

A. A. González Blanco

La tradición en Platón

Pedro Amorós

«Comprendió que el mejor instrumento que les ha sido dado a los hombres para renovar o innovar es la tradición, no servilmente remedada sino ramificada y enriquecida».

(Jorge Luis Borges hablando de Eugene O'Neill en su inacabado libro *Biblioteca Personal*).

«Es curiosa la siguiente coincidencia. Los dos filósofos más originales de la humanidad y, a la vez, los dos que han ejercido más radical influencia —Platón y Kant—, no han llegado a poseer una filosofía. No es ello el menor motivo para que hayan sido ambos pensadores tema inagotable de disputas interpretatorias. Tal coincidencia se complica con esta otra: ni Platón, ni Kant llegaron a tener una filosofía, porque fueron dos mentes de lento desarrollo y no arribaron a la madurez de su inspiración sino cuando había ya pasado la de sus vidas. De Kant nadie lo ignora. En cambio, el público culto, y aun parte del filosófico, suelen representarse a Platón como una criatura feliz que, en su florida juventud y sin esfuerzo, encuentra un sistema redondo de pensamientos que le exalta, proporcionándole una vida embriagada de confianza y de luz —algo, en suma, parecido a Rafael de Urbino. La verdad es lo contrario. La vida de Platón es una de las cosas más tristes y lamentables y sordamente trágicas que se pueden contar. Ahora resulta que Platón no llegó a poseer jamás la famosa «teoría de las ideas» que desde siempre se le atribuye. Fueron más bien las «Ideas» quienes le poseyeron a él y lo trajeron y llevaron azacaneado toda su vida sin un momento de reposo y claridad doctrinal. Una relativa madurez de su propio descubrimiento no es logrado por Platón hasta después de los sesenta años —aún más tardío que Kant. Puede precisarse este momento en el diálogo *Sophistés*. Y esta madurez consistió en advertir Platón que se había equivocado toda su vida al creer que lo importante es ir de las cosas a la Idea, cuando la verdadera cuestión está en mostrar cómo la Idea reside en las cosas. A esta convicción llega Platón, probablemente, empujado por las subversiones de sus discípulos, sobre todo de Aristóteles. En esa altura de la vida cae en la cuenta de que está todo por hacer, pero ya no tiene tiempo para construir efectivamente su filosofía».

(J. Ortega y Gasset, *Anejo a mi folleto «Kant» (Filosofía pura)*, en *Revista de Occidente*, julio de 1929).

«Sería, por tanto, trastocar las cosas, dar demasiada importancia a lo que significó en aquel entonces la palabra escrita. Los griegos preferían conversar y oír; su misma arquitectura es la de un pueblo aficionado a la charla: no sólo los grandes teatros de puertas afuera y los edificios de las asambleas lo demuestran, sino también la más característica de todas las construcciones griegas, la stoa, pórtico o deambulatorio de techumbre sostenida por columnas. Por cada persona que leyese una tragedia había decenas de miles que la conocían de haber actuado en su representación o de haberla oído».

(M.I. Finley, *The Ancient Greeks*).

INTRODUCCIÓN. PLANTEAMIENTO DE UN PROBLEMA HISTÓRICO

Los estudios que se presentan en este libro tienen en común el planteamiento de un mismo problema: la tradición tal como es concebida, interpretada y transmitida por Platón. Básicamente, estudiar la tradición en Platón significa tener en cuenta toda una serie de costumbres, relatos, proverbios y leyes no escritas que forman parte del conglomerado heredado y transmitido por los griegos. Tradición es, pues, un concepto que se identifica con el saber común, con la memoria compartida de una comunidad. Tal como se puede intuir, el estudio de la tradición oral en la obra platónica es un tema complejo y resbaladizo, ya que a partir de la difusión de la escritura en Grecia existe un continuo flujo de lo oral a lo escrito y en sentido contrario que dificulta enormemente el tratamiento del tema¹. La tarea misma de identificar los fragmentos de la tradición oral dispersos por los diálogos platónicos ya supone de partida un problema añadido: diferenciar lo que hay de invención platónica de lo estrictamente transmitido por la tradición. El tema, en todo caso, es de la mayor importancia porque Platón piensa que la tradición es la atadura y el vínculo de unión de la *polis*, es un elemento de cohesión social. Todo aquello que se integra dentro del campo de lo oral se sitúa «en medio» de lo escrito para conceder unidad a la *polis*. Todo aquello que se escucha, se percibe y se transmite desde antiguo es la base sobre la cual se sostiene la ciudad. Partiendo de esta premisa, Platón realiza una reflexión sobre la tradición en la cual no deja de lado ningún pequeño detalle, ningún rumor. De Homero y Hesíodo a las normas no escritas y las costumbres transmitidas, todo es objeto de observación por parte de Platón, pues ha de contribuir a hacer de la ciudad un solo cuerpo, una sola voz. La *polis* debe ser *una* y no *múltiple*, sin divisiones, sin luchas internas².

Los escritos platónicos ponen de manifiesto que la tradición oral y la costumbre en general tienen una fuerza y vigencia enormes en la Grecia del siglo IV. Los historiadores tienden a presentar el siglo V como una época de «Ilustración», de franco retroceso de las tradiciones y costumbres. Bajo este supuesto, que recuerda las categorías históricas que se aplican a la Europa del siglo XVIII, se insiste a menudo que se estaba produciendo en Grecia, durante el siglo V, una especie de reforma de

1 Tratar de comprender este proceso produce, en efecto, verdaderos quebraderos de cabeza, pero puede dar pistas sobre el carácter esencialmente oral de la cultura griega. A. Momigliano ha escrito: «Los mitos vienen formulados en los más antiguos textos escritos del Oriente; y viceversa, de la escritura se puede volver a la oralidad en forma tal que produce dolor de cabeza a quien trata de comprender de forma realista el proceso de ida y vuelta entre escritura y oralidad...» (Recensión a M. Detienne, *L'invention de la mythologie*, París, Gallimard, 1981, p. 785, en *Rivista Storica Italiana*, 1982, III, 784-787).

2 La obsesión por la unidad en la ciudad es una constante en el filósofo griego. La ruptura de esa unidad se expresa con la palabra griega *stasis*, un vocablo cuya traducción literal es difícil, pero que hace referencia en términos generales a la sedición y a la guerra civil. Cf. *Leyes*, XII, 945 E, en donde Platón advierte que el problema principal es que la *polis* no sea una sino muchas y surja la *stasis*.

la cultura popular, y el conocimiento de la escritura y las letras iba sustituyendo a la cultura de transmisión oral. La cuestión así planteada no se corresponde con la realidad y requiere ser matizada. El fenómeno que se percibe en Grecia, especialmente en Atenas, es el distanciamiento progresivo entre una «cultura ilustrada», fundada en la lectura, la reflexión y la tradición escrita, y una «cultura popular», de base esencialmente oral³. Este distanciamiento se advierte perfectamente en el debate existente entre las formas tradicionales de sabiduría, expresadas fundamentalmente en las diferentes prácticas de la poesía, y la «nueva ciencia», formulada esencialmente en el campo de la historia y la filosofía. En sus diálogos, Platón se hace eco de esta lucha dialéctica de lo viejo y lo nuevo, es decir, plantea el conflicto entre oralidad y escritura, entre formas tradicionales de sabiduría y formas nuevas de saber. En este sentido la obra platónica no marca ninguna ruptura con la tradición, no representa, como afirman algunos historiadores, una auténtica *revolución*. Un aspecto interesante a tener en cuenta es, pues, la continuidad entre mentalidad homérica y mentalidad platónica, entre poesía y filosofía, entre opinión (*doxa*) y saber (*episteme*). Platón trata de construir una filosofía combinando el respeto por la tradición y el radicalismo conceptual, la tradición oral y las nuevas posibilidades críticas y conceptuales que abre la escritura. Y es que hemos de tener en cuenta que el filósofo ateniense ha sido uno de los pocos hombres de su época capaz de intuir claramente el efecto que la escritura introduce en la *paideia* griega. De todo ello se deriva la importancia del estudio de este problema porque arroja luz sobre un tema central de la cultura griega: el cambio antropológico que tiene lugar durante y después de la guerra del Peloponeso⁴.

La brecha abierta entre las creencias del pueblo y las creencias de los intelectuales se agranda en el siglo V como fruto de la crítica a la tradición desarrollada en

3 Indagando sobre el racionalismo del siglo V, E. R. Dodds insiste en la idea de distanciamiento entre ideas ilustradas e ideas populares: «Gracias a la Ilustración, y a la ausencia de instrucción general, se hizo absoluto el divorcio entre las creencias de los pocos y las creencias de los muchos, con perjuicio de unos y otros. Platón es casi el último intelectual griego que parece tener verdaderas raíces sociales» (E. R. Dodds, *Los griegos y lo irracional*, Madrid, Alianza, 1986, p. 183 [trad. castellana de *The Greeks and the Irrational*, Berkeley y Los Ángeles, 1951]).

4 A veces se pregunta uno por qué Platón no ha sido utilizado con mayor frecuencia como fuente histórica. Siempre se le menciona como fuente de sabiduría, pero en escasas ocasiones como fuente histórica. La radicalización de esta postura en algunos historiadores modernos conduce a uno de los más afamados a escribir lo siguiente: «Platón, con seguridad, fue el más atípico de los hombres. No se puede generalizar con garantía a partir de Platón, ni para todos los griegos, ni incluso para un solo griego». (Véase M. I. Finley, «Demagogos atenienses», en M. I. Finley (ed.), *Estudios sobre historia antigua*, Madrid, Akal, 1981, p. 17. [trad. castellana de *Studies in Ancient Society*, Londres, 1974]). La afirmación tiene un carácter taxativo, pero resulta a todas luces excesiva y demasiado escéptica. Evidentemente, Platón es un hombre atípico, pero ¿acaso Tucídides no lo era? Este tipo de afirmaciones me parece que son propias de aquellos historiadores que siempre han puesto un mayor énfasis en Isócrates o Aristóteles, situando a Platón en un terreno alejado de la *polis*. Sobre este tema me remito al ensayo de P. Vidal-Naquet, «Platón, la historia y los historiadores», en *La democracia griega, una nueva visión*, Madrid, Akal, 1992 (trad. castellana de *La démocratie grecque vue d'ailleurs*, París, 1990).

diferentes ambientes. Es bien sabido que la reflexión sobre la tradición en el mundo griego no se inicia con Platón: los historiadores del siglo V, los «físicos» que preceden a Platón, los *logógrafos*, los sofistas, todos tienen algo que decir en este tema. Concretamente, la crítica a la tradición se inicia con Jenófanes, Hecateo y Heráclito. Sin embargo, estos pensadores son focos aislados, incluso en Jonia. También hay que tener en cuenta que, a pesar de la influencia sofista en un determinado sector de la juventud ateniense⁵, la mayor parte de los ciudadanos reaccionan contra el racionalismo de una forma muy fuerte. La prueba más evidente es el ambiente opresivo que se vive en Atenas en el último tercio del siglo V, en donde se producen varios procesos contra intelectuales por motivos religiosos. El decreto de Diopites de 430 es bastante significativo, porque afectaba a todos los que no creían en las cosas divinas y establecían razonamientos sobre los fenómenos celestes⁶. Los delitos de impiedad, *asebeia*, eran perseguidos, y los juicios contra Anaxágoras, Díagoras, Sócrates y posiblemente Protágoras y Eurípides son una muestra palpable del papel fundamental

5 M. I. Finley piensa que el cambio más importante se produce con los sofistas y en Atenas. Los sofistas «desarrollaron entre sus discípulos una actitud sorprendente y nueva, a saber, que la moral, las tradiciones, las creencias y los mitos no eran un corpus fijo de doctrinas que hubiera de transmitirse íntegro y exento de toda crítica de generación en generación, sino que constituía algo que era preciso analizar y estudiar racionalmente y, si era menester, modificar y rechazar» (M. I. Finley, *Aspectos de la antigüedad*, Barcelona, Ariel, 1975, p. 92 [trad. castellana de *Aspects of Antiquity*, Londres, 1968]). De este modo, los sofistas contribuyen a la transformación paulatina de la sociedad ateniense en la segunda mitad del siglo V y agrandan la distancia entre los intelectuales y el pueblo. Los sofistas «simbolizaban y hacían inmediatamente visible el surgimiento de una nueva clase intelectual, afirma Finley, divorciada en su pensamiento y psicología de la masa de los ciudadanos como nunca había sucedido antes en Atenas. Se reverenciaba a sabios como Solón porque expresaban en sus máximas y en sus vidas las ideas de toda una sociedad. Los nuevos sabios hacían todo lo contrario: demolían las creencias al uso y los valores tradicionales, sobre todo los de la religión y la moral» (p. 93). Al mismo tiempo es necesario observar que, casi con toda probabilidad, el mundo mítico era conocido globalmente por los atenienses, pero seguramente, el detalle de todas estas tradiciones era mejor conocido por los «intelectuales», los que frecuentaban la escuela y permanecían en ella durante más tiempo.

6 Se ha de desestimar, por tanto, la vieja idea de una libertad absoluta de pensamiento en Atenas. L. Gil plantea el tema de la *parrhesia*, libertad de palabra, en Atenas en su libro *Censura en el mundo antiguo* (Madrid, Alianza, 1985 [1961]). La libertad de palabra existente en la ciudad de Atenas no debe ocultar algunos aspectos que es necesario señalar. Como apunta L. Gil, «fue en Atenas donde por primera vez se realizaron intentos serios de poner cortapisas legales a la libertad de palabra y de magisterio, e incluso de establecer una censura literaria, como reacción lógica contra los excesos de libre pensamiento y la 'sinceridad' de las gentes. El objetivo era proteger a los individuos, al estado y a la religión de las lesiones que pudiera inferirles la irrefrenada *parrhesia*, y el éxito fue diverso, así como las consecuencias en la creación literaria» (p. 50). Si en Atenas fracasa todo intento de frenar la libertad en el campo social, no ocurre lo mismo en el campo religioso. L. Gil insiste en la estrecha relación existente entre *polis* y religión y en los nefastos efectos del decreto de Diopites de 430. Relaciona el decreto con la suerte corrida por Anaxágoras, Sócrates y los escritos de Protágoras (pp. 53-59): «el decreto de Diopites pesó como una losa sobre los hombres del último tercio del siglo V, en especial sobre quienes habían estado más o menos en contacto con el círculo de Pericles» (p. 59).

que juega la religión como elemento unificador y aglutinador de la *polis*⁷. Y es que la tradición estaba fuertemente arraigada en el pueblo ateniense. Esto puede ayudar a explicar la reacción contra los intelectuales en la segunda mitad del siglo V y el histerismo religioso por el doble sacrilegio de 415, la profanación de Eleusis y la mutilación de los Hermes, aunque sin perder nunca de vista los efectos producidos por la guerra del Peloponeso. La culminación de todo este desarrollo es la condena de Sócrates en 399. Parece, pues, poco apropiado hablar de paso de una cultura de naturaleza oral a una cultura escrita en época platónica, cuando en el último tercio del siglo V asistimos a una fuerte reacción frente a los intelectuales y frente a las innovaciones, sobre todo en materia religiosa. Sin embargo, es corriente hoy en día entre los historiadores insistir en esta idea de transición hacia una cultura escrita y literaria en tiempos de Platón y establecer generalizaciones que afectan a toda la sociedad griega y a todas las ciudades. A pesar de que los conceptos de «cultura oral» y «cultura escrita» son bastante ambiguos⁸, y pese a las deficiencias propias de la investigación, que nos impide saber con certeza el número de ciudadanos alfabetizados⁹, en qué medida lo son y su distribución dentro de los diferentes grupos

7 M. I. Finley subraya el papel fundamental que juega la religión dentro del mundo griego en su libro *Aspectos de la antigüedad*. Se expresa con rotundidad y cierta desesperanza: «Vivimos en unos tiempos que tienden a ser cínicos en asuntos de tal índole y el comentario al uso es el de que «todo es política». Tal vez sea así, pero los griegos se tomaban en serio la religión en cuanto religión y también tendremos que hacerlo igualmente nosotros si deseamos entender su historia» (M. I. Finley, *Aspectos de la antigüedad*, ed. cit., p. 88).

8 Oswyn Murray ha explicado de forma clara y sencilla esta ambigüedad en un pasaje de su libro *Early Greece*: «La Grecia arcaica era una sociedad letrada en el sentido moderno, la primera sociedad culta de la que poseemos un conocimiento razonablemente detallado. Pero existe una importante calificación: el de alfabetismo es un término difuso en sí mismo, que abarca habilidades que van desde el conocimiento del alfabeto, que basta para leer y escribir el nombre propio y textos simples, hasta la lectura fluida y la comprensión escrita de largos textos literarios o argumentaciones complejas. En este nivel superior, Grecia permanecería en muchos sentidos, en el estadio de la cultura oral; los documentos públicos más complejos que podían ser escritos eran las leyes o decretos, que por su naturaleza están a la vista del público de modo permanente; los textos literarios tenían una circulación restringida y eran leídos sólo por una minoría, y la escritura rara vez era un medio de comunicación normal o preferido, si era posible la palabra. El historiador de la cultura verá a Grecia como una cultura oral o letrada de acuerdo con los campos que abarque su investigación» (la cursiva es mía) (*Grecia Arcaica*, Madrid, Taurus, 1986, pp. 93-94 [trad. castellana de *Early Greece*, Glasgow, 1980]). Murray plantea con coherencia e inteligencia el problema. Es cierto que su primera afirmación es un tanto arriesgada, pero entiendo que cuando Murray habla de sociedad letrada y culta se refiere a una sociedad en donde un grupo más o menos amplio de gente tiene conocimiento de las letras, porque sin duda alguna la expresión viene luego matizada con su explicación del sentido que tiene hablar de cultura letrada. Murray es consciente de que la lectura es cosa de una minoría y que los textos tienen una escasa circulación.

9 Una visión hiper-crítica del proceso de alfabetización, resaltando los efectos negativos que genera la introducción de la escritura en las sociedades la encontramos en el ensayo de J. Cascajero, «Escritura, oralidad e ideología. Hacia una reubicación de las fuentes escritas para la historia antigua» (*Gerión*, XI, 1993, 95-144). Partiendo de la idea de que las fuentes antiguas son elaboradas por la clase propietaria o escritores relacionados con ella, J. Cascajero observa que dichas fuentes aspiraban a ser leídas tan sólo por unos pocos a los que estaban dirigidas. Defiende la tesis de que la mayor parte de la población en la

sociales, podemos afirmar que la cultura griega es básicamente una cultura oral en donde la palabra escrita es un sucedáneo de la palabra oral¹⁰, y en donde, además, predomina la lectura en voz alta. Éstos son aspectos que se ponen de manifiesto en los escritos de Platón. La obra platónica supone el nacimiento de la filosofía, y casi de la literatura, pero eso no implica que se imponga una cultura letrada y escrita, ni siquiera en Atenas. En todo caso, tan sólo se puede intuir un cierto predominio de esta afición a la lectura y la escritura por parte de una porción, más bien menor que mayor, de la sociedad ateniense. Las costumbres, creencias, ritos, relatos de carácter oral siguen manteniéndose y transmitiéndose de forma generacional y de forma oral. La mayor parte de la sociedad sigue apegada a los modos y costumbres de una tradición oral.

En términos generales se puede definir la obra platónica como una productiva apropiación de la tradición, en el sentido de una renovación del origen histórico¹¹. Para entender esta idea hay que tener bien presente un principio básico de la cultura griega: el principio de autoridad, el principio de sabiduría. En la mentalidad griega, la verdad es una posesión adquirida por «los antiguos»¹². Por tanto, para comprender

antigüedad poseía un nivel de alfabetización bajo o medio y que la inmensa mayoría siguió utilizando las formas de comunicación oral. Realiza, en este sentido, una crítica de las pruebas que suelen emplear los estudiosos de la Antigüedad para defender una visión más elevada del desarrollo cultural y niveles de alfabetización alcanzados por las gentes de la antigüedad. J. Cascajero relaciona la escritura con la ideología de la clase dominante de la antigüedad. Su posición es excesivamente escéptica y limitada cuando afirma que la opción de los escritores era «o suficientemente rico o ideológicamente servil» (p. 115), o cuando habla de los «señores de la escritura», una expresión excesiva y desafortunada (p. 131). Cascajero, en suma, define la escritura como un instrumento de «poder y explotación de los pocos sobre los muchos» (p. 130), posición excesivamente radical y no aplicable a todos los espacios y culturas. Cascajero ejemplifica este proceso de relación entre escritura y esclavitud tomando como modelo el estudio de C. Lévy-Strauss, *Tristes Trópicos*.

10 L. Gil se hace eco del carácter oral de la cultura griega en época arcaica y clásica y considera que en este campo se han cometido «exageraciones» (véase *Censura en el mundo antiguo*, Madrid, Alianza, 1985, p. 58, n. 107 [1961]). Gil sitúa entre los defensores de este carácter oral de la cultura griega los siguientes trabajos: F. D. Harvey, «Literacy in the Athenian Democracy», *Revue des Etudes Grecques*, LXXIX, 1966, 585-635, que minimiza el número de los alfabetizados, y O. Longo, «Technique della comunicazione e ideologie sociali nella Grecia Antica», *Quaderni Urbinati di Cultura classica*, XXVII, 1978, 63-92. Entre los trabajos críticos a esta postura destaca los siguientes: A. Burns, «Athenian Literacy in the Fifth Century B. C. », *Journal of the History of Ideas*, XLII, 1981, 371-387 y G. F. Nieddu, «Alfabetismo e diffusione sociale della scrittura nella Grecia Arcaica e Classica: Pregiudizi recenti e realtà documentaria», *Scrittura e Civiltà*, VI, 1982, 233-261.

11 Como ha señalado K. Gaiser, esta idea había sido intuida por W. Jaeger quien la había aplicado al concepto de *paideia* o cultura. Véase K. Gaiser, *Platon und die Geschichte*, Stuttgart, 1961, p. 5 y n. 2 en p. 31.

12 J. Burckhardt ya defendía en el siglo XIX la idea de que la cultura griega seguía siendo esencialmente la de los primeros días, sólo que recreada progresivamente. Véase el capítulo sobre el mito escrito por J. Burckhardt en su *Historia de la cultura griega*, 5 vols., Barcelona, Iberia, 1974 (trad. castellana de *Griechische Kulturgeschichte*, 4 vols., Berlín-Stuttgart, 1898-1902).

la obra platónica es necesario caer en la cuenta de que la tradición es un supuesto general de la mentalidad griega. En el mundo griego todo está fundado sobre la tradición, sobre el carácter hereditario y la transmisión oral de tradiciones, relatos y costumbres, o tal como lo ha expresado recientemente un historiador, «lo antiguo, lo tradicional se da por descontado, como en toda la historia del pensamiento griego»¹³. También Platón está imbuido de una cultura oral predominante, siendo deudor de las viejas ideas tradicionales, de las antiguas creencias populares. En definitiva, Platón asimila la tradición viva del pueblo griego.

Por lo que respecta al contenido de este libro, en primer lugar he tratado de llegar a un punto de partida sobre la relación entre tradición oral y tradición escrita, analizando la posición de la filosofía dentro de la sabiduría griega y planteando de principio el papel que Platón concede a la escritura dentro de la estructura del conocimiento. En cierto modo era como preguntarse qué función cumplen los diálogos platónicos y, ciertamente, mucho se ha escrito últimamente sobre la crítica de la escritura que realiza Platón, sobre todo en el *Fedro*. Algunas conclusiones resultan excesivas. Se ha llegado a relegar la escritura platónica a un terreno totalmente secundario, definiéndola incluso como un simple juego. En realidad, a pesar de que la palabra oral, el *logos*, es el fundamento de la filosofía platónica, es importante tener en cuenta que la escritura también cumple una función importante y que Platón repite en varias ocasiones que es una mezcla de juego y seriedad. La funcionalidad de los escritos es evidente: para Platón la escritura es como un «recordatorio», una especie de memoria o recuerdo de las cosas que se han discutido de forma dialéctica. También es necesario tener en cuenta que Platón escribe para unos pocos, para los que tienen tiempo libre, *scholé*, para la gente del ocio. No escribe para artesanos y campesinos, gente que estaba excluida de la alta cultura, de la *paideia* platónica, tal como sabemos por la *República*. Los escritos platónicos están pensados, pues, para iniciados en la filosofía. De hecho, es interesante constatar que gran parte de los diálogos son concebidos como una defensa de la filosofía. El tema de la escritura, además, da mucho juego, porque en la obra platónica hay toda una reflexión sobre el deslizamiento de la oralidad en la escritura. Así, el modelo de Egipto y de los sacerdotes egipcios se presenta como válido porque combina la tradición oral con la tradición escrita.

A esta premisa sobre la escritura hay que añadir otra, muy importante para comprender la obra platónica: la necesidad ineludible para Platón de apelar a la tradición, de seguir las huellas de la tradición, todo aquello que han dicho los antiguos, que se ha transmitido de forma oral, y que en algunos casos ya se recoge por escrito. Platón lo explica varias veces en sus diálogos. Cuando alguien no puede aprender con un maestro o es incapaz de «descubrir» por su cuenta (por cierto, de ahí la

13 D. Musti, *Demokratía. Orígenes de una idea*, Madrid, Alianza, 2000, p. 14 (trad. castellana de *Demokratía. Origini di un'idea*, Roma y Bari, 1995).

importancia de la palabra *heuretes* en la cultura griega), se ve obligado a recurrir a la tradición. Eso explica que en los diálogos platónicos haya múltiples referencias a «los antiguos», *hoi palaioi*, que no son los más ancianos de la comunidad, ni los antepasados. Son los «primeros», los poseedores de la sabiduría, los que tienen la vivencia de la tradición, los que saben porque han visto y porque vivían más cerca de los dioses. El resto de mortales debe conformarse con la opinión, con la *doxa* transmitida, con la tradición. Toda esta concepción está relacionada, sin duda, con la idea subyacente en la mentalidad griega de que la verdad está en los orígenes.

A partir de estas dos premisas, a saber, la escritura como recordatorio y la primacía de la palabra oral en primer lugar, y la necesidad de seguir las huellas de la tradición en segundo lugar, el estudio de una serie de vocablos ofrece algunos datos relevantes sobre el tema de la tradición¹⁴. Estos vocablos son *doxa* (opinión), *mythos* (mito), *pheme* (rumor), *akoé* (tradición) y *mythología* (mitología). Éstos son posiblemente los fundamentales, aunque también hay que valorar otros no menos importantes. En este sentido, la palabra *mythos* es bastante esclarecedora de la forma en que se debe abordar el problema de la tradición. Evidentemente, no se puede encontrar un sentido unívoco y universal a la palabra *mythos*, pero sí se puede afirmar que siempre hace referencia al contenido de la tradición, es la palabra transmitida de forma oral. Es sintomático observar que Platón no cuenta aquellos mitos que la gente conoce. Se limita a hacer una referencia a tal o cual mito, pero no lo desarrolla. Así, nos encontramos con retazos de mitos, que son fragmentos de la tradición, y que se encuentran dispersos por los diálogos. Por otra parte, Platón nos presenta de forma completa sus propios mitos. La idea del filósofo es la construcción de una tradición sagrada, una tradición física y una tradición antropológica diferente a la que han transmitido los poetas, los físicos y los sofistas, con el objetivo de que los mitos sean conocidos y transmitidos dentro de la comunidad. Así, se instalan en la comunidad, en la memoria colectiva de la sociedad. Curiosamente, al mismo tiempo se constata el hecho de que los mitos de construcción platónica representan la exposición más sistemática de la filosofía platónica. El estudio de la palabra *mythos*, además, plantea dos problemas importantes: en primer lugar, la relación entre *mythos* y *logos*, y el significado concreto de ambos vocablos, es un problema complejo y difícil, pues, a pesar de la insistencia de los historiadores en separar estas dos palabras como dos

14 En este punto he de decir que el método lingüístico ha abierto muchas posibilidades en los últimos tiempos pero tampoco es la panacea que nos permita solucionar todos los problemas. Un acercamiento lingüístico nos puede abrir nuevas perspectivas. Para el tema de este libro estoy pensando por ejemplo en el estudio que ha realizado Luc Brisson en torno a los mitos de Platón, que lleva por título *Platon, les mots et les mythes* (París, 1982). Brisson estudia el vocablo *mythos* en el corpus platónico y trata de establecer conclusiones a partir de una aproximación lingüística. Pero no todo pasa o está en función del lenguaje. Es evidente que muchas veces los autores están hablando sobre una cosa sin explicitar el concepto que hace referencia a esa cosa. Un autor puede mencionar un proverbio sin necesidad de decir que se trata de un proverbio.

cosas totalmente distintas en el corpus platónico, la cuestión no está tan clara. En el caso de los relatos, sí que parece que hay una mayor distinción: Platón aplica la palabra *logos* a los relatos sobre los hombres, mientras que la palabra *mythos* se refiere a las narraciones sobre dioses, *daimones*, héroes y el Hades. Pero en otros casos, la distinción entre *mythos* y *logos* no es tan tajante. Esto nos lleva al segundo problema relacionado con la palabra *mythos*. ¿El mito es exclusivamente un relato o hace referencia también a refranes, proverbios, el continuo se dice, *legetai*, de la tradición? Todo hace pensar que, aunque Platón se refiere generalmente a relatos, a narraciones de carácter oral, también la palabra *mythos* se puede relacionar con un proverbio, un apotegma transmitido por la comunidad y repetido constantemente. El ejemplo más claro en el corpus platónico es el famoso apotegma que da inicio a la *Verdad (Aletheia)* de Protágoras¹⁵ y que Platón considera un *mythos*.

