afirmar que el motivo de un juez o de quien reparte bienes decide injustamente es que quiere más, Aristóteles se hace más comprensible reparando en las posibles razones de los afectados para cuestionar el trasfondo moral constituido por las reglas que asignan a cada uno lo merecido (TUGENDHAT 2009). Si los afectados quieren un reparto diferente al de la imparcialidad, entendida como aquello que los afectados merecen sobre la base de lo que hicieron e independientemente de la persona, el motivo más común es que se quiere más de lo que le corresponde. Pero si este es el caso y aquel que hace esta demanda no aduce razones relevantes para un mérito desigual, entonces lo que pretende el codicioso no es tanto un reparto justo en base a razones diferentes a la del mérito sino un reparto arbitrario. Y es que mientras algunos pueden mostrarse partidarios de una concepción igualitaria radical que haga irrelevante el mérito (todas las personas merecen el mismo respeto y la misma cantidad de bienes con independencia del valor de sus contribuciones), el codicioso mantiene su demanda a restringir la igualdad sin justificación alguna.

Vistas las dificultades que rodean a la concepción aristotélica de la justicia particular y en especial aquellas que imposibilitan su caracterización como una virtud moral pues no puede ubicarse en el esquema del término medio, no está flanqueada por dos vicios y no resulta posible identificar con claridad el componente emocional de la codicia, cabría preguntarse si es posible retener algunos aspectos coincidentes con las intuiciones morales del hombre común. Descartar la justicia particular del terreno de las virtudes morales y hacer de ella un principio normativo coherente con pautas de distribución y rectificación, supondría abandonar ese rasgo que a falta de mayor precisión podemos denominar “sentido de la justicia” y que orienta la conducta en direcciones no siempre determinadas y específicas pero adquiere mayor claridad en la confrontación reflexiva con las alternativas posibles. En segundo lugar la exclusión de la justicia particular del catálogo de las virtudes morales, debido a su singularidad y diferencias con las más citadas, puede evitarse cuando se adopta una caracterización más flexible como la propuesta por BOSTOCK 2000, 70-71. La justicia particular no es la única virtud desvinculada de una pareja de vicios; lo mismo ocurre con la honestidad o la fiabilidad para las que no hay una escala que permita medir el exceso o el defecto e identificar el término medio. Con el fin de explorar una explicación menos rígida a fin mitigar este problema, Bostock propone una reordena-

ción de las virtudes y su relación con los emociones. Así, sugiere que hay tres tipos de virtudes: las que están asociadas con una emoción concreta, otras asociadas con emociones de una manera muy general y finalmente las emociones conectadas con las virtudes intelectuales. Si aceptamos esto, entonces podemos considerar el concepto *πλεονεξία* como un término no especializado para denominar a un conjunto de emociones y no a una emoción específica (KREIDER 2004, 39). Lo cual nos abre una ruta para unir con naturalidad la justicia general y la justicia particular apelando a la experiencia cotidiana. Caso de tener éxito, habríamos logrado reforzar la constitución psicológica con emociones morales favorables a los intereses de los demás y contrarias a la indiferencia y el desprecio. Conviene entonces tener en cuenta para una mejor comprensión del bien y las cosas justas, objeto de preocupación de la ciencia política (EN1094b 14), las observaciones de Aristóteles recogidas en el libro II de la *Retórica*: mientras el justo se cuida de no incurrir en injusticias ante el temor de perder crédito moral ante los demás miembros de la comunidad moral y ante uno mismo; el injusto, mostraría total indiferencia o desprecio ante esa censura al tiempo que hace valer su reivindicación. Pero de aquí solo se deduce que en el caso del justo hay un deber negativo de abstenerse en rebasar las pautas de la justicia vinculado a un tipo de afecto, y estamos a falta todavía de encontrar el motivo último para identificarse con los contenidos de la justicia. Y este motivo no procede de ningún deseo en particular que sea comprensible por sí mismo sino de una concepción moral de la vida entera.

Bibliografía

- Aristóteles (1985), *Ética a Nicómaco*, Trad. M. Araujo y J. Marías, Madrid.
 Aristóteles, (2004), *Retórica*, Trad. A. Bernabé, Madrid.
 Balot, R.K. (2001), *Greed and Injustice in Classical Athens*, Princeton.
 Balot, R.K., (2001), «Aristotle's Critique of Phaleas: Justice, Equality, and Pleonexia», *Hermes* 129, 1, 32-44.
 Bostock, D. (2000), *Aristotle's Ethics*, Oxford.
 Curzer, H.J. (1995), «Aristotle's Account of the Virtue of Justice», *Apeiron* 28, 3, 207-238.
 Curzer, H.J. (2012), *Aristotle and the Virtues*, Oxford.
 Drefcinski, S. (2000), «Aristotle and the Characteristic Desire of Justice», *Apeiron* 33, 2, 109-123.
 Foster, S.E. (1998), «Virtues and Material Goods: Aristotle on Justice and Liberality», *American Catholic Philosophical Quarterly* 71, 4, 607-619.
 Irwin, T. (1988), *First Principles*, Oxford.
 Irwin, T. (ed.) (1999), *Aristotle. Nicomachean Ethics*, Indianapolis-Cambridge.
 Kraut, R. (2002), *Aristotle. The Political Philosophy*, Oxford.
 Kreider, S.E. (2004), «Justice as a Virtue of Character», *Auslegung* 27, 2, 33-41.
 Macintyre, A. (1987), *After Virtue*, Notre Dame.
 O'Connor, D. (1988), «Aristotleian Justice as a Personal Virtue», *Midwest Studies in*

- Philosophy* 13, 417-427.
- Pakaluk, M. (2005), *Aristotle's Nicomachean Ethics*, Cambridge.
- Pedersen, T.E. (1983), *Aristotle's Theory of Moral Insight*, Oxford.
- Sherman, D. (1999), «Aristotle and the Problem of Particular Injustice», *Philosophical Forum* 30, 4, 235-248.
- Strauss, L. (1963), *Course on Aristotle's Ethics*, April 1963, disponible *online* https://archive.org/stream/Aristotle_201402/Strauss%20%20Aristotle%27s%20Ethics%201968#page/n9/mode/2up
- Tugendhat, E. (2009), *Lecciones de Ética*, Barcelona.
- Urmson, J.O. (1973), «Aristotle's Doctrine of the Mean», *American Philosophical Quarterly* 10, 3, 223-230.
- Urmson, J.O. (1988), *Aristotle's Ethics*, Cambridge Mss.
- Vlastos, G. (1973), *Platonic Studies*, Princeton.
- Williams, B. (1980), «Justice as a Virtue», in Rorty, A.O. (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley, 189-199.
- Young, C.M. (2006), «Aristotle's Justice», en Kraut, R. (ed.), *The Blackwell Guide To Nicomachean Ethics*, UK, 178-197.

Platon, *Ion*. Esquisse sur la tradition textuelle du dialogue, texte critique et notes textuelles par LORENZO FERRONI. Introduction, traduction et commentaire par ARNAUD MACÉ, Les Belles Lettres (“Commentario” 11), Paris 2018, pp. LXIV + 187, ISBN 978-2-25144-828-2.

El diálogo en el que Platón relata un encuentro entre Sócrates y el rapsoda Ion, que vuelve de unos festivales musicales en Epidauro, ha tenido una importante recepción, dado que en él no sólo se ponen de manifiesto las diferencias epistémicas entre la filosofía y la poesía, sino porque también se muestra una visión de esta última que no parece ser tan negativa como la que se leen en los libros dos, tres y diez de la *República* y en el séptimo de las *Leyes*. En especial, podría apreciarse una cierta aceptación de Homero como poeta y del conocimiento transmitido por la poesía como proveniente de la divinidad. Esta obra aparece once años después de la edición y comentario ofrecidos por Rijksbaron¹, a quien los autores reconocen una significativa deuda (IX). A diferencia de la obra de Rijksbaron, este trabajo ofrece una traducción al francés. El nuevo texto editado está basado por primera vez en un análisis exhaustivo de los manuscritos existentes.

El libro consta de un amplio introito (XIII-LXIII) -dividido en una introducción (XIII-XLIII) y un esbozo de la tradición textual del diálogo (XLV-LXIII), la edición del texto griego acompañada de la traducción francesa (1-41) y un comentario (43-125). Unas importantes notas textuales (127-163), una bibliografía (165-175). Diversos mapas y un plano de Atenas (178-183) cierran el libro.

La introducción abre con un apartado que elabora aspectos generales (XIII-XXIII). La breve biografía de Platón que precede este apartado (XIII-XICV) se basa en el capítulo dedicado al filósofo por Diógenes Laercio. Con buen criterio, Macé deja de lado toda especulación sobre los datos que recoge el biógrafo o la tradición biográfica y se limita a dar un resumen de ellos². Tras la biografía, una sección se dedica al análisis del género de los diálogos socráticos y su reflejo en la obra de Platón (XV-XVIII). Tras una exposición concisa sobre la autenticidad del *Ion*, M. se decide a datar el diálogo en las cercanías de la *Apología de Sócrates*, es decir a finales de la primera década del siglo IV a. C.³ Los intentos de datación de los diálogos están unidos a una preocupación romántica por diseñar una supuesta evolución del pensamiento platónico, pero creo que hay que ser muy escéptico acerca de sus resultados, sobre todo

¹ A. RIJKSBARON (ed.), Plato, *Ion. Or: On the Iliad*, “Amsterdam Studies in Classical Philology” 14, Leiden-Boston 2007.

² Es evidente que en la estructura del libro otro camino era prácticamente imposible, aunque una referencia a la conocida obra de A.S. RIGINOS, *Platonica. The Anecdotes Concerning the Life and Writings of Plato*, “Columbia Studies in the Classical Tradition” 3, Leiden 1976, o a alguna de las numerosas obras que tratan la biografía de Platón habría sido útil para el lector.

³ Aquí es necesario reseñar una errata de importancia, la fecha que M. da para la publicación del diálogo no puede ser el 490 a. C., tal como se afirma en la página XXII. Se trata, sin duda de una errata involuntaria, porque todo el tratamiento del problema está referido claramente al siglo IV a. C.

porque no se adecuan en absoluto a la forma de creación en la Grecia clásica ni tampoco a la historia de la transmisión textual. En este caso concreto y teniendo en cuenta todas las interpretaciones que se han hecho, la supuesta diferente actitud de Platón respecto de la poesía -si es que tal cosa existiere- ¿debe interpretarse como una radicalización paulatina de su animadversión a la poesía o hay que datar el diálogo al menos después de la *República*? Es hora de que la investigación deje de intentar fijar una cronología de los escritos platónicos, que, aunque muy apreciada por la investigación anglosajona, es un residuo pernicioso para comprender en profundidad el pensamiento del filósofo ateniense.