Las palabras *akoé* y *pheme* son fundamentales para entender el hecho mismo de la transmisión de la tradición y son empleadas por Platón para aludir a todo aquello que se transmite por la boca y el oído. En concreto, el filósofo emplea en numerosísimas ocasiones la palabra *akoé*, y todas las formas verbales derivadas del verbo «escuchar», para significar que las tradiciones poéticas y las narraciones en general, todavía en pleno siglo IV, eran transmitidas de forma oral esencialmente, eran más escuchadas que leídas. Esto da a entender que en el siglo IV la mayor parte de la población, incluso en Atenas, seguía conociendo el conglomerado heredado de la tradición por transmisión oral más que por una lectura de libros propiamente dicha. Sólo una minoría cultivada leía asiduamente e interpretaba la tradición antigua. Por ejemplo, siguiendo el testimonio del *Protágoras*¹⁶ advertimos que los hijos de los más ricos en la *polis* empiezan antes y acaban más tarde la enseñanza en la escuela; se puede afirmar por tanto que, en pleno siglo IV, una enseñanza larga y prolongada en las escuelas era patrimonio de unos pocos. La escolarización en Atenas sólo contribuye a crear un distanciamiento entre una clase ilustrada y una clase popular.

La otra palabra importante para el estudio de la tradición es *pheme*, un vocablo con valores religiosos y políticos. Bien puede hacer referencia a la reputación que pesa sobre una persona, al rumor que se extiende por la ciudad o incluso a un oráculo transmitido. Pero, por encima de todo, la palabra nos habla de «transmisión». Algunas veces aparece en el mismo contexto que *mythos* o *akoé*, lo cual refuerza el sentido de tradición. Es curioso observar que la mayor parte de las apariciones de la palabra *pheme* acontece en las *Leyes* o, en todo caso, en los diálogos tardíos de Platón. Esto responde sin duda alguna al interés platónico por hacerse eco de cualquier rumor que pueda afectar a la *polis*. Es necesario descartar, por así decirlo, los

15 *Teeteto*, 152 A2-4: «el hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en tanto que son y de las que no son en tanto que no son».

16 Cf. *Protágoras*, 325C-326D.

rumores falsos, los rumores malos para la ciudad¹⁷. Sin embargo, Platón encuentra que el rumor, *pheme*, tiene un aspecto positivo, ya que generaliza y transmite una serie de principios que contribuyen a dar unidad a la ciudad. En este sentido, hay que decir que la gran obsesión platónica, que recorre toda su obra es la obsesión por la unidad; en términos filosóficos se diría lo uno frente a lo múltiple. Esto es aplicable tanto a la ciudad como a la virtud y a otras cuestiones de carácter filosófico.

El estudio de la palabra *mythología* nos conduce al terreno de la interpretación de la tradición. Desde esta perspectiva, es importante advertir que, como reformador de la *polis*, Platón es un exégeta, un intérprete de la tradición. Entiéndase exégeta en un sentido amplio. Con la palabra mitología Platón se refiere no sólo al conjunto de relatos y tradiciones transmitidos sino también a la reflexión, a la investigación de tradiciones antiguas, tal como queda claramente expresado en el *Critias*¹⁸. La mitología nace, además, en el marco de la *polis*, cuando el hombre dispone de ocio y tiempo libre, lo que los griegos llaman *scholé*, es decir, tiempo para la reflexión y la investigación. En términos generales, la «mitología platónica» abarca las tradiciones poéticas, los relatos o discursos sobre los tiempos antiguos, y las costumbres y la ley no escrita. Por tanto, el estudio de la tradición integra la poesía, la *logografía* o arqueología, y la legislación, tanto las leyes escritas como las leyes no escritas, también llamadas costumbres tradicionales o patrias. En realidad, Platón consideraba los saberes tradicionales como mitología, como una especie de *paidia*, de juego o entretenimiento. Por contra, la figura del filósofo como hombre «serio» se opone en el corpus platónico a la actividad del poeta, *logógrafo* y legislador, los otros educadores de la *polis*. La paradoja radica en que Platón realiza una valoración crítica de estas actividades y saberes tradicionales y al mismo tiempo actúa como poeta, *logógrafo* o arqueólogo y legislador. Platón escribe mitos, discursos de arqueología y redacta leyes.

Esta investigación de tradiciones antiguas por parte de Platón se desarrolla prácticamente desde los primeros diálogos, pero se hace más evidente y consciente a partir de la *República*. Platón cuestiona la tradición, es decir, pone en tela de juicio lo que los griegos tenían y creían, pero lo hace para adquirirlo de nuevo mediante el examen y la fundamentación. En primer lugar, estudia la poesía como integrante importante de la *paideia*, de la cultura y la educación griegas. La interpretación de las tradiciones poéticas, que Platón llama muy a menudo *ta legómena*, se realiza esencialmente desde una perspectiva moral. La crítica platónica a la poesía no

17 E. R. Dodds observa que las propuestas de las *Leyes* operan en un mismo sentido: evitar la división social. Platón no sólo trata de estabilizar el Conglomerado Heredado, «sino también de reformar, no sólo de poner contrafuertes a la estructura tradicional, sino también de descartar todo lo que de ella estuviera claramente podrido y sustituirlo por algo más duradero» (E. R. Dodds, *Los griegos y lo irracional*, ed. cit., p. 206), de tal modo que en algunos puntos «se sintió obligado a romper con la tradición», y en otros puntos «admitió el compromiso» (p. 206).

18 Cf. *Critias*, 110 A.

tiene como objetivo, tal como a menudo se repite, la eliminación de la poesía de la ciudad¹⁹. Platón es consciente del papel fundamental que la tradición poética juega en la *paideia* griega. Por tanto, lo único que pretende es desestimar parte de dicha tradición poética que no es adecuada para la formación de los jóvenes. La poesía sigue siendo básica en la *paideia* platónica²⁰. También es importante tener en cuenta que cuando Platón investiga la tradición poética pone en solfa una actividad y experiencia esencialmente oral, que se transmite a través de la boca y el oído. El terreno de la poesía es, por tanto, *akoé*, la tradición oral. Por lo que respecta a la figura del poeta, es descrito por Platón como un mitólogo, es decir, no sólo como un forjador de historias sino también como un narrador. No obstante, el poeta no es el único mitólogo que tiene en cuenta el filósofo. Platón es consciente de que los poetas no son los únicos guardianes y depositarios de la tradición. En la Grecia antigua existía una práctica de narración de historias de carácter oral al margen de la actividad poética. Por eso, el filósofo también menciona a las ayas o nodrizas y a los ancianos. En concreto, los ancianos mitólogos tienen un papel fundamental en la ciudad proyectada por Platón en las *Leyes*.

Junto a la poesía, Platón también se hace eco de la *logografía* o arqueología, es decir, la investigación de los tiempos antiguos, todo aquello que se refiere a fundación

19 La referencia a la expulsión de los poetas por parte de Platón está en multitud de historiadores. Recientemente, por ejemplo, C. García Gual escribe: «También Platón, con su perspicacia habitual, revela su reconocimiento de que la educación popular estaba en manos de los poetas, al proponer la *expulsión de éstos de la ciudad ideal*, tal como se postula en la *República*», y continúa de este modo: «En una ciudad que será gobernada por sabios, los poetas y sus mitos han de ser evacuados, porque como competidores de los filósofos en la tarea educativa son peligrosos e inútiles, a los ojos del ilustrado Platón» (la cursiva es mía) (C. García Gual, *Introducción a la mitología*, Madrid, Alianza, 1993, pp. 42-43). Hablar de expulsión de los poetas o de evacuar los mitos de los poetas en la *República* es un error. La idea de Platón es «censurar» determinados mitos, no todos.

20 Un análisis sugerente del tema se encuentra en las páginas de un libro publicado hace pocos años por G. Cerri, quien escribe a propósito del discurso platónico sobre la poesía lo que sigue: «De todos modos, si uno no quiere equivocarse sobre el sentido general de todo este discurso, conviene tener bien presente la conclusión final: Platón condena el mito y la poesía de la tradición homérica y hesiódica, no el mito y la poesía en cuanto tales... El mito y la poesía son la única vía posible para la formación básica del ciudadano. La verdad dialéctica interviene sólo en un segundo momento, representa un grado superior y sucesivo del aprendizaje educativo, por lo demás reservado solamente a aquella *elite* de personas que han mostrado disposición a recibirla... Desgraciadamente este tratamiento, complejo y articulado, no ha sido comprendido en sus puntos esenciales: con una reducción simplista ha sido interpretado como un ataque indiscriminado de la filosofía contra la poesía y el mito; pero una lectura atenta muestra otra cosa: es, en primer lugar, análisis de la influencia psicológica e ideológica ejercida por el discurso narrativo sobre la mentalidad corriente; y, después, crítica negativa, conducida desde esta perspectiva, de la mayor parte del patrimonio mítico-poético transmitido por la tradición cultural del pueblo griego; y, en fin, proyecto de un mito y una poesía nuevos, capaces de inspirar a los jóvenes y a toda la comunidad un sistema de valores y de ideas bien arraigados, que la reflexión política considera funcionales a la compatibilidad y vitalidad del cuerpo social». (G. Cerri, *Platone sociologo della comunicazione*, Lecce, 1996, pp. 22-23 [1991]). Este análisis incide en la complejidad del problema y critica la *reducción simplista* de algunos historiadores al plantear el tema del discurso platónico sobre la poesía y los mitos.

de ciudades, genealogías de héroes y hombres, y asuntos antiguos en general. La arqueología es una actividad que se presenta a medio camino entre la oralidad y la escritura. Solón y los sacerdotes de Sais, en Egipto, son un ejemplo palpable de ello. Por lo demás, la reflexión sobre los tiempos antiguos permite a Platón plantear un tema importante: la ruptura de la tradición. En este sentido, la ingenuidad de Solón choca con la sabiduría de los sacerdotes egipcios. La mitología y la arqueología de Solón se reducen a unos pocos nombres y genealogías, lo cual demuestra el escaso conocimiento que los griegos tienen sobre los tiempos antiguos debido a la ruptura de la tradición, a los desastres que cíclicamente se producen. La memoria, parece decirnos Platón, se diluye al desaparecer la escritura, al no existir un deslizamiento de la tradición oral en la escritura. Por otra parte, Platón elabora sus propios discursos de arqueología al hablarnos de la antigua Atenas y la antigua Atlántida. En los relatos sobre antiguas *poleis*, es muy interesante comprobar que Platón concede una gran importancia al juramento, *orkos*, y al sacrificio. Ambos certifican la unidad de la *polis*; estos ritos comunes crean un sentido de comunidad y de tradición. También se da una gran importancia en estos antiguos Estados a las leyes transmitidas y sancionadas por la tradición, precisamente porque el origen de esas leyes se encuentra en la divinidad; es el caso de los mandatos de Poseidón en el relato de Atlántida, las revelaciones de Apolo en los estados dorios o la transmisión de Zeus a Minos en Creta. Sin temor a equivocarse se puede decir que Platón defiende la idea de que un Estado debe sostenerse sobre unas leyes y un juramento comunes.

Además de la poesía y la *logografía*-arqueología, Platón también lleva a cabo un estudio e interpretación de las leyes, *nomoi*, en sentido plural, entendiendo por leyes no sólo las leyes escritas sino también las no escritas, *ágrapha nómina*, también denominadas costumbres patrias y transmitidas de forma oral. Por lo tanto, Platón hace acopio de tradiciones y costumbres, que investiga ampliamente, no sólo atenienses sino también lacedemonias y cretenses. Para empezar, el filósofo nos hace ver que las normas tradicionales de conducta, *ta nómina*, representan una enseñanza que la *polis* en su conjunto ofrece a los ciudadanos y que los padres transmiten a sus hijos. Forman parte de la tradición común de la *polis*. Las costumbres son la enseñanza común de la ciudad que se va difundiendo y transmitiendo entre todos. Una cuestión importante a plantear y que resulta difícil de aclarar es por qué Platón cambia de opinión de la *República* a las *Leyes* en el tema de las costumbres y las normas tradicionales de conducta. En la *República* Platón considera ingenuo legislar sobre estas cuestiones, porque piensa que son una consecuencia misma de la *paideia* y se transmiten de forma generacional. Por lo tanto, pasa por alto su estudio. En las *Leyes*, sin embargo, se lanza a fondo al estudio de costumbres y leyes no escritas, y las incluye en su particular *mitología*²¹. En varios pasajes, habla de «instituir las

21 P. Veyne ha explicado la posición adoptada por Platón en las *Leyes* afirmando que el filósofo se ve atrapado en una red, en un sistema del cual no puede escapar, a saber, la cultura de los mitos. En

costumbres», y, ciertamente, las *Leyes* de Platón constituyen en gran medida una «mitología de las costumbres». El objetivo implícito es una revivificación de las costumbres patrias y tradicionales. Esta idea seguramente debe ser puesta en relación con la idea platónica de unidad de la *polis*, cada vez más patente en su obra, sobre todo en los últimos diálogos.

En lo que concierne al estudio propiamente de *nomoi*, de leyes, Platón establece claramente la dualidad entre determinadas leyes que se escriben en columnas y quedan a la vista de los ciudadanos, y otras leyes que no se escriben y que permanecen en el territorio de la tradición oral y de las costumbres transmitidas. Por su parte, el concepto de «ley no escrita» es muy amplio e incluye desde la ley sagrada hasta las normas tradicionales de conducta. En este respecto, y esto es muy importante, Platón adopta y admite antiguos oráculos y antiguas costumbres. Además, copia instituciones y leyes del Estado ateniense. El problema que se plantea radica en deslindar las leyes de su tiempo, de la ley soloniana y de la propia invención platónica. Éste es un problema histórico sobre el cual se debe insistir. Lo que está claro es que Platón bebe en las fuentes de las arcaicas tradiciones atenienses. Ahora bien, lo que está por ver es si las costumbres ancestrales habían perdido autoridad en época de Platón tal como afirman algunos historiadores. En definitiva, los problemas que plantea el estudio de la tradición en Platón son múltiples²², pero bien

materia de mito, dice P. Veyne, «Platón pone de manifiesto un estado de conciencia poco confortable cuando dice en el libro VII (804 E) de las *Leyes* que tiene dos razones para creer que las mujeres son aptas para el oficio de las armas: «Por un lado, creo en un mito que se cuenta», el de las Amazonas, «y, por otro lado, yo sé (ésta es la palabra) que en nuestros días» las mujeres de la tribu de los Sauromatas practican el tiro al arco... A pesar de su mala conciencia o más bien a causa de ella, Platón no deja de lado los mitos sino que busca su indubitable núcleo de verdad ya que ese era el programa en el que estaba prisionero, y todos sus contemporáneos con él» (P. Veyne, *¿Creyeron los griegos en sus mitos?*, Barcelona, Granica, 1987, p. 155 [trad. castellana de *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?*, París, 1983]). La lucidez queda, pues, prisionera de esta relación de fuerzas que es el mito, de tal modo que en autores como Tucídides o Platón la crítica racional de los mitos está encerrada en un cierto programa de creencia en los mitos, que es propio de la época.

22 Las dificultades que entraña estudiar la tradición están sugeridas en P. Amorós, «Primeras líneas sobre la tradición en el mundo griego», en J. M. Blázquez, A. González Blanco, R. González Fernández (ed.), *La tradición en la Antigüedad tardía*, Ant. crist. Murcia, XIV, 1997, 19-44. Además, las ramificaciones que produce el tema da lugar a numerosos planteamientos. En este sentido, este libro no pretende ser sino la puesta a punto de una serie de problemas. Es básicamente *un estudio de problemas*. Siempre tengo presente la aseveración de A. Momigliano: «Un buen historiador lo sabe todo sobre su propio problema, un mal historiador lo sabe todo sobre su propio autor o su propio periodo» (R. Di Donato, «Materiali per una biografia intellettuale di Arnaldo Momigliano», *Athenaeum*, fasc. I, 1995, p. 244). A las dificultades expuestas hay que añadir los problemas que supone la interpretación del pensamiento platónico y el empleo de un vocabulario no adecuado, lo que F. M. Cornford denomina «la equívoca jerga de la filosofía moderna». Efectivamente, «términos como «subjetivismo», «relativismo», «sensualismo»..., aun cuando se los defina, encubren a menudo ambigüedades de pensamiento que se van acumulando a medida que estas monedas corrientes pasan de mano en mano» (F. M. Cornford, *La teoría platónica del conocimiento*, Barcelona, Paidós, 1991, p. 14 [trad. castellana de *Plato's Theory of Knowledge*, Londres y Nueva York, 1935]).

enfocados pueden ayudar a comprender mejor la sociedad ateniense y la sociedad griega en general.

II. SABIDURÍA Y FILOSOFÍA EN EL CONTEXTO DE LA CULTURA GRIEGA. LA SABIDURÍA DE LOS ANTIGUOS Y EL LOGOS COMO FUNDAMENTO DE LA FILOSOFÍA

Platón inaugura una nueva etapa dentro de la cultura griega: la filosofía abre el horizonte de una nueva época que sustituye a la etapa de la sabiduría. En realidad, esta etapa había dado sus últimos coletazos en pleno siglo V, por lo que en tiempos de Platón se veía esa época como un recuerdo, como un periodo de sabios. Desde este punto de vista, la sabiduría se convierte para el filósofo en una aspiración de vida. La aproximación al origen, a la divinidad, es un intento de aproximación a la sabiduría. La filosofía, pues, debe entenderse como una iniciación a la sabiduría, y los diálogos de Platón ejercen como proyecto de iniciación, exhortación a la filosofía.

En la obra platónica son numerosas las referencias a «los antiguos» como «los que saben», gente que vive en una época de «sabiduría», aunque el vocablo «sabio», *sophós*, en ocasiones es empleado con ironía refiriéndose a los «sabios» de tiempos de Platón, sean sofistas o gente de cualquier otra condición. Para Platón, el sabio es un hombre de otra época. La era de Heráclito, Parménides²³ y Empédocles es todavía la era de los «sabios». Precisamente, Platón define su obra como filosofía en oposición a la «sofía» anterior, es consciente de que sus escritos representan

23 En el *Sofista*, Platón nos recuerda que el gran Parménides solía repetir tanto de forma oral como en verso lo siguiente: «Pues esto nunca domine, que sea el no ser; sin embargo, tú, al investigar, aparta el pensamiento de este camino» (*Sofista*, 237 A8-9). Parménides repetía estas palabras tanto en sus «lecciones» como por escrito. Es todavía, por tanto, un maestro de la palabra oral, un sabio. Todavía hay un rasgo más que no se debe olvidar al revisar el *Parménides*: Platón opone la obra de Zenón a la de su maestro Parménides en un sentido muy claro. Repetidamente nos recuerda que Zenón ha realizado un «escrito», *gramma*, *grámmata*, *suggrámmata*. Sin embargo, en el caso de Parménides emplea la palabra «poema». Zenón y Parménides dicen lo mismo, pero lo presentan de forma diferente. Es importante tener en cuenta que Parménides todavía se expresa sus ideas en forma de «poema», por lo que parece más vinculado a la cultura oral que Zenón. Parménides «dice en sus poemas que el todo es uno», mientras que Zenón «dice que no existe lo múltiple», pero lo fundamental para el tema que aquí nos interesa es que se define el libro de Zenón como *grámmata*. Se percibe aquí un cambio dentro de la cultura griega, donde el mismo tipo de ideas ya no se expresa en forma poética sino en forma prosaica. Zenón, a diferencia de Parménides, ya no es un poeta. Esta confluencia de ideas entre Parménides y Zenón, expresada de forma diferente y con lenguajes distintos, es muy aleccionadora para entender la relación entre Sócrates y Platón. Es más, la relación Parménides-Zenón parece una transposición de la relación Sócrates-Platón. Recordemos que en el diálogo *Parménides* el objetivo del «escrito» de Zenón es la defensa del argumento de Parménides, lo cual recuerda ciertamente la *Apología* platónica, la defensa que allí hace Platón de los argumentos socráticos, y la apología de la filosofía que hay implícita en el texto. Al igual que Zenón, Platón escribe *grámmata*, mientras su maestro, al igual que Parménides, se mantiene más en el campo de la cultura oral.

algo nuevo en referencia a todo lo anterior. Sabiduría y filosofía, pues, pueden ser consideradas como dos etapas diferentes de la cultura griega.

La sabiduría pertenece a un periodo de dominio de la tradición oral, mientras que la filosofía supone el inicio prácticamente de la actividad literaria²⁴. No obstante, como intento de aproximación a la sabiduría antigua, la filosofía no va a obviar la tradición oral, y va a tratar de combinar la comunicación oral y escrita. Así pues, estudiar la relación entre sabiduría y filosofía es importante por dos cuestiones fundamentales: primero, permite trazar la línea de continuidad entre tradición oral y tradición escrita, y segundo, ayuda a comprender el sentido de la filosofía dentro del contexto cultural griego.

Ciertamente hay que partir de una idea bastante clara: sabiduría y tradición oral van estrechamente unidas. El mito (entendido como palabra oral transmitida) y el enigma son aspectos de la sabiduría antigua y de la más genuina tradición oral que Platón no va a desdeñar. El mito es una palabra que procede de los antiguos y por eso tiene tanto valor para la filosofía platónica. Por otra parte, la relación entre enigma y sabiduría está documentada desde época arcaica. Las palabras de los sabios antiguos tienen un carácter enigmático, problemático, en el sentido de planteamiento de un problema. Los hombres que luchan por resolver un enigma son aspirantes a sabios, y la literatura ofrece numerosos ejemplos. Las mismas páginas de Platón están llenas de enigmas y palabras de los oráculos, que conservan todavía un tono religioso, sagrado y sapiencial.

Los testimonios que muestran la relación entre enigma, sabiduría y mito son numerosos en la obra platónica. En el *Sofista*, por ejemplo, Platón engloba a Parménides y todos los que han hablado sobre «los seres» en el terreno de la mitología y reconoce la dificultad de seguir el mito, lo que «dicen» estos hombres sabios, precisamente porque se han expresado en un lenguaje difícil y no han considerado la incapacidad de la mayoría para seguir sus palabras²⁵. En el *Teeteto*, Platón procede a la interpretación del famoso dicho de Protágoras que iniciaba su escrito titulado *Verdad (Aletheia)*: «el hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en tanto que son y de las que no son en tanto que no son»²⁶. Este apotegma debía formar parte de la sabiduría tradicional en época de Platón, y debía ser un lugar común en la tradición oral. También era leído, al menos en determinados círculos, pues Teeteto reconoce haber leído muchas veces este apotegma, dando a entender

24 Platón vive en un contexto histórico en el que se inicia propiamente la literatura. Como ha sabido ver K. Reinhardt, «el propio Platón es el primero que, en una época de literatura incipiente, nos ha enseñado lo supraliterario en la palabra viva» (K. Reinhardt, *Los mitos de Platón, Revista de Occidente*, ns. 158-159, 1994, p. 104. [Se recoge el principio del trabajo original de Reinhardt, *Platons Mythen*, Bonn, 1927, en *Vermaechtis der Antike. Gesammelte Essays zur Philosophie und Geschichtsschreibung*, Gotinga, 1960, pp. 218-295]).

25 Cf. *Sofista*, 243 A-B.

26 *Teeteto*, 152 A2-4.

que debía circular algún escrito de Protágoras en Atenas²⁷. Pero lo verdaderamente interesante para el tema que nos ocupa es que Platón considera que Protágoras «habló en enigmas a la gran mayoría, y decía la verdad en secreto a sus discípulos»²⁸. En los sabios antiguos, pues, siempre se atestigua un aspecto recóndito y enigmático. Por tanto, es importante tener en cuenta la diferencia que establece Platón entre «hablar en enigmas» y «decir la verdad», una diferencia que sólo es posible en un hombre muy sabio, es decir, un *passophós*.

En estrecha vinculación con Protágoras, el filósofo sitúa a la estirpe de Homero y Heráclito, y los que afirman que «todo se mueve como una corriente»²⁹. Entre estos sabios antiguos, Platón menciona a Heráclito, Empédocles, Protágoras, Epicarmo (en la comedia) y Homero (en la tragedia)³⁰. Coloca, entonces, en el mismo bando a Protágoras y otros hombres sabios que piensan como él, o que al menos dicen las mismas cosas. Una vez situados al mismo nivel, el filósofo inicia la interpretación de la tradición relacionada con estos sabios. El objetivo es «investigar la verdad que oculta el pensamiento»³¹, interpretar el pensamiento del sabio, «decir sus misterios» penetrando en su doctrina secreta. Nuevamente, Platón insiste en que los pensadores antiguos, los sabios, redundando en lo ya dicho sobre Protágoras, mantienen oculta la verdad. Los discípulos o seguidores de Heráclito también son fieles a la forma de expresión característica de los antiguos, pues están acostumbrados a servirse de un «lenguaje enigmático»³² del que no ofrecen ningún tipo de explicación. El problema que suscitan estos seguidores de Heráclito es el mismo que se esconde de forma enigmática a la mayoría de los hombres en las palabras poéticas heredadas de los antiguos, y según el cual Océano y Tetis son el origen de todas las cosas, son corrientes y nada se detiene³³. Se trata de una tradición de arcana sabiduría a la

27 Además de la *Verdad (Aletheia)*, en el *Sofista* se habla también de lo que «ha dicho Protágoras sobre la lucha de atletas y otras técnicas» (232 D9-E1). Platón menciona unos «escritos» de Protágoras que tratan sobre las diversas artes o técnicas, *technai*, y sobre aquello que se necesita para contradecir a los artesanos, *demiurgoi* (Cf. 232 D). Además, se insiste en que estos escritos son algo público.

28 *Teeteto*, 152 C9-11.

29 *Teeteto*, 160 D7-8.

30 Para justificar esta visión en Homero, Platón cita un pasaje de la *Iliada*, «Océano, origen de los dioses, y la madre Tetis» (XIV, 201), en donde se intuye que todo se engendra a partir del flujo y del movimiento según la interpretación platónica.

31 *Teeteto*, 155 D10-E1.

32 *Teeteto*, 180 A3-4. El sentido de «lo oculto», como sabemos por la tradición que se ha conservado, había adquirido un carácter axiomático en Heráclito. El «pathos» de lo oculto es «la tendencia a considerar el fundamento último del mundo como algo escondido», algo inefable, oculto e inaccesible. Ésta es la formulación que adquiere el tema en boca de G. Colli, *El nacimiento de la filosofía*. Barcelona, Tusquets, 1994, p. 57 [trad. castellana de *La nascita della filosofia*, Milán, 1975]. Recordemos un fragmento de Heráclito que reza así: «Uno, lo único sabio, quiere y no quiere ser llamado con el nombre de Zeus» (Heráclito, *Frag. 22 B 32*, recogido en Clemente de Alejandría, *Strómata V, 116*). La forma en que Clemente vincula a Heráclito y Platón, sea cierto o no el fragmento, es bastante significativa.

33 Cf. *Teeteto*, 180 C-D.

que se han plegado la mayor parte de los sabios griegos³⁴. Estos ejemplos ponen de relieve que los diálogos platónicos recogen gran parte de la formulación enigmática de la sabiduría antigua, de tal forma que Platón adopta determinados aspectos de la tradición oral en una época en que estaban surgiendo la filosofía y la literatura al mismo tiempo. El empleo del mito, el gusto por el enigma (palabras oraculares procedentes de los tiempos antiguos) y el sentido de «lo oculto», implícito en algunos de los pasajes de la obra platónica, son una herencia transmitida de la más genuina cultura griega de base oral.