El segundo apartado de la introducción está dedicado a indagar lo que M. denomina “la filosofía platónica de las prácticas” (XXIII-XLIII). En él se contextualiza la práctica socrática de interrogar a sus interlocutores por las actividades que desarrollan (XXIII-XXV). Esta perspectiva es parcialmente válida para los diálogos considerados juveniles, pero difícilmente puede extenderse a toda la obra de Platón. Una detallada consideración del contexto ritual de los concursos rapsódicos le ofrece al lector un panorama sobre la situación dramática del diálogo (XXV-XXXIV). La segunda sección de este apartado (XXXIV-XLIII) ofrece una descripción de la actividad de los rapsodas y su presencia en los diálogos de Platón (XXXIV-XXXVIII), así como un claro sumario del contenido (XXXVIII-XLIII)

Especialmente valiosa es la segunda parte del introito (*Esbozo sobre la tradición textual del Ion*, XLV-LXIII), que es una presentación concisa y clara de los resultados obtenidos por Ferroni en su tesis inédita y en sus diferentes trabajos publicados⁴. La apretada síntesis de F. abarca no sólo los principales testimonios manuscritos, sino también la tradición indirecta y las dos traducciones latinas que se han conservado. Una tabla de los manuscritos del *Ion* habría facilitado al lector la lectura de este apartado⁵.

La edición está basada en los estudios previos realizados por F. y ofrece una versión mejorada de su tesis. La constitución del texto aporta por primera vez una colación integral de todos los testimonios y de la traducción latina de Ficino. La edición incluye un rico aparato crítico y las decisiones en la *constitutio textus* se debaten en una sección (*Notas textuales*, 127-163). El texto trae algunas variantes respecto de la obra de Rijksbaron, pero, sobre todo, es superior el aparato crítico. M. ofrece una elegante

⁴ Especialmente: L. FERRONI, *Lo Ione platónico. Introduzione, testo, traduzione, commento*, Tesis de doctorado, Università degli Studi di Firenze 2006; «Per una nuova edizione dello *Ione* platónico: i manoscritti primari e l'indipendenza del Marc. Gr. 189 (S)», *Revue de Philologie, de littérature et d'histoire anciennes* 81 (2007), 271-290; «Per una nuova edizione dello *Ione* platónico: la discendenza del Marc. Gr. App. Class. IV 1 (T)», *Bollettino dei Classici* s. 3, 27 (2008), 15-87.

⁵ No he visto ninguna mención al Matritensis BNE 4636, por ejemplo. Cf. A. BRAVO GARCÍA, «El Matritensis BN 4636 (N115), ff. 109-119v. del *Ion* platónico. Un estudio codicológico, paleográfico y crítico, I: Notas de codicología», *Cuadernos de filología Colegio Universitario de Ciudad Real* 2 (1983), 3-44, y «El Matritensis BN 4636 (N115), ff. 109-119v del *Ion* platónico; un estudio codicológico, paleográfico y crítico, II: Notas de paleografía», *Faventia* 2 (1984), 33-78.

traducción al francés. M. ha escrito un amplio comentario (43-125) que hace correctamente hincapié en la acción dramática del diálogo.

Este nuevo libro sobre *Ion* constituye un buen punto de partida para los que se adentren en el estudio del tema, en especial de la relación de Platón con la tradición poética.

Francisco L. Lisi
(Universidad Carlos III de Madrid)

HAROLD TARRANT, DANIELLE A. LAYNE, DIRK BALTZLY and FRANÇOIS RENAUD (eds.) *Brill's Companion to the Reception of Plato in Antiquity*, Brill, Leiden-Boston 2018, pp. 657, ISBN 978-90-042-7069-5.

Éste es un enorme y en muchos aspectos formidable volumen sobre la recepción que tuvo en la Antigüedad la filosofía de Platón. Las 657 páginas de texto (repartidas entre los agradecimientos, abreviaturas, notas sobre los colaboradores, una breve introducción, bibliografía, índice general -que incluye un índice de nombres y de temas, así como referencias a pasajes puntuales de los diálogos de Platón citados y un útil *Index locorum* en el que vuelven a registrarse referencias a los diálogos platónicos y a los autores post-platónicos citados- presenta críticamente a través de 13 capítulos la recepción de la filosofía platónica desde la muerte de Platón hasta el s. VI d.C. El libro abarca un período de tiempo muy extenso y los capítulos muestran las múltiples maneras en que numerosos filósofos y escritores antiguos, pertenecientes a diferentes escuelas y enfoques filosóficos, parecen haberse visto en la necesidad de decir algo acerca de la filosofía de Platón. Lo interesante de este detalle reside, creo, en el hecho de que todos los escritores comprometidos con Platón y el platonismo, reformulan (a veces en el trasfondo de una ontología diferente de la platónica) un cierto tipo de platonismo.

En el espacio limitado (uno tendría que decir “limitadísimo” en el caso de un volumen de casi 700 páginas) de una reseña es prácticamente imposible dar cuenta en detalle de todas las contribuciones; a ello debe sumarse el hecho ya indicado del extenso período de tiempo que abarca y de las múltiples perspectivas desde las cuales se produce la mencionada recepción de Platón en la Antigüedad. Siendo esto así, mis comentarios serán más bien breves, descriptivos, generales, y dirigidos a dar una idea al potencial lector de esta nota de lo que cabe esperar en este libro. Ahora bien, si el eje central que gobierna el libro es el modo en que el autor del caso *recibe* la filosofía de Platón, un tema clave debe ser saber qué debe entenderse por “recepción”. Como convenientemente recuerdan los editores en su Introducción general, hay razones para sospechar que Isócrates estaba respondiendo a Platón y que éste, a su vez, estaba respondiendo a quienes le presentaban objeciones (2). Pero también es razonable pensar en la “recepción” de Platón en un sentido más amplio que la respuesta directa a sus escritos, cuando otros escritores y filósofos comenzaron a “representarlo” después de su muerte. Los capítulos de esta obra ayudan a entender la manera en que quienes todavía se consideraban “platónicos” reelaboran varios enfoques de detalle del maestro y diseñan estrategias argumentativas para hacer frente a los críticos de Platón. Pero en esa tarea varios de esos escritores comienzan a construir un “nuevo Platón”. En este sentido Snyder explica el modo en que los escritos de Platón y Aristóteles comenzaron a ser parte esencial de la instrucción filosófica “escolar” desde el s. I a.C. y cómo el énfasis en la instrucción filosófica se centró en la exégesis textual, dando lugar así al comentario de los textos de los maestros (sobre este punto cf.

también Tarrant, 102-104, quien suministra detalles sobre las características y contenidos de esos comentarios; Clarck dedica un fascinante ensayo al comentario anónimo -o a lo que queda de él- al *Parménides*, 351-365)¹. Asimismo resulta interesante el modo en que Snyder muestra cómo se fue transformando paulatinamente la Academia luego de la muerte de Platón, así como el hecho de que dicha transformación tiene lugar en el trasfondo del permanente debate entre quienes se sentían “platónicos”, *i.e.*, Arcesilao, Carnéades, Antíoco o, como en el caso de Cicerón, que, sin ser técnicamente un platónico, parece haber estado interesado en conservar lo que creía que era la autoridad de una “recepción académica” desde Arcesilao hasta él mismo (61-62). Claro que también puede verse cierto platonismo en Cicerón, quien emula a Platón en la escritura de diálogos (Renaud, 77-79). Entre los s. II y VI d.C la forma filosófica de escribir era el comentario; los neoplatónicos escribieron numerosos comentarios a los diálogos de Platón (varios de ellos se han perdido; en el s. IV d.C.). Calcidio traduce a Platón y lo comenta; como muestra Hoening, a través de su traducción y comentario del *Timeo* Calcidio se propone simplificar a su lectores el acceso a ese difícil diálogo, un texto difícil, entre otras razones, debido a una terminología técnica que no es familiar al lego (442). No deja de ser interesante comparar el caso de Calcidio con el de Agustín de Hipona, quien sin saber muy bien griego, parece haber tenido un conocimiento razonable de Platón, aunque, como indica Van Riel, el encuentro de Agustín fue más bien con el “Platonismo” que con Platón (448-449). Pero también hubo otras formas de escribir características de la recepción neoplatónica de Platón: obras sistemáticas que se referían a enseñanzas de una serie de diálogos platónicos con un único tema (por ejemplo, la *Teología platónica* de Proclo) o libros dedicados a la solución de problemas específicos, normalmente con referencia a una serie de pasajes de los diálogos de Platón (por ejemplo, también de Proclo, *Diez problemas sobre la Providencia*; cf. 252-253). Claro que también hubo otros neoplatónicos, como Plotino, que construyeron una filosofía sistemática original y que tuvieron su forma peculiar de leer y, por ende, de *recibir* a Platón. Como sugiere Gerson, Plotino recibió a Platón como “uno de los grandes platónicos” (una observación que puede parecer extraña; 317), y aunque Plotino se consideraba a sí mismo un platónico ortodoxo, la enorme influencia que recibió de Aristóteles hizo que en los siglos posteriores no fuera visto como un platónico tan “ortodoxo” (la contribución de Gerson puede leerse en paralelo con la de Chase, dedicada a Porfirio; 336-350).

Formalmente el libro se divide en tres partes (Part I: Early Developments in Reception; Part II: Early Imperial Reception of Plato; Part III: Early Christianity and Late Antique Platonism), bajo las cuales se agrupan diversas contribuciones que discuten filósofos y recepciones de Platón correspondientes a cada uno de esos períodos. Cada uno de los capítulos puede leerse como una recepción peculiar de

¹ En vista de la brevedad, evitaré dar el nombre del capítulo de cada autor; sólo mencionaré por su nombre a algunos de los autores de los capítulos y al final de esta nota el lector encontrará la tabla de contenidos del libro.

Platón y de lo que, a través de dicha recepción, se constituyó más tarde como una *forma de platonismo*. La recepción antigua de Platón, por ejemplo, suponía una respuesta directa a los escritos platónicos o una respuesta al enfoque que se supone que se encontraba subyaciendo a dichos escritos (3). En este sentido, piensa Horkey, la recepción de Platón en Espeusipo se advierte en el énfasis que éste pone en el método de división y la dialéctica filosófica (o “dialéctica definicional”, como describe Horkey el problema, o la actividad y el carácter del filósofo). Es más, aunque Espeusipo rechazó la tesis platónica de las Formas separadas, no suscribió el escepticismo (que a veces se le atribuye) y entendió la investigación filosófica como una tarea compartida de personas involucradas en busca del conocimiento, un rasgo típicamente “platónico” de Espeusipo (32-33; 38).