Partiendo de la sabiduría y de la tradición oral surge la filosofía en un momento en que, posiblemente, se estaba produciendo una generalización de la escritura y de la lectura, por lo menos en determinados ámbitos, aunque fuesen reducidos, de la sociedad ateniense³⁵. Y es que la filosofía no sólo recoge elementos de la sabiduría antigua y la tradición oral sino también aspectos de la tradición más reciente, la retórica y la dialéctica. Ahora bien, ¿cuál es el aspecto fundamental que define la *filosofía platónica*? Sabemos por un importante y celebrado pasaje del *Fedón*³⁶ que Platón había desestimado la investigación de los «físicos» en el camino hacia la sabiduría y que Anaxágoras le había decepcionado. Sin embargo, a pesar de sus dudas, Platón consigue alcanzar una vía por donde conducir la filosofía. El filósofo la denomina «segunda navegación», metáfora que emplea teniendo en cuenta que la supuesta primera navegación le había llevado al estudio de los «físicos». Esta nueva singladura que marca el camino de la filosofía está expresada de forma magnífica en el siguiente texto:

«Me pareció entonces —dijo él—, después de esto, una vez hube dejado de examinar las cosas, que debía precaverme para no sufrir lo que los que observan el sol durante un eclipse sufren en su observación. Pues algunos se echan a perder los ojos, a no ser que en el agua o en algún otro medio semejante contemplen la imagen del sol. Yo reflexioné entonces algo así y sentí temor de quedarme completamente ciego de alma al mirar directamente a las cosas con los ojos e intentar captarlas con todos mis sentidos. Opiné, pues, que era preciso refugiarme en los conceptos para

34 Cf. *Teeteto*, 152 E.

35 La estructura del *logos* también se modifica con estos cambios, y la dialéctica se convierte en literatura materializándose en los diálogos platónicos. G. Colli ha caracterizado el nacimiento de la filosofía del siguiente modo: «Por su parte, Platón está dominado por el demonio literario, vinculado a la tradición retórica, y por una disposición artística que se superpone al ideal del sabio. Critica la escritura, critica el arte, pero su instinto más fuerte fue el del literato, el del dramaturgo. La tradición dialéctica le ofrece simplemente el material que plasmar. Y tampoco hay que olvidar sus ambiciones políticas, algo que los sabios no habían conocido. De la mezcla de esos dones y de esos instintos surge la criatura nueva, la filosofía» (G. Colli, *op. cit.*, *ed. cit.*, p. 97).

36 Cf. *Fedón*, 95E-100A.

examinar en ellos la verdad de las cosas. Ahora bien, quizás eso a lo que lo comparo no es apropiado en cierto sentido. Porque no estoy muy de acuerdo en que el que examina la realidad en los conceptos la contemple más en imágenes, que el que la examina en los hechos. En fin, el caso es que por ahí me lancé, y tomando como base cada vez el concepto que juzgo más incommovible, afirmo lo que me parece concordar con él como si fuera verdad, tanto respecto de la causa como de las demás cosas, y lo que no, como no verdadero»³⁷.

La nueva singladura de Platón se manifiesta, pues, en una búsqueda de la verdad en las palabras, en los conceptos³⁸. Para el tema que nos concierne, la tradición, este pasaje del *Fedón* nos permite observar cómo el filósofo se aleja de los «sabios» griegos que, aproximadamente desde el siglo VI, habían buscado la sabiduría partiendo de una investigación de la naturaleza, *physis*. Platón abandona este camino, «refugiándose», literalmente, en el lenguaje, en el *logos*³⁹. En el *Fedón*, entonces, Platón señala la nueva vía que representa la filosofía dentro de la historia del pensamiento griego: supone un apego al *logos* como fundamento de la filosofía. Sin este tipo de consideración, como dice Platón en el *Sofista*, todo se vuelve «ajeno a la

37 *Fedón*, 99D4-100A7.

38 Importante para la epistemología platónica es la siguiente consideración que se lee en el *Sofista*: «el *logos* se originó, para nosotros, a través de la combinación mutua de *ideas*» (259 5-6). Entendiendo las ideas como conceptos volvemos al camino emprendido en el *Fedón*. También se desprende de un breve texto en el primer libro de la *República* que existen dos formas de tratar un argumento: siguiendo el rumor general o ciñéndose al sentido estricto de la palabra (Cf. I, 341 B). *Epos* o *logos*, he ahí la diferencia. En la misma *República* se dice que la parte de más difícil acceso dentro de la filosofía es la referida a los *logoi*, a los conceptos (Cf. VI, 498 A). Es la parte, digamos, propiamente filosófica, a la cual se debe acceder en plena madurez. Sin embargo, Platón es consciente de que la filosofía surge y se desarrolla en una cultura oral. Por ello, los jóvenes filósofos gustan de convertirse en oyentes (Cf. VI, 498 A) de aquellos que practican la filosofía.

39 En este mismo contexto, Platón plantea la necesidad de un postulado, que llama hipótesis. Más allá de todo postulado, y de todo fundamento básico se encuentra el *Principio*, que Platón denomina *arché* (Cf. *Fedón*, 101 E), y que es un terreno abonado para los filósofos (Cf. *Fedón*, 102 A). Este terreno queda exclusivamente en la dimensión de la oralidad y forma parte de la «Doctrina no escrita» de Platón según Giovanni Reale. Precisamente, este autor italiano ha considerado este pasaje del *Fedón* (96 A-102 A) como la magna carta de la metafísica occidental porque supone el paso del plano físico de la investigación propia de los presocráticos al plano metafísico de las realidades suprasensibles (las ideas, los Principios). Para todo este pasaje del *Fedón*, véase G. Reale, *Per una nuova interpretazion di Platone*, Milán, 1994, cap. V, pp. 137-158. En general, la interpretación metafísica de este pasaje —y de la palabra *logos*— es bastante frecuente entre los historiadores. En esto debe pensar M. I. Finley cuando afirma que «de entre todos los griegos clásicos, Platón fue el único pensador que tuvo a la Verdad «confusamente anclada en él», a saber, «la verdad que es fundamental para toda verdadera terapia de las almas, esto es, que el hombre, si ha de tornarse pleno y convertirse en una criatura de luz, ha de guiarse por la abrumadora verdad que viene de lo alto: por el Logos mismo» (M. I. Finley, *Aspectos de la antigüedad*, Barcelona, Ariel, 1975, p. 233 [trad. castellana de *Aspects of Antiquity*, Londres, 1968]).

musa y a la filosofía»⁴⁰: el *logos* es uno de los géneros e ideas sin el cual no puede tener existencia la filosofía⁴¹, es el camino de la filosofía.

La palabra filosófica presenta, además, una doble cara: exterioridad e interioridad son dos horizontes que se funden en el *logos*. En su exterioridad, la palabra oral produce un efecto encantador, es como la flauta de Marsias: quien la escucha queda arrebatado y poseído. En cambio, quien mira hacia el interior del *logos* encuentra maravillas todavía mayores. Exterioridad e interioridad, juego y seriedad, se combinan en el *logos* filosófico⁴². Alcibiades define esta idea de forma metafórica: «los *logoi* – dice — son muy semejantes a los silenos que se abren»⁴³. En su exterioridad, parecen ridículos, en su interioridad, son los únicos que tienen sentido, inteligencia, son los más divinos, tienen el mayor número de imágenes de virtud y, sobre todo, aquello que conviene examinar al que piensa llegar a ser un hombre bueno y noble, *kaloskagathos*⁴⁴.

Al llegar a este punto y después de haber visto cómo Platón toma en consideración diversos elementos de la sabiduría antigua y de la tradición oral, y después de explicar cómo el *logos*, la palabra básicamente oral, se convierte en el fundamento de la filosofía platónica, nos queda por plantear ahora cómo Platón relaciona sabiduría y filosofía, es decir, qué aspecto de la sabiduría de los antiguos es el que más le interesa. La explicación está en el *Protágoras*. En este diálogo, de forma un tanto sorprendente e irónica encontramos el siguiente aforismo: «la filosofía es muy antigua y noble entre los griegos en Creta y Lacedemonia»⁴⁵. No tan sorprendente resulta la afirmación de que en estas tierras hay numerosos sofistas. Sabemos que gente como Hipias viajaba a Lacedemonia para ofrecer sus discursos sobre los tiempos antiguos que tanto gustaban por aquellos lares. Pero, por qué habla Platón de la filosofía de

40 *Sofista*, 259 E2.

41 Cf. *Sofista*, 260 A.

42 Cf. *Banquete*, 215A-217A. Diversos pasajes del corpus platónico explican esta dualidad. El más claro de todos es un pasaje del *Banquete* platónico, un discurso colocado en boca de Alcibiades y que, paradójicamente, explica el funcionamiento del *logos* socrático. El discurso de Alcibiades en el *Banquete* se sitúa en un contexto muy preciso: el discurso de Diotima parece haber marcado el punto más elevado en el diálogo platónico cuando se produce la llegada de Alcibiades a casa de Agatón. Erixímaco propone que Alcibiades siga el «juego» del banquete con un discurso de encomio a Eros. Como punto de partida, es bastante significativo que Alcibiades sustituya en su encomio la figura de Eros por la de Sócrates. Es como si se tratase de personajes intercambiables o equivalentes. Mas significativo todavía: Alcibiades se propone decir la verdad. El encomio de Sócrates se va a realizar mediante imágenes, pero teniendo en cuenta que «la imagen tendrá por objeto la verdad, no lo risible» (*Banquete*, 215 A5-6). La imagen que Alcibiades nos ofrece de Sócrates es la de un sileno que guarda en su interior la estatua de una divinidad. Con ello nos está diciendo que la apariencia exterior del discurso socrático encierra en su interior otro discurso. En este sentido, la comparación de Sócrates con el sátiro Marsias no está fuera de lugar.

43 *Banquete*, 221 D8-E1.

44 Cf. *Banquete*, 221E-222A.

45 *Protágoras*, 342 A7-B1.

estos pueblos cuando la tradición asigna a los cretenses y lacedemonios un gusto por las armas, la guerra y el valor, *andreia*. Platón habla de una sabiduría, *sophía*, escondida bajo el manto de la ignorancia y que supera a la sabiduría del resto de ciudades helenas⁴⁶. En principio, todo parece una ironía platónica. Así es como normalmente se interpreta este pasaje. No obstante, el propio Platón especifica a qué tipo de filosofía y sabiduría se refiere cuando la aplica a Creta y Lacedemonia. Se trata de *la sabiduría de los antiguos* en la que tiene su origen la filosofía. De este modo, los lacedemonios están educados en la filosofía y en los *logoi* porque, a pesar de que en las conversaciones tienen una cierta apariencia vulgar, saben extraer en cualquier momento una frase hecha, un *logos* condensado y breve, es decir, un dicho, *rema*, que lanzan cual un terrible arquero⁴⁷. La palabra clave que expresa el sentido de la sabiduría de los antiguos y de la filosofía «primitiva» es *rema*. Sea cierto o no lo que Platón dice acerca de los lacedemonios y los cretenses, lo que aquí aparece con toda nitidez es la capacidad de los sabios antiguos para expresarse mediante breves sentencias. Entre estos sabios antiguos, Platón menciona a Tales de Mileto, Pítaco de Mitilene, Bías de Priene, Solón de Atenas, Cleobulo de Lindos, Misón de Quenea y Quilón de Lacedemonia⁴⁸. Todos ellos alcanzan su época de florecimiento en el siglo VI, especialmente hacia la primera mitad. Todos ellos en común representan el saber y el origen de la filosofía en una época en que la sabiduría se manifestaba en forma de dichos, aforismos o sentencias. Ellos han sido quienes «han colocado como primicias de la sabiduría» las inscripciones que figuran en el templo de Apolo y que «todos tienen siempre en boca»: «Conócete a ti mismo» y «Nada demasiado»⁴⁹. La tradición se repite y se transmite de boca en boca como ocurre con estas sentencias.

El carácter de la *filosofía* de los antiguos se fundamenta, pues, en lo que Platón denomina «*logos* breve»⁵⁰, un dominio del lenguaje conciso expresado en aforismos y apotegmas. La formulación más precisa de esta sabiduría se encuentra en las paredes del santuario de Delfos, donde se registran las primicias de la sabiduría recogidas en retazos, signos escritos, que son recuerdos de una antigua palabra oral llena de verdad. Estos fragmentos de sabiduría, expuestos a los ojos del hombre, son como

46 Cf. *Protágoras*, 342 B.

47 Cf. *Protágoras*, 342 D-E.

48 Siguiendo el criterio platónico, lógicamente todos estos sabios eran emuladores y apasionados discípulos de la *paideia* lacedemónica (Cf. *Protágoras*, 343 A). Sobre el tema de los siete sabios, véase el trabajo de C. García Gual, *Los siete sabios (y tres más)*, Madrid, 1995, pp. 19-39. García Gual habla de «sociedad arcaica, pero progresista» (p. 15) refiriéndose a esta etapa de la historia griega en la que surgen los siete sabios. En la tradición, la relación entre los siete sabios y las inscripciones del templo de Apolo es bastante evidente (pp. 35-37). Se remite a Píndaro (*Olímpica*, VII, 70-75), en donde se cuenta que Helios «engendró siete hijos que, entre todos los hombres de antaño, recibieron los más sabios pensamientos». Existe, por tanto, toda una tradición acerca de la sabiduría heredada de los siete sabios.

49 Cf. *Protágoras*, 343 A-B.

50 *Protágoras*, 343 B4-5.

una especie de enigma que requiere ser descifrado. Aquí volvemos nuevamente a lo expresado ya anteriormente, a ese carácter enigmático de la sabiduría. En el *Cármides*, Platón juega, precisamente, con este sentido oculto de la sabiduría, en un contexto en el que se trata de definir la moderación, *sophrosyne*, una especie precisamente de sabiduría interior. De forma irónica, Platón advierte que quien define la *sophrosyne* como «ocuparse de lo suyo» está hablando de forma «enigmática», «propone un enigma en sí mismo»⁵¹. Todo enigma, como sabemos, necesita ser interpretado, lo cual da lugar a una especie de *agón*, juego, que en el *Cármides* se ventila entre Critias y Sócrates. La dificultad que supone ajustar el concepto de *sophrosyne* conduce a Critias, y no por casualidad, a un intento de desvelar el significado de la famosa inscripción de Delfos, un retazo de la antigua sabiduría. Critias *explica* la inscripción del siguiente modo:

«Pues casi iba yo a decir eso mismo de que ser sensato es conocerse a sí mismo, y coincido con aquel que en Delfos puso aquella inscripción, *gramma*, y, según creo, esta inscripción está dedicada a esto, a una bienvenida del dios a los que entran, en lugar de decir «salud», ya que esta fórmula de «salud» no es correcta ni deseable como exhortación de unos a otros, sino la de «sé sensato». El dios da la bienvenida, pues, a los que entran en el templo, de diferente manera que los hombres. Esto es lo que tuvo en su cabeza el que puso [la inscripción] cuando la puso. Al menos, así me parece. Y no dice otra cosa siempre a los que entran sino «sé sensato». Habla más enigmáticamente, como un adivino. Porque «el concómete a ti mismo» y el «sé sensato» es lo mismo, según dicen los escritos y yo también; pero fácilmente podría pensar alguno que son distintos. Cosa que me parece que les ha pasado a los que después han hecho inscripciones como la de «Nada demasiado» y «El que se fía se arruina». También ellos tomaron el «Conócete a ti mismo» por un consejo, y no por una salutación del dios a los que entraban. Así pues, para no ser menos en eso de dar consejos útiles han hecho estas inscripciones y las han puesto ante nosotros»⁵².

Critias reconduce la *sophrosyne* al terreno del conocimiento y del saber al desentrañar la inscripción de Delfos, que es interpretada como una salutación y no como un consejo. Es importante tener en cuenta que en los escritos de los templos, en las inscripciones, la voz que habla es la voz de la divinidad, en este caso Apolo. Por eso se trata de palabras enigmáticas, llenas de ambigüedad, pero también llenas de sabiduría. En Delfos, todos los visitantes del templo se encuentran ante un escrito,

51 *Cármides*, 162 B4-5.

52 *Cármides*, 164D3-165A7.

una inscripción, *gramma*, que es colocada allí como un aviso. A pesar de ser un escrito, la frase proverbial «conócete a ti mismo» tiene un claro sentido oral. Es un fragmento de sabiduría antigua en donde se muestran claras las huellas de la divinidad, que habla como si se tratase de un adivino. La divinidad habla siempre en forma de enigma. La labor del intérprete, *exégeta*, es tratar de esclarecer estas huellas de sabiduría. Otros supuestos sabios han tratado de seguir el ejemplo de Delfos con otro tipo de inscripciones, equivocando el sentido primigenio de la sabiduría expuesta en Delfos, en donde el dios Apolo saluda e invita a todos aquellos que quieran penetrar en la filosofía como camino de acceso a la sabiduría. Platón, al interpretar la famosa inscripción de Delfos, ofrece un camino de retorno, de aproximación a la sabiduría antigua.

III. LA PRIMACÍA DE LA PALABRA ORAL. LA ESCRITURA COMO «RECORDATORIO» Y «CAMPO DE REFLEXIÓN» PARA LA DISCUSIÓN DIALÉCTICA

Los testimonios de escritores del siglo IV no dejan lugar a dudas que el debate entre los defensores de una cultura griega de base esencialmente oral y los partidarios de una naciente cultura escrita, desarrollada en determinados sectores «ilustrados», era uno de los temas básicos de reflexión en la *polis*, que tenía como telón de fondo la *paideia*, la validez de la escritura para la cultura. En este sentido, y para no llevarnos a engaño, hay un principio básico de la epistemología platónica que conviene no olvidar si se pretende tener una percepción clara de los diálogos platónicos: la palabra escrita es una «imagen» de la verdad, nunca la verdad misma. El mejor análisis de la dualidad palabra oral-palabra escrita se encuentra en las páginas finales del *Fedro*⁵³. En este diálogo Platón realiza un examen de la retórica, es decir, el arte de los discursos tanto orales como escritos, y se plantea la utilidad de la escritura desde un punto de vista epistemológico. Platón realiza algo parecido a una reflexión en voz alta sobre su propio trabajo como escritor. ¿Por qué se escribe? ¿Para quién se escribe? ¿Cómo hay que escribir? Para dar buena cuenta de todos estos temas y para explicar que los discursos orales complacen más a los dioses que los discursos escritos, Sócrates cuenta a Fedro una supuesta tradición, *akoé*⁵⁴, que procede de los

53 Sobre el denominado mito de la invención de la escritura en el *Fedro*, la literatura en los últimos tiempos se ha multiplicado debido al interés que ha suscitado el debate oralidad-escritura en la cultura griega. En castellano se debe leer a Luis Gil, «Divagaciones en torno al mito de Theuth y de Thamus», *Estudios Clásicos*, IX, 1965, 343-360 y a E. Lledó, *El surco del tiempo*, Barcelona, Crítica, 1992. En su libro *La censura en el mundo antiguo* (Madrid, Alianza, 1985), L. Gil sostiene, a propósito de la polémica que se había suscitado entre los sofistas sobre los méritos respectivos del *logos* o discurso oral y el *logos gegrammenos* o discurso escrito, que Platón se había alineado con Alcídamente y los enemigos de la letra muerta, encargándose de «poner de relieve los peligros de la circulación de los escritos entre las gentes no preparadas para comprenderlos» (p. 70).

54 *Fedro*, 274 C1.

antiguos y que, por lo tanto, está revestida de autoridad. El relato de Sócrates cuenta la invención de la escritura por parte de una divinidad egipcia, Theuth:

«Pues bien, escuché que había por Naucratis, en Egipto, uno de los antiguos dioses del lugar al que, por cierto, está consagrado el pájaro que llaman Ibis. El nombre de aquella divinidad era Theuth. Fue éste quien, primero, descubrió el número y el cálculo, y, también, la geometría y la astronomía, y, además, el juego de damas y el de dados, y, sobre todo, las letras, *grámmata*. Por aquel entonces, era rey de todo Egipto Thamus, que vivía en la gran ciudad de la parte alta del país, que los griegos llaman la Tebas egipcia, y la divinidad Ammón. A él vino Theuth y le mostraba sus artes, diciéndole que debían ser entregadas al resto de los egipcios. Pero él le preguntó cuál era la utilidad que cada una tenía, y, conforme se las iba minuciosamente exponiendo, lo aprobaba o desaprobaba, según le pareciese bien o mal lo que decía. Muchas, según se dice, son las observaciones que, a favor o en contra de cada arte, hizo Thamus a Theuth, y tendríamos que disponer de muchas palabras para tratarlas. Pero cuando llegaron a lo de las letras, dijo Theuth: «Esta enseñanza, oh rey, hará más sabios a los egipcios y más memoriosos, pues se ha descubierto como un fármaco de de la memoria y de la sabiduría». Pero él le dijo: «¡ Oh artificiosísimo Theuth ¡ A unos les es dado crear arte, a otros juzgar el daño o provecho que tiene para los que pretenden hacer uso de él. Y ahora tú, precisamente, padre que eres de las letras, por apego a ellas, les atribuyes poderes contrarios a los que tienen. Porque es olvido lo que producirán en las almas de quienes las aprenden, al descuidar la memoria, ya que fiándose de lo escrito llegarán al recuerdo desde fuera, a través de caracteres ajenos, no desde dentro, desde ellos mismos y por sí mismos. No es, pues, un fármaco de la memoria lo que has descubierto sino un recordatorio. Apariencia de sabiduría, *doxa*, proporcionas a tus alumnos, no verdad, *aletheia*. Porque habiendo oído muchas cosas sin enseñanza parecerá que tienen muchos conocimientos, siendo en la mayoría de los casos ignorantes, y difíciles de tratar, convirtiéndose en sabios aparentes en vez de sabios»⁵⁵.

En la fábula narrada por Sócrates en el *Fedro*, Theuth es presentado como el descubridor de la aritmética, la geometría, la astronomía, las damas, los dados y las letras, *grámmata*. Los hallazgos de Theuth, como se ha observado recientemente, pueden distinguirse en dos series: «la primera, «la noble», comprende aritmética, geometría y astronomía, disciplinas que la *República* declara esenciales para la formación del

55 *Fedro*, 274C5-275B2.

filósofo; la segunda, más modesta, incluye el juego de damas (*petteîai*), los dados (*kubeîai*) y, en fin, las letras de la escritura, los *grámmata* (*Fedro* 274 d). La coherencia de las dos series reside en que todas estas disciplinas enumeradas se basan en elementos simples (números, figuras, sólidos en el primer caso, peones, dados, letras en el segundo) y explotan las virtudes combinatorias»⁵⁶. Si estas dos series las consideramos desde el plano cognitivo: juego de damas, juego de dados, letras, aritmética, geometría y astronomía, la escritura juega un papel de frontera entre la serie de juegos de la que forma parte y la serie de los saberes, portadores de verdad.

En cuanto a la utilidad de la escritura, el texto platónico permite realizar algunas observaciones del máximo interés. Platón coloca frente a frente, empleando los personajes de Theuth y Thamus, dos visiones diferentes sobre la funcionalidad de la escritura. Theuth considera que la escritura hará más sabios y más memoriosos a los egipcios. El tema es importante porque lo que está en discusión al plantearse la dialéctica entre palabra oral y palabra escrita es nada menos que la memoria, *mneme*, y la sabiduría, *sophía*, dos conceptos que Platón relaciona como si se tratase de la misma cosa, como si la memoria, a saber, la tradición, contribuyese al conocimiento y a la sabiduría. Sin embargo, el rey Thamus atribuye potencialidades contrarias a la escritura porque piensa que produce olvido, *lethe*, en las almas y a que se descuida la memoria. Con las letras escritas se llega al recuerdo, es decir, al conocimiento, a través de caracteres extraños, desde fuera y no desde dentro. Por lo tanto, la escritura es un descubrimiento que no supone un fármaco de la memoria sino un recuerdo que, además, ofrece «apariencia de sabiduría», *doxa*, pero no verdad, *aletheia*. Es una mera apariencia, una imagen de la verdad lo que ofrece la escritura. Los hombres se convierten en «sabios aparentes», no en sabios. En el *Fedro*, pues, Platón atiende a la distinción entre memoria y recuerdo, interioridad y exterioridad, oralidad y escritura, verdad y opinión.

Para completar la visión sobre el tema, Platón también cree oportuno diferenciar entre aquellos que llama «los hombres de entonces» y «los hombres de ahora». La idea es plantear la cuestión de la transmisión de la sabiduría a partir de la dualidad oralidad-escritura. Para tal fin recuerda que «en el santuario de Zeus en Dodona se decía que las primeras palabras proféticas provenían de una encina»⁵⁷. Los hombres de entonces, los antiguos, con cierta ingenuidad se conformaban con escuchar a una encina o a una roca⁵⁸, y sólo se ceñían a la verdad formulada en la palabra oral. Los antiguos apelaban a la oralidad, aceptaban la tradición transmitida. «No eran sabios como vosotros los jóvenes»⁵⁹, afirma con evidente ironía Sócrates. De esta

56 M. Vegetti, «Dans l'ombre de Thoth. Dynamiques de l'écriture chez Platon», en M. Detienne, *Les savoirs de l'écriture. En Grèce ancienne*, Lille, 1992, p. 394.

57 *Fedro*, 275 B5-6.

58 Se expresa de esta manera el origen primitivo y lejano de las palabras, de la tradición. Cf. Homero, *Iliada*, XXII, 126-127; *Odisea*, XIX, 162-163; Hesíodo, *Teogonía*, 35.

59 *Fedro*, 275 B7.

forma Platón establece una ruptura entre «los antiguos» y «los jóvenes», entre los maestros de la palabra oral, es decir, los sabios, y los jóvenes que buscan nuevos caminos alejados del *logos*.

El análisis platónico de la escritura en el *Fedro* resulta en todo caso bastante evidente. Desde un punto de vista epistemológico, la escritura no ofrece un conocimiento claro y estable. El que piensa lo contrario es un ingenuo. Las palabras escritas tan sólo representan un «recuerdo», *hypomnémata*, de los temas tratados, una base sobre la cual trabajar de forma dialéctica. Para matizar estas ideas Platón define la escritura mostrando sus semejanzas con la pintura⁶⁰, lo que nos lleva al punto que interesa al filósofo: no se puede establecer un diálogo con las letras, parecen tener vida pero guardan el más respetuoso silencio. Las palabras escritas «apuntan siempre y únicamente a una y la misma cosa»⁶¹, se extienden con facilidad tanto entre los entendidos como entre el vulgo, pero no pueden dar justificación de sí mismas, «necesitan siempre la ayuda del padre»⁶², necesitan del escritor, o de un intérprete. El escrito «por sí solo no es capaz de defenderse ni de ayudarse a sí mismo»⁶³, y se manifiesta incapaz de enseñar adecuadamente la verdad. Frente al discurso escrito, el examen platónico realza los valores del discurso oral, que es definido por el filósofo como un *logos* que «se escribe con saber, *episteme*, en el alma del que aprende», y se manifiesta «capaz de defenderse a sí mismo, sabiendo con quien debe hablar y con quien debe guardar silencio»⁶⁴. La epistemología platónica es muy clara: la palabra escrita es una «imagen», *eidolon*, de la palabra oral y, por tanto, una imagen de la verdad⁶⁵.

60 Para mostrar la dualidad oralidad-escritura, Platón se sirve en ocasiones de metáforas que permiten comparar el trabajo del filósofo con otro tipo de actividades. En la *República*, Platón compara la filosofía con las artes, concretamente la pintura. El filósofo obra como el pintor que pinta el paradigma del hombre más hermoso en un cuadro (Cf. *República*, V, 472 D). El filósofo se sirve del *logos*, de la palabra oral. El pintor, por contra, traza sus líneas sobre una superficie como si fuese un escritor. De ahí que no sea casual la utilización de la palabra *gramma*. El filósofo teje su verdad en el nivel del *logos*, de la palabra, y no en el de los hechos. La oposición se manifiesta en el texto platónico entre la capacidad para realizar las cosas de hecho y la capacidad para tratar mediante la palabra, el diálogo. La pregunta es cómo se puede alcanzar y comprender la verdad mejor, y para Platón no existe la menor duda de que mediante el *logos* (Cf. *República*, V, 473 A).

61 *Fedro*, 275 D9.

62 *Fedro*, 275 E4.

63 *Fedro*, 275 E5. La misma idea se repite en *Fedro* 276 B.

64 *Fedro*, 276 A5-6 y 276 A6-7.

65 Cf. *Fedro*, 276 A. En el *Sofista*, Platón lo explica con toda claridad: el sofista es un «fabricante de imágenes» (239 D3); para definir qué es una «imagen», *eidolon*, Teeteto habla de las imágenes en el agua y en los espejos, pero también menciona las «imágenes escritas y modeladas» (239 D8-9). La imagen no es algo verdadero, sino verosímil, algo que está «modelado». El relato escrito está, pues, modelado y carece de la fuerza y viveza de la palabra oral. También en el *Crátilo* se insiste sobre la misma idea. Platón entiende que mediante «las palabras y los nombres» (431 B6) se componen *logoi*. La producción de todos estos elementos son «escritos e imágenes» (431 C10-11). Es importante la identificación de estas dos palabras porque da a entender que Platón concibe la escritura como una representación, como una imagen de la oralidad.

Otro aspecto importante que conviene destacar en el análisis platónico es la distinción entre juego, *paidiá*, y seriedad, *spoudé*, que afecta a la dialéctica entre oralidad y escritura, y, al mismo tiempo, permite comprender mejor el valor de los escritos platónicos. Para explicar el sentido de la escritura, Platón emplea una metáfora: el jardín de Adonis. En este jardín, las semillas crecen con facilidad, pero también se marchitan con rapidez, por lo que, quien siembra en este jardín no lo hace en «serio», *spoudé*, sino más bien como un «juego o fiesta», *paidiá*, a modo de entretenimiento, como el dialéctico o filósofo, para atesorar recuerdos fundamentales para él y sus acompañantes. La escritura permite luchar contra el «olvido», muy frecuente en la vejez⁶⁶. Además, la debilidad de la memoria obliga a retener por escrito las ideas fundamentales. Por eso, la escritura resulta fundamental, a pesar de ser básicamente un entretenimiento, eso sí, un «entretenimiento enteramente hermoso» y en ningún caso baladí, que permite «mitologizar» sobre la justicia y otras cosas de importancia⁶⁷. Se escribe, entonces, con la idea de dejar «memoria» para aquellos que siguen el mismo camino. El filósofo escribe en gran medida para sus acompañantes o discípulos, como queramos llamarlos. En cambio, la oralidad representa un estadio mucho más bello y serio que la escritura en el tratamiento de la verdad, en el que, mediante el arte de la dialéctica, y buscando un alma adecuada, se plantan y siembran palabras llenas de saber, que no son estériles⁶⁸. La oralidad dialéctica representa, en suma, la seriedad y el saber, es mucho más hermosa que la

66 Cf. *Fedro*, 276 D.

67 Cf. *Fedro*, 276 E. Platón habla de «mitologizar», de narrar en el más amplio sentido. Este texto permite a G. Reale aseverar que Platón conecta estrechamente «juego», «mito» y «escritura»: «Por consiguiente, la atribución que Platón da a su propio trabajo es evidente: él sigue el procedimiento de «mitologizar» (en sentido amplio) en torno a lo justo, lo bello y lo bueno, en cuanto no escribe en el alma de aquel que examina lo justo, lo bello y lo bueno con el arte de la dialéctica, porque esto es realizable en sentido pleno *solamente en la dimensión de la oralidad dialéctica*. Lo que —si se aprecia bien— no significa de ningún modo que Platón negase valor a su obra y a su trabajo, en cuanto lo consideraba «juego» y «mito» (narración, exposición); en efecto, siempre en el *Fedro*, él califica este «juego» como «muy hermoso», en el sentido que hemos precisado arriba; pero él redimensionaba el alcance y valor de sus escritos *en relación a la oralidad dialéctica*, que se impone como «seriedad» y como cosa que es «mucho más hermosa» que la escritura, por las razones que arriba hemos ya aclarado. De todo esto, en conclusión, se extrae que Platón juzgaba su trabajo como «muy hermoso»; pero estaba profundamente convencido que *su empeño en la dimensión de la oralidad dialéctica* (es decir en la enseñanza que tenía en la Academia) *era su verdadero empeño de «seriedad» y que esto era «mucho más bello»* por las razones que bien conocemos ya» (G. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone*, Milán, 1994, pp. 84-85).

68 Cf. *Fedro*, 276E-277A. En el *Político*, en un discurso que trata sobre la *episteme*, el saber (Cf. *Político*, 277 D), Platón establece una distinción entre los que son capaces de seguir «el habla» y «la palabra», *logos*, y los que son incapaces y deben conformarse con el «dibujo-escrito», *graphé*, y «la obra manual» (Cf. *Político*, 277 B-C). Son dos formas diferentes de mostrar a un ser vivo. Más adelante, en el mismo diálogo, Platón plantea una cuestión que está oculta a la mayoría (Cf. *Político*, 285 D): las realidades más valiosas sólo pueden mostrarse mediante el *logos* porque no existe «ninguna imagen» que sirva de base a los hombres. Estas realidades son «incorpóreas, las más bellas e importantes». Para captarlas se requiere ejercitarse en la dialéctica. (Cf. *Político*, 285D-286B).

escritura y contribuye en mayor grado a la felicidad. Resumiendo, la palabra escrita tiene mucho de juego y poco de certeza, claridad, investigación y enseñanza. Es, esencialmente, un «recordatorio». De esta forma, pues, deben ser concebidos los propios escritos de Platón, como un recordatorio que sirve como punto de apoyo en el trabajo dialéctico. En cambio, la palabra oral se escribe en el alma, es verdadera, madura y seria⁶⁹.

A partir de esta distinción entre oralidad y escritura, Platón realiza una caracterización del filósofo, que nos permite comprobar la forma en que la filosofía combina la tradición oral y la tradición escrita. En realidad, todas las consideraciones del *Fedro* van dirigidas a aquellos que realizan escritos: Lisias y todos los que componen discursos, Homero y el resto de poetas, Solón y los que escriben obras escritas bajo el nombre de leyes en discursos políticos⁷⁰. Frente a todos éstos que sólo componen escritos, el filósofo es aquel que, sabiendo cómo es la verdad, elabora escritos y es capaz de venir en ayuda de ellos demostrando la debilidad de las letras, recibiendo su nombre de empeños más serios⁷¹. Por el contrario, «los que no tienen cosas de mayor valor que las que han compuesto o escrito»⁷² reciben un nombre bien definido: poeta, escritor de discursos o redactor de leyes. En consecuencia, Platón sitúa la figura del filósofo en oposición al poeta, *logógrafo* y legislador⁷³, y yo añadiría que como una prolongación y superación de estos educadores de la ciudad. En el *Fedro*, y éste es el tema esencial, Platón explica la relación del filósofo con la tradición oral y escrita. Desde este punto de vista, el filósofo es el único capaz de venir en ayuda de sus escritos (en términos platónicos es el «padre» del *logos*). Es el único capaz de dar razón del *logos* escrito a través de la enseñanza oral, a través de la oralidad dialéctica.

69 Cf. *Fedro*, 277D-278A.

70 Cf. *Fedro*, 278 B-C.

71 Cf. *Fedro*, 278 C-D.

72 *Fedro*, 278 E8-9. Por cierto, el concepto de «cosas de mayor valor» adquiere gran importancia en los defensores de la enseñanza esotérica de Platón. Identifican las «cosas de mayor valor» con los principios primeros y supremos enseñados por el filósofo en la Academia. (Cf. G. Reale . *op. cit.*, *ed. cit.*, p. 91).

73 Si pensamos de forma global en los escritos platónicos, percibimos con claridad la estrategia platónica. En la *República*, esencialmente, Platón interpreta la labor del poeta en el marco de la tradición. En el *Fedro*, el análisis se extiende al *logógrafo* como escritor de discursos, y su relación con la tradición oral y la tradición escrita. Este análisis se prolonga en parte del *Timeo* y en el *Critias* con un examen de las investigaciones que suscitaban los «arqueólogos» (recordemos que también se les denomina *logógrafos*) con respecto a los «tiempos antiguos». Revisadas las figuras del poeta y *logógrafo*, queda la figura del legislador apartada para las *Leyes*. Además, en relación con todo esto, quizá convendría recordar a modo de sugerencia que, en el *Fedro*, Platón conecta los discursos pronunciados y la *logografía* con la mitología. Exactamente de la misma forma, en el *Critias* se relaciona la investigación de tradiciones antiguas con la mitología. Por supuesto, sin olvidar que en la *República* se concibe el relato y la fundación de la ciudad como una mitología. Finalmente, las *Leyes* también se presentan como una vasta mitología.

En relación con la función que concede el filósofo a la escritura como «recuerdo» e incidiendo en la idea ya apuntada de que los escritos sirven como campo de reflexión para la posterior discusión dialéctica, todavía hay que hacer hincapié en un aspecto que aparece reflejado en algunos diálogos platónicos, en donde se repite el mismo tipo de representación: una discusión tiene lugar después de la lectura en voz alta de un escrito⁷⁴. En el *Parménides*, por ejemplo, se nos cuenta una conversación que tuvo lugar en el pasado, durante las Grandes Panateneas, entre Sócrates, Zenón y Parménides después de una lectura de los escritos de Zenón realizada por el propio autor en presencia de atentos oyentes⁷⁵. En el *Fedro*, Platón dibuja la misma situación: lectura en voz alta y discusión. En concreto, en este diálogo el punto de partida es un «libro» de Lisias leído en voz alta por Fedro⁷⁶. En el *Teeteto* se nos ofrece la lectura de un escrito, *biblion*, de Euclides, que refleja una conversación acaecida en el pasado entre Teodoro, Teeteto y Sócrates⁷⁷. Como se advierte, hay un énfasis por parte de Platón en mostrar un mismo tipo de representación. A través de estas descripciones el filósofo está dando las claves sobre su propio trabajo como escritor y sobre el valor que tienen sus escritos para sus acompañantes. La escritura de la filosofía se presenta como un proyecto de iniciación a la sabiduría para los jóvenes atenienses. La idea que pretendo sugerir, pues, es que los escritos de Platón funcionan como instrumento de discusión y conocimiento para los iniciados en la filosofía. Ahora bien, Platón da a entender de forma implícita la inferioridad de la palabra escrita, que sirve meramente como recuerdo, frente a la palabra oral. No obstante, conviene precisar que el filósofo siempre busca el equilibrio entre oralidad y escritura, y lo hace de múltiples formas en los diálogos. De este modo se puede entender la oposición mito y ley que establece Platón en las *Leyes*. El mito está del lado de la oralidad y la ley está del lado de la escritura. Ambos, mito y ley, se complementan en un ejemplo inequívoco de cómo Platón conjuga de forma perfecta oralidad y escritura. A pesar de esto, con harta frecuencia ciertos historiadores de hoy en día, basándose en observaciones que se encuentran en el *Fedro* y la *Carta séptima*, tienden a pensar que Platón desestima la escritura. Estos mismos intérpretes, curiosamente, suelen conceder menos importancia a los testimonios que sobre este tema tenemos en el *Timeo*, en el *Critias* y en las *Leyes*, precisamente porque en estos diálogos se hace evidente la obsesión platónica por la escritura como «recordatorio» para evitar la

74 Sobre el tema de la lectura me remito al trabajo de J. Svenbro, *Phrasikleia. Anthropologie de la lecture en Grèce ancienne*, París, 1988.

75 Cf. *Parménides*, 127 C. Concretamente, la lectura del escrito de Zenón va a dar lugar a un «océano de argumentos» (*Parménides*, 137 A6).

76 En dos ocasiones se menciona la lectura en voz alta. Cf. *Fedro*, 228 E y 230 E.

77 En el inicio del *Teeteto* un criado se apresta a leer un escrito de Euclides ante Terpsión y el propio Euclides. El «libro» está escrito en forma de diálogo y no de *diégesis*, narración (Cf. *Teeteto*, 143 B) y sus personajes son Teodoro, Teeteto y Sócrates. Euclides incita al muchacho a la lectura de la siguiente forma: «coge el libro y lee» (143 C8).

ruptura de la tradición⁷⁸. Estos diálogos tardíos de Platón ponen de manifiesto que no se puede tomar como modelo el *Fedro* y la *Carta séptima* exclusivamente para esbozar una teoría sobre el papel que el filósofo atribuye a la tradición escrita. Es cierto que Platón da una gran importancia a la enseñanza oral en el marco de la Academia, pero dicha enseñanza debe ser concebida como un refuerzo y una confirmación de los escritos, al mismo tiempo que una discusión más profunda y verdadera.

Para finalizar, un último apunte que contribuye a una mejor comprensión de la filosofía y de los diálogos platónicos: la adquisición de verdad exige múltiples recorridos, por lo que la filosofía atraviesa todos los caminos y busca todas las posibles respuestas. El escrito platónico se presenta, entonces, como un «espacio de reflexión». No es de extrañar, pues, las dificultades que tienen los investigadores cuando tratan de explicar la supuesta indecisión, *aporía*, en determinados diálogos platónicos. El hecho manifiesto de que un diálogo termine sin dar respuestas definitivas a una cuestión no impide que el camino se haya desbrozado y la respuesta esté ya planteada⁷⁹. El ocultamiento de la verdad es un juego platónico que obliga, al que escucha y al que lee, a un cuidado esfuerzo intelectual, a no aceptar rápidamente ningún tipo de conclusión. La verdad está oculta y se debe trabajar para desvelarla. En definitiva, los escritos platónicos funcionan como «recuerdo» de temas planteados y, al mismo tiempo, son el origen de reflexión y discusión dialéctica.

78 Los ejemplos en las *Leyes* sobre el funcionamiento de la escritura como «recuerdo» son múltiples. Así, en *Leyes*, V, 741C-D, se afirma que el tamaño y las dimensiones de las propiedades de tierra de cada ciudadano son intocables en la ciudad platónica; en los templos se colocan inscripciones de madera de ciprés como recordatorio escrito para tiempos futuros, con el fin de evitar la violación de la ley sobre la propiedad de la tierra. También en *Leyes*, IX, 855E-856A, se dice que en los juicios de las causas más importantes los resultados deben ser sellados por los jueces y registrados por escrito, colocándose en el templo de Hestia. Otros ejemplos se encuentran en *Leyes*, VI, 753C-756E; VI, 762 C; VI, 784 C; VI, 785 A-B; VIII, 850 A-D; IX, 859 A; XI, 917E-918A; XI, 918A-920C; XII, 946D.

79 En su clásico estudio sobre el *Parménides*, F. M. Cornford ha sabido ver el sentido de la *aporía platónica*: «Creo que es evidente que es tarea del estudiante descubrir por sí mismo las ambigüedades de las Hipótesis y las falacias formales de las deducciones. Esta estrategia no es nueva en Platón. En algunos de los primeros diálogos (*Laques*, *Cármides*, *Eutifrón* y *Lisis*) la conclusión que se ha de aceptar está oculta, para obligar al lector a que la descubra mediante un estudio cuidadoso. Se indica discretamente antes del final de la conversación y a continuación se expone un argumento que parece ponerla en duda, aunque esta impresión desaparece si se considera atentamente lo que prueba en realidad el argumento. La conclusión aparente es una confesión de no haber alcanzado ningún resultado. Esta estrategia también se emplea en el *Menón*, en el que la definición socrática de la virtud como conocimiento se alcanza a mitad de camino (89 A) y sin embargo la conversación termina diciendo que nunca estaremos seguros de cómo se adquiere la virtud hasta que sepamos qué es la virtud. El ocultamiento se hace de una manera tan astuta que muchos lectores del *Menón* no se percatan de que ya hemos visto lo que era la virtud y que podemos inferir cómo se adquiere reflexionando sobre las diferencias que existen entre la enseñanza en sentido ordinario y la reminiscencia. En todos estos casos el objetivo de Platón es compeler al lector a pensar, y mucho, por sí mismo, en vez de presentarle las conclusiones que podría aceptar indolentemente sin hacerlas de verdad suyas. Si no se realiza este esfuerzo, al menos habrá obtenido la conciencia de su propia ignorancia» (F. M. Cornford, *Platón y Parménides*, Madrid, Visor, 1989, pp. 340-341 [trad. castellana de *Plato and Parmenides. Parmenides' Way of Truth and Plato's Parmenides*, Londres, 1939]).

IV. LAS HUELLAS DE LA SABIDURÍA Y EL VALOR DE LA TRADICIÓN

En la *República*, Platón habla de «ideas» como objeto de conocimiento del filósofo, «ideas» que se conocen mediante la acción combinada de *logos* y pensamiento en un acto mental de abstracción: el pensamiento filosófico es capaz de abstraer las «múltiples visiones» que nos ofrecen los objetos y crear la unidad⁸⁰. Esta capacidad de discernimiento es la que permite al filósofo entrar en el terreno del conocimiento, *episteme*, y superar el campo de la opinión, *doxa*⁸¹. Platón, por tanto, delimita el campo del conocimiento del siguiente modo: la verdad se adquiere mediante la inteligencia, mientras que todo lo que nace y perece, todo lo que está sometido a cambio pertenece al terreno de la opinión. Las tradiciones y creencias se integran, entonces, en el campo de la opinión, pero ocupan una posición intermedia de acceso al conocimiento. Todo lo que se dice y transmite es lenguaje que se remonta a un origen donde es posible encontrar la verdad, pero la imposibilidad de llegar a esa verdad, que sólo está al alcance de «los antiguos», obliga a Platón a considerar todos los rumores y creencias que configuran la tradición, porque las opiniones pueden ser el origen de conocimiento⁸², o tal como lo ha expresado un historiador recientemente «las opiniones son también saberes colectivos, históricamente dados que, en su conjunto, constituyen la «mentalidad», la «estructura cultural de base» de un pueblo entero»⁸³.

La tradición se presenta como una posibilidad de acceso al saber porque está revestida de autoridad⁸⁴. Esa autoridad se expresa a través del recurso a «los antiguos», *palaioi*. Ahora bien, ¿quiénes son estos *palaioi*? No se trata de los ancianos de la comunidad, son los primeros, los portadores de saber, que remiten al origen

80 Cf. *República*, V, 476 A.

81 Cf. *República*, V, 476 C-D.

82 E. Lledó explica este tema a partir de un análisis del famoso mito del *Fedro*: «Toda *akoe*, toda tradición tiene, pues, un origen y, en ella, alguien, un grupo humano —«los primeros»— puso en marcha, por determinadas causas, una historia, un mito, el eco de una experiencia» (E. Lledó, *El surco del tiempo*, Barcelona, Crítica, 1992, p. 41). Por tanto, sólo «los primeros», es decir, los antiguos, saben la verdad. Precisamente porque ellos la «vieron», tuvieron esa experiencia, basada en la sensación, y en la que todavía no entra en juego la memoria. La tradición hace camino posteriormente: «Después de ese primer momento, ya todo es tradición o sea mediación. El lenguaje, como *doxa*, como opinión, engarza y consolida esa interminable cadena... Para alcanzar, pues, un eco de esa *akoe*, no queda otra posibilidad que aceptar la *doxa*, lo que se dice y transmite» (pp. 41-42). Hay que hacerse cargo de las opiniones de los hombres (*doxásmata*) «porque ellas son la fuente de la que brota el conocimiento» y a través de ellas «puede surgir el saber» (p. 42).

83 G. Cerri, *Platone sociologo della comunicazione*, Lecce, 1996 [1991], p. 24.

84 Sobre la identidad o conexión de tradición y autoridad, véase H. G. Gadamer, *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1996, pp. 344-353 (trad. castellana de Wahrheit und Methode, Tübinga, 1960).

de la tradición⁸⁵. En Platón, «los antiguos» son anónimos y en la mayoría de las ocasiones están escondidos en expresiones tales como *palai legetai*, «se dice desde antiguo», y otras por el estilo. Se trata en todo caso de un proceso de reconocimiento de la verdad, una forma de ratificar la autoridad de la tradición desde el «se dice». De todo esto se deduce que el contenido de la tradición debe ser salvado. Platón lo deja bien claro y utiliza la palabra «salvar». Hay que procurar no perder la identidad de ese «tesoro». No obstante, la tradición requiere de una continua interpretación y reformulación para alcanzar a cada generación. Seguir el camino de la tradición, entonces, parece ser el único camino viable para quien aspira como Platón a reformar la *paideia* y la *polis* en general. Cuando no se «descubre» un tema y no se dispone de un maestro, hay que seguir directamente las huellas de la tradición. Este supuesto se repite varias veces en la obra platónica, y es el supuesto que justifica el estudio e interpretación de la tradición que desarrolla Platón.

El primer pasaje importante en este sentido se presenta en el *Laques*, en donde se plantea el tema por primera vez. La excusa es la enseñanza del manejo de las armas. El tema de fondo, sin embargo, es la *paideia* de los jóvenes. Sócrates conmina a sus interlocutores a expresar quiénes han sido sus maestros o, en caso negativo, cuáles han sido sus obras, porque él confiesa que en esta materia no ha tenido maestro, *didáskalos*, ni ha sido capaz de descubrir nada⁸⁶. Sócrates «no es ni inventor, *heuretés*, ni discípulo de nadie en estas materias»⁸⁷. No obstante, advierte irónicamente que sus interlocutores Nicias o Laques, bien por su edad o bien por su dinero, pueden haber «descubierto o aprendido»⁸⁸ en lo concerniente a esta materia y se dirige a ellos en estos términos:

«Tú, Laques, y Nicias, decidnos, uno y otro, el experto compatriota en el cuidado de los jóvenes y si lo sabéis por haberlo aprendido o habiéndolo descubierto por vosotros mismos. Si lo habéis aprendido [decidnos] quién fue el maestro, *didáskalos*, de cada uno y quiénes sus compañeros, para que, si los asuntos de la *polis* os privan a vosotros de tiempo libre,

85 J. Pieper ha explicado de forma clara quiénes son «los antiguos»: «No se refiere, seguro, a los gerontes, a los *senes*, a los viejos, experimentados, a los hombres «de pelo blanco»... El elemento esencial en este concepto es la proximidad al origen, a lo original, lo temprano, el inicio, el comienzo. Y lo que se contrapone a los «antiguos» son los tardíos, los descendientes, que han perdido esa inmediatez con el origen» (J. Pieper, «Tradición. Concepto y validez», en *Escritos sobre el concepto de filosofía*, Madrid, Encuentro, 2000, p. 250 [trad. castellana de *Überlieferung. Begriff und Anspruch*, Munich, 1970]). La sabiduría de los antiguos es lo permanentemente actual, lo que vive en la palabra de todos. «El rango de los «antiguos» no se fundamenta en la genialidad y audacia de las ideas, sino en el hecho de que fueron los receptores de un don absolutamente inusual» (J. Pieper, *op. cit.*, *ed. cit.*, p. 260. Pieper menciona el trabajo inédito de Heinrich Rumphorst, *Überlieferung bei Platon*).

86 Cf. *Laques*, 186 A-C.

87 *Laques*, 186 E2-3.

88 *Laques*, 186 C6.

acudamos a ellos y les persuadamos con regalos o favores, o ambas cosas, a ocuparse de nosotros y de nuestros hijos, para que no deshonren a sus antepasados llegando a ser mediocres. Y si ambos habéis llegado a ser descubridores, *heuretai*, de semejante cosa, dadnos un ejemplo de a qué otros habéis transformado, al cuidaros de ellos, de mediocres en *kaloikagathoi*»⁸⁹.

La dualidad tal como se plantea en este texto, ante cualquier tipo de enseñanza o adquisición de *episteme*, es «aprender» o «descubrir». El problema es que difícilmente una persona puede convertirse en un inventor, *heuretés*. Por tanto, la vía más factible y legítima es aprender con un maestro, *didáskalos*. Cuando estas dos vías están agotadas, el único recurso es la tradición. A ella apela Platón en la mayor parte de su obra. Los escritos de Platón se traducen de esta guisa en diálogos con el presente y el pasado griego. Cuanto más avanza la obra platónica más altamente consciente es el diálogo con el pasado, con la tradición. Es, por lo demás, evidente que en el *Laques* el tema está todavía poco desarrollado y matizado. La cuestión central es la *paideia* y la conversión de los jóvenes en hombres buenos y nobles, *kaloikagathoi*, pero Platón deja entrever ese interés por la tradición apelando a los antepasados como elemento de continuidad.

El tema vuelve a repetirse en el *Fedón*, en donde las dificultades que suscita el problema tratado en el diálogo permite a Platón proponer tres caminos como viables en la investigación. El texto es el siguiente:

«Pues a mí me parece, Sócrates, acerca de estas cuestiones, seguramente como a ti, que el saberlas de un modo claro en la vida de ahora o es imposible o algo difícilísimo, pero, sin embargo, el no examinar por cualquier medio lo que se dice sobre ellas, o el desistir de hacerlo antes de haberse cansado de considerarlas por todos lados es propio de un hombre muy cobarde. Acerca de estas cuestiones hay que lograr una de estas cosas: aprender o descubrir cómo son, o, si esto resulta imposible, tomando al menos de las tradiciones de los hombres la mejor y más difícil de rebatir, embarcarse en ella como en una balsa, para realizar la travesía de la vida, si es que no se puede hacer con mayor seguridad y menos peligro en navío más firme, o con alguna revelación divina»⁹⁰.

Estas bellas palabras permiten sugerir que cuando no se puede tener un conocimiento preciso acerca de determinados temas es necesario recurrir y examinar las diferentes tradiciones, *ta legómena*. Éste es, sin ninguna duda, el punto fundamental

89 *Laques*. 186E3-187A8.

90 *Fedón*. 85 C1-D4.

del texto: la exigencia ineludible de recurrir a la tradición. Existen ciertas cuestiones que se pueden aprender, *mathein*, o descubrir, *heurein*, es decir, se pueden comprender, tener un conocimiento o saber, *eidenai*, acerca de ellas⁹¹. Pero cuando esto resulta imposible no queda más remedio que recurrir a la más difícil de refutar entre las tradiciones o bien esperar una revelación divina. La tradición se presenta, entonces, como un camino de acceso al conocimiento que pasa por la consideración exhaustiva de todas las creencias⁹².

El pasaje fundamental para comprender toda esta problemática sobre la tradición se presenta en la *República*. En un contexto en el que se examinan diferentes tradiciones antiguas, referidas esencialmente a la poesía, se plantea como inexcusable en toda investigación seguir el camino de la tradición. A pesar de las contradicciones y ambigüedades implícitas en dichas tradiciones, situadas en el campo de la opinión, *doxa*, y alejadas en cierta medida de un saber consistente, no queda ninguna duda de que hay que someter a una revisión todo el vasto campo de la tradición. A pesar de las críticas dirigidas a este tipo de relatos, las palabras de Platón en la *República* no pueden ser más elocuentes respecto a estas tradiciones: «No obstante, si deseamos ser felices, se ha de ir por este camino, según las huellas de las tradiciones transmiten»⁹³. El *logos* de la tradición deja una impronta, una huella que no se puede eludir, la huella de la sabiduría, un recorrido imprescindible para el conocimiento y para la felicidad⁹⁴.

Esta ineludible necesidad de hacer frente a la tradición también se hace palpable en el *Crátilo*, en medio de una investigación sobre el «origen» de los nombres.

91 El mismo planteamiento se vuelve a repetir, poco después, en Fedón, 99 C8-D2, en donde Platón explica que cuando no se puede descubrir algo por uno mismo o no se puede aprender de alguien es necesario recurrir a nuevos caminos. lo que en ese contexto Platón denomina «segunda navegación».

92 P. Veyne ha escrito sobre este pasaje lo siguiente: «Sobre los grandes problemas, dice el Fedón que cuando no se ha podido hallar la verdad por sí mismo y no habiendo recibido la revelación de algún dios, no queda más que adoptar lo mejor de lo que se dice, instruirse junto a otro que sabe» (P. Veyne, *¿Creyeron los griegos en sus mitos?*, Barcelona, Granica, 1987, p. 63 [trad. castellana de *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?*, París, 1983]; Veyne se refiere a los pasajes siguientes del Fedón: 85 C y 99 C-D).

93 *República*, II, 365 D1-2. Estas huellas de la tradición son las que persigue también Platón en el *Crátilo*. Allí, en el contexto de un estudio sobre la exactitud y el origen de los nombres, Platón sigue el camino de la tradición: interpretando a Homero, piensa que Astyanax y Héctor son dos nombres semejantes y griegos, pues *anax* y *hector* «apuntan» en la misma dirección, ambos son nombres reales. Platón emplea el verbo *semaino*, que significa «señalar», «apuntar», pero también «interpretar». En realidad es un verbo que recoge dos sentidos: interpretar las señales, las huellas que deja la tradición. En este caso Homero. Además, Platón es consciente de que con esta interpretación «alcanza las huellas de la tradición de Homero sobre la exactitud de los nombres» (393 B3-4). Platón, por tanto, busca la esencia de los nombres en la tradición. Interpreta la tradición en busca de un sentido. Los ejemplos de búsqueda de huellas en la tradición dentro de la perspectiva del lenguaje se multiplican en el *Crátilo*.

94 No es raro que en su edición de la *República*, J. M. Pabón y M. Fernández Galiano hayan traducido este texto del siguiente modo: «En todo caso, si aspiramos a ser felices no tenemos más remedio que seguir el camino que nos marcan las huellas de la tradición» (Platón: *La República*, 3 vols., Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1969).

El punto clave para el tema que estamos tratando se produce en el análisis de los nombres de los dioses⁹⁵. La imposibilidad de alcanzar la verdad acerca de estos nombres pues son los propios dioses quienes se dan los nombres verdaderos obliga a considerar una segunda vía, y el camino elegido por Platón no parte de los dioses sino de los propios hombres y requiere considerar la tradición, *doxa*⁹⁶. El tema que se plantea aquí es la incapacidad para descubrir los orígenes. Platón insiste en el *Crátilo* en que los primeros nombres, por su antigüedad, no se pueden descubrir⁹⁷, porque el añadido y la supresión de letras modifica el «sentido originario», lo que Platón llama *dianoia*, con lo cual se hace necesario recurrir a la lengua antigua o, en todo caso, buscar señales de ese sentido originario en la actual lengua. Para acercarse a la *dianoia* hay que descubrir el «nombre arcaico», pero sólo «los antiguos» han contemplado la verdad⁹⁸. Por eso, cuando ésta no se sabe, como en el caso de los nombres de los dioses, se conjetura a partir de las creencias, *dógmata*, de los hombres⁹⁹. El problema vuelve a repetirse: la imposibilidad de saber la verdad obliga a considerar la tradición, las opiniones de los hombres. Platón insiste nuevamente en todo este argumento porque no se puede hacer otra cosa respecto a la verdad de los primeros nombres¹⁰⁰. Se puede alegar que los primeros nombres han sido establecidos por los dioses, que tienen un origen bárbaro y muy antiguo, y que no es posible su esclarecimiento por su antigüedad, pero en todo caso no son más que evasivas y justificaciones ante una imposibilidad real: esclarecer y definir el origen¹⁰¹.