Visto el problema desde la perspectiva del “nuevo Platón” y del platonismo inaugurado por quienes recibieron los textos platónicos, cobran cierta importancia las obras que los escritores antiguos consideraron genuinamente platónicas para reelaborar en su recepción la filosofía de Platón; de este modo, aunque para nosotros el *Epinomis* es un texto que no puede atribuirse a Platón con seguridad (29)², escritores tardíos como Apuleyo o Teón de Esmirna lo consideraron fundamental para su reconstrucción del “sistema” platónico (cf. 3, y la *Introduction* a la sección II, 93-94 y Petrucci, 151-152; cf. también Bonazzi, quien hace notar que algunos -como Antíoco y el Neoplatonismo tardío- excluyeron a la Academia escéptica de la historia del platonismo como una *desviación* -por no decir una traición; cf. 131-; la tesis de la “traición”, argumenta Bonazzi, también fue esgrimida por Plutarco en contra de Aristóteles y su presunta desviación del mensaje teológico de Platón, lo cual no es extraño dado el énfasis teológico que Plutarco atribuye a la filosofía de Platón; 134). Según Plutarco, el escepticismo de la Academia escéptica es el resultado de un enfoque empirista y su escepticismo se debe sólo al conocimiento empírico, pero no rechazó la metafísica platónica. Es en este sentido que la Academia escéptica fue parte de la tradición platónica (135). De un modo interesante Renaud hace notar que Cicerón ya consideraba a Platón un pensador escéptico y subraya el papel desempeñado por el romano en la transición que va desde la interpretación escéptica de la Nueva Academia (*i.e.*, la Academia escéptica de Arcesilao, Carnéades y Filón de Larisa) a la lectura doctrinal del Platonismo Medio (72-73; 84). En una dirección diferente Petrucci examina la posibilidad de que la *Expositio* de Teón de Esmirna represente un intento de construir un “sistema platónico” de matemática (cf. 143-144; 146 ss.; Tarrant, por su parte, explora la tesis de que el platonismo medio intenta *sistematizar* a Platón; cf. 108-109). Si Platón constituye o no una “doctrina” filosófica sistemática es un tema ampliamente debatido; Snyder, por ejemplo, indica que para Antíoco la filosofía doctrinal de Platón es la “autoridad” que incluso fue observada por los primeros peripatéticos y por el estoico Zenón; 61).

² Para el examen del *Epinomis* en la tradición platónica y su recepción en el helenismo cf. F. ALESSE, F. FERRARI (eds.), *Epinomide. Studi sull'opera e la sua ricezione*, Napoli 2012.

Probablemente no debería ser una sorpresa que Espeusipo, Jenócrates o Aristóteles suscriban y, por ende, “reciban” al menos algunas tesis y argumentos platónicos. Pero también hay que recordar que durante la época helenística la filosofía de Platón continuaba viva: pocos años después de la muerte de Platón, la Academia se convirtió en una escuela de filosofía escéptica. Tanto el escepticismo académico como el estoicismo se sentían “platónicos” o, dicho de un modo más general, pensaban estar desarrollando algún aspecto crucial del pensamiento de Platón (cf. caps. 1 y 4)³. En su contribución Alesse describe el modo en que el estoicismo recibe a Platón y comienza por subrayar el carácter fuertemente antiplatónico de la metafísica, psicología y epistemología estoicas (46; hay que señalar que, *pace* Alesse, la distinción radical entre *epistémé* y *dóxa* tiñe la epistemología estoica de un áurea platónica que recuerda *República V*). Un detalle importante (señalado por Alesse) es que, además de haber tenido conexión con el Sócrates de los diálogos platónicos a través de los cínicos, hay evidencia de que los estoicos antiguos, medios (y, agregó, seguramente también Epicteto) leyeron varios diálogos de Platón (entre otros, *Laques*, *Gorgias*, *Protágoras*, *Eutídemo*; cf. 48-49)⁴. Uno de los modos en que el estoicismo recibe a Platón es entonces a través de la doctrina platónica (luego desarrollada *ad nauseam* por los estoicos) de la unidad de las virtudes y la teoría de los intermediarios o indiferentes (cuya idea original se encuentra en algunos de los diálogos mencionados; cf. 54 ss. Otras conexiones interesantes entre Platón y los estoicos, especialmente centradas en las impresiones cognitivas, el criterio de verdad estoico, son discutidas por Snyder 63-64).

La relevancia de la recepción de Platón en el judaísmo y el cristianismo seguramente no puede ser exagerada; en el primer caso, la figura de Filón de Alejandría es crucial. En su contribución Yli-Karjanmaa muestra la manera en que Filón usa a Platón y el platonismo para su interpretación alegórica del Pentateuco (Yli-Karjanmaa da cuenta de 23 pasajes en los que Filón cita a Platón por su nombre -cf. 118 n. 23-, aunque también lo cita sin mencionarlo y, lo que es más importante, hace notar la actitud positiva de Filón hacia el ateniense). La recepción que el cristianismo hace de Platón es ampliamente discutida por Ramelli (el cristianismo fue, por razones sistemáticas bastante claras -e independientemente de las filiaciones que cada no tenga o no con el cristianismo-, platónico antes que aristotélico). Ramelli se centra en la recepción de Platón en Clemente de Alejandría (272-275) y, especialmente, en Orígenes (quien estaba especialmente interesado en crear un cristianismo platónico “ortodoxo” en contra del platonismo pagano y gnóstico -este último platonismo es estudiado por Turner, cf. esp. 294 ss.- y en contra del panteísmo

³ Hay algunos escritores, como Heráclides del Ponto, que no reciben atención en este volumen, aunque ello no obedece al hecho de que él no haya respondido a Platón, sino a la falta de escritos que hayan sobrevivido.

⁴ Otros dos diálogos de Platón cuya presencia es innegable en los estoicos son *Teeteto* y *Tímeo*, decisivos en la epistemología y cosmología estoicas, respectivamente (49). De un modo interesante, Alesse muestra cómo la recepción estoica del *Tímeo* es un caso de apropiación del Platonismo dentro de un contexto sustancialmente anti-platónico (50).

estoico; Ramelli no tiene la menor duda de que fue gracias a Orígenes que el cristianismo encontró un fundamento filosófico vigoroso, “principalmente platónico”; 275-276). En tiempos de reivindicaciones feministas (cualquier cosa que esto signifique), la contribución de Addey (*Plato's Women Readers*) muestra la significativa presencia de mujeres en las escuelas filosóficas y, en particular, como lectoras filosóficas de la obra platónica entre el s. IV a.C. y el VI d.C. (es decir, el extenso arco de tiempo que abarca este libro). Estas lectoras de Platón también incluyen personajes de los diálogos, como Diotima (en el contexto dramático del *Simposio* la maestra de Sócrates; cf. especialmente 412-414; 416-429).

El libro está cuidadosa y elegantemente producido (sólo he encontrado algunas pocas *errata* menores). Llama la atención el hecho de que el griego a veces aparezca trasliterado (dado que el volumen está especialmente dirigido a especialistas, habría sido conveniente dejar siempre las palabras en griego; de hecho, las palabras trasliteradas no se reservan a pocos vocablos o a una sola palabra aislada, sino que a veces hay sentencias completas trasliteradas, lo cual a veces complica más que ayudar a la lectura). Creo que estamos frente a una obra que será de consulta obligada para todos aquellos que quieran saber que fue de Platón y su pensamiento unos pocos años después de la muerte del fundador de la Academia.

Part I: *Early Developments in Reception*

Introduction: The Old Academy to Cicero

1 Speusippus and Xenocrates on the Pursuit and Ends of Philosophy

Phillip Sidney Horky

2 The Influence of the Platonic Dialogues on Stoic Ethics from Zeno to Panaetius of Rhodes

Francesca Alesse

3 Plato and the Freedom of the New Academy

Charles E. Snyder

4 Return to Plato and Transition to Middle Platonism in Cicero

Francois Renaud

Part II

Early Imperial Reception of Plato

Introduction: Early Imperial Reception of Plato

5 From Fringe Reading to Core Curriculum: Commentary, Introduction and Doctrinal Summary

Harold Tarrant

6 Philo of Alexandria

Sami Yli-Karjanne

7 Plutarch of Chaeronea and the Anonymous Commentator on the *Theaetetus*

Mauro Bonazzi

8 Theon of Smyrna: Re-thinking Platonic Mathematics in Middle Platonism

Federico M. Petrucci

9 Cupid's Swan from the Academy (*De Plat.* 1.1, 183): Apuleius' Reception of Plato

Geert Roskam

10 Alcinoüs' Reception of Plato

Carl S. O'Brien

11 Numenius: Portrait of a Platonist

Polymnia Athanassiadi

12 Galen and Middle Platonism: The Case of the Demiurge

Julius Rocca

13 Variations of Receptions of Plato during the Second Sophistic

Ryan C. Fowler

Part III

Early Christianity and Late Antique Platonism

Introduction: Early Christianity and Late Antique Platonism

14 Origen to Evagrius

Ilaria Ramelli

15 Sethian Gnostic Appropriations of Plato

John D. Turner

16 Plotinus and Platonism

Lloyd P. Gerson

17 Porphyry

Michael Chase

18 The Anonymous *Commentary on the Parmenides*

Dennis Clark

19 Iamblichus, the Commentary Tradition, and the Soul

John Finamore

20 Amelius and Theodore of Asine

Dirk Baltzly

21 Plato's Political Dialogues in the Writings of Julian the Emperor

Dominic J. O'Meara

22 Plato's Women Readers

Crystal Adley

23 Calcidius

Christina Hoening

24 Augustine's Plato

Gerd Van Riel

25 Orthodoxy and Allegory: Syrianus' Metaphysical Hermeneutics

Sarah Klitenic Wear

26 Hermias: *On Plato's Phaedrus*

Harold Tarrant and Dirk Baltzly

27 Proclus and the Authority of Plato

Jan Opsomer

28 Damascius the Platonic Successor: Socratic Activity and Philosophy in the 6th Century CE

Sara Ahbel-Rappe

29 The Anonymous Prolegomena to Platonic Philosophy

Danielle A. Layne

30 Olympiodorus of Alexandria

Michael Griffin

31 Simplicius of Cilicia: Plato's Last Interpreter

Gary Gabor

Conclusion

Marcelo Boeri
(Pontificia Universidad Católica, Santiago de Chile)

MANUEL KNOLL, *Antike Griechische Philosophie* ("De Gruyter Studium"), De Gruyter, Berlin-Boston 2017, pp. 398, ISBN 978-30-500-4626-6.