95 Cf. *Crátilo*, 400 D.

96 Cf. *Crátilo*, 400E-401A.

97 Cf. *Crátilo*, 421 D. Refiriéndose a los orígenes, Platón vuelve a hablar de «descubrir». En ocasiones, Platón recurre a un mecanismo: la antigua lengua griega puede ser comparada a una lengua bárbara actual. Dos ejemplos: ante la dificultad de encontrar en la lengua griega el origen del nombre «fuego», Platón emplea un recurso, según el cual posiblemente el origen de este nombre es bárbaro ya que los griegos, especialmente los que viven bajo dominio bárbaro, han tomado nombres de estos pueblos (Cf. 409D-410A); el mismo recurso se emplea para el nombre *kakón*: se vuelve a recurrir a la procedencia bárbara (Cf. 416 A). Se trata de un recurso empleado en caso de dificultades.

98 Cf. *Crátilo*, 418 A-C. En el *Crátilo* hay varios ejemplos de cómo decían algunos nombres «los antiguos» (Cf. 418 C5, 418 D7, 418E-419B, 420 B2).

99 Cf. *Crátilo*, 425 C.

100 Cf. *Crátilo*, 425 D. Otro problema añadido es el cambio de las palabras, que está planteado en la siguiente afirmación de Sócrates: «¿no sabes que los primeros nombres que se impusieron están ya sepultados, por los que quieren hablar en tono trágico poniendo y quitando letras a causa de la eufonía, retorciéndolas por todas partes, y por el ornamento y el tiempo?» (414 C4-8). Otra vez la cuestión del origen; en este caso, «los primeros nombres». Y otra vez el peligro de quedar sepultada la tradición por causa de aquellos que «no se preocupan de la verdad, modelando la palabra» (Cf. 414 C-D). Los que no se preocupan por la verdad introducen tantas modificaciones en los primeros nombres que resulta imposible comprender el sentido del nombre. Se pierde así el sentido de tradición (Cf. 414 D). Por otra parte, como no podía ser de otro modo, *nous* y *dianoia* están en el origen de los nombres, sea pensamiento de dioses, de hombres, o de ambos (Cf. 416 C).

101 Cf. *Crátilo*, 425E-426A.

El tema se recupera continuamente en la obra platónica: la obligación de indagar en la tradición como único camino viable. En el *Filebo*, por ejemplo, el punto de partida es la distinción entre «sabiduría» y «placer» como dos vías diferentes para alcanzar el bien y la vida feliz. Platón sostiene que el campo de la sabiduría es uno y múltiple, del mismo modo que también existen placeres buenos y malos. La discusión que a propósito del «placer» se entretiene en el *Filebo* deriva en un diálogo sobre «lo uno y lo múltiple». Es aquí donde la dificultad del tema obliga a seguir el camino de la tradición, fácil de señalar pero difícil de seguir. La idea de Platón es que el camino del *logos* ha sido señalado por los antiguos: «y los antiguos que eran mejores que nosotros y vivían más cerca de los dioses, transmitieron esta tradición, *pheme*, según la cual lo que siempre se dice que es, resulta de lo uno y lo múltiple, y tiene en sí por naturaleza límite e infinitud»¹⁰². Independientemente de la veracidad de esta información, Platón habla de la transmisión de la tradición. La palabra *pheme* tiene el sentido de «tradición» transmitida de forma oral por los antiguos. El valor de «verdad» de esta tradición viene dado por su origen. Es un tema central en Platón: la sabiduría de «los antiguos». Son ellos precisamente quienes nos han transmitido la capacidad de investigar, aprender y enseñarnos unos a otros¹⁰³. Ellos «sabían» la verdad porque vivían cerca de los dioses. Hay, pues, toda una cadena de transmisión que procede de los mismos dioses¹⁰⁴.

Por lo demás, la necesidad de seguir las huellas de la tradición está justificada por un hecho bien concreto: en la mentalidad griega la verdad está en los orígenes. Sólo los antiguos, los primeros, conocen la verdad porque la han contemplado. El resto de mortales tiene que conformarse con la *doxa* transmitida, con la tradición: «...La verdad sólo ellos la saben —dice Sócrates en el *Fedro*—. Si nosotros mismos pudiéramos descubrirla, ¿nos seguiríamos ocupando todavía de las opiniones humanas?»¹⁰⁵. Nuestra incapacidad para descubrir la verdad nos obliga a rastrear en la tradición, a perseguir el testimonio de «los antiguos».

102 *Filebo*, 16 C7-10.

103 Cf. *Filebo*, 16 E.

104 El peligro está siempre en la ruptura de la tradición. El problema, según Platón, es que los sabios actuales dejan de lado «el término medio», *ta mesa*, que está entre lo uno y lo múltiple. Para explicar este concepto de gran importancia en la filosofía platónica, Platón se sirve de dos modelos: la gramática y la música. El término medio en música, las armonías, también ha sido transmitido por «los antiguos» (Cf. *Filebo*, 17 C-D). Ésta es la única forma de llegar a ser un sabio, *sophós*, en este tipo de cosas. Las claves para entender lo uno y lo múltiple nos las han dado los antiguos. Platón también explica en el caso de las letras cómo se manifiesta esa relación entre lo uno y lo múltiple a través del «número», que representa la posición intermedia, el término medio. Para ello se sirve de una tradición, *logos*, que ya conocemos por el *Fedro*: la invención de la escritura por parte del dios Theuth (Cf. *Filebo*, 18 B-D). En el mismo *Filebo*, poco más adelante, Platón vuelve a recurrir a los dioses. La aporía en la que se encuentra el diálogo obliga a Sócrates a recurrir a un recuerdo, *mneme*, procedente de los dioses, algo que «ha escuchado antaño, en sueños o despierto» (20 B6-7): la prudencia o el placer no representan el bien, sino que hay un tercer aspecto (Cf. *Filebo*, 20 B).

105 *Fedro*, 274 C1-3.

V. EL MITO COMO TRADICIÓN ANTIGUA Y EL MITO COMO RELATO MODELADO

El mito, *mythos*, es una tradición antigua, una palabra conservada y transmitida en la memoria común. Es bien sabido que en los inicios de la cultura griega no existía una verdadera diferencia entre *logos* y *mythos*. Este distanciamiento se empieza a fraguar en los ambientes intelectuales e «ilustrados» de la ciudad de Atenas durante el siglo V¹⁰⁶. Pero la cuestión exige realizar matices, porque el *mythos* es una forma de *logos*, concretamente un *palaiós logos*, es decir, una palabra antigua dotada de autoridad. Generalmente se manifiesta como relato, pero en ocasiones se muestra en forma breve, como apotegma, refrán o proverbio, a saber, los «se dice» que continuamente repite la gente y que proceden de los antiguos¹⁰⁷. Eso explica que alguna frase o fragmento de los sabios pueda convertirse en mito con el paso de una generación, una vez es repetido y asimilado por la comunidad.

Algunos de estos mitos son tan antiguos que resulta imposible saber o intuir su origen¹⁰⁸, pero la referencia platónica al «origen» es siempre bastante clara: el filósofo

106 A modo de generalización se puede estar de acuerdo con G. S. Kirk en que la cultura griega en época clásica, y se puede uno remontar hasta Homero y Hesíodo, está ininterrumpidamente dominada por los mitos, «hasta el punto de que filósofos, poetas y dramaturgos optaran por expresarse en tales términos» (G. S. Kirk, *El mito. Su significado y funciones en la Antigüedad y otras culturas*, Barcelona, Paidós, 1990, p. 258 [trad. castellana de *Myth. Its Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures*, Cambridge, Berkeley y Los Angeles, 1970]). «La expresión directa o *logos* — afirma Kirk — no desbancó al *mythos*, y eso de manera gradual y con gran esfuerzo, hasta los siglos V y IV a. C.» (p. 258). Poco más adelante, Kirk añade casi en forma de apotegma: «En cierto modo, la historia de la cultura griega es la historia de las actitudes que adoptara ante el mito; ninguna otra civilización occidental importante se ha visto tan controlada por una tradición mítica evolucionada» (p. 259).

107 Sobre la definición del mito, P. Veyne matiza: «el mito tiene una particularidad: como su nombre lo indica es un relato pero anónimo que se puede recoger y repetir, pero del cual no se puede ser autor... consiste no en comunicar lo que se había visto sino en repetir lo que «se decía» de los dioses y de los héroes. ¿En qué se reconocía formalmente un mito? En el hecho de que el exégeta hablaba de ese mundo superior haciendo de su propio discurso un discurso indirecto: «se dice que...», «La musa canta que...», «un *logos* dice que...». Cuando se trata de dioses y de héroes la única fuente de conocimiento es el «se dice» y esta fuente tiene una misteriosa autoridad... El mito es una información: hay gentes informadas que se nutren no de una revelación sino de un conocimiento difuso que han tenido la gracia de captar» (P. Veyne, *¿Creyeron los griegos en sus mitos?*, ed. cit., pp. 51-52).

108 G. S. Kirk ha llegado a afirmar con cierta audacia que «cualquier estadio mítico del pensamiento griego se situaría en un remoto pasado, no en el siglo VIII a. C ni en el IX, ni siquiera en la época micénica o acaso en la edad del bronce en general, sino posiblemente en el remoto Neolítico, en un tiempo en el que el término «griego» carecía, desde luego, casi de significado» (G. S. Kirk, *El mito. Su significado y funciones en la Antigüedad y otras culturas*, ed. cit., p. 249). Bien es cierto que Kirk habla en términos de «conjetura» basada «en las características de los mitos en sus formas más antiguas conservadas, en Homero y Hesíodo, quienes... no cabe duda de que representaron un punto de vista acerca del pasado mítico, que no se alteraría seriamente hasta una época posterior a Alejandro Magno» (p. 24). La conclusión de Kirk es que ese estadio mítico «en el que cualquier teorización llegó a tomar inconscientemente forma narrativa y puramente mítica hay que situarlo en un pasado de millares de años» (p. 250).

sofo alude normalmente a «los antiguos», que aparecen mencionados en numerosas ocasiones en el texto platónico como transmisores de la tradición, aunque realmente quienes transmiten los recuerdos colectivos dentro de un mismo grupo y de generación en generación son los ancianos. Recordemos que, en la ciudad platónica de las *Leyes*, los mitólogos son precisamente los ancianos. Por lo demás, la antigüedad de los mitos nos conduce directamente a la relación entre mito y sabiduría: penetrar en el mito es adentrarse en los «misterios» de la sabiduría antigua. Esta idea se aprecia muy claramente en el *Teeteto*, donde Platón parece distinguir entre «hablar en enigmas» y «decir la verdad»¹⁰⁹, una distinción epistemológica y lingüística que se produce en los sabios griegos, capaces de expresarse en un doble lenguaje, uno apto para la mayoría y otro sólo apto para una minoría selecta de «iniciados» en determinadas cuestiones. En el *Teeteto* el mito en concreto de los sabios antiguos relacionado con el movimiento, traslación y mezcla de «seres» se presenta como una tradición antigua dotada de un cierto carácter «enigmático», como un «problema» que necesita ser interpretado. Por eso, el filósofo emplea la fórmula «decir los misterios»¹¹⁰ para referirse a la posibilidad de interpretar, penetrar en la doctrina secreta de los antiguos sabios, es decir, entrar de lleno en el terreno del mito, recuperar el origen, *arché*, el principio de autoridad. También en el *Sofista*, el filósofo reconoce la dificultad de seguir el mito de los pensadores que han reflexionado sobre «los seres», hombres sabios que se han expresado en un lenguaje difícil y que no han tenido en cuenta la dificultad que tiene la mayoría de la gente para seguir sus palabras. Pero, en todo caso, se hace hincapié en que se trata de hombres dotados de sabiduría antigua¹¹¹.

Si se quiere entender el mito en Platón se ha de tener en cuenta que no se puede concebir con las categorías de verdad y falsedad. El más claro ejemplo se encuentra en el *Sofista*, cuando Platón hace referencia al *mito de los pensadores antiguos sobre «los seres» (ta onta)*¹¹². El filósofo ateniense considera *mythos* todo lo que han dicho los sabios antiguos sobre este tema y menciona varias tradiciones sobre la cuestión, pero advierte que no hay que considerar estos mitos o relatos tradicionales con los criterios de verdad o falsedad, porque «es difícil saber si son verdaderos o no»¹¹³. Además, un mito tradicional puede esconder una cierta verdad, una historia diferente a la que muestra aparentemente. Tal es el caso del *mito de Faetón*, mencionado en el *Timeo* para ejemplificar las destrucciones debidas al fuego: «Pues lo que se dice entre nosotros, que una vez Faetón, el hijo de Helios, habiendo uncido el carro de

109 Platón pone el ejemplo de Protágoras, que hablaba en enigmas a la mayoría y decía la verdad en secreto a sus discípulos (Cf. *Teeteto*, 152 C).

110 *Teeteto*, 156 A3.

111 Cf. *Sofista*, 243 A-B. Concretamente, Platón habla de «hombres famosos y antiguos» (243 A3-4).

112 Cf. *Sofista*, 242C-243A.

113 *Sofista*, 243 A2-3.

su padre, y por no ser capaz de conducirlo por el sendero del padre, quemó lo que estaba sobre la tierra, y pereció él mismo herido por un rayo, esto se cuenta, *legetai*, en forma de *mythos*»¹¹⁴. Sin embargo, para Platón la *verdad* de este mito de Faetón es la alternancia de los cuerpos que en el cielo giran sobre la tierra y la destrucción por un gran fuego de lo que hay sobre la Tierra a través de grandes intervalos de tiempo¹¹⁵. La novedad se halla en esa verdad que Platón halla en el mito. Es como si el *mythos* pudiese reducirse a un relato verdadero, *logos alethés*.

Los mitos platónicos encierran la verdad de unos principios que se corresponden con el pensamiento platónico. Cuando Platón dice que un relato debe servir como guía, y que no debe confundirse con un *mythos* de aquellos que cuentan las viejas, se está desmarcando de un tipo característico de relatos que normalmente contaban los de mayor edad y nos está presentando un nuevo tipo de *mythos* asentado sobre los principios básicos de un *logos* filosófico. Así ocurre en *el mito de Minos, Radamanto y Eaco* en el *Gorgias*¹¹⁶, en donde el relato es como una especie de señal, enseña a seguir el camino a todo hombre bueno y noble, *kaloskagathos*. Es cierto que, a veces, Platón afirma que hay que desestimar determinados mitos. Así se demuestra en los análisis de los libros II y III *la República* o en el mito de los sabios antiguos sobre el universo como movimiento, que se considera un discurso «vacío y falso»¹¹⁷, pero esencialmente la idea de Platón es cuestionar y valorar tradiciones antiguas que son consideradas como respetables y dotadas de autoridad y de misterio. Por tanto, aplicar las ideas de verdad y falsedad a los mitos contribuye tan sólo a crear ambigüedad, significa adentrarse en un terreno resbaladizo.

Un aspecto significativo del mito es que se manifiesta como una narración que se cuenta a los niños, en donde los narradores son normalmente ancianos, ayas o nodrizas. Cuando se dispone a contar *el mito de Prometeo y Epimeteo*, Protágoras se presenta ante su auditorio «como un anciano ante jóvenes»¹¹⁸, lo que demuestra que esencialmente los ancianos de la comunidad son los encargados de contar mitos a los muchachos. En el *Sofista*, en un contexto en el que se mencionan diversas tradiciones de los sabios antiguos sobre «los seres» (*ta onta*), Platón habla de los oyentes de estos mitos como si se tratase de niños¹¹⁹. De todo esto se deduce que el mito es poco más o menos casi un juego, como ocurre en el *Político*, donde el filósofo se propone hacer uso de una parte de un extenso mito que requiere la atención que los niños prestan a este tipo de relatos¹²⁰. Si el mito es como un juego, no es menos

114 *Timeo*, 22 C3-7.

115 Cf. *Timeo*, 22 C-D.

116 Cf. *Gorgias*, 523 A, 524 A-B y 526 D.

117 *Teeteto*, 161 A1.

118 *Protágoras*, 320 C3.

119 Cf. *Sofista*, 242 C.

120 El extranjero de Elea se dirige al joven Sócrates de este modo: «aplica tu mente, como los niños» (*Político*, 268 E4-5).

cierto que también produce placer, pues resulta más agradable contar un *mythos* que la exposición mediante un discurso o razonamiento¹²¹. En el *Fedón*, por ejemplo, en el momento en que Sócrates se dispone a narrar un mito para describir cómo es la «verdadera Tierra» advierte que hay que «escuchar», y además, hay que «escuchar con agrado»¹²². De todas formas, hay que tener en cuenta que los mitos contruidos por Platón son muy distintos a los que cuentan las viejas, o al menos eso nos dice él en un intento de alejarse de determinadas tradiciones y de los mitos al uso¹²³.

En el terreno del mito la cronología es imprecisa, se diluye. *El mito de Prometeo y Epimeteo* en el *Protágoras* constata esta idea con toda claridad en el inicio del relato: «Era, pues, una vez un tiempo»¹²⁴. Precisamente este carácter atemporal es una las distinciones que se pueden establecer entre un «mito modelado» y lo que Platón llama un «*logos* verosímil», como puede ser el caso del relato de la antigua Atlántida y la antigua Atenas en el *Timeo* y el *Critias*, en donde sí se menciona la cronología, y que el filósofo relaciona con la actividad de los «arqueólogos» o *logógrafos*. Cuando se trata de mitos fundacionales, el filósofo también deja de lado las fechas. Así pasa en *el mito de la fundación de Argos, Mesenia y Lacedemonia*, las tres principales comunidades doriae. Platón no precisa la cronología, porque se encuentra en el territorio del mito. Sabemos tan sólo que la fundación tuvo lugar después de la guerra de Troya y que se trata de una conquista: «Según dice el mito, distribuyendo en tres partes el ejército, fundaron tres Estados, *poleis*, Argos, Mesenia y Lacedemonia»¹²⁵. Al igual que en *el mito de la fundación de Dardania y Troya*, el filósofo sitúa la reflexión sobre los tiempos antiguos en el terreno de la mitología, donde no existe la cronología.

Hay todavía un aspecto en el mito que es necesario recordar: el narrador de un mito no es expresamente su autor. Platón nunca asume la autoría de un mito: «No habla como testigo presencial, sino como el que transmite lo que ha recibido por tradición»¹²⁶. En ocasiones, un mito se inicia con una alusión a las Musas. En

121 Cf. *Protágoras*, 320 C.

122 *Fedón*, 110 B4.

123 Cf. *Gorgias*, 527 A. La sensación de desprecio a los mitos que cuentan las viejas también se experimenta al final del libro primero de la *República*. Trasímaco se muestra indignado ante Sócrates porque no puede expresarse como quiere, es decir, porque no puede hacer demagogia. El método que utiliza Sócrates le recuerda a Trasímaco las respuestas que se ofrecen a las viejas que cuentan relatos, aprobando o desaprobando dichas leyendas: «como a las viejas que cuentan mitos yo te diré ¡sea!» —dice Trasímaco— (*República*, I, 350 E2-3). En cualquier caso, es curiosa la forma en que se produce la aceptación de un mito: «sea», dice Trasímaco. Se trata de una especie de aceptación del relato. También es de notar que se compara a Sócrates con una vieja que cuenta mitos.

124 *Protágoras*, 320 C8. Muy similar en cuanto a la estructura es el inicio del *mito sobre el amor (eros)* en el *Fedro*: «Era una vez un niño...» (*Fedro*, 237 B2).

125 *Leyes*, III, 683 D2-4.

126 J. Pieper, *Sobre los mitos platónicos*, Barcelona, Herder, 1984, p. 22 (trad. castellana de *Über die platonischen Mythen*, Munich, 1965).

el *Fedro*, por ejemplo, Sócrates reconoce que se ha dejado llevar por un arranque ditiámbico y poético y, antes de iniciar su discurso, invoca a las Musas como si de un poeta se tratase. Se dispone a contar un mito y se dirige a las Musas con esta expresión: «ayúdame a aprehender el mito»¹²⁷. En relación con todo esto, una forma de detectar el mito es la referencia a la tradición: la fórmula *ex akoes*, es decir, todo lo que es escuchado y se transmite por la boca y el oído. Platón insiste continuamente, especialmente en los libros II y III de la *República*, que la actividad de contar mitos se integra dentro de la tradición oral. Nunca habla de «leer» tales mitos, se refiere siempre a «escuchar». Aunque estén escritos, los relatos siempre se escuchan, es decir, tienen una transmisión oral. En el *Gorgias*, por ejemplo, Platón presenta el relato como si se tratase de una tradición oral cuando termina la primera parte de la narración: «esto es lo que he escuchado»¹²⁸. En la *República*, después de hacer una referencia al *mito del sacrificio en el templo de Zeus Liceo en Arcadia*, Sócrates pregunta a Adimanto si «ha escuchado» el relato. Adimanto responde, y esto es fundamental, que sí ha oído el mito, con lo cual Platón se evita contar una historia que todo el mundo sabe¹²⁹. En las *Leyes*, Platón habla de «mitos antiguos» que se han transmitido a través de la tradición oral, que «ha escuchado», y que están relacionados con las Amazonas. Además, el rumor, la palabra oral también transmite la historia de las sauramátides, habitantes de la zona del mar Negro y que practican toda una serie de ejercicios gimnásticos semejantes a los de los hombres¹³⁰. Nuevamente en las *Leyes*, a propósito de los asesinatos más terribles, es decir, los homicidios de parientes, Platón vuelve a la tradición relacionada con los misterios y que conecta la reencarnación con el pago en la «nueva vida» de «antiguas culpas». El filósofo habla de esta tradición en términos de narración «escuchada» en los misterios. La transmisión oral de estos relatos que nos informan de los padecimientos que se sufren en el Hades se debe a los antiguos sacerdotes¹³¹. Como podemos apreciar, los ejemplos se multiplican y demuestran el carácter oral de estas historias. La continua transmisión, modificación y reformulación de estos mitos es explicada de forma maravillosa por Platón a propósito del *mito de Ganimedes*, que, en las *Leyes*, el filósofo describe como una invención cretense: «Todos censuramos a los cretenses debido al mito de Ganimedes, por ser una creación de éstos. Como estaban convencidos de que sus leyes procedían de Zeus, añadieron este mito en relación

127 *Fedro*, 237 A9.

128 *Gorgias*, 524 A8. Josef Pieper ha puesto de relieve que el mito se inicia con una invitación a «escuchar» (523 A1) y se cierra del mismo modo, con la utilización de la palabra clave: «escuchar» (*Sobre los mitos platónicos*, ed. cit., p. 35).

129 Cf. *República*, VIII, 565 D-E.

130 Cf. *Leyes*, VII, 804E-805A.

131 Cf. *Leyes*, IX, 870D-E y 872 D-E.

a Zeus, para gozar de ese placer al seguir al dios. Pero dejemos lo del mito»¹³². El relato es presentado como un «añadido» cretense a la tradición, como una historia que han transmitido los cretenses para el disfrute de relaciones amorosas ilícitas.

Sabedor de la importancia que tienen los mitos para la cultura y la mentalidad griegas, Platón va a construir y modelar sus propios mitos esperando que, con el paso del tiempo, entren a formar parte de la memoria de la colectividad. Ésta es la razón por la que los mitos platónicos se configuran como discursos o relatos bien estructurados, que esperan el momento de ser escuchados por la gente y transmitidos. Ésta es la razón también por la que Platón nunca cuenta los mitos que la comunidad conoce y repite continuamente. Simplemente se limita a decir: «el mito dice», «según se dice», «el logos cuenta». Son formas indirectas de referirse a una tradición que es conocida por el grupo y ha sido asimilada por la memoria común. Un ejemplo bastará para comprender la forma en que Platón emplea los mitos que ya son conocidos por la comunidad. En el libro VIII de la *República*, en la explicación del paso de la democracia a la tiranía, el filósofo habla de la aparición de la figura del líder, una especie de jefe del pueblo, y cómo éste se convierte luego en tirano. Platón se refiere a un mito para explicar esta transformación. El diálogo se desarrolla entre Sócrates y Adimanto:

- «—¿Y cuál es el comienzo de este tránsito de un líder hacia un tirano? ¿No es patente que cuando el líder comienza a hacer lo que se dice, *legetai*, en el mito, *mythos*, respecto del templo de Zeus Liceo en Arcadia?
- ¿Y qué es? —preguntó [Adimanto]
- Que cuando alguien gusta de entrañas humanas descuartizadas entre otras de otras víctimas, necesariamente se ha de convertir en lobo. ¿O no has escuchado el relato?
- Sí»¹³³.

En este fragmento el mito es una tradición que no necesita ser narrada pues su contenido es de sobra conocido¹³⁴. Esta forma de utilizar la palabra *mythos* se distingue de otras ocasiones en que Platón inventa un relato y luego le asigna el

132 *Leyes*, I, 636 C7-D5. Recordemos que la historia de Ganímedes ya es mencionada en Homero, en donde se lee: «Y, a su vez, de Tros nacieron tres intachables hijos, Ilo, Asáraco y Ganímedes, comparable a un dios, que fue el más bello de los hombres mortales. Lo raptaron los dioses, para que fuera escanciador de Zeus, por su belleza y para que conviviera con los inmortales» (Ilíada, XX, 231-235, trad. Emilio Crespo, ed. Gredos, Madrid, 1991). En Homero nada se dice de las relaciones entre Zeus y Ganímedes.

133 *República*, VIII, 565 D4-E2.

134 En este caso es un mito que conocemos por Pausanias (VIII, 2, 3), quien cuenta que Licaón «llevó al altar de Zeus Liceo a un niño recién nacido, lo sacrificó y derramó como libación su sangre sobre el altar, y dicen que él inmediatamente después del sacrificio se convirtió en lobo» (trad. de M. Cruz Herrero, ed. Gredos, Madrid, 1994).

nombre de mito. En Platón se puede hablar, pues, del mito como tradición, y del mito como relato inventado (en estas ocasiones sí que se apresta el filósofo a contar el relato de forma completa). Platón elabora, pues, nuevos mitos cuyas características se definen en el inicio de la narración, aunque a veces ocurre al final del discurso. Estos «nuevos mitos» encierran numerosas tradiciones antiguas que dan sustento al relato y permiten enlazar con el pasado. Es una forma mediante la cual el pueblo reconoce elementos que están en la tradición oral, es la necesidad ineludible de sentirse identificado con el pasado. En *el mito de Prometeo y Epimeteo* en el *Protágoras*, el recuerdo viene representado claramente por una referencia al castigo que sufre Prometeo, pero Platón no cuenta esta tradición porque se trata de un mito que conoce la gente, y su interés se centra en aportar datos nuevos para la creación de un relato modelado. El filósofo no sigue más allá porque el pueblo sabe lo que le ocurrió a Prometeo por otros relatos¹³⁵. Del mismo modo, en *el mito sobre la edad de Cronos y la edad de Zeus* en el *Político*, Platón introduce una tradición de todos conocida sobre Prometeo y los dones ofrecidos a los hombres, y que sólo menciona en su parte esencial: «De donde, antiguamente, según se dice, nos fueron dados dones por los dioses, junto con la necesaria enseñanza y *paideia*; el fuego, por Prometeo, las artes por Hefesto y la que ejerce la misma profesión; las simientes y las plantas por otras [divinidades]»¹³⁶. En *el mito de Minos, Radamanto y Eaco* en el *Gorgias* Platón inicia la narración recordando una tradición homérica según la cual «Zeus, Poseidón y Plutón se repartieron el gobierno cuando lo recibieron por transmisión de su padre»¹³⁷, y más adelante recoge una nueva tradición homérica tomada del canto XI de la *Odisea* en donde se dice que Odiseo vio a Minos «llevando un cetro

135 Cf. *Protágoras*, 322 A. En el texto platónico, la tradición sobre el castigo de Prometeo viene introducida por la fórmula «se dice», *legetai*. Platón menciona el mito, pero no sigue más adelante. Este mito de Protágoras referido a Prometeo y Epimeteo no puede considerarse ciertamente como una transcripción de un mito del propio Protágoras, sino como un mito netamente platónico. Sin embargo, si consultamos el libro de C. García Gual, *Prometeo: mito y tragedia* (Madrid, Hiperion, 1995; edición revisada de la primera edición de 1979), leemos que «el mito de Prometeo» es una reproducción de un relato de Protágoras (pp. 57-58). De este modo, se convierte a Platón en una especie de taquígrafo. ¿Homenaje al viejo sofista? Realmente existen muchas formas de mostrar respeto por Protágoras sin necesidad de copiar un mito. Es curioso porque García Gual comenta el pasaje platónico como si Protágoras hubiese escrito el mito en vez de Platón (p. 59). Así nos encontramos con frases tan contradictorias como: «Lo que a Protágoras le interesa subrayar...» (p. 64). García Gual, en suma, explica el mito como si fuese una transcripción literal de Protágoras realizada por Platón. En realidad, Platón inventa cuando cuenta un mito de forma completa, aunque recoja elementos de la tradición. .