Manuel Knoll (K.) präsentiert in seinem 2017 veröffentlichten Buch „Antike griechische Philosophie“ eine philosophiegeschichtliche Einführung in das griechische Denken von den Anfängen bis zum Hellenismus. Das Buch besteht aus 13 inhaltlichen Kapiteln, die chronologisch angeordnet sind, und beginnt mit der „Geburt“ der Philosophie bei Hesiod und Thales (1), behandelt dann die milesische Kosmologie und die frühe italische Philosophie (2), anschließend Heraklit, Parmenides und die eleatische Schule (3), sodann Empedokles, Anaxagoras und die Atomisten (4), die älteren (5) und jüngeren Sophisten (6), Sokrates und einige seiner Schüler (7), Platon (8, 9), Aristoteles (10, 11) sowie die hellenistische Philosophie (12). Diesen inhaltlichen Kapiteln ist ein „Serviceteil“ (13) angeschlossen, in dem wichtige Literatur mit einem kurzen Kommentar sowie die Übersetzung und Bedeutung einiger griechischer philosophischer Grundbegriffe präsentiert wird. Jedes inhaltliche Kapitel schließt mit vier Fragen, die den Leser und die Leserin dazu einladen, das Gelesene noch einmal aktiv zu wiederholen. Des Weiteren schließt sich an jedes inhaltliche Kapitel eine übersichtliche Anzahl der wichtigsten Werke zu dem jeweiligen Thema an, die eine Vertiefung in die Problematiken zulässt, sowie Primärquellen nennt.

Wie K. selbst angibt (S. 10), mussten einige Themen in dieser Darstellung unbehandelt bleiben, wie beispielsweise die aristotelische Logik. Knapp die Hälfte der ca. 350 inhaltlichen Seiten behandelt die Philosophie vor Sokrates, während für Sokrates, Platon und Aristoteles etwa 130 Seiten sowie weitere 38 Seiten für die hellenistische Philosophie veranschlagt wurden. Das Augenmerk liegt demnach nicht auf der hellenistischen Philosophie, die zugunsten der Vorsokratik gedrängter behandelt wird.

K. legt die grundlegenden Positionen der Philosophen, die er bespricht, klar dar und ermöglicht so einen leichten Zugang zu den Inhalten. Bisweilen gibt er die reine Darstellung unsten der Argumentation für eine von verschiedenen, in der Forschung besprochenen Interpretationsmöglichkeiten auf (vgl. z.B. S. 44-45 „Argumente für die erste Interpretation“ (im Kapitel Anaximander); vgl. S. 181-182 „Einwände gegen die zehn Thesen“ (im Kapitel Sokrates und seine Schüler). Die Anordnung der Unterkapitel ist sinnvoll und trägt zum Verständnis bei.

Die Lektüreempfehlungen sind hilfreich; an einigen Stellen sind jedoch zu lange und unspezifische Texte angegeben, als dass sie zur direkten Einarbeitung in begrenzte Problemfelder nützlich sein könnten. Dies gilt nach Ansicht des Rezensenten v.a. für die Angabe „Platon: Sämtliche Dialoge“ (S. 144) als Quellen [im Kapitel über die älteren Sophisten], sowie des „Überweg (sic). Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike“, Bd. 3 (S. 275) [im Kapitel über Aristoteles' Naturphilosophie und Metaphysik]. Eine kleine Anmerkungen sei

noch erlaubt: Im platonischen 'Parmenides' führt Platon (je nach Zählweise) mindestens fünf Argumente gegen die sokratische „Ideentheorie“ an und nicht drei (S. 221).

Das Buch liest sich jedoch insgesamt leicht und transportiert die wichtigsten Positionen der klassischen Forschung an der antiken Philosophie. K. ist eine schöne Einführung in die antike Griechische Philosophie gelungen, die als Studienbuch und zum Selbststudium dient und das Interesse an der antiken Philosophie anregt.

Denis Walter
(Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn)

Dione di Prusa, *Boristenitico* (Or. XXXVI), Introduzione, traduzione e commento di MICHELE DI FEBO, con un saggio introduttivo di GIULIO A. LUCCHETTA, Carabba ("Biblioteca del Leonardo. Testi e contesti" 1), Lanciano 2017, pp. 194, ISBN 978-88-634-4506-0.

Sin da quando la struttura della *polis* classica divenne oggetto di uno studio comparativo, il pensatore greco soggiace alla tentazione di estendere il confronto anche oltre i limiti geografici della Grecia e del mondo ellenico. L'archetipo di tali comparazioni eccentriche è ovviamente il II libro della *Politica* di Aristotele, in cui l'esempio della costituzione cartaginese acquisisce referenza paradigmatica anche per le *poleis* del mondo greco. Alla fine del I secolo d.C., quando ormai l'orizzonte dell'impero romano incorpora le realtà cittadine antiche e moderne, il confronto eccentrico diventa addirittura necessario, e la periferia della civiltà greca è il nuovo punto di osservazione di quello stesso mondo, della sua splendida eredità e della sua attuale decadenza. *Il discorso di Boristene*, o *Boristenitico*, di Dione di Prusa nasce sotto il segno di tale valutazione e si struttura con piena consapevolezza sia delle mutate condizioni politiche sia dell'importanza dei modelli storico-filosofici del passato.

Proprio del *Boristenitico* non esisteva una traduzione completa e commentata in italiano, fino a quando Michele Di Febo (d'ora in poi MDF) non vi si cimentò, prima nell'ambito di una tesi di laurea magistrale, poi attraverso la redazione di un pregevole volume, pubblicato nel dicembre 2017 dal rinato editore Carabba di Lanciano (ogni cultore di memorie classiche sa, per esempio, che fu Giuseppe Carabba a inaugurare nel 1933 la pubblicazione della fortunata serie *Pagine stravaganti di un filologo* di Giorgio Pasquali, all'interno della "Biblioteca di cultura classica" diretta da Bruno Lavagnini). Il volume edito da MDF è il primo titolo di una "Biblioteca del Leonardo" che allude ai trascorsi primo-novecenteschi della casa editrice: il *milieu* culturale sagacemente organizzato da Giovanni Papini, forte dell'esperienza della rivista *Leonardo* e della collana "Cultura dell'anima". Come scrivono i direttori della nuova collezione, Giulio A. Lucchetta e Giovanni Maddalena, «si tratta di mirare a individuare gli episodi in cui la teoria si è esemplarmente connessa indissolubilmente alla pratica, quasi che questa, oltre a generarla, via via la correggesse, la migliorasse dandole la ragion d'essere [...] nel dichiarato proposito non di produrre pure utopie, ma di generare sempre migliori mondi possibili» (6-7). Nella inevitabile schematicità della distribuzione dei contenuti, richiesta da ogni traduzione commentata, il respiro dell'opera è a tutti gli effetti ampio e ambizioso. Alle pagine 9-41 si legge un saggio prefatorio di G.A. Lucchetta (d'ora in poi GAL), *La città, la guerra e la pace. L'anomalia di Boristene*, una breve *Nota del curatore* (43-49) e una *Introduzione* (*Dione Crisostomo e il Boristenitico* [...]). *Cultura e filosofia in un contesto greco-barbarico*, 51-79) immettono al testo greco con traduzione italiana a fronte (81-123); le *Note esegetiche e di commento al testo* (125-182, per un totale di 131 note numerate) completano l'edizione, prima della *Bibliografia* finale (183-194).

L'accenno di apertura alla *Politica* aristotelica quale lontano archetipo della riflessione tipologica sulla città greca non è soltanto una suggestione di carattere storicista in un'atmosfera marcatamente retorica. Lo sostiene con ottimi argomenti il saggio introduttivo di GAL, che propone di rileggere il *Boristenitico* con gli occhiali aristotelici, giacché l'analisi di Dione «sembra il prolungamento della ricerca sul campo condotta da Aristotele sui principi della politica reale delle più diverse città sorte secondo parametri di felicità che i vari popoli si prefiggevano intendendo perseguirli col vivere insieme» (15). Il lettore giunge così a Dione grazie a un corso propedeutico di politica aristotelica, lungo un cammino che si rivela felicissimo e proficuo: sia per lo stile fluido e accurato con lui GAL compendia i problemi della *Politica*, offrendone anche un'essenziale antologia (15-35), sia per l'approdo valoriale che la città pontica alla fine rappresenta. «Il fatto è che Boristene fu lasciata sola da tutti gli altri Greci, perché le città non seppero coalizzarsi contro l'orda barbarica, come aveva previsto Aristotele per tutto il resto della Grecia» (37).

Uno dei meriti principali del lavoro di MDF è l'insistenza sulla problematicità del testo e le possibili, anche divergenti, interpretazioni filosofico-politiche. Il *Boristenitico* non è mai presentato come un composito pezzo di bravura retorico fine a se stesso, bensì come un discorso pubblico che invita alla riflessione, eventualmente diversa a seconda che l'uditorio sia quello della città del Ponto Eusino, di Prusa o di altri centri urbani dell'impero romano. Il commentatore concede che si possa parlare di «gioco intellettuale di altissimo livello, sottile e perspicace» (78), «ingegnoso sistema di scatole cinesi» (ivi), «spettacolo della cultura» (79); in ogni caso, comunque, pervade le forme del testo una «tendenza a sistematizzare le diverse dottrine in apparati di legittimazione, a favore di una scuola o più in generale di un magistero intellettuale» (ivi). Altro merito del lavoro è l'accentuazione sulla inequivocabile sensibilità del lettore moderno ai temi presenti nel discorso: «il rapporto con il diverso, il barbaro; il *melting pot* culturale; il valore della condivisione e del confronto; il fascino dell'Oriente [...], nonché l'angolazione visuale con cui Dione affronta la complessa realtà geo-politica di Boristene (quasi fosse un reporter *ante litteram*)» (47).

Anomalia di modello politico, eclettismo di fonti, dialettica tra *ellenismo* e *barbarie* (entrambi i termini nella loro accezione più tradizionale e convenzionale); la difficoltà di sintetizzare l'intento del discorso *Boristenitico* in termini unitari è uno dei motivi conduttori dell'analisi critica di MDF. Ma sul programma frustrato della conferenza di Dione a Boristene e sulla possibile spiegazione di un discorso apparentemente tanto accidentato, non si potrebbe dir meglio di GAL, che nel saggio introduttivo identifica nella città stessa e nelle sue suggestioni geografiche, etniche e architettoniche l'orizzonte iniziale e la cornice conclusiva di tutta l'esperienza retorica: «È anche lo stesso personaggio-Dione che si distrae, perché i suoi occhi indagatori si soffermano a guardare la città in quanto tale, [...] e mentre è ancora distratto e incuriosito, la città lo inghiotte definitivamente. Di fatto non gli riuscirà di parlare di ciò che stava programmando: né di Omero, né di Focilide o di Platone, né di nessun altro poeta gnomico, bensì arriverà a parlare solo di lei, della città stessa, circoscrivendone la

nozione, distinguendola tra quella divina e quella umana, dandone una definizione» (12-13).

Da una parte, dunque, il libro edito da MDF introduce la lettura del *Boristenitico* quale riflessione successiva alla storicizzazione della *polis* compiuta da Aristotele (fulcro d'impostazione del saggio di GAL); dall'altra, si presenta il discorso 36 di Dione come un'opera filosofica aporetica, il cui modello strutturale fondamentale è il dialogo politico platonico. È ovvio che non sempre le due prospettive possano conciliarsi in funzione di una sintesi unitaria; nella maggior parte dei casi, però, ne risulta arricchita una lettura "pluralista", sempre attenta nel segnalare le diverse facce di una citazione, di una movenza retorica, di una piega argomentativa.