136 *Político*, 274 C5-D2.

137 *Gorgias*, 523 A4-5. Platón está recordando aquí un pasaje de la *Iliada* en el que habla Poseidón: «Tres somos los hermanos nacidos de Cronos a quienes Rea alumbró: Zeus, yo y el tercero, Hades, soberano de los de bajo tierra. En tres lotes está todo repartido, y cada uno obtuvo un honor: a mí me correspondió habitar para siempre el canoso mar, agitadas las suertes; el tenebroso poniente tocó a Hades, y a Zeus le tocó el ancho cielo en el éter y en las nubes. La tierra es aún común de los tres, así como el vasto Olimpo» (XV, 187-193).

de oro, administrando justicia a los muertos»¹³⁸. En el mismo mito del *Gorgias*, la referencia platónica según la cual «ha escuchado» el relato puede hacer alusión a algunos elementos órficos o pitagóricos de la narración. En el *Fedón*, el mito viene introducido por un fragmento de la tradición: «Se dice, *legetai*, en primer lugar que la tierra en su aspecto visible, si alguien la contempla desde lo alto, es como las pelotas de doce franjas de cuero, variopinta, decorada por los colores...»¹³⁹. Platón emplea aquí una tradición relacionada con el colorido de la tierra, y la aplica a la que él denomina la «verdadera Tierra»¹⁴⁰. También se hace eco de una tradición transmitida oralmente relacionada con el río Cocito, que «desemboca primero en un lugar terrible y salvaje, según se dice»¹⁴¹, a saber, la laguna Estigia.

En *el mito de Er* en la *República*, Platón también nos ofrece elementos insertados de la tradición griega. Sin ir más lejos, el canto de las ocho sirenas y la armonía de las esferas celestes recuerda, a primera vista, las especulaciones pitagóricas. Además, con frecuencia se ha insistido en que *el mito de Er* es uno de los que presenta con más claridad elementos de la tradición oriental¹⁴². El más frecuentado de estos elementos es la descripción de los matices que Platón otorga a los colores de los círculos planetarios, en donde se ha buscado la impronta de la astrología oriental, concretamente la tradición astrológica babilónica. Hoy en día, la posición de los historiadores respecto a las influencias orientales es, sin duda, más crítica y

138 *Gorgias*, 526 D1-2. Platón recoge aquí el verso 569 del canto XI de la *Odisea*.

139 *Fedón*, 110 B5-7.

140 La expresión «verdadera Tierra» para referirse al mito del final del *Fedón* la he tomado de los análisis que realiza P. Friedländer en *Platón. Verdad del ser y realidad de vida*, Madrid, Tecnos, 1989, pp. 248-254 (trad. castellana de *Platon. Band I: Seinswahrheit und Lebenswirklichkeit*, Berlín, ed. De Gruyter, 1964).

141 *Fedón*, 113 B7-8.

142 Esta idea ya fue sugerida en su momento por E. Rhode, quien habla de las imágenes acuñadas por la fantasía oriental que están presentes en el último libro de la *República* (Véase E. Rhode, *Psyche: la idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*, Madrid, F. C. E., 1983, n. 240 en la p. 355 [trad. castellana de *Psyche: Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Leipzig, 1891-1894]). La influencia oriental es más que discutible, sin embargo se puede en forma breve enumerar cuáles son los elementos que han dado pie a la discusión: 1) La idea de la resurrección de un muerto se ha relacionado con la enseñanza de los Magos; 2) El viaje celeste del alma durante doce días se ha vinculado con los doce signos del Zodíaco y las enseñanzas orientales; 3) Se han buscado similitudes entre la imagen platónica de la separación de justos e injustos y fábulas de la religión irania; 4) En el mito platónico, después del juicio, las almas pasan por una de las aberturas o puertas del cielo y de la Tierra, e inician una ascensión hacia las estrellas y los planetas. Esta concepción se ha tratado de emparentar con ideas caldeas, pitagóricas, órficas y mitraicas, y en último término con la religión mazdea; 5) El cuadro de las alegres confesiones en donde las almas, después del largo viaje, se cuentan unas a otras lo que han visto tanto en el cielo como en los infiernos se ha conectado con textos semejantes en el *Avesta*; 6) El canto de las ocho sirenas y la armonía de las esferas, que recuerda las especulaciones pitagóricas, se ha atribuido en último término a Zoroastro y los Caldeos; 7) El símbolo del huso o de la rueca, la imagen de la Necesidad y de las Parcas son elementos que también se han relacionado con las doctrinas babilónicas.

escéptica¹⁴³. En todo caso, para el tema que nos interesa, la tradición, es importante porque nos permite ver con claridad la forma en que Platón construye sus mitos, cogiendo elementos de aquí y de allá. El filósofo se hace eco de todo un mundo de ideas e imágenes transmitidas de forma oral, que combina con elementos de su propia cosecha. Igualmente, en *el mito sobre el amor (eros)*, en el *Fedro*¹⁴⁴, Platón se sirve de tradiciones y proverbios para ejemplificar su posición, para dar mayor autoridad al discurso: «cada cual se divierte con los de su edad, como dice el viejo refrán», «en verdad que lo que es forzado se dice que acaba, a su vez, siendo molesto para todos y en todo» o «como a los lobos los corderos, así le gustan a los amantes los mancebos»¹⁴⁵, refrán que, por cierto, da por concluido el mito. Esta forma de cerrar el discurso con un proverbio, con una vieja tradición, concuerda con la expresión de Sócrates de estar declamando versos épicos, de haberse dejado arrullar por la palabra poética, el *epos*, mientras narraba el mito. Al confirmar que se ha visto arrastrado por las Musas, el filósofo está justificando el carácter poético y mítico de un discurso. En el mismo *Fedro*, en *el mito sobre la naturaleza y el destino del alma* hay dos elementos que conviene retener: el carro tirado por corceles y el carácter alado del alma. La imagen del carro puede estar inspirada en la mitología oriental¹⁴⁶, aunque tal como han apuntado algunos investigadores, Platón ha podido, en cierta medida, tomar elementos de la visión de Parménides¹⁴⁷. Sobre el segundo motivo de la imagen platónica, a saber, el carácter alado del alma, Sócrates menciona una tradición de los oráculos o poesías secretas de los Homéridas, dos versos sobre Eros alado: «Los mortales, por cierto, volátil a Eros llaman, los inmortales, alado por su necesidad de hacer nacer las alas»¹⁴⁸. Para finalizar este breve recorrido, en *el mito sobre la edad de Cronos y la edad de Zeus* en el *Político*, Platón introduce una especie de preámbulo¹⁴⁹ en el que menciona varias tradiciones: la primera tra-

143 Para un resumen y una valoración de estas influencias orientales me remito a J. Bidez, *Eos ou Platon et l'Orient*, Bruselas, 1945; también se puede consultar J. Kerschensteiner, *Platon und der Orient*, Stuttgart, 1945; para una posición más crítica respecto a Bidez véase el artículo de A. Festugière, «Platon et l'Orient», *Revue de Philologie*, XXI, 1947, 5-45; recientemente se ha publicado «Meetings with Magi: Iranian themes among the Greeks, from Xanthus of Lydia to Plato's Academy» (*Journal of the Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 1995, V, 2, 173-210), un trabajo de Peter Kingsley.

144 Cf. *Fedro*, 237B-241D.

145 *Fedro*, 240 C1-2, 240 C4-5 y 241 D1. Es importante para el tema de la tradición, la utilización de la expresión *palaiós logos* en el primer refrán, ya que expresa el sentido de antigua tradición, de palabra que viene de antiguo. El tercer proverbio citado posiblemente remite a un verso de la *Iliada* (XXII, 263).

146 Esta cuestión ha sido planteada por un autor moderno cuando se pregunta: «¿Ha tenido que venir desde Oriente esa imagen hasta Platón?» (P. Friedlander, *op. cit.*, *ed. cit.*, p. 188).

147 Se pueden establecer claras similitudes con la visión apocalíptica de Parménides en el *Proemio* de su poema *De Natura*. En dicho poema, el poeta-filósofo presenta al alma conducida por un tiro de corceles en marcha hacia la diosa Verdad (*Parménides*, 28 B1, 1-5; Cf. Sexto Empírico, *Adversus Mathematicos*, VII, 111, 1-5= *Adversus Dogmaticos*, I, 111, 1-5).

148 *Fedro*, 252 B8-9.

149 Cf. *Político*, 268E-269C.

dición es la disputa entre Atreo y Tiestes debido al presagio del carnero de oro, y el posterior cambio en la puesta y salida del sol, y en los demás astros. Hay, pues, una inversión del movimiento celeste que realiza la divinidad como testimonio de apoyo a Atreo. La segunda tradición es la referida al reinado de Cronos y la tercera es la de los hombres nacidos de la tierra, que no procrean entre sí¹⁵⁰. Todas estas antiguas tradiciones no son contadas por Platón, pues se trata de mitos que todo el mundo conoce. Recordemos que el extranjero de Elea afirma en el *Político* que «ha escuchado» el relato de Atreo y Tiestes. También sobre el mito de la monarquía de Cronos, el extranjero de Elea y el joven Sócrates «han escuchado a muchos»¹⁵¹. Son relatos asentados en la *polis*, que todo el mundo murmura y transmite. No hace falta contarlos. Es aquí, en estas referencias, en estos pequeños fragmentos, donde se descubre el tema de la tradición en Platón¹⁵².

Los mitos platónicos responden a un orden y una estructura, como todos los discursos, y es que en la concepción platónica, el *mythos*, como todo *logos*, se asemeja a un ser vivo. Por eso es frecuente que Platón exprese la convicción de que el mito no debe quedar a medias, «sin cabeza». Una frase bastante significativa en el *Gorgias* explica el sentido de esta expresión. Ante el cariz que ha tomado el diálogo, Sócrates evoca una supuesta antigua tradición: «pues dicen que no es costumbre dejar los mitos a medias, sino ponerles cabeza, para que no anden de un lado a otro sin cabeza»¹⁵³. El *mythos*, pues, debe llegar a su término, debe ser salvado. Precisamente

150 En *Político*, 271 E3-4, Platón se refiere a la vida «espontánea» de los hombres de la edad de Cronos como una tradición conocida en la *polis*, como un se dice: «esto, pues, se dice de esos hombres acerca de su vida espontánea ...». Este mito sobre la vida feliz en la época de Cronos también se presenta en las *Leyes* como una tradición transmitida (*pheme*), asentada en la comunidad, conocida por todos (*Leyes*, IV, 713 C). En *Político*, 271 A6-7, el filósofo habla de «los hijos de la tierra, esa raza que, según se dice, existió una vez». La tradición es nuevamente mencionada en *Político*, 271 C.

151 *Político*, 268 E10 y 269 A8.

152 Resulta extraño el poco interés que los comentaristas han dedicado a este preámbulo, que es, sin duda, la clave de todo el mito del *Político*. En dicho preámbulo Platón señala que las tradiciones mencionadas e incluso otras que debido al tiempo se han perdido, fragmentado o dispersado, proceden de un mismo «fenómeno», *pathos*. Este «fenómeno», del que nadie ha hablado, es la causa de todas estas historias. Es, a partir de ese momento, cuando se inicia el mito platónico propiamente dicho, un mito *aitiológico*, que es base y fundamento de varios relatos tradicionales. El mito del *Político* es, por tanto, la descripción de un «fenómeno» o «acontecimiento». El mito es un *pathos* que representa la búsqueda del origen, *aitía*. Véase P. Vidal-Naquet, «El mito platónico de *El Político*, las ambigüedades de la Edad de Oro y la historia», en *Formas de pensamiento y formas de sociedad en el mundo griego. El cazador negro*. Barcelona. Península, 1983, pp. 337-338 (trad. castellana de *Le chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, París, 1981). Vidal-Naquet insiste también en que los comentaristas han desdeñado el preámbulo, de gran importancia, porque «Platón, antes de fundirlas en un relato unificado, agrupa tres «historias de otros tiempos» (p. 337).

153 *Gorgias*, 505 C10-D2. La misma expresión y la misma preocupación encontramos en un pasaje de las *Leyes*, en donde Platón no desea que el mito de las *Leyes* quede sin cabeza (VI, 752, A2). L. Brisson, siguiendo a E. R. Doods en su comentario a este pasaje del *Gorgias*, señala que «es necesario poner en relación la expresión que prescribe no dejar un mito sin cabeza (*aképhalos mythos*) con esta otra que cierra el relato de un mito: *ho mythos sodsetai*» (L. Brisson, *Platon, les mots et les mythes*,

esta idea se encuentra en el libro X de la *República*. Una vez terminada la narración del mito de Er, el filósofo advierte que, gracias al relato de Er, «el mito se salvó y no se perdió»¹⁵⁴, y que dicho relato puede salvar a todos si se dejan arrastrar por la persuasión. En este caso, no sólo se ha salvado el mito de Er, sino la mitología en general, una mitología que ofrece sin duda una visión del Hades que se aleja de la tradición homérica. En cualquier caso, generalmente esta expresión hace referencia a la estructura del relato. La misma idea vuelve a aparecer en el mito del *Timeo*: Platón explica la forma en que se combinan los colores, y cómo siguiendo los ejemplos aducidos se puede «salvar el mito probable». El filósofo trata de embocar el final del mito intentando poner «cabeza al mito», es decir, rematar el discurso¹⁵⁵. También en las *Leyes* se afirma que el mito sobre la virtud queda cerrado y a salvo si se sigue la conducción que proporcionan la razón y la ley. La expresión tiene un doble sentido, pues no sólo se salvan los principios básicos del relato sino que también se corona el discurso¹⁵⁶. En el inicio del *Filebo*, Sócrates expresa la misma preocupación que en el *Gorgias*, en la *República*, en el *Timeo* o en las *Leyes*: tiene miedo de que el *logos* se pierda como si se tratase de un *mythos* y por eso pretende salvarlo¹⁵⁷. Toda esta argumentación demuestra que el *mythos*, en cuanto discurso que es, presenta una estructura definida.

La lectura de Platón no permite encontrar un significado universal y unívoco a la palabra *mythos*, que se emplea con significados y acepciones diferentes. Tal como ha señalado recientemente un historiador, el filósofo «hace uso de la palabra *mythos* para indicar muchas cosas, y muy diferentes entre ellas»¹⁵⁸. Es particularmente interesante

París, 1982, p. 73). Además, Brisson relaciona esta última expresión con la fórmula «no ha perecido», *ouk apólytai*, que aparece en *República* X, 621 B8-C1, *Teeteto* 164 D8-10, *Leyes* I, 645 B1-2 y *Filebo* 14 A3-4. «Esta hipótesis, dice Brisson, se ve, además, confirmada por el hecho de que la expresión en cuestión está consignada en las colecciones bizantinas de proverbios, donde, apareciendo bajo la forma *ho mythos apóleto*, «el mito se ha perdido», está glosada de este modo: «[proverbio] relativo a aquellos que no conducen su exposición (*diegesis*) hasta su fin». Una nota a este proverbio (CGL II 9) indica que *ho mythos esothe* expresa la idea contraria, y esto a pesar de un escolio que ofrece otra interpretación de *República* X, 621 B8. En el mismo sentido está glosada la expresión *aképhalos mythos*, «un mito sin cabeza»: «[proverbio] relativo a aquellos relatos que no tienen fin» (L. Brisson, *op. cit.*, *ed. cit.*, p. 74).

154 *República*, X, 621 B8. Respecto a esta observación en las últimas líneas de la *República*, J. P. Vernant ha escrito lo siguiente: «Por esta nota, Platón, medio en serio medio en broma, al término del diálogo, satisface su propia deuda hacia los temas legendarios que él ha transpuesto y que conservan por su enraizamiento en el pasado religioso de Grecia un incomparable valor de sugestión. Ciertamente, para él, la filosofía ha destronado el mito y ocupado la plaza que tenía éste; pero si ella es válida, se debe también a que ha sabido salvar esta «verdad» que a su manera el mito expresaba» (J. P. Vernant, *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*, Barcelona, Ariel, 1985, p. 134 [trad. castellana de *Mythe et pensée chez les grecs*, París, 1965]).

155 *Timeo*, 68 D2 y 69 B1.

156 Cf. *Leyes*, I, 644D-645B.

157 Cf. *Filebo*, 14 A.

158 K. Gaiser, *Platone come scrittore filosofico. Saggi sull'ermeneutica dei dialogai platonici*, Nápoles, 1984, p. 126.

la forma en que Platón emplea el mito en las *Leyes* como elemento de persuasión y exhortación antes de la ley propiamente dicha. El mito funciona como preámbulo de la ley y tiene como objetivo persuadir, *peithein*¹⁵⁹. En el caso, por ejemplo, del matrimonio, dicho prólogo a la ley debe convencer a los ciudadanos de contraer matrimonios equilibrados y útiles a la *polis*, es decir, matrimonios con miembros de caracteres y riquezas diferentes. Como esta idea no se puede prescribir obligando a los ciudadanos mediante una ley escrita, Platón se sirve del denominado «mito del matrimonio» a la manera de una exhortación, *paramythía*¹⁶⁰. Como preludeo a la ley el mito no tiene un carácter taxativo, a diferencia de la ley escrita. Platón establece, pues, una dialéctica entre mito y ley, entre oralidad y escritura, en la que ambos aspectos se complementan¹⁶¹. Al igual que en el caso del matrimonio, cuando se refiere al tema de la crianza y educación, no pudiéndose legislar sobre determinadas costumbres porque causarían risa entre los ciudadanos, Platón también recurre al mito: habla de «los mitos de los cuerpos»¹⁶², de todo lo relacionado con el cuidado de los cuerpos desde la más tierna infancia, e incluso desde que el futuro niño está en el vientre de la madre¹⁶³. Este mito ejerce de preludeo a la ley sobre la crianza y la educación, y no es ninguna tradición antigua. También como elemento de persuasión se presenta el mito de las letras. Platón coloca la virtud, *areté*, como único criterio válido para los escritos, y recomienda a los maestros qué es lo que se debe enseñar en las obras escritas. Esta recomendación se realiza en forma de *mythos*¹⁶⁴, como preámbulo a la ley, no es ni una tradición antigua ni un relato modelado y se dirige a los guardianes de la ley y al magistrado encargado de la educación para que se siga el criterio establecido tanto en las obras poéticas como en los escritos

159 *Leyes*, VI, 773 D6. Sobre la relación entre mito y persuasión disponemos en castellano del trabajo de A. Vallejo Campos, *Mito y persuasión en Platón*, Sevilla, 1993.

160 Sobre el mito del matrimonio. Cf. *Leyes*, VI, 772 E-773E. La ley establecida por Platón estipula que los matrimonios se realicen siempre de forma adecuada y conveniente para la ciudad. Las multas por incumplimiento de la ley son recogidas en los tesoros del templo de Hera.

161 Sobre el empleo del mito como preámbulo a la ley M. Detienne ha escrito: «Al nomoteta de las *Leyes* le repugna la tiranía, es un maestro de persuasión. Cada una de las reglas, de las costumbres, de las prácticas institucionales se presenta bajo la forma de un preludeo o proemio, a menudo llamado *paramythion*. Relato seductor o encantamiento que, aparentemente, recuerda una tradición, un proverbio, una historia antigua, cierto *mythos*, por el cual se podrá ahorrar una legislación escrita o unos reglamentos jurídicos. Así, para el matrimonio, entre veinticinco y treinta años, sólo habrá una consigna, un solo *mythos*: el de que cada uno aspire al partido que sirva a la ciudad y no al que prefiere en su intimidad. Y por una suerte de encantamiento en forma de exordio (*paramythia*), el legislador se esfuerza por llevar a cada uno a concluir la unión aprobada por los sabios: prefiere siempre el partido ligeramente inferior para asociarse; en ello la ciudad se verá beneficiada. Persuadir, fascinar, encantar: he aquí la única política del mito en la ciudad de los filósofos» (M. Detienne, *La invención de la mitología*, Barcelona, Península, 1985, pp. 119-120 [trad. castellana de *L'invention de la mythologie*, París, 1981]).

162 *Leyes*, VII, 790 C3.

163 Cf. *Leyes*, VII, 788D-789E. Algo parecido a lo que se dice en este mito sobre los cuerpos se sostiene en *Timeo*, 88B-89C.

164 Cf. *Leyes*, VII, 812 A.

en prosa. Igualmente, se recomienda pasar por escrito las tradiciones que todavía están sin escribir y que son similares al paradigma establecido¹⁶⁵.

Otro elemento de exhortación es el mito relacionado con las prácticas amorosas¹⁶⁶. Platón presenta la piedad, el amor a la honra y lo bello en las almas como si se tratase de un mito. El encantamiento de los mitos, discursos y cantos debe contribuir desde niño a la victoria sobre los placeres¹⁶⁷. En el caso de descubrimiento de un tesoro en el territorio de la *polis*, Platón también utiliza el mito como preámbulo a la ley. El filósofo considera que las posesiones privadas y en especial los tesoros particulares son intocables y no se pueden sustraer o llevar, aunque sean hallados en un depósito en tierra, pues la virtud y la justicia del alma están en juego¹⁶⁸. Para justificar esta posición, Platón se sirve de un proverbio atribuido a Solón: «Pues lo que muchas veces se dice de no mover lo inamovible está bien»¹⁶⁹. El filósofo añade que es necesario dejarse persuadir acerca de estas cosas por los mitos repetidos, pues llevarse los tesoros ajenos no es beneficioso para la generación de los hijos. Con la expresión «mitos repetidos» puede referirse al proverbio soloniano o a otro tipo de relatos que no se dicen de forma explícita en el texto platónico¹⁷⁰. Cuando se produce la apropiación indebida de un tesoro, la ciudad debe mandar una embajada a Delfos y seguir las sentencias del oráculo. El denunciante adquiere una reputación de virtud¹⁷¹. Otro de los mitos aducidos por Platón como proemio a una ley se emplea a propósito del tema de los huérfanos y el objetivo es persuadir al Estado de la importancia de la crianza y la educación de los huérfanos, evitando que éstos queden desamparados¹⁷². El ateniense se refiere a unas tradiciones muy antiguas y numerosas, mitos que se cuentan sobre las almas de los muertos una vez pasan a la otra vida. Esas almas poseen un manifiesto poder y a veces intervienen en los asuntos humanos¹⁷³. El mito es, en definitiva, un elemento de persuasión empleado en las *Leyes* a modo de exhortación previa a la ley. En oposición a la ley escrita, el mito queda enmarcado en el ámbito de la oralidad y se emplea especialmente para tratar aquellos temas sobre los cuales es difícil legislar: básicamente, los tres aspectos fundamentales sobre los que inciden los mitos son la crianza, la educación y el matrimonio.

165 Cf. *Leyes*, VII, 811 D-E.

166 Cf. *Leyes*, VIII, 841 C.

167 Cf. *Leyes*, VIII, 840 C.

168 Cf. *Leyes*, XI, 913 A-B.

169 *Leyes*, XI, 913 B8-9.

170 Cf. *Leyes*, XI, 913 C. Precisamente este fragmento sirve a M. Detienne para formular la teoría de que «los refranes forman parte de los *mitos*» (M. Detienne, *La invención de la mitología*, Barcelona, Península, 1985, p. 113).

171 Cf. *Leyes*, XI, 914 A.

172 Cf. *Leyes*, XI, 927 C.

173 Cf. *Leyes*, IX, 865 D-E y XI, 937 A.

Insistiendo en la idea ya mencionada arriba sobre la diversidad de significados de la palabra *mythos* en el corpus platónico, es interesante advertir que en la *República* se habla de la narración de un gran mito cuando se aborda el tema de la *paideia*¹⁷⁴. Esta idea se prolonga en el *Timeo*, donde la ciudad descrita en la *República* se presenta como un *mythos*¹⁷⁵. Pero esta multiplicidad de significados no se agota: las genealogías que cuenta Solón en el *Timeo* se parecen a los mitos de los niños, el relato sobre la antigua constitución de Atenas se puede confundir con la narración de mitos, la sagrada división duodecimal de la ciudad de las *Leyes* se puede mostrar mediante un mito no demasiado extenso¹⁷⁶. Yendo más lejos todavía, la idea de que un buen orden político se puede lograr cuando un gobernante único reúne una serie de cualidades (prudencia e inteligencia) es presentada por Platón como un mito recitado en forma de oráculo¹⁷⁷. Como vemos, la variedad y pluralidad de significados no puede ser mayor. Ahora bien, en todos los casos siempre hay un rasgo que parece no perderse: el mito tiene un carácter persuasivo.

Como es sabido, los mitos forman parte de la cultura griega, de la *paideia* tradicional, concretamente se integran dentro de la «música», según se desprende del análisis platónico en la *República*. En este diálogo, el mito es definido como un *logos* esencialmente falso, que contiene algún tipo de verdad y Platón reconoce esta verdad propiamente mítica con notable seriedad, sin ironía. En todo caso hay que tener en cuenta que cuando habla del mito como una palabra esencialmente falsa se ciñe a un tipo de mitos integrados en la tradición poética: Platón habla de los «mitos mayores», los mitos de Homero, Hesíodo y otros poetas¹⁷⁸. La importancia de los mitos radica en el hecho de que son los primeros relatos que escuchan los niños, arrullados por las voces de madres y nodrizas, aunque los grandes forjadores de mitos son los poetas¹⁷⁹. Teniendo en cuenta esto, y sabiendo que los mitos contribuyen a dar unidad a la comunidad y modelan las almas de los muchachos, la idea que establece Platón es que las madres y las ayas deben contar las narraciones admitidas en la *polis*, desestimando gran parte de la tradición mítica establecida entre los griegos. En general, el control del mito por parte del filósofo tiene como objetivo sancionar la mitología con el fin de que los niños escuchen los más bellos relatos relacionados con la virtud¹⁸⁰. Ciertamente es que Platón no especifica en la *República* cuáles han de ser estos mitos, pero su tarea es simplemente señalar los tipos o modelos según los cuales han de componer y «mitologizar» poetas y ancianos, evitando que las madres cuenten a los niños mitos defectuosos, no adecuados, por lo que se impone como

174 Cf. *República*, II, 376 D.

175 Cf. *Timeo*, 26 C.

176 Cf. *Timeo*, 23 B; *Leyes*, III, 699 D-E; *Leyes*, VI, 771 C.

177 Cf. *Leyes*, IV, 712 A.

178 Cf. *República*, II, 377 C-D.

179 Cf. *República*, II, 377 A-C.

180 Cf. *República*, II, 378 E. La misma idea está también en *República*, II, 377 C.

una tarea necesaria en la *polis* cuidar a todos los que cuentan este tipo de relatos, y, si es necesario, poner fin a determinados mitos. De todos modos, parece claro que Platón define el mito como una tradición relacionada con los dioses, los héroes, los *daimones* o el Hades, mientras que el *logos* se asemeja a un discurso sobre los hombres. Ésta es la perspectiva adoptada por Platón en la *República*¹⁸¹.

En estrecha relación con el mito está el tema de las creencias religiosas. Tanto en los libros II y III de la *República* como en el *Timeo* y en el libro X de las *Leyes*, Platón se muestra crítico con los relatos antiguos acerca de la primera naturaleza del universo, la generación de los dioses y sus relaciones, porque los considera censurables desde un punto de vista moral y poco apropiados para el cuidado y la honra a los padres. Si ésta es la posición de Platón en el tratamiento de las creencias religiosas que se aprecia en las narraciones antiguas, su actitud con los jóvenes y sabios es todavía más dura. El filósofo observa que estos «jóvenes sabios» convierten el sol, la luna, los astros y la tierra, que son seres divinos, en tierra y piedras¹⁸². Platón manifiesta así abiertamente su resentimiento contra todos aquellos que no creen en la existencia de los dioses y expresa la convicción de que se ha de creer en las tradiciones antiguas que a modo de encantamiento se escuchan en forma de juego y en forma seria tanto en sacrificios como en plegarias, y que ratifican y ponen el énfasis en la existencia de los dioses, entre ellos el sol y la luna¹⁸³. En cuanto a los dioses mismos, Platón incide en la dificultad que supone decir y conocer el origen de las diferentes divinidades¹⁸⁴. De hecho, los poetas hablan sobre estos temas según la costumbre, es decir, siguiendo la tradición, sin exposiciones probables y necesarias. No se puede saber el origen, *génesis*, de los dioses: «se ha de seguir y decir, de este modo, la génesis de estos dioses según aquellos [los poetas]. Océano y Tetis fueron hijos de Gea y Urano, de ellos [nacieron] Forcis, Cronos y Rea y cuantos van después de éstos; de Cronos y Rea, Zeus, Hera y todos cuantos hemos sabido por las tradiciones que son hermanos de éstos y, además, los otros descendientes de éstos»¹⁸⁵. Como se puede apreciar, Platón sigue las tradiciones poéticas para hablar sobre el origen de los dioses. Poco más se puede decir. Partiendo de estas creencias, su idea sobre el mito se presenta de forma muy evidente: el filósofo opone la denominada tradición sagrada¹⁸⁶ y los mitos modelados por él mismo a

181 Sobre la compleja relación entre *mythos* y *logos* en el corpus platónico, véase el trabajo de A. Capizzi. «Il nesso mythos-logos in Platone», *Discorsi*, IX, 1989, 309-325.

182 Cf. *Leyes*, X, 886 D-E.

183 Cf. *Leyes*, X, 887 D-E. Platón insiste en la idea de que los jóvenes han de «ver y escuchar» las ofrendas, ruegos y plegarias de los padres.

184 Cf. *Timeo*, 40 D.

185 *Timeo*, 40E3-41A3.

186 Sabemos por la *Carta VII* que los relatos sobre la inmortalidad del alma y la existencia de jueces y grandes castigos en el Hades eran considerados como «antiguas y sagradas tradiciones» (*Carta VII*, 353 A3). La cuestión, enormemente debatida dentro de la historiografía moderna, es la autenticidad de esta carta. Como ha señalado A. Momigliano, el único problema real es «si la carta es una verdadera

la impiedad de los mitos de Homero y Hesíodo. *La mitología platónica* se plantea como una especie de purificación. Por eso en el Fedro, cuando el propio Sócrates se siente insatisfecho al narrar un mito porque piensa que ha pecado contra Eros, se decide a contar otro mito con el fin de purificarse. «Hay para los que pecan contra la mitología, dice Platón, una antigua purificación que no percibió Homero, y sí, en cambio, Estesícoro»¹⁸⁷. Con esta alusión, el filósofo se refiere a aquellos que hacen un mal empleo de la mitología y requieren de un rito purificadorio.

En conjunto, los mitos platónicos representan un intento coherente de crear y transmitir tres tipos de tradiciones: una tradición física sobre el origen del mundo y la naturaleza del cosmos distinta a la tradición física de los jonios y todos los pensadores anteriores a Platón; una tradición sagrada alejada de la tradición homérica y hesiódica sobre los dioses y el Hades; y una tradición antropológica diferente a la de los sofistas. Esto nos lleva a constatar que en los mitos platónicos encontramos una síntesis de la filosofía platónica, de forma más sistemática que en la forma dialéctica¹⁸⁸. Los mitos platónicos, no sería descabellado afirmarlo, son la culminación de su filosofía escrita. Como señala Platón en el *Político*, el mito es «otra vía»¹⁸⁹.

autobiografía o una biografía disfrazada de autobiografía» (*Génesis y desarrollo de la biografía en Grecia*, México, FCE, 1986, p. 79 [trad castellana de *The Development of Greek Biography*, Harvard University Press, Cambridge, 1971]). El alegato más sólido sobre la no autenticidad de la carta es el libro de Ludwig Edelstein, *Plato's Seventh Letter*, Leyden, 1966, que sigue en parte a H. Cherniss, *The Riddle of the Early Academy*, Berkeley y Los Angeles, 1945. K. von Fritz defiende la autenticidad de la carta en *Platon in Sizilien und das Problem der Philosophenherrschaft*, Berlín, 1968. Momigliano se inclina por la autenticidad de la carta, pero mantiene sus dudas acerca de las secciones filosóficas. Piensa con Edelstein «que el filósofo dice algo muy poco platónico en la *Carta VII*» (p. 80).

187 *Fedro*, 243 A3-5. La relación entre purificación y mitología también se expresa en el *Fedón* en un contexto en el que se habla de las fábulas de Esopo. Estas fábulas forman parte de la sabiduría tradicional y popular griega. Según se deduce del testimonio platónico, eran bastante conocidas y transmitidas oralmente. Escritas en prosa, su transformación en verso para una más fácil memorización debía ser bastante frecuente. En un extraño y difícil pasaje del *Fedón* (60B-61B), Platón presenta a Sócrates empeñado en la versificación de las fábulas de Esopo y en la realización de un proemio a Apolo. La razón por la que decide componer poemas no es el hecho de competir sino una especie de piedad religiosa que le incita a purificarse y por respuesta a ciertos sueños. Sócrates, que se ha dedicado toda su vida a la filosofía, debe componer una fábula, «hacer música popular» (61A7).

188 Si queremos, por ejemplo, asistir a una lección de epistemología platónica debemos acudir al *mito sobre la naturaleza del universo* en el *Timeo*. En el interior de este mito, para precisar la distinción de géneros o especies, Platón diferencia claramente dos géneros: «inteligencia, *nous*, y opinión verdadera, *doxa alethés*». La inteligencia surge a partir de la enseñanza y la opinión verdadera es producto de la persuasión. La primera va acompañada de un *logos* verdadero, la segunda carece de *logos*. La inteligencia es patrimonio de los dioses y de un número reducido de hombres, mientras que cualquier hombre participa de la opinión verdadera. Platón identifica la inteligencia con «la idea que siempre es» y la opinión verdadera con la idea de generación. La primera es captable por el pensamiento, la segunda por la opinión a través de la percepción. Este pasaje del *Timeo*, 51D-52A, demuestra claramente que los mitos modelados y contruidos por Platón representan la forma más acabada en que se expresa la filosofía platónica en los escritos.

189 *Político*, 268 D5.

El primer tema que plantea *la tradición física* es la cuestión del origen, *arché*, el principio del devenir y del cosmos en *el mito sobre la naturaleza del universo* en el *Timeo*¹⁹⁰. Platón establece que el universo no ha existido siempre y que ha sido generado por una especie de hacedor y padre: el demiurgo. En el origen, el dios, que es bueno, introduce el orden en un universo desordenado y confuso, dotando de inteligencia al cosmos, concretamente inteligencia en el alma, y alma en el cuerpo. El cosmos se asemeja al más perfecto de los seres vivientes inteligibles, un ser viviente visible y único. El universo es, pues, «uno», según el paradigma¹⁹¹. Como todo lo generado, es corpóreo, visible y tangible. Visible gracias al fuego, tangible gracias a la tierra. Por tanto, el fuego y la tierra son los dos elementos con los que el dios hace el cuerpo del universo. Los vínculos que conceden unidad y proporción a estos elementos son el aire y el agua, que son a su vez «el medio», *to meson*, que liga principio y fin. Los cuatro elementos «son todos uno», configuran «el cuerpo del cosmos», y entre ellos reina la amistad, *philia*¹⁹². El universo no enferma ni envejece. Su forma es esférica, circular, y su cuerpo exterior está pulido, es liso. Además, es independiente, tiene el movimiento propio de su cuerpo y se mueve a sí mismo, con un movimiento giratorio circular.

Según se desprende del *mito sobre la edad de Cronos y la edad de Zeus* en el *Político*¹⁹³, el universo presenta concretamente un doble movimiento circular, de carácter rotatorio, sobre sí mismo, y en sentido contrario. Este doble movimiento es debido a la divinidad, pues durante un tiempo guía los destinos y la marcha del universo, y durante otro periodo de tiempo abandona el universo, que se mueve de forma «autómata» gracias a que es un ser vivo dotado de inteligencia. Estamos, pues, ante la oposición de dos mundos: la era de la divinidad, y la era actual, librada a su propio movimiento¹⁹⁴, o lo que es lo mismo, la edad de Cronos y la edad de Zeus. En

190 Cf. *Timeo*, 29 E. Josef Pieper critica en su ensayo *Sobre los mitos platónicos*, Barcelona, Herder, 1984 (trad. castellana de *Über die platonischen Mythen*, Munich, 1965), la forma en que se utiliza la expresión «creación del mundo» para referirse al mito del *Timeo*. Pieper observa que ni Platón ni ningún otro pensador antiguo emplea el concepto de «creación» en un sentido propio y estricto (p. 48). El principal problema de la interpretación de Pieper es que está marcada fuertemente por una impronta cristiana, trata de reducir Platón al cristianismo. De este modo, quien observa los mitos platónicos atentamente «se sentirá impresionado por la coincidencia, difícilmente imaginable, entre esta visión del mundo y las doctrinas e historias que el cristianismo ha considerado y venerado desde siempre como verdad. Lo que nos maravilla sobre todo es la representación casi idéntica del comienzo primero del mundo y de la consumación última del hombre» (pp. 51-52).

191 Cf. *Timeo*, 30 D.

192 Cf. *Timeo*, 32 A-C.

193 Cf. *Político*, 268E-274E.

194 Cf. *Político*, 269 C-D. P. M. Schuhl piensa que Platón tiene en mente un modelo mecánico. Véase P. M. Schuhl, «Sur le mythe du *Politique*», *Revue de métaphysique et de morale*, 1932; también en *Essai sur la fabulation platonicienne*, París, 1947, pp. 89-104; como afirma J. Bollack, el cosmos tiene «dos movimientos circulares que se despliegan alternativamente, en sentido contrario, y engendran los dos mundos: en oposición a nuestra era, la edad del dios, y, librado a su movimiento, el curso actual de

realidad, la primera referencia a estas dos edades se encuentra en *el mito de Minos, Radamanto y Eaco* en el *Gorgias*, donde estas dos épocas son presentadas como dos ciclos sucesivos, igual que en el mito del *Político*. En el paso de una edad a otra, la reversión o revolución provoca una serie de cambios. El «orden», *kosmos*, da paso al «desorden», *ataxía*. Este desorden se produce en la edad de Zeus progresivamente, a medida que se abandona el «recuerdo» de las enseñanzas del demiurgo. Y es que el orden impera en los primeros tiempos de la Edad de Zeus gracias a la memoria y el recuerdo, pero conforme transcurre el tiempo y el olvido se llega al desorden. Finalmente, la divinidad interviene nuevamente situándose al timón para evitar que el universo se hunda en el mar infinito de la desemejanza¹⁹⁵.

El universo es también una divinidad y una «imagen de dioses eternos». La Tierra es nuestra nodriza, la primera y más anciana de las divinidades del cielo¹⁹⁶. El tiempo, *chronos*, nacido en el cielo, ha seguido el paradigma de la naturaleza de la eternidad. Relacionado con el tiempo surgen el sol, la luna y los cinco planetas, que están situados en el círculo interior del cosmos, siguiendo siete órbitas o circuitos diferentes: la luna está situada en la primera órbita alrededor de la Tierra, el sol en la segunda, y luego están el lucero de la mañana y el planeta consagrado tradicionalmente a Hermes. Los planetas son considerados como «seres vivientes». El sol y la luna intervienen en la medición del tiempo, pero las revoluciones del resto de planetas sólo son conocidas por unos pocos, por lo que ni siquiera se les nombra, ni participan en las mediciones relativas. Los astros cumplen una órbita completa alcanzando nuevamente el punto inicial, de tal modo que el cosmos es semejante a un ser vivo perfecto e inteligible en la imitación de la naturaleza eterna¹⁹⁷. *El mito de Er* en el libro X de la *República* nos ofrece una descripción cosmológica del universo, particularmente interesante porque se describen los colores de los círculos

las cosas» (J. Bollack, *Empédocle, 1; Introduction à l'ancienne physique*, París, 1965, p. 133); a veces se ha sostenido que no había aquí dos ciclos del cosmos, sino tres etapas: edad de Cronos, edad del mundo invertido, edad de nuestro mundo, que es mixto. Esta interpretación es defendida por L. Brisson, *Le Même et l'Autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*, París, 1974, pp. 478-496; véase P. Vidal-Naquet, *op. cit.*, ed. cit., p. 339, n. 42). Por su parte, M. Tulli reconoce en la teoría de los ciclos acerca del gobierno de los dioses «trazas de la teoría de las fases del mundo en el *Timeo* (22b-23d), destacadas por el diluvio y el fuego» (véase M. Tulli, «Eta di Crono e ricerca sulla natura nel *Politico* di Platone (268d-274c)», *Studi Classici e Orientali*, XL, Pisa, 1990, p. 101).

195 Cf. *Político*, 273 C-E.

196 Cf. *Timeo*, 40 B-C. En el *Fedón*, 108E-109B, Platón nos ofrece una descripción física y geográfica de la Tierra que fundamenta *el mito de la «verdadera tierra»*. El filósofo ha bebido seguramente de otros autores, mostrando que la tierra es esférica y se mantiene en equilibrio gracias a la homogeneidad del cielo. La tierra presenta numerosas cavidades, oquedades, de variadas formas y tamaños en las que confluyen agua, niebla y aire. Una de estas «cavidades» es la porción de tierra situada entre las columnas de Heracles y el Fasis, en donde habitan los griegos. Lo que queda claro es que el cuadro físico y geográfico que presenta Platón lleva en sí mismo poco de su pensamiento, y recoge ideas «imaginadas» por los físicos.

197 Cf. *Timeo*, 37C-39 E.

planetarios: el Sol y la Luna se caracterizan por su brillo, Saturno y Mercurio por su matiz más rubio o amarillo, mientras que Júpiter es considerado el planeta más blanco, Marte el más rojizo, y Venus el segundo en blancura, aunque hay que tener en cuenta que estos matices son asignados no tanto a los astros mismos como a sus círculos enteros en base a su mayor o menor intensidad luminosa¹⁹⁸. En cuanto a las estrellas fijas, son seres vivos divinos y eternos, bellos, luminosos y redondeados, que giran en el mismo punto y permanecen siempre. Existe una relación entre las almas de los astros y las almas individuales. Es aquí, en este punto, donde la tradición física enlaza con la tradición sagrada. El demiurgo distribuye las almas en los astros, que quedan injertadas, implantadas en cuerpos. El alma del hombre que lleva una vida correcta durante el tiempo que le es asignado, «llega de nuevo a la caza del astro que es su compañero»¹⁹⁹ y tiene una vida feliz. El objetivo del alma se presenta como un retorno a su «origen astral».

La generación de los diferentes seres vivos, entre ellos el hombre, no corresponde al demiurgo. Son los propios dioses quienes deben encargarse de esta tarea y deben hacerlo «según la naturaleza» e imitando el poder del demiurgo²⁰⁰. Los seres mortales reciben de los dioses un principio inmortal de alma rodeado de un cuerpo mortal. El cuerpo material se realiza con porciones de agua, tierra, fuego y aire del cosmos, unidas con vínculos, nexos, muy pequeños e invisibles. Entre las partes del cuerpo, las dos revoluciones divinas se sitúan en la cabeza, que es considerada como la parte más divina y sagrada. En cuanto a los ojos y la vista, sirven para poder establecer discursos acerca del universo, ya que la contemplación del día, la noche, los meses, los periodos de años, los equinoccios y los giros de los astros permite concebir el tiempo y la investigación de la naturaleza del universo. La misma finalidad que la

198 En la literatura astrológica babilónica también Marte aparece con un matiz rojizo, Júpiter con un matiz blanco, y Venus con un color que se le acerca bastante. Estos paralelismos han hecho pensar a algunos investigadores que Platón se ha situado en el marco de la tradición astrológica babilónica. Se ha hablado de Eudoxo de Cnido como intermediario que ha dado a conocer estos temas a Platón. Por aquellas fechas en que Platón componía su *República*, Eudoxo se dedicaba a escribir una descripción del cielo estrellado que los antiguos citan bajo el nombre de *Phainómena*. Aristóteles explica la posición en que Eudoxo colocaba los planetas en *Metafísica*, 1073b. Tan sólo hay un rasgo a primera vista en el que Platón parece separarse de la tradición babilónica. Platón otorga a Saturno un matiz rubio o amarillo, cuando en las antiguas tablillas cuneiformes Saturno tiene generalmente un tono oscuro o sombrío, y a veces negro. Platón, sin embargo, relaciona en su escrito a Saturno con Mercurio. El porqué de esta relación se ha explicado mediante interpretaciones simbólicas. Platón ha querido remarcar frente al brillo del Sol y de la Luna, la débil intensidad de brillo y resplandor de Saturno y Mercurio, otorgándoles un color rubio o blanquecino. En la visión platónica del Hades, una ascensión purificadora de las almas no podía incluir en su contemplación una imagen tenebrosa. Quizás por ello Platón otorga un tono falto de brillo a Saturno en vez de un color negro. Para estos temas se puede consultar J. Bidez, *Eos ou Platon et l'Orient*, Bruselas, 1945, apéndice 1.

199 *Timeo*, 42 B3-4.

200 Cf. *Timeo*, 41 C.

vista tienen la voz y el oído²⁰¹. De este modo, relacionando la generación del hombre con el cosmos se enlaza la tradición física con la tradición antropológica. «Los pensamientos y revoluciones del universo, dice Platón, son movimientos afines a lo divino en nosotros»²⁰². Expresando así la relación entre macrocosmos y microcosmos el filósofo trata de asemejar las revoluciones de la cabeza a las revoluciones del universo, «según la primitiva naturaleza»²⁰³, una referencia que, por lo demás, nos retrotrae al relato de Aristófanes en el *Banquete*, donde se cuenta la originaria naturaleza del hombre, y cómo los primeros hombres eran circulares en su configuración y en su marcha por ser similares a sus progenitores, a saber, el sol, la Luna y la Tierra, por lo que parecían esferas cósmicas, permaneciendo entre las estrellas y participando en la vida del universo²⁰⁴.

La tradición sagrada se empieza a describir en *el mito de Minos, Radamanto y Eaco* en el *Gorgias*²⁰⁵: Zeus hace intervenir a Prometeo, el héroe civilizador del mito del *Protágoras*, para que prive a los hombres de su conocimiento previo de la muerte. Si en el *Protágoras* se trata de un mito antropológico y Prometeo provee a los hombres y roba a los dioses, en el *Gorgias* Prometeo priva a los hombres de conocer de antemano la muerte. Se trata de trasladar los juicios desde un plano humano a un plano divino para evitar cualquier tipo de injusticia²⁰⁶. Elementos típicos del Hades platónico aparecen en este mito: la pradera donde se celebran los juicios y la encrucijada que separa los dos caminos posibles, la isla de los Afortunados y el Tártaro. Minos está acompañado por Radamanto y Eaco estableciendo los juicios de las almas, aunque Platón recalca que Minos es quien lleva el cetro de oro, *skeptron*. Esta visión del Hades se amplía en el *Fedón*: en *el mito de «la verdadera Tierra»*²⁰⁷ Platón habla de la tierra propiamente dicha situada en el cielo puro y nos hace ver que

201 Cf. *Timeo*, 47 A-E.

202 *Timeo*, 90 C7-D1.

203 *Timeo*, 90 D5.

204 Cf. *Banquete*, 189C-193D.

205 Cf. *Gorgias*, 523A-526D.

206 Al hablar de lo que él denomina la monarquía de Cronos, P. Vidal-Naquet afirma lo siguiente con respecto al mito del *Gorgias*: «Al evocar, en el mito que termina el diálogo, el modo en que se juzgaba a los hombres en los tiempos de Cronos y en los primeros comienzos del reino de Zeus, es decir, el acto que decidía si alguien tenía derecho a entrar en las Islas Afortunadas, Sócrates observa que aquél era el tiempo de la injusticia, pues los vivos juzgaban a los vivos al término de la vida. Zeus decide poner fin a estos errores: Prometeo recibe el encargo de eliminar de los hombres el conocimiento que tenían de la hora de su muerte. A partir de entonces, el juicio será el de las almas y lo habrán de pronunciar Minos, Radamanto y Eaco. Esto equivale a decir que Prometeo ayuda al hombre a realizarse como mortal y que el tiempo de Zeus se opone al tiempo de Cronos como el tiempo de los justos se opone al de los juicios arbitrarios. El Cronos de Platón no es un personaje simple» (P. Vidal-Naquet, «El mito platónico de el *Político*, las ambigüedades de la Edad de Oro y la historia», en *Formas de pensamiento y formas de sociedad en el mundo griego. El cazador negro*, Barcelona, Península, 1983, p. 338 [trad. castellana de *Le chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, París, 1981]).

207 Cf. *Fedón*, 110B-114C.

la tierra donde vive el hombre es tan sólo un reflejo del verdadero cielo, la verdadera luz y la verdadera tierra. En el mito, el embellecimiento de la tierra auténtica por su colorido, sus árboles, flores y frutos, sus piedras, su oro y plata, está completado con la presencia de los dioses entre los seres vivos. Los hombres tienen una vida en común con los dioses recibiendo revelaciones, profecías y percepciones, y de todo ello brota la felicidad²⁰⁸. Esta imagen de la belleza de la verdadera Tierra nos hace pensar en la Isla de los Afortunados. Más aún cuando la descripción geográfica del interior de esa tierra auténtica con todos sus flujos y corrientes nos remite al Tártaro²⁰⁹. Platón emplea ciertamente elementos tradicionales y describe una enorme sima que sirve para regular todas las corrientes internas de la tierra. Esta abertura profunda es la que Homero y otros poetas denominan Tártaro²¹⁰, y hacia ella confluyen cuatro grandes corrientes. Las dos primeras, Océano y Aqueronte: Océano es la corriente mayor y fluye en círculo, y Aqueronte, discurriendo por zonas desérticas, desemboca en la laguna Aquerusiade. Esta laguna es el lugar de estancia de la mayoría de las almas de los difuntos durante tiempos determinados y, además, es el lugar de retorno a la generación de los seres vivos. El tercer río, Piriflegetonte, recorre un terreno ardiente de fuego y lava, y recibe ese nombre en alusión a cierta tradición. El cuarto río, el Cocito al decir de los poetas, desemboca en un lugar salvaje, la laguna Estigia. Platón relaciona la suerte de las almas con estos ríos subterráneos, pero pasa por alto algunos aspectos que ya han sido tratados en el mito del *Gorgias*. Así, por ejemplo, elude mencionar el nombre de los jueces, Minos, Radamanto y Eaco. Sin embargo, se insiste en la relación existente entre filosofía y purificación, de tal modo que algunos hombres que se distinguen por su bondad escapan al trayecto por los lugares subterráneos y permanecen en «la verdadera Tierra» o isla de los Afortunados, según queramos.

Esta imagen del Hades se completa y desarrolla en *el mito de Er*. Ya en el libro primero de la *República*, el filósofo describe al anciano Céfalo preocupado por los mitos que se cuentan acerca del Hades²¹¹. La cercanía de la muerte aumenta la preocupación y la obsesión por este tipo de mitos, porque en la vejez se perciben mejor estos relatos. En el libro décimo de la *República*, Platón presenta un mito

208 Cf. *Fedón*, 110B-111C.

209 Para P. Friedländer la descripción de las corrientes subterráneas «no corresponde a ningún sendero de pensamiento de las ciencias naturales, sino que está puesta completamente para dotar de un fundamento topográfico, por tanto, al consiguiente cuadro del Más Allá ... De la línea de pensamiento teológica y escatológica [Platón] se aparta tan ampliamente como es posible, e incluso Aristóteles, introduciendo controversias, en su *Meteorología* toma por válida la doctrina: de esta manera pasa a nosotros diferenciada a la parte científico natural del pensamiento platónico» (P. Friedländer, *op. cit.*, ed. cit., p. 253). Friedländer señala que «la doctrina de la porosidad de la Tierra, de pozos subterráneos y de corrientes de agua, se encuentra en Anaxágoras (59 [46] A 42, 5 y A 90) y en Diógenes de Apolonia (64 [51] A 17 y 18)» (P. Friedländer, *op. cit.*, ed. cit., p. 348. n. 8).

210 Cf. *Fedón*, 111E-112A y Homero, *Iliada*, VIII, 14.

211 Cf. *República*, I, 330 D.

en donde nos muestra las visiones percibidas por Er en su contemplación del más allá²¹². Después de haber muerto en el campo de batalla, y permaneciendo intacto el cadáver tras pasar doce días, Er resucita y cuenta lo que ha visto y escuchado en el Hades. Er actúa, pues, como «mensajero para los hombres»²¹³. Su relato describe la peregrinación de las almas, el juicio de los muertos, y el paso de las almas por el río Ameles camino de una nueva reencarnación. Desde un principio, el filósofo nos advierte que no se trata de una narración de Alcinoos²¹⁴. De esta forma, Platón se desmarca de la mitología encerrada en *Odisea* IX-XII, donde hay toda una serie de relatos que el propio Odiseo, como si fuera un aedo, relata al rey Alcinoos. Recordemos que entre estas narraciones se encuentra una imagen del Hades muy diferente a la del filósofo. Se puede decir con toda seguridad que el mito de Platón apunta a la definitiva configuración de una tradición sagrada diferente a la tradición homérica. La narración de Er describe los premios, recompensas y castigos que recibe tanto el justo como el injusto tras haber muerto. El lugar de encuentro de las almas en el Hades, antes del juicio, es maravilloso, una especie de pradera, lugar que ya conocemos por otro mito platónico, concretamente *el mito de Minos, Radamanto y Eaco* en el *Gorgias*, aunque la descripción platónica se amplía con nuevos elementos. En *el mito de Er*, después del juicio, las almas pasan por una de las aberturas o puertas del cielo y de la tierra, y los justos inician una ascensión hacia las estrellas y los planetas, mientras los injustos descienden hacia las cavernas subterráneas. Si en *el mito de Er* el alma contempla los misterios del universo, en *el mito sobre la naturaleza y el destino del alma* en el *Fedro*²¹⁵, siguiendo el cortejo de dioses y *daimones*, el alma humana individual se describe como un ser dotado o no dotado de alas, un compuesto de dos caballos y un auriga

212 Cf. *República*. X, 614B-621D.

213 *República*. X, 614 D2-3. El nombre de Er ha dado lugar a numerosas especulaciones en la antigüedad, identificándose a Er con la figura de Zoroastro. De hecho, una gran parte de la tradición sobre la sabiduría irania a partir del siglo IV ha sido organizada alrededor del nombre de Platón. Momigliano ha escrito al respecto: «Pero fue Platón quien definitivamente puso de moda la sabiduría persa, no obstante que el lugar preciso de Platón en la historia es ambiguo y paradójico. Platón parece no haber mencionado nunca a Zoroastro. La aparición de Zoroastro en el *Alcibiades Maior* (122 A) es sólo uno de los muchos argumentos que hacen este diálogo casi seguramente apócrifo. Es además muy dudoso si Platón quiso que el mito de Er fuera tomado como un mito oriental genuino» (A. Momigliano, *La sabiduría de los bárbaros*, Madrid, FCE, 1999, p. 224 [trad. castellana de *Alien Wisdom*, Cambridge, 1976]).

214 Cf. *República*. X, 614 B. Precisamente, estas palabras que dan inicio al mito de Er sirven a Josef Pieper para justificar que Platón trata de ofrecer una verdad diferente a través del mito escatológico: «La desolación, por ejemplo, de la esperanza homérica en el más allá, que puede ya barruntarse en el grito desesperado del difunto Aquiles, no la combate Platón con un argumento filosófico, sino que le contrapone explícitamente la verdad intangible del mito escatológico. Y ese es justo el sentido de la palabra, de primeras enigmático, con que se abre el relato mítico de la *República*» (J. Pieper, *Sobre los mitos platónicos*, ed. cit., pp. 66-67).

215 Cf. *Fedro* 246A-253C.

que se encamina hacia el lugar supraceleste donde se contempla la verdad²¹⁶. El alma se nutre de la contemplación de la verdad y todos los otros entes y de ello depende su reencarnación en la primera generación. El viaje del alma dura diez mil años, justo hasta el momento en que vuelve a recobrar las alas²¹⁷. En el relato de Er, la Necesidad (*Ananké*), las Sirenas y las Parcas (Láquesis, Cloto y Atropo) son personajes mitológicos, elementos tomados de la tradición, que Platón emplea para contar la forma en que las almas eligen su vida futura. Libertad y Necesidad se mezclan a partes iguales en la elección. Finalmente, las almas retornan a la vida a través de la planicie del Olvido y el río Ameles.

La tradición antropológica se empieza a configurar a partir de la distinción que establece Platón entre la edad de Cronos y la edad de Zeus. En *el mito de Minos, Radamanto y Eaco en el Gorgias*²¹⁸, Platón sitúa el gobierno de Zeus en un estadio diferente al tiempo de Cronos, que parece estar *fuera de la historia*, mientras solamente en la Edad de Zeus es posible un cambio y progreso. Son dos épocas sucesivas en donde el hombre vive de forma totalmente distinta. Según el mito del *Político*²¹⁹, en la edad de Cronos los ancianos rejuvenecen progresivamente hasta alcanzar la niñez y desaparecer. No existe la procreación, el proceso de nacimiento está invertido y los hombres nacen de la tierra. En esta época de Cronos «todo surge

216 En este contexto hay un pasaje bastante problemático que ha dado pie a diversas disquisiciones. El pasaje en cuestión es el siguiente: «Por cierto que Zeus, el poderoso señor de los cielos, conduciendo su alado carro, marcha el primero, ordenándolo todo y de todo ocupándose. Le sigue una tropa de dioses y *démones* ordenados en once filas. Pues Hestia se queda en la morada de los dioses, sola, mientras todos los otros, que han sido colocados en número de doce, como dioses jefes, van al frente de los órdenes a cada uno asignados» (*Fedro*, 246E4-247A4). Esta imagen platónica en la que los doce dioses marchan «hacia las empinadas cumbres» ha dado lugar a las más variadas especulaciones. Se han buscado relaciones entre esta imagen y los doce dioses de los meses babilónicos insistiéndose en que la relación de los doce dioses con los signos del Zodíaco según el modelo babilónico había llegado a los griegos a través de Eudoxo. Véase J. Kerchensteiner, *Platon und der Orient*, Stuttgart, 1945, p. 184. J. Bidez piensa que la idea del Zodíaco babilónico no había comprendido en principio más que once constelaciones. De ahí formula la ingeniosa idea según la cual, en el *Fedro*, Platón «combina con una singular fantasía el número once de los signos con la docena de los dioses de los meses» (J. Bidez, *Eos ou Platon et l'Orient*, Bruselas, 1945, pp. 172-173, n. 3). Por otra parte, hay que tener en cuenta que en la información que ofrece Heródoto (*Historias*, II, 4) sobre los doce dioses transmitidos a los griegos no se dice nada sobre la significación zodiacal.