La traduzione italiana è molto accurata, fedele al testo, anche nei suoi scatti sintattici. MDF ha basato il proprio lavoro sulla versione greca stabilita da Cécile Bost-Pouderon¹, distanziandosene soltanto in un passo, in occasione dell'espunzione di una presunta glossa. Al par. 54, riportando il carattere del cavallo di Zeus, figura dell'etere o del fuoco secondo la cosmologia zoroastriana, Dione dice infatti che i Magi hanno qualche incertezza nel definire la natura di tale creatura: «sostengono che si tratti semplicemente dell'anima dell'auriga sovrano o piuttosto del suo principio pensante e direttivo» (117). Segue un inciso alla prima persona verbale, che già Casaubon ritenne un'interpolazione cristiana: Οὕτως δὲ λέγομεν καὶ ἡμεῖς τιμῶντες καὶ σεβόμενοι τὸν μέγιστον θεὸν ἔργοις τε ἀγαθοῖς καὶ ῥήμασιν εὐφήμοις. MDF espunge l'intero passaggio, mentre Schröder e Bost-Pouderon si limitano a porre tra parentesi la sola specificazione strumentale ἔργοις τε ἀγαθοῖς καὶ ῥήμασιν εὐφήμοις (179 n. 122). In realtà, la menzione di un μέγιστος θεός può essere più che plausibile nel testo originale, soprattutto se Dione sta "traducendo" la dottrina zoroastriana in corrispondenti stoici: esito analogo potrebbe essere il *supremus* o *praepotens deus* di Cic. *Leg. I 22-23* (cf. *infra* per un altro possibile parallelismo di ascendenza stoica tra Cicerone e Dione).

Lo spazio angusto di una recensione impedisce la discussione dettagliata dei molti passaggi che meriterebbero di essere segnalati, tanto per la ricchezza dei contenuti quanto per le sfide esegetiche a cui MDF certo non si sottrae. Un paio di casi relativi alla preparazione del nucleo centrale del discorso sarà sufficiente per illustrare l'impianto del commento e le sue direttrici fondamentali.

I parr. 7-15 del discorso sono occupati dalla presentazione e dall'intervento dialogico di un personaggio enigmatico, un giovane guerriero, avvenente, colto e aristocratico, dall'antroponimo parlante di Callistrato. Ritratto con fattezze esteriori barbariche, ma con attitudini di lontana ascendenza greca e tratti ionic, Callistrato è

¹ Dion de Pruse dit Dion Chrysostome, *Oeuvres. Premier Discours a Tarse (Or. XXXIII), Second Discours a Tarse (Or. XXXIV), Discours a Celenes de Phrygie (Or. XXXV), Discours Borysthenitique (Or. XXXVI)*, Texte établi et traduit par C. BOST-POUDERON ("Collection des Universités de France - Serie Grecque"), Paris 2011. Va precisato che in questo volume - primo della casa editrice Belles Lettres a ospitare opere di Dione di Prusa - non compare una introduzione organica alla storia del testo greco e alla sua *recensio*, che saranno oggetto di una ricerca a parte di Eugenio Amato (il quale ha rivisto testo e apparato di Bost-Pouderon).

il primo interlocutore di Dione, a proposito del valore poetico di Focilide e di un suo distico sulla città ben governata (fr. 4 Gentili-Prato). Alla domanda del retore sul poeta milesio del VI sec. a.C., Callistrato ammette sorridendo di non conoscerne neppure il nome, al pari di tutti gli altri abitanti di Boristene; tale ignoranza è risultata anomala agli interpreti del testo, giacché i boristeniti dimostrano di conoscere molto bene Omero (tutti sanno l'*Iliade* a memoria, si dice al par. 9), e Focilide proveniva da Mileto, metropoli della colonia pontica. Siccome Dione si avvale subito dopo del frammento focilideo per introdurre il tema della città perfetta, MDF chiosa che «ci si aspetterebbe a buon diritto che gli abitanti della città ne fossero quantomeno a conoscenza. L'estraneità a ogni altra forma di poesia, eccezion fatta per quella omerica, mira a evidenziare i limiti di una mentalità ristretta e conservatrice» (142 n. 30). È necessaria una prospettiva intertestuale più marcata per comprendere meglio il significato e la qualità della menzione di autori e giudizi letterari. Come ha ben visto Adolfo J. Domínguez Monedero², l'introduzione del personaggio di Callistrato ripete gli stessi argomenti e tratti descrittivi che Dione impiega anche nell'*incipit* del discorso *Sulla bellezza* (XXI 1), per definire una qualità estetica ormai perduta, rintracciabile soltanto nella memoria dell'antichità. Callistrato è dunque l'espressione di un personaggio simbolico, disomogeneo in quanto mescola costumi barbari e ambizioni culturali greche. Ma come intendere la schermaglia sulla presunta superiorità di Focilide su Omero, che Dione insinua per suscitare lo scandalo e la riprovazione di Callistrato? Molto opportunamente MDF riporta la pagina del *Secondo discorso sulla regalità*, in cui Dione presenta Omero «come il campione indiscusso della poesia regale, a differenza di altri autori di marca popolare come Focilide e Teognide (*Or.* II, 3-6)» (146 n. 38). Occorre, però, specificare che questa seconda menzione di Focilide è l'unica che si incontra il tutto il *corpus* dioneo superstite, oltre a quella del *Boristenitico*. La situazione speculare che le due occorrenze presentano obbedisce evidentemente a un preciso disegno retorico, condizionato dalla qualità dei personaggi in dialogo tra loro: nel *Secondo discorso sulla regalità* la supremazia di Omero caratterizza il dialogo iniziale tra Alessandro e il padre Filippo, mentre la critica omerica del *Boristenitico*, a vantaggio del poeta gnomico Focilide, caratterizza il dialogo, improntato sull'ironia e la provocazione, tra il retore Dione - rappresentante dell'antica tradizione ellenica - e un giovane guerriero che vive ai confini del mondo greco, in costante lotta con la barbarie scitica. Callistrato ostenta due soli modelli - quello poetico di Omero e quello religioso-culturale di Achille - che Dione procede a criticare affinché nel giovane sorgano il dubbio e la curiosità di alternative (per esempio, Focilide e l'educazione politica). Ma, molto più probabilmente, questo

² A.J. DOMÍNGUEZ MONEDERO, «Dión de Prusa y los griegos de Borístenes», in A.J. DE MIGUEL ZABALA, F.E. ÁLVAREZ SOLANO, J. SAN BERNARDINO CORONIL (eds.), *Arqueólogos, historiadores y filólogos. Homenaje a Fernando Gascó*, I = *Koiaios* 4 (1995), 153-173.

avvio dialettico serve a far riflettere gli effettivi ascoltatori del *Boristenitico*, ossia gli abitanti di Prusa, città patria dell'autore, sulla loro attuale identità³.

I paragrafi di Callistrato hanno attirato l'attenzione degli studiosi della tradizione omerica in età imperiale, anche se prima di poter desumere un giudizio comparativo tra Omero e Focilide occorre sottolinearne il tono umoristico e ironico⁴. MDF rileva giustamente che «Il confronto si avvia all'insegna dell'ironia bonaria, [...] come uno scherzo leggero» (141 n. 29), per poi ricondurre gli effetti dialettici di tale attitudine a una «marcata influenza socratica sull'atteggiamento di Dione», che alle proteste di Callistrato reagirebbe «mutando il tono e cercando punti di convergenza con il suo interlocutore» (147 n. 39). L'analogia con la situazione di partenza di un dialogo socratico è fondata, sebbene dopo il mutamento di tono e la proposta di trasferire il discorso all'interno della città il personaggio di Callistrato scompare, evidentemente perché la sua funzione introduttiva è ormai esaurita. L'intervento del successivo interlocutore, Hierosone - un dignitoso anziano, lettore appassionato di Omero (ma anche di Platone) e devoto di Achille - si manifesta quale nuova ipostasi dello stesso Callistrato, ora in età veneranda, capace di temperare l'amore per la poesia divinamente ispirata con la riflessione filosofica (secondo quanto egli stesso fa intendere al par. 26). Callistrato può dunque rappresentare l'immagine regale (Achille omerico è il suo modello e al tempo stesso il suo nume prediletto) del guerriero che difende e lotta per la sua città, senza la necessaria educazione politica. Anche Hierosone manca di educazione politica "pratica"; è infatti il prototipo del filosofo, interessato non tanto alla città degli uomini, quanto a quella divina (par. 27: prega Dione di modificare l'argomento principale del discorso, lasciando cadere l'analisi del frammento di Focilide). MDF sostiene che «Pertanto, la prospettiva platonica costituisce il punto di vista entro il quale l'autore valuterà i miti cosmologici - di contenuto stoico - successivamente riportati» (70). Al tempo stesso, però, la rinuncia a discorrere dei modelli politici storici si spiegherebbe sulla base della loro inattualità: «l'unico ordinamento di cui valga la pena di discorrere è quello mondiale inaugurato dalla potenza imperiale romana, che consente a tutti gli effetti l'utilizzo del modello del *kosmos*» (69). MDF insiste dunque nel riportare sia la cornice dialogica sia la prospettiva politica a modelli platonici, di cui cita puntualmente possibili parallelismi⁵, senza però dimenticare di sottolineare la frequente presenza di suggestioni e paradigmi stoici⁶. Ma è anche innegabile che i primi due personaggi del discorso,

³ MDF accetta la cronologia proposta da Bost-Pouderon, che colloca la lettura pubblica del *Boristenitico* a Prusa tra il 100 e il 105 d.C. (58).

⁴ In particolare deve essere ricordato J.F. KINDSTRAND, *Homer in der zweiten Sophistik. Studien zu der Homerlektüre und dem Homerbild bei Dion von Prusa, Maximus von Tyros und Ailius Aristeides*, Uppsala 1973, 123.

⁵ A questo proposito sarebbe opportuno ricordare un altro contributo già orientato in tale direzione: M.J. HIDALGO DE LA VEGA, «El *Boristenitico* de Diòn de Prusa y la ciudad platónica», in R. URÍAS MARTÍNEZ, F.J. PRESEDO VELO, P. GUINEA DÍAZ, J.M. CORTÉS COPETE (eds.), *Χαίρε. Homenaje al Profesor Fernando Gascó*, Sevilla 1997, 421-430.

⁶ Tale atteggiamento critico è particolarmente apprezzabile e convincente a proposito dei parr. 20-23, che MDF classifica come «[1° discorso] *Dalla città umana alla città divina*» (67-68). Pur nel-

Callistrato e Hierosone, rivestano una funzione simbolica congiunta, funzionale a sollecitare le correzioni e le argomentazioni originali del retore.

Nel par. 35 Dione accenna alla differenza tra alcuni poeti molto antichi, come Omero ed Esiodo - ai quali era giunta la voce diretta delle Muse (φωνή τις ἐκ Μουσῶν) e che avevano dunque composto la loro poesia grazie a un'ispirazione divina, - e poeti più recenti, che invece operano sulla base della σοφία, portandola sulle scene teatrali da «non iniziati che si rivolgono a non iniziati» (107, ἀμύητοι ἀμύητοις). Interessato a ricostruire l'opinione di Dione sul genere teatrale come specifica manifestazione letteraria, MDF annota che «I poeti drammatici sono certo destinati a produrre un'arte di infimo livello, poiché hanno perso ogni forma di slancio creativo indotto dalla possessione estatica, più interessati ad arringare le folle che a giungere al cuore della verità» (165 n. 84). È più che fondata la contrapposizione tra l'arte raffinata dei drammaturghi (σοφία) e la verità della poesia ispirata del cantore iniziato ai misteri divini (ἐπίπνοια θείας φύσεως τε καὶ ἀληθείας, secondo le parole di Dione), mentre sul piano storico-letterario l'implicazione non si può ridurre a quella platonica «tra arte ispirata e non» di *Phdr.* 245a, come subito dopo chiosa il commentatore. In un articolo dedicato a Dione di Prusa lettore di Euripide, Anna Beltrametti collega infatti il par. 35 del *Boristenitico* non tanto a un giudizio polemico nei confronti del teatro euripideo, bensì a un'implicita ripresa della teoria aristotelica delle μεταβολαί originarie di cui si discorre nella *Poetica* (1449a 9-18): «Aristotele accenna alle μεταβολαί che conducono dal ditrambo alla tragedia e mette in relazione stretta il compiersi della forma tragica con il passaggio dall'unico attore, ὑποκριτής, delle origini ai due attori voluti da Eschilo e con il conseguente ridimensionamento dei corali a vantaggio del *logos* [...]. E ancora Dione nel *Boristenitico* (36.35) ribadisce, senza farvi riferimento, la sintetica ricostruzione di Aristotele. Distinguendo la produzione poetica in due momenti - ai poeti divini della prima fase, ispirati dalle Muse e depositari della rivelazione, sono contrapposti i poeti non divini della seconda, tra cui i tragici, che portano sulle scene un'altra sapienza, non più la sapienza dei maestri di verità, ma quella umana e profana -, Dione riconduce di nuovo, dal suo punto di vista più distanziato, la drammaturgia a quella dimensione pubblica, dinamica e divulgativa, che Aristotele aveva fatto coincidere con l'ingresso e il progressivo incremento del *logos*»⁷. Il parallelismo dimostra quanto sia importante il presupposto metodologico aristotelico al fine di interpretare correttamente le argo-

l'impossibilità di determinare le fonti stoiche su cui Dione basa il procedere delle proprie argomentazioni, si potrebbe però suggerire un percorso parallelo, di singolare analogia nella presentazione della città divina, abitata anche dall'uomo in quanto essere compartecipe della ragione insieme alle divinità, ossia il *De legibus* di Cicerone. Μίαν γὰρ δὴ ταύτην καθαρῶς εὐδαίμονα πολιτείαν εἴτε καὶ πόλιν χρῆ καλεῖν, τὴν θεῶν πρὸς ἀλλήλους κοινωνίαν, ἐάν τε καὶ ξύμπαν τὸ λογικὸν περιλάβῃ τις, ἀνθρώπων σὺν θεοῖς ἀριθμουμένων, si legge nel par. 23 del *Boristenitico*. «Est igitur [...] prima homini cum deo rationis societas [...], ut <sit> iam universus hic mundus una civitas communis deorum atque hominum existimanda», si legge in Cic. *Leg.* I 23 (ed. Powell).

⁷ A. BELTRAMETTI, «Generi drammatici, retoriche, *mises en abyme*, letteratura. Dione di Prusa legge i tre *Filottete* e riscrive Euripide», *Athenaeum* 99, 2 (2011), 356.

mentazioni di Dione; e non sarà casuale che proprio la μεταβολή, politica o letteraria (in ogni caso concetto del divenire storico), possa costituire una guida alla comprensione di talune sezioni del *Boristenitico* e alla loro interconnessione.

La bibliografia finale è suddivisa in due soli settori: uno assai variegato di *Edizioni, traduzioni e commenti, lessici, raccolte epigrafiche* (185-189) e un'altra di *Studi, saggi e articoli scientifici* (189-194). Grazie a questo duplice repertorio il lettore può ritrovare agilmente i principali strumenti d'indagine per orientarsi sul testo del *Boristenitico* e sulle fonti primarie impiegate nella redazione del commento. Forse, trattandosi della prima traduzione italiana completa, sarebbe stato opportuno dedicare un elenco specifico alle sole traduzioni, anche quelle parziali, per testimoniare la relativa difficoltà con cui il *corpus* dei discorsi dionei si è fatto via via più accessibile⁸. La scelta dei titoli specifici (secondo settore) non è amplissima, ma coerente; si riscontra una certa attenzione per la cultura orientale, che caratterizza lo snodo conclusivo del discorso, mentre altri tipi di ricostruzione, come la cronologia biografica⁹, il contesto storico-politico¹⁰ o le riletture novecentesche del testo¹¹, si attestano su riferimenti di carattere basilare. La storia della tradizione del testo di Dione è altro ambito in cui l'informazione bibliografica è piuttosto parca di dati: il lettore potrà ricostruire l'interesse storico per i discorsi del retore grazie alla mono-

⁸ Visto che sono menzionate la traduzione tedesca di Heinz-Günther Nesselrath (2003) e quella francese di Cécile Bost-Pouderon (2011), sarebbe stato utile includere nella bibliografia anche qualche altro riferimento a versioni complete del discorso di Dione in altre lingue moderne: per esempio in inglese (quella di Donald Andrew Russell, del 1992, è appena citata; ma nel mondo anglosassone non si può prescindere da Dio Chrysostom, *Discourses 31-36*, translated by J.W. COHOON, H. LAMAR CROSBY, Cambridge, MA 1940, all'interno della collezione "Loeb Classical Library", accessibile anche *online*) o in spagnolo (Dión de Prusa, *Discursos XXXVI-LX*, traducción y comentario de G. DEL CERRO CALDERÓN, Madrid 1997, all'interno della collezione "Biblioteca Clásica Gredos"). Tra le traduzioni parziali mette conto segnalare quella polacca di T. GÓRSKI, «Dio z Prusy, Mowa borystenejska 1-28», in *Olbia. Teksty źródłowe i badania archeologiczne*, opracowali K. MAJEWSKI, S. PARNICKI-PUDELKO *et alii* ("Prace Zakładu Archeologii Antycznej IHKM PAN" 6), Warszawa 1957, 102-117 (importante per i successivi studi di Marian Szarmach).

⁹ All'inizio del discorso Dione rivela di essere giunto a Boristene per caso, in occasione di un viaggio per mare verso le terre dei Geti, μετὰ τὴν φυγὴν, «dopo l'esilio», nella traduzione di MDF (83). Questa specificazione ha dato di che riflettere a editori e studiosi; una volta accettata la genuinità del testo, occorre infatti stabilire se la preposizione μετὰ si riferisce alla fase successiva all'inizio dell'esilio o alla sua conclusione (con una conseguente differenza cronologica che sposta il viaggio nei territori pontici dall'84 al 96-97 d.C.). MDF propende per la seconda valenza dell'espressione μετὰ τὴν φυγὴν, e dunque per la cronologia *recentior*; Paolo Desideri, che ha dedicato molte ricerche a Dione e all'argomento specifico dell'esilio, è invece fautore della prima interpretazione. Giacché le referenze bibliografiche della n. 2 (130-131) si chiudono sul tema dell'esilio effettivo, «inteso come metafora del rapporto conflittuale con il potere politico e la cultura tradizionale nelle sue diverse declinazioni», sarebbe opportuno citare P. DESIDERI, «L'immagine dell'imperatore nei discorsi *Sulla regalità* di Dione di Prusa», in J.-L. FERRARY, J. SCHEID (eds.), *Il princeps romano: autocrate o magistrato? Fattori giuridici e fattori sociali del potere imperiale da Augusto a Commodo*, Pavia 2015, 293-326.

¹⁰ Il cap. «Le città greche e l'impero», nella monografia di G. SALMERI, *La politica e il potere: saggio su Dione di Prusa*, Catania 1982, 89-125, può costituire per esempio una utile prospettiva storica.

¹¹ È importante ricordare almeno M. SZARMACH, «Mowa olimpijska (XII) i borystenejska (XXXVI) Diona z Prusy», *Meander* 31, 11-12 (1976), 462-472, cui accenna anche P. DESIDERI nella rassegna di studi di storia del mondo greco nella prima età imperiale, «Ellenismo imperiale (I-II sec. d.C.)», *Studia Historica: Historia Antiqua* 19 (2001), 178 n. 56.

grafia di E. AMATO, Xenophontis imitator fidelissimus. *Studi su tradizione e fortuna erudite di Dione Crisostomo tra XVI e XIX secolo*, Alessandria 2011. Per quanto riguarda invece la storia di Olbia/Boristene, nello stesso 2011 apparve la traduzione francese di un importante studio diacronico edito in russo nel 1997, che raccoglie i risultati di indagini storico-archeologiche di ampio respiro: S.D. KRYJITSKI, N.A. LEIPOUNSKAIA, *Olbia: fouilles, histoire, culture: un État antique sur le littoral septentrional de la Mer Noire (second quart du VI^e siècle avant notre ère - troisième quart du IV^e siècle de notre ère)*, Nancy 2011.

Michele Curnis
(Universidad Carlos III de Madrid)

CARMEN M. PALOMO PINEL, '*Nec inmerito paterfamilias dicitur*'. *El 'paterfamilias' en el pensamiento de Lactancio*, Dykinson, Madrid 2017, pp. 465, ISBN 978-84-914-8471-4.

Solo en pocas ocasiones la literatura patrística ocupa la mesa de trabajo del romanista. Las obras de los llamados Padres de la Iglesia interesan más comúnmente a quienes estudian los dogmas teológicos, la filosofía medieval o la historia de las primeras comunidades cristianas. La intersección de estas disciplinas con el campo del Derecho se ha producido en momentos contados¹ y puede decirse, por tanto, que la monografía de Carmen Palomo representa una *rara avis*, una propuesta de trabajo infrecuente que demuestra que la investigación interdisciplinar y la resistencia intelectual a compartimentar excesivamente el saber pueden conducir a resultados interesantes. La autora apuesta por un estudio en el que el Derecho romano contribuye a iluminar la obra del pensador cristiano *Lucius Caecilius Firmianus Lactantius* y, aunque en su empeño se reconoce deudora de vías de búsqueda ya iniciadas, subiéndose a los hombros de otros, como se produce siempre el avance científico, ofrece su tesis sobre la importancia de la noción jurídica de *paterfamilias* en este autor cristiano, poco presente en los estudios de lengua española.

Tras una introducción en la que expone los presupuestos epistemológicos de su investigación, la autora presenta al pensador estudiado y, para explicar su producción literaria y su misma experiencia vital, narra los elementos que considera esenciales. Subraya su condición de profesor de retórica, su conversión adulta al cristianismo y el momento histórico que envolvió su vida; un período, el de los siglos III y IV d.C., que Palomo considera fundante, germen de la mutua influencia entre las ideas filosóficas, jurídicas y teológicas que están en el sustrato de nuestra civilización occidental.

Al igual que otros Padres de la Iglesia, Lactancio destacó como retórico (instructor de Demetriano, catedrático en Nicomedia, educador de Crispo, hijo de Constantino), aunque su actividad se redujera al ámbito académico sin llegar a ejercer nunca como abogado. Este conocimiento profundo de la retórica y del razonamiento jurídico que está ligado a su ejercicio, tanto escolástico como forense, son una piedra angular de este estudio y es interesante en este punto el modo en que la autora interpreta la apología de la religión cristiana de Lactancio: como una verdadera *causa* o litigio, que recuerda las *controversiae* con las que los alumnos aprendían a argumentar en defensa o en contra de una u otra parte del proceso judicial. Son estas las premisas sobre las que la autora defiende la influencia del concepto jurídico de *paterfamilias* en las cuestiones antropológicas, éticas, jurídicas y políticas del pensamiento de Lactancio; lo que en su opinión proporciona la urdimbre que “rige, ordena y da coherencia a toda su obra”.

¹ Es notoria en España la aportación del profesor Juan de Churruca que reflexiona sobre este punto en «Patrística y Derecho romano», en *Cristianismo y mundo romano*, Colección de artículos sobre este tema publicados por J. DE CHURRUCA, Bilbao 1998, 20.

La noción de *paterfamilias* que hereda la época de Lactancio de la tradición romana había superado la exclusividad del parentesco agnaticio de la familia romana de los primeros tiempos. Los vínculos naturales basados en la filiación biológica se habían ido afianzando progresivamente sumándose a los contruidos sobre la *patria potestas* y, según Palomo, determinan parcialmente la idea de paternidad que Lactancio atribuye al Dios que proclama: único, íntimamente ligado a la capacidad de generación. Sin embargo, esta concepción de Dios se completa, dice la autora, con las manifestaciones jurídicas de la antigua *patria potestas*, sobre las que el filósofo cristiano atribuye a Dios la facultad de juzgar, de imponer castigos, de otorgar el perdón, de exigir la máxima obediencia a sus hijos, que deben también servirle como esclavos al señor de la *domus*.

Uno de los conceptos que Palomo considera clave en toda la obra de Lactancio es su idea de justicia, contruida, en su opinión, a partir de la armonización de diversos influjos: la concepción clásica grecolatina, la misericordia y caridad cristianas y las teologías gnóstico-herméticas. De estas últimas, dice, Lactancio aprehende la obligación moral de conocer a Dios, que incumbe a todo hombre, pero su *agnitio dei*, continúa, va más allá de la contemplación e impele a la acción, pues exige practicar la caridad y la piedad con el resto de los hombres. Es decir, la justicia se practicaría honrando a Dios (*pietas*) a través de los semejantes (*aequitas, humanitas, caritas, fraternitas*) y practicar la justicia llevaría al cristiano al conocimiento de Dios. Solo éste podría discernir lo justo de lo injusto y aplicar los premios y los castigos correspondientes, pero no como lo hace el Derecho, sino en un plano escatológico, más allá de la vida terrena. La concepción de Dios como *paterfamilias*, concluye, dota a la *humanitas* de un sentido distinto del acuñado por la filosofía estoica y el Derecho romano.

Resulta singular que Lactancio, conocido como el Cicerón cristiano (así lo denominó en primer lugar Pico della Mirandola), haya experimentado una maduración intelectual en parte similar al retórico republicano: ambos pasaron del ejercicio de la oratoria a la reflexión filosófica; salvando las distancias, ambos otorgaron un papel importante al Derecho, pero no al *ius* que se ocupaba de las cuestiones prácticas de la convivencia en la *civitas*, alentado sobre todo por la *utilitas*, sino a las normas invariables, asibles por la razón y compartidas por todos los hombres².

² Cic. *Leg.* I 14: «Egone? Summos fuisse in ciuitate nostra uiros, qui id interpretari populo et responsitare soliti sint, sed eos magna professos in paruis esse uersatos. Quid enim est tantum quantum ius ciuitatis? Quid autem tam exiguum quam est munus hoc eorum qui consuluntur? Quam<quam> est [populo] necessarium, nec uero eos, qui ei muneri praefuerunt, uniuersi iuris fuisse expertis existimo, sed hoc ciuile quod uocant eatenus exercuerunt, quoad populo praestare uoluerunt; id autem in cogniti<one> tenue est, in usu necessarium. Quam ob rem quo me uocas, aut quid hortaris? ut libellos conficiam de stillicidiorum ac de parietum iure? An ut stipulationum et iudiciorum formulas componam? Quae et conscripta a multis sunt diligenter, et sunt humiliora quam illa quae a nobis exspectari puto»; Lact. *D.I.* 1,1,12: «et si quidam prudentes et arbitri aequitatis institutiones ciuilis iuris compositas ediderunt, quibus ciuium dissidentium lites contentionesque sopirent, quanto melius nos et rectius ciuias institutiones litteris persequemur, in quibus non de stillicidiis aut aquis arcendis aut de manu conserenda,

La monografía de Carmen Palomo ofrece una interpretación personal y fundada de la obra de Lactancio. Aporta innumerables fragmentos de la producción del filósofo para que el lector pueda contrastar su pensamiento. Demuestra un uso crítico de la bibliografía y está escrita con rigor y con un esmero literario especialmente notable que hace grata la lectura.

Ana María Rodríguez González
(Universidad Carlos III de Madrid)

sed de spe, de uita, de salute, de immortalitate, de deo loquemur, ut superstitiones mortíferas erroresque turpissimos sopiamus?»

DARIO NAPPO, *I porti romani nel Mar Rosso da Augusto al Tardoantico*, Federico II University Press (“Clio. Saggi di scienze storiche, archeologiche e storico-artistiche” 20), Napoli 2018, pp. 218, ISBN 978-88-6887-034-8.

El análisis de las relaciones comerciales entre el mundo romano y la región del Indo es tema de investigación con una larga tradición historiográfica¹. En su estudio se entremezclan dos cuestiones apasionantes y polémicas a partes iguales. La primera de ellas se refiere al desarrollo de rutas de navegación entre el Mediterráneo clásico y las lejanas y exóticas tierras bañadas por el océano Índico. La segunda de estas cuestiones, quizá menos romántica pero objeto igualmente de encendidas polémicas académicas, es el conocimiento sobre la naturaleza de la economía del mundo romano.

A pesar de que la investigación sobre el mundo oriental antiguo es un área dominada por el mundo académico anglosajón, la relevancia de determinados investigadores de origen italiano² ha sido una constante. En esta misma tradición cosmopolita de orientistas italianos podemos situar al autor de este libro, Dario Nappo (en adelante DN), un investigador especializado en el estudio de las relaciones entre Roma y la India desde una perspectiva económica. Su trayectoria académica se encuentra vinculada tanto al magisterio del Prof. E. Lo Cascio como al *Oxford Roman Economy Group*³ (dirigido por los Profesores Alan Bowman y Andrew Wilson).

Aparentemente, la estructura del libro sigue un enfoque cronológico tradicional centrado en dos momentos fundamentales: el periodo altoimperial (siglos I-II d.C.) y la Antigüedad Tardía (siglos IV-VI d.C.). Al contrario que otras síntesis recientes⁴, el libro aborda la cuestión de la continuidad del comercio con la India hasta el periodo Bizantino, lo que permite obtener una visión histórica más profunda de las diferentes estrategias políticas y económicas desarrolladas por los sucesivos gobiernos imperiales romanos en esta región de la *Pars Orientalis*. Sin embargo, de forma sorprendente, el libro rompe esta secuencia diacrónica tradicional con un último capítulo centrado en el siglo III d.C. Esta original estructura cronológica es muy efectiva a la hora de aislar la cuestión de la -tradicionalmente denominada- crisis del siglo III como un proceso histórico independiente.

Si la cronología es uno de los pilares fundamentales en los que descansa la estructura del libro el otro es sin duda la geografía. El detallado conocimiento de la

¹ La temprana publicación de trabajos monográficos así lo certifica: E.H. WARMINGTON, *The Commerce between Roman Empire and India*, Cambridge 1928; M. WHEELER, *Rome Beyond the Imperial Frontiers*, London 1954.

² Entre la nómina de grandes orientistas italianos podemos citar los nombres de Doro Levi, Michele Piccirillo o, más recientemente, Federico de Romanis, todos ellos autores con estrechas conexiones con los circuitos académicos anglosajones.

³ Uno de los grupos de investigación más relevantes a escala global sobre el estudio de la economía romana.

⁴ W. BALL, *Rome in the East. The Transformation of an Empire*, London-New York 2000; C.K. YOUNG, *Rome's Eastern Trade. International Commerce and Imperial Policy, 31 BC-AD 305*, London-New York 2001; R. TOMBER, *Indo-Roman Trade*, London 2008.

geografía histórica de esta región es una de las grandes virtudes del volumen. El mar Rojo, el principal protagonista del libro, es en realidad un gran estrecho alargado con dos vertientes la arábiga y la egipcia. De esta misma manera, DN articula la explicación de la evolución histórica de los puertos y enclaves comerciales de esta región: primero explica lo que ocurre en la vertiente egipcia y luego lo acontecido en la vertiente arábiga. Esta estructura permite conocer la evolución comercial de la región en función de lo que podríamos denominar como la geopolítica de ambas vertientes. Dada la importancia que lo geográfico tiene en el libro, creemos que el aparato cartográfico que lo acompaña debería ser más amplio y dotado de mayor calidad. Apenas cuatro mapas -uno de ellos totalmente mudo y sin escala- de reducido tamaño se reproducen en las páginas iniciales de la obra. Además, ni siquiera están numerados por lo que no es posible introducir referencias directas para ilustrar partes específicas del texto⁵.

Desde un punto de vista metodológico, el libro es claramente la obra de un historiador centrado en el manejo exhaustivo de las fuentes textuales. Entre estas fuentes, como no podía ser de otra forma, DN hace un uso exhaustivo del *Periplus Maris Erythraei*⁶. Este texto griego anónimo, una especie de guía de viaje para comerciantes romanos del periodo altoimperial, es una auténtica rareza dentro de la tradición literaria clásica. Este carácter pedagógico de la obra la convierte en la principal fuente literaria para el conocimiento de la geografía histórica y la historia náutica de la región durante los periodos helenístico y romano. La lectura detallada de este texto, junto con otros fragmentos de textos más conocidos, como la *Geographia* estraboniana⁷ o la *Historia Natural* de Plinio⁸, sirve para atestiguar cómo los romanos heredaron un entramado de infraestructuras portuarias que ya estaban plenamente activas en época ptolemaica (19-36).

El segundo capítulo del libro, centrado en la etapa altoimperial, centra su atención en la explicación de dos puntos principales. Uno de ellos se refiere a la articulación de las principales rutas comerciales que conectaban el mar Rojo. Estas rutas comerciales tenían como punto principal el puerto de *Berenike*. La importancia de este antiguo emporio ptolemaico se acrecienta durante el mundo romano por su estratégica latitud, lo suficientemente meridional como para salvar los problemáticos vientos y la escasa profundidad que dificultaban cualquier travesía náutica emprendida en el norte del mar Rojo. Desde *Berenike* se podían fletar grandes naves que conectaban con mayor facilidad la costa este de Egipto con los centros comerciales del norte del Índico. La importancia de *Berenike* como puerta de entrada de las mercancías

⁵ La comparación con respecto a otras síntesis, incluso con algunas publicadas en épocas en las que no era posible la elaboración de materiales cartográficos con medios digitales, resalta más si cabe las carencias cartográficas del libro: S.E. SIDEBOTHAM, M. HENSE, H.M. NOUWENS, *The Red Land. The Illustrated Archaeology of Egypt's Eastern Desert*, Cairo 2008, 35-57.

⁶ La mejor edición de este texto, como sugiere DN en la introducción del volumen, sigue siendo la de L. CASSON, *The Periplus Maris Erythraei: Text, Translation and Commentary*, Princeton 1989.

⁷ Str. II 5, 12; XVII 1, 45.

⁸ Plin. *HN*VI 101-104; 168.

exóticas procedentes de este comercio de larga distancia ha sido extensamente documentada por los trabajos arqueológicos dirigidos por S. E. Sidebotham en este puerto y su territorio adyacente⁹. Sus trabajos, registrados y citados de forma exhaustiva por DN con una página completa de referencias bibliográficas, nos han proporcionado un amplio conocimiento sobre la arquitectura de este enclave¹⁰, las condiciones materiales de vida de sus habitantes¹¹ y las mercancías que se transportaban (en ambos sentidos) a través de esta ruta comercial¹².

La importancia comercial de este emporio se torna explícita al observar los esfuerzos realizados por los gobernantes romanos para mantener el abastecimiento y las vías de comunicación con *Berenike*. Especialmente relevante es la construcción y mantenimiento de las numerosas infraestructuras hidráulicas¹³ destinadas a suministrar agua no solo a la propia ciudad sino también a la extensa red de postas o *hydreumata*¹⁴ que jalonaban las principales vías de comunicación terrestre que los romanos establecieron entre *Berenike* -asi como otros puertos comerciales situados más al norte como *Myos Hormos*- y el Nilo. En relación a este punto tenemos que mencionar la principal crítica que podemos hacer de este libro: la ausencia total de imágenes, planos o fotografías relacionadas con los extensos hallazgos y datos atesorados durante décadas de excavaciones y prospecciones arqueológicas, tanto en tierra firme como en el mar¹⁵.

El segundo punto fundamental de este capítulo sobre el periodo altoimperial se refiere a la rearticulación de las rutas caravaneras de transporte terrestre que conectaban los puertos comerciales con la vía fluvial del Nilo, la principal conexión de Egipto con el Mediterráneo. En relación a esta reorganización romana de estas rutas terrestres, la ciudad de *Koptos* cobra un protagonismo esencial en detrimento del asentamiento de *Apollonopolis Magna*, cuya importancia comercial como centro redistribuidor durante el periodo helenístico había sido crucial. Las nuevas infraestructuras creadas por los ingenieros romanos en la región permitieron establecer una doble conexión efectiva entre *Berenike* y *Koptos*. Esta última ya actuaba como núcleo conector de los flujos comerciales procedentes de los puertos septentrionales del mar Rojo, fundamentalmente *Myos Hormos*, especializados en los flujos comerciales de menor alcance efectuados con otros puertos de la región

⁹ Trabajos sintetizados en el que puede considerarse como el libro más completo que se ha escrito sobre este emporio, S.E. SIDEBOTHAM, *Berenike and the Ancient Maritime Spice Route*, Los Angeles 2011.

¹⁰ SIDEBOTHAM 2011, 55-67.

¹¹ SIDEBOTHAM 2011, 68-87.

¹² SIDEBOTHAM 2011, 221-282.

¹³ SIDEBOTHAM 2011, 87-125.

¹⁴ Con una distancia media de separación de tan solo 16 Km.

¹⁵ L. BLUE, «Red Sea: Maritime Archaeology», en C. Smith (ed.), *Encyclopedia of Global Archaeology*, New York 2014 (online); L. BLUE, J.D. HILL, R. THOMAS, «New light on the nature of Indo-Roman trade: Roman period shipwrecks in the northern Red Sea», en D.A. AGIUS *et alii* (eds.), *Navigated spaces, connected places. Proceedings of Red Sea Project V held at the University of Exeter September 2010*, Oxford 2012, 91-100.

septentrional de la península Arábiga, controladas hasta el siglo II d.C. por los nabateos.

La importancia comercial de *Koptos* como nudo de redistribución comercial de todas las mercancías marítimas del mar Rojo queda atestiguada por otro tipo de fuente escrita de la que DN demuestra ser un experto conocedor. Se trata del llamado archivo de Nikanor¹⁶, un conjunto epigráfico formado por 88 textos inscritos en *ostraka* cerámicos que pueden considerarse como una de las mejores fuentes para el conocimiento de la realidad administrativa de los intermediarios y transportistas relacionados con estos flujos comerciales. El libro hace un amplio uso de estos textos por medio de ediciones impecables que incluyen transcripciones (algo relativamente fácil de obtener a partir de los *corpora* existentes) y traducciones al italiano (lo que denota un conocimiento más cercano de estos textos).

El siglo II d.C. es caracterizado por DN como un periodo de consolidación del control romano sobre todos los flujos comerciales del mar Rojo (65-77). Tres factores fundamentales son analizados por el autor como elementos fundamentales que demostrarían dicha consolidación. El primero sería el proyecto construcción del llamado Canal de Trajano, que permitiría una navegación cuasi-directa entre el mar Rojo y el Mediterráneo a través del bajo Nilo. El segundo de estos elementos es la dominación política directa del Imperio romano de los territorios nabateos situados al otro margen del mar Rojo. El último y más controvertido de estos elementos se refiere al establecimiento de una flota militar romana en el mar Rojo. Esta cuestión surge en torno a la polémica lectura de la célebre inscripción de las islas Farasân (en el litoral sur de Arabia Saudí)¹⁷. Sobre esta cuestión DN recoge con detalle todas las posibles transcripciones y posturas en la investigación precedente (76-83) y sus diversas implicaciones sin tomar postura explícita por ninguna de ellas.

El siguiente capítulo se refiere al periodo tardoantiguo. Es este un periodo normalmente caracterizado por la historiografía precedente como de declive del comercio de larga distancia con el Indo¹⁸. En este punto DN introduce una serie de matices en relación a las interpretaciones tradicionales relacionadas con el periodo. A pesar de que concuerda con la idea de que la Tardoantigüedad supone un descenso notable del comercio de larga distancia con las regiones alejadas del norte del Índico (y por lo tanto de *Berenike*), la discusión de diversas fuentes legales¹⁹ referidas al mantenimiento de elevadas cargas fiscales sobre las transacciones comerciales acontecidas en la zona (145-162) permite a DN plantear una lectura alternativa de este periodo histórico.

¹⁶ O. Bodl. 2 1968-1971; O. Brux. 7; O. Petrie Mus. 112-206.

¹⁷ F. VILLENEVE, «Une inscription latine sur l'archipel Farasân, Arabie Séoudite, Sud de la mer Rouge», *CRAI* 148, 1, 419-429.

¹⁸ SIDEBOTHAM 2011, 277-282.

¹⁹ Fundamentalmente de documentos referidos a los reinados de los emperadores orientales Anastasio y Justiniano, objeto de un trabajo previo del propio autor: D. NAPPO, «Roman Policy in the Red Sea between Anastasius and Justinian», en L. BLUE *et alii* (eds.), *Connected Hinterlands. Proceedings of the Red Sea Project IV*, Oxford 2009, 71-77.

Para el autor del libro, el declive del comercio de larga distancia se relaciona con el auge de otros nuevos circuitos comerciales a escala regional. La reorganización de *Pars Orientalis* que trajo consigo el periodo tardoantiguo generó nuevos nodos de atracción comercial como Bizancio o Antioquía. La inflacionaria política fiscal desarrollada por las autoridades durante el siglo III d.C., unida a la incapacidad de los gobernantes bajoimperiales para mantener las costosísimas infraestructuras con la que abastecer los puestos comerciales meridionales que conectaban con *Berenike*, causaron el fin de la época dorada del comercio de larga distancia. Por el contrario, los comerciantes del periodo tardoantiguo reorientaron sus intereses²⁰ hacia las rutas regionales establecidas con la vertiente norte de la costa arábiga. Era este un comercio con productos menos exóticos, pero más rentables en función de la ratio costes de transporte/impuestos.

Para concluir nuestro comentario hemos de señalar que el libro de DN debe considerarse como una introducción al estudio histórico de las redes comerciales desarrolladas por el Imperio romano en el mar Rojo. A pesar del carácter sintético de la obra, DN maneja una extensa documentación certificada por las casi veinte páginas de referencias bibliográfica. Con toda justicia el libro de DN merece ser tenido en cuenta como una magnífica síntesis que permitirá a los lectores italianos adentrarse en este apasionante ámbito de horizonte de investigación habitualmente copado por autores de origen anglosajón. Es de alabar el esfuerzo realizado por este autor por tratar de explicar de forma precisa las últimas tendencias y novedades en torno al comercio de larga distancia entre el mundo romano con las remotas regiones del océano Índico.

Jesús Bermejo Tirado
(Universidad Carlos III de Madrid)

²⁰ Especialmente en el Bajo Imperio cuando acontece el abandono o destrucción de enclaves de gran importancia durante el periodo altoimperial como *Koptos* o *Myos Hormos* (188-193).

ΠΗΓΗ / FONS
Revisores del n. 3 (2018)

Beatriz BOSSI	- Universidad Complutense de Madrid
Michele CURNIS	- Universidad Carlos III de Madrid
Gian Franco GIANOTTI	- Accademia delle Scienze di Torino
Francisco L. LISI	- Universidad Carlos III de Madrid
Mauro MOGGI	- Università di Siena
Carlo NATALI	- Università Ca' Foscari di Venezia
Ana M ^a . RODRÍGUEZ GONZÁLEZ	- Universidad Carlos III de Madrid
José María ZAMORA	- Universidad Autónoma de Madrid