217 Lógicamente, hay excepciones en este viaje: el filósofo puede recobrar antes sus alas y volver a las miríficas visiones. El hombre, por tanto, debe concentrarse en aquello que dice la idea, «yendo de muchas sensaciones a aquello que se concentra en el pensamiento» (*Fedro*, 249C7-D1). Este proceso intelectual es la *anamnesis*, el recuerdo de la verdad. Como se puede advertir, el mito está impregnado de toda la filosofía platónica.

218 Cf. *Gorgias*. 523A-526D.

219 Cf. *Político*. 268E-274E.

espontáneamente para los hombres»²²⁰, y la divinidad rige los destinos del universo. Sobre esta idea se insiste en las *Leyes*, ya que Platón presenta como un gobierno feliz la época de Cronos, que es situada en otro tiempo muy alejado del presente. Cronos coloca como reyes y gobernantes a intermediarios con la divinidad, es decir, *daimones*, sabedor de la desmesura e injusticia que mueve el gobierno de los hombres. Esta raza de *daimones* proporciona al hombre la paz, el respeto, el buen gobierno, *eunomía*, y la abundancia de justicia, contribuyendo a la felicidad y a la ausencia de conflictos²²¹. En el mito del *Político*, en la edad de Cronos cada una de las partes del cosmos tiene a su vez como gobernador a una divinidad, y los animales están gobernados por *daimones*, que actúan a modo de «pastores divinos». No hay criaturas salvajes, no hay guerra, *pólemos*, ni disensión interior, *stasis*, no hay constitución política, *politeia*, ni los hombres tienen mujeres e hijos. Poseyendo de forma espontánea los frutos de la tierra no tienen necesidad de la agricultura. Estos hombres, además, están desnudos, descubiertos; un paralelismo, por cierto, con el mito que se cuenta en el *Protágoras*²²².

En el paso de la edad de Cronos a la edad de Zeus se produce un cambio: la divinidad abandona el timón del universo y, con ella, todos los dioses encargados de cada una de las regiones del mundo, lo cual da lugar a una sacudida, *seismós*, y una destrucción de seres vivos. Recobrada la normalidad después del cambio de una edad a otra, el universo recupera su dirección y autoridad porque, en el principio de la nueva época, recuerda la enseñanza de su *demiurgo* y padre²²³. El relato sobre la edad de Cronos se mantiene vivo gracias a los hombres que sobreviven a la destrucción, los cuales se convierten en mensajeros de las tradiciones de la edad

220 *Político*, 271 D1. Una cuestión ambigua sobre la cual existe una duda razonable es la felicidad de estos hombres de la edad de Cronos. Dotados de una enorme cantidad de tiempo libre para la investigación y para dedicarse al *logos*, es imposible discernir si se dedicaban a la filosofía o si por el contrario se contaban *mitos* entre ellos, como los que se cuentan hoy acerca de ellos. Platón plantea una duda esencial: filosofía o mitología. Y añade: el camino de la felicidad es el camino de la filosofía, a saber, el camino de la *episteme* y el *logos*. Pero realmente se requiere de una especie de intérprete para saber cuál era la dedicación de «los retoños de Cronos».

221 Cf. *Leyes*, IV, 713A-714A. P. Vidal-Naquet observa que la referencia a la era de Cronos en las *Leyes* es «un simple «extracto» del mito de el *Político*», y advierte tres diferencias fundamentales en relación con este mito: «En primer lugar, la dirección inmediata de Dios tiene un paralelo en un gobierno de demonios, personajes religiosos a los que el *Político* encarga directamente la administración de los animales. Además, el reino de Cronos, si bien caracterizado por «la abundancia sin trabajo» (713 C) que forma parte de la tradición a partir de Hesíodo, no deja de conocer también instituciones y vocabulario políticos. La edad de Cronos implica *poleis* (713 E), arcontes divinos (713 B), en ella no sólo hay abundancia de bienes, sino también abundancia de justicia, *aphtonia dikés* (713 E) y el régimen político se caracteriza por la «buena legislación», la *eunomía*. Platón puntualiza incluso la existencia de precauciones contra la revolución (713 E). Por último, la imagen pastoril que en el *Político* se rechaza como impropia, Platón la introduce en las *Leyes*... (714 A)» (P. Vidal-Naquet, *Formas de pensamiento y formas de sociedad en el mundo griego*, ed. cit., pp. 344-345).

222 Cf. *Político*, 271 D-E.

223 Cf. *Político*, 273 A-B.

acabada. Viven en la edad de Zeus, son supervivientes, «los primeros hombres». los «heraldos», los que «saben» ya que tienen el recuerdo, la vivencia de la tradición. En esta edad de Zeus, los procesos se realizan, en general, en sentido opuesto a la edad de Cronos. El hombre no nace en la tierra y el universo se convierte en soberano de su propio curso. Careciendo de la protección de la divinidad, los hombres son devorados por los animales. Además, en estos primeros tiempos carecen de invenciones y de saber técnico, *techné*. No tienen tampoco el «alimento espontáneo», por lo que las dificultades para la vida son máximas. Con la ayuda de los dones ofrecidos por los dioses, a saber, fuego, artes y *paideia*, el hombre aprende entonces a cuidarse de sí mismo, sin necesidad ya del cuidado de los dioses, y se desarrolla la vida²²⁴. Es en el mito de Prometeo y Epimeteo en el *Protágoras* donde se pone de manifiesto esa transición de la naturaleza a la cultura a través de dos pasos: la adquisición de la «sabiduría técnica», debida a Prometeo, y la «sabiduría política», debida a Zeus. Este último paso permite el surgimiento de la *polis*²²⁵. En el mito, la generación de las razas mortales se produce con una mezcla de tierra y fuego. Epimeteo se encarga de la distribución de las capacidades entre las razas mortales, pero al no ser del todo sabio gasta todas las capacidades en los animales, de tal modo que el hombre carece en un principio de vestidos y armas, los dos elementos que en el mundo griego expresan el paso de la naturaleza a la cultura. Prometeo se ve obligado a intervenir, y roba a Hefesto el fuego y a Atenea la sabiduría técnica, ofreciendo estos dones al hombre como un regalo. Éste es, pues, el primer paso que da la humanidad o, mejor dicho, la civilización griega vista por los ojos de un ateniense. El hombre establece «parentesco», *suggeneia*, con la divinidad y coloca altares en su honor y erige estatuas. También es importante constatar que, debido a la sabiduría técnica, el hombre descubre el lenguaje además de las casas, vestidos, calzados, cobertores y alimentos del campo²²⁶. Pero en esta primera fase de la civilización griega no existen las ciudades y el hombre vive en casas solariegas dispersas, porque carece de la sabiduría política, que depende de Zeus. El siguiente paso, entonces, en el mundo griego es la adquisición de la virtud política gracias a Zeus. Hermes, el dios de la comunicación y la transmisión, es el encargado de traer a los hombres el «respeto», *aidos*, y la «justicia», *dike*, que tiene como efecto inmediato el desarrollo del «orden», *kosmos*, y la amistad, *philia*. Así nace la *polis*. La ciudad griega es, por tanto, la ciudad de Zeus, la ciudad en donde imperan el orden y la amistad como un regalo del propio Zeus.

Al margen de los mitos modelados por Platón, que sirven para configurar una tradición física, una tradición sagrada y una tradición antropológica, nos encontramos en los diálogos continuas referencias a los mitos transmitidos por la tradición. No

224 Cf. *Político*, 273E-274E.

225 Cf. *Protágoras*, 320C-322D.

226 Cf. *Protágoras*, 322 A.

es éste el contexto para realizar un análisis descriptivo de todos estos fragmentos dispersos por la obra platónica. Pero es curioso constatar la forma en que Platón emplea estos fragmentos de mitos para realzar aspectos fundamentales de su pensamiento: *los mitos de Esopo* sirven para entender la mitología como una especie de purificación; *el mito del sacrificio en el templo de Zeus Liceo en Arcadia* ratifica el claro desprecio platónico por la tiranía; *el mito de los sabios antiguos sobre el universo como movimiento*, *el mito que da inicio a la «Verdad» (Aletheia)* de Protágoras y *el mito de los pensadores antiguos sobre «los seres» (ta onta)* son empleados por Platón para realizar un análisis y crítica de gran parte de la tradición antigua; *el mito de Faetón* justifica las destrucciones periódicas por fuego y la teoría de los ciclos del universo descrita por Platón en el mito del *Político*; *el mito de Ganimedes* resalta los aspectos negativos de las comidas en común; *el mito de la fundación de Dardania y Troya* sugiere la evolución de la civilización, la vida en la llanura y el surgimiento de la *polis*; *el mito de la fundación de Argos, Mesenia y Lacedemonia* exalta los valores originarios de las comunidades dorias; el tema de la poesía y de la unidad de criterios frente a la actividad de los poetas se trata a propósito del *mito sobre el «entusiasmo poético»*; la igualdad de la *paideia* femenina y masculina se plantea en *el mito de las Amazonas y las mujeres sauramátides*; *el mito sobre las víctimas de muerte violenta* y *el mito sobre el destino del parricida* sirven para tratar el tema de las purificaciones y los castigos en el Hades; *el mito sobre Patroclo y la pérdida de las armas* explica determinadas actitudes éticas.

He dejado para el final una historia que nos permite enlazar con el capítulo siguiente en el que se realiza un estudio del vocablo *pheme*. En la *República*, hacia el final del libro tercero, Platón emplea un recurso, una invención para dar firmeza a todo su relato y corroborar las funciones que cada hombre debe realizar en la *polis*. El objetivo que se propone es persuadir a los gobernantes o, en cualquier caso, al resto de la ciudad, mediante un mito. Las características de la narración vienen definidas por el propio Sócrates: «No se trata de nada nuevo, sino de algo fenicio, ocurrido muchas veces ya antes, según dicen los poetas y han persuadido; pero entre nosotros no ha sucedido ni creo que suceda, pues se necesita de mucho poder de persuasión para llegar a convencer»²²⁷. En este prefacio al mito propiamente dicho, Platón sugiere que se trata de un relato de origen fenicio, empleado por la tradición poética, que se ha caracterizado por su capacidad de persuasión, es decir, por su capacidad para transmitir y difundir la narración a los oyentes. El relato resulta difícilmente creíble y requiere un gran poder de persuasión para llegar a suceder entre los atenienses, y es que un mito «sucede» cuando toma carta de naturaleza en la *polis*, cuando es contado y aceptado por el auditorio y la comunidad en general.

El mito propiamente dicho tiene todos los rasgos de una invención platónica con elementos de la tradición. Se trata de persuadir a los gobernantes, militares, y la

227 *República*, III, 414 C4-7.

polis entera en la creencia siguiente: «...que nosotros hemos criado y educado a los mismos como algo que experimentaban y recibían en sueños; que en realidad habían estado bajo tierra, modelándose y creciendo tanto ellos mismos como sus armas y demás enseres fabricados; y, una vez que estuvieron completamente formados, la tierra, por ser su madre, los sacó a la luz, por lo cual deben ahora preocuparse por el territorio en el cual viven, como por una madre y nodriza, y defenderlo si alguien lo ataca, y considerar a los demás ciudadanos como hermanos y como hijos de la misma tierra»²²⁸. El relato se interrumpe en este punto, y es retomado nuevamente con la siguiente afirmación de Sócrates: «...escucha ahora lo restante del mito»²²⁹. A través de ese característico «escucha», Platón busca la fidelidad del oyente a la historia. He aquí el relato:

«Sois, pues, hermanos todos cuantos habitáis en la ciudad – diremos mitologizando a los mismos —. Pero el dios que os modeló puso oro en la mezcla con que se generaron cuantos de vosotros son capaces de gobernar, por lo cual son los que más valen; plata, en cambio, en la de los auxiliares, y hierro y bronce en la de los labradores y demás artesanos. Puesto que todos sois congéneres, la mayoría de las veces engendraréis hijos semejantes a vosotros mismos, pero puede darse el caso de que de un hombre de oro sea engendrado un hijo de plata, o un hijo de oro de un padre de plata y de modo semejante entre todos los demás. En primer lugar y de manera principal, el dios ordena a los gobernantes que de nada sean tan buenos guardianes y nada vigilen tan intensamente como aquel metal que se mezcla en la composición de las almas de los hijos. E incluso si sus propios hijos nacen con una mezcla de bronce o de hierro, de ningún modo tendrán compasión, sino que, estimando el valor adecuado de sus naturalezas, los arrojarán entre los artesanos o los labradores. Y si de éstos, a su vez, nace alguno con mezcla de oro o plata, tras apreciar su valor, lo pulirán como guardián o como auxiliar, respectivamente, pues, según un oráculo, la ciudad perecerá cuando la custodie un guardián de hierro o de bronce»²³⁰.

Hasta aquí la narración, posiblemente inspirada en Hesíodo²³¹. Es un mito que corrobora el relato platónico de la *República* sobre la división en clases de la ciudad y las correspondientes funciones de cada ciudadano. Al mismo tiempo, Platón trata de crear un sentimiento de comunidad y unidad mezclando esta narración de las

228 *República*, III, 414 D4-E6.

229 *República*, III, 415 A1-2.

230 *República*, III, 415 A2-C6.

231 Cf. *República*, VIII, 546E-547A.

diferentes clases de ciudadanos con el mito de los hijos de la tierra. El problema que se plantea el filósofo es persuadir, *peisthein*, a los ciudadanos con este mito, pero para Platón no hay procedimiento posible porque se requiere esperar a los hijos de los ciudadanos que han contado este mito y a futuras generaciones para hacer creíble el relato. El tiempo de la persuasión es posterior al de la invención y narración. El tiempo de la transmisión de la palabra, de la tradición, es posterior al de la composición y narración de un relato. Para finalizar, en el epílogo de este mito de invención platónica se presenta el aspecto más importante para el tema que nos interesa: ¿cómo se transmite un mito y adquiere «carta de naturaleza» en la *polis*? Éste es el momento de la transmisión de la palabra, de *pheme*. La narración concluye de este modo: «La tradición, *pheme*, guía (trae en la memoria)»²³². Estas palabras son definitivas para entender el tema de la tradición en Platón, porque expresan el sentido en que actúa el rumor y la tradición tomando un relato —mito— y llevándolo a la memoria colectiva. El mito queda atrás, lo importante es contarlo y dejar luego que el rumor, *pheme*, actúe, para que el relato pueda ser aprehendido por las generaciones siguientes, que contarán y repetirán el mito como si fuera algo propiamente suyo.

VI. EL RUMOR (*PHEME*) Y LA TRANSMISIÓN DE LA TRADICIÓN

El mito representa el momento de la invención-narración de una tradición, mientras que el rumor, *pheme*, alude a la transmisión de la tradición. El mito tiene que hacer su camino para entrar de lleno en la memoria colectiva de una comunidad. Esta idea está confirmada por las alusiones platónicas al final del *mito sobre el amor (eros)* en el *Fedro* y por la narración del *mito sobre las tres naturalezas — oro, plata, hierro o bronce —* en la *República*. En el texto platónico, pues, la transmisión de la tradición se expresa mediante la palabra *pheme*, que adquiere valores religiosos y políticos, y que bien puede hacer referencia a la «reputación», a un rumor generalizado en la ciudad, a una tradición o a un oráculo²³³. Es importante constatar que el

232 *República*, III, 415 D6. En el *Fedro*, una vez terminada la narración de un mito, Sócrates es consciente de que habrá que esperar cuando menos una generación para que el relato entre dentro de la comunidad, en la memoria colectiva de la gente. Sócrates afirma lo siguiente con respecto al mito que acaba de contar: «de este modo, el mito hará el camino que le conviene» (241 E8). Después de la invención-narración de un relato llega el momento de la transmisión.

233 En un importante libro publicado hace ya algunos años, E. Benveniste analizaba la palabra *pheme* en los siguientes términos: «...Paralelamente, *fama* es la palabra en tanto que manifestación humana, impersonal, colectiva, el rumor, el renombre: «corre el rumor de que...», es un «ruido» hecho de voces, el habla como pura manifestación sonora, porque está despersonalizada. Es lo que significa también el griego *phatis*, «renombre, rumor», no discurso, ni palabra unida. El mismo sentido brota también de *phemis*... Veamos ahora *pheme*. He aquí un ejemplo muy significativo: Ulises pide a Zeus que confirme que ha querido devolverle a su casa después de haberle hecho sufrir mucho. «¡Que alguna de las personas que se despierten en la casa me diga una *pheme* y que fuera aparezca otra señal milagrosa

vocablo *pheme* tiene más importancia en los diálogos tardíos de Platón, de tal modo que aparece en un mayor número de ocasiones en las *Leyes*. Esto no es casualidad y responde al interés platónico por legislar sobre cualquier rumor que circula por la ciudad y que pueda ser importante para la configuración de una comunidad. Y es que *pheme* contribuye a la unidad de la *polis*. No en vano la gran obsesión platónica es «dibujar» una ciudad que sea «una y no muchas». La fuerza evocadora de *pheme* es tan grande que, tal como un historiador ha señalado recientemente, Platón tiene la «convicción de que el rumor, lejos de ser una alteración menor de lo real, es un inmenso poder subterráneo, constitutivo de lo que se tiene por verdadero, de las creencias profundas en donde abreva la tradición viva; de que sus modalidades de transmisión y de difusión, que ponen en juego el aprendizaje por el oído y por la boca, son medios — los *media* — conspiradores y permanentes, a tal punto que es imposible encontrar en la sociedad nada más seguro»²³⁴.

Si se estudia cuidadosamente la palabra *pheme* en el corpus platónico se observa que, cuando manifiesta un valor profano y político de carácter colectivo, es un

de Zeus!» (*Odisea*, 20, 100). Ulises espera la *pheme* como una palabra de carácter divino, como manifestación de la voluntad de Zeus, equivalente a una señal, y, en efecto, una mujer, la primera, mientras retumba el trueno, emite una palabra (*pheme*) y esta *pheme* es un *sema*, un presagio para Ulises (versos 100 y 111). También se encuentra en Heródoto (III, 153) *pheme* acompañando a *teras*, prodigio: en Sófocles (*Edipo Rey*, 86ss) tenemos *pheme theon*, «*pheme* de los dioses» para decir «oráculo». Todo esto está relacionado: la *pheme* es una emanación de palabras, como es, en efecto, un rumor de voces, una reputación, un renombre, como es también una palabra de oráculo. Vemos, por fin, por qué esta raíz de *phemí*, o de *for* en latín, indica la manifestación de una palabra divina: siempre porque es impersonal, porque expresa algo confuso, misterioso, como misterioso es en la boca de un niño la llegada de sus primeras palabras. Este sentido de *pheme* está luminosamente enunciado en Hesíodo, *Trabajos*, 763-764: «La *pheme* no puede perecer completamente cuando muchas gentes la repiten: porque en cierta forma es divina». He aquí por qué la *demou phemis* tiene tanta importancia y puede hacer dudar a alguien en el momento de emprender algo: es una advertencia divina. *Vox populi, vox dei*, la «voz» del pueblo tiene algo de divino» (E. Benveniste, *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, Madrid, Taurus, 1983, p. 320 [trad. castellana de *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, 2 vols., París, 1969]. Hasta aquí el análisis minucioso de Emile Benveniste sobre el significado y el poder evocador de la palabra *pheme* dentro de la sociedad griega. Si acaso todavía podemos recordar las palabras de Píndaro en *Olimpica*, VII, 10, donde afirma: «¡Feliz es aquel a quien envuelven los rumores nobles!». Por el contrario, en *Pítica*, I, 96, Píndaro habla de la «odiosa fama».

234 M. Detienne, *La escritura de Orfeo*, Barcelona, Península, 1990, pp. 118-119 (trad. castellana de *L'écriture d'Orphée*, París, 1989). Detienne relaciona el «rumor» con la gloria en la *Iliada* y la *Odisea*. «El rumor de la epopeya es lo que alimenta y acrecienta el renombre, el nombre memorable, la glorificación duradera» (p. 114). El propio aedo *Phemios* lleva en su nombre la voz que otorga el renombre y la gloria («el hombre del rumor»). «Una gloria que los griegos llaman *kleos*, «el rumor que corre», palabra semánticamente afín a la que significa «llamada, nombre proclamado por la voz», es decir, *kledón*» (p. 114). *Pheme* es la palabra pronunciada por una voz desconocida que se convierte en palabra mántica (*kledón*). (Cf. *Odisea*, 20, 100-121). «Todo rumor, dice M. Detienne, por tanto, encuentra su fuente en el dios soberano del cielo llamado «señor de las voces», el Zeus de los presagios, conocido también con el nombre de *Phemios*, como el aedo del palacio de Itaca» (p. 116). Sobre el tema del rumor y las manipulaciones de la palabra se puede consultar ahora el reciente estudio de Jean-Marie Bertrand, *De l'écriture à l'oralité. Lectures des Lois de Platon*, París, 1999, pp. 325-405.

vocablo que significa en la mayoría de ocasiones «reputación», es decir, el rumor que corre en torno a una persona y que se ha generalizado en la *polis*. El caso de Sócrates, que se defiende en la *Apología* de dos acusaciones que considera falsas, viene a explicar claramente la forma en que funciona el rumor cuando se refiere a la reputación que ha adquirido alguien en la ciudad. La acusación oficial contra Sócrates es la que han cursado Meleto, Anito y Licón en nombre de políticos, artesanos, poetas y oradores²³⁵. Pero existe otra acusación que circula por Atenas, como el aire, y corre de boca en boca, es un rumor que acusa al filósofo. Es la primera aparición del vocablo *pheme*²³⁶ en la obra platónica y su poder queda atestiguado: Sócrates teme más a los acusadores que han propagado este rumor que a Anito y Meleto. Pero el caso es que dichos acusadores no tienen rostro ni nombre, excepto el de cierto comediógrafo²³⁷. La alusión a Aristófanes es evidente. Más aún, cuando, poco más adelante, aparece su nombre ligado a la acusación general provocada por el rumor: «En efecto, también en la comedia de Aristófanes veríais vosotros a cierto Sócrates que era llevado de un lado a otro afirmando que volaba y diciendo muchas necesidades sobre las que yo no entiendo ni mucho ni poco»²³⁸. Esta referencia a Aristófanes está relacionada con la fama que ha creado un ambiente hostil a Sócrates. Pero lo verdaderamente interesante es que, excepto Aristófanes, no se pueden pronunciar nombres vinculados a esta acusación que se vierte sobre el filósofo. Existe una *pheme* que, escuchada por una gran cantidad de oyentes, dice algo parecido a esto: «...Hay un cierto Sócrates, sabio, que se ocupa de las cosas celestes, que investiga todo lo que hay bajo la tierra y que hace más fuerte el argumento más débil»²³⁹. El filósofo sabe lo difícil que es arrancar del alma del ciudadano ateniense un rumor que forma parte de la memoria colectiva, que se ha extendido por la *polis* y ha tomado carta de naturaleza integrándose dentro de la tradición oral y dando lugar a una acusación falsa, que se puede resumir con las siguientes palabras: «Sócrates comete delito y se mete en lo que no debe al investigar las cosas subterráneas y celestes, al hacer más fuerte el argumento más débil y al enseñar estas mismas cosas a otros»²⁴⁰. Esta acusación es simplemente una certificación del rumor mencionado arriba, una idea sobre la cual insiste el filósofo recordando que estas cosas son las que la mayoría dice acerca de él. El rumor viene así confirmado por las opiniones que la mayor parte del pueblo ateniense difunde: «dicen que un tal Sócrates es malvado y corrompe a los jóvenes» y «dicen lo que es usual contra todos los que filosofan»²⁴¹. Ese continuo «dicen», *legousin*, expresa el sentido en que se extiende el rumor hasta

235 Cf. *Apología*, 23E-24A.

236 *Apología*, 18 C2.

237 Cf. *Apología*, 18 C-D.

238 *Apología*, 19 C2-6.

239 *Apología*, 18B7-C1.

240 *Apología*, 19 B4-C2.

241 *Apología*, 23 D1-2 y 23 D4-5.

configurar una tradición. Otra cuestión importante es el origen del rumor, *pheme*, y la tradición, *logos*,²⁴² que circulan en Atenas contra el filósofo, y que Sócrates justifica explicando cómo se ha ganado la enemistad de políticos, poetas e incluso artesanos. Es curioso observar que el pueblo ateniense confundía al filósofo con un sofista y un investigador de la naturaleza, *physis*. En este sentido, la intención de Platón es situarse al margen de las dos corrientes de pensamiento características de la época. Es como decir: yo no soy sofista ni estudioso de la *physis*. Es, en cierto modo, una declaración de principios. El rumor contra Sócrates sirve a Platón para elaborar una apología de Sócrates y una apología de la filosofía. Además, el filósofo parece consciente desde el principio de su obra del valor colectivo que tiene una *pheme*. Sócrates es ajusticiado. Pero Platón aprende la lección: no se puede luchar contra el «rumor», que, a partir de ese momento, tiene un hueco importante en la filosofía platónica como palabra transmisora de la tradición.

Los ejemplos en que la palabra *pheme* tiene el significado de «reputación» son numerosos en la obra platónica: los nombres de determinados personajes mitológicos, el nombre de una ciudad, de un lugar, están relacionados con la fama que pulula en torno a ellos. En el *Crátilo*, por ejemplo, el nombre de Tántalo responde a una cierta reputación que posee el personaje, sea verdad o no. Así nos lo hace saber Platón en una investigación sobre el origen de los nombres: Tántalo es un nombre exacto y conforme a la naturaleza si resultan verdad las cosas que dice la tradición²⁴³, es decir, sus terribles desventuras, la ruina de toda su patria y la piedra que gravita sobre su cabeza en el Hades. Tántalo es el nombre que proporciona «el azar de la tradición, *pheme*»²⁴⁴. El rumor también puede relacionarse con la reputación de una familia. Así, en la ciudad proyectada en las *Leyes*, cuando un lote de tierra queda vacío por la muerte de un propietario-ciudadano que no tiene hijos, los guardianes de la ley y los parientes del muerto buscan un heredero entre el linaje, *genos*, de mayor reputación y más afortunado, «ofreciéndole un nombre a causa de la tradición, *pheme*»²⁴⁵. El nuevo heredero del lote de tierra recibe la propiedad a causa de su reputación. En este punto se recalca la importancia de la educación, porque el filósofo considera que un ciudadano no debe adquirir fama de rusticidad. Platón entiende que aquellos ciudadanos que han recibido una recta *paideia* en la ciudad tienden hacia lo noble, se orientan hacia el valor y la moderación, y son capaces de manifestar una opinión verdadera con fundamento. Si carecen de esa opinión verdadera adquieren una reputación, *pheme*, de «simplicidad»²⁴⁶. También en las *Leyes*, en un contexto en el que se examinan los crímenes por impiedad, *asebeia*,

242 *Apología*, 20 C7-8.

243 Cf. *Crátilo*, 395 D.

244 *Crátilo*, 395 E5.

245 *Leyes*, IX, 878 A5-6.

246 Cf. *Político*, 309 E.

Platón emplea la palabra *pheme* para referirse a una tradición ligada a la reputación de un nombre. El filósofo habla de los tres tipos de cárceles que debe haber en la *polis*, una de las cuales está situada en el interior del territorio, en un lugar agreste y solitario. El nombre que recibe ese lugar está relacionado con algún tipo de tradición, *pheme*, vinculada al castigo²⁴⁷. En el inicio del libro IV de las *Leyes* el filósofo pasa por alto el nombre de la ciudad platónica que va a ser fundada con la palabra²⁴⁸, pero añade que siempre viene dado por la propia fundación de la *polis*, o se encuentra en algún topónimo de un río, una fuente o alguno de los dioses del lugar. La tradición relativa a alguno de estos elementos da lugar al nombre de la ciudad. *Pheme* está, pues, en el origen de la *polis*²⁴⁹.

Además de «reputación», la palabra *pheme* adquiere el sentido de rumor, tradición extendida y asentada en la comunidad que contribuye a la unidad de la ciudad. Precisamente esta idea de unidad puede considerarse como un tema central en la obra platónica²⁵⁰ y forma parte de su cosmovisión desde los primeros diálogos. Por eso el mayor mal para una *polis* es que se convierta en «muchas en vez de una»²⁵¹. El objetivo del filósofo es lograr la unidad en lo que la mayoría dice, entre los gobernantes y el pueblo, pues todos son ciudadanos. ¿Qué mejor forma de conseguir la unidad que hacer uso del rumor unificador, de *pheme*? Recordemos que toda palabra

247 Cf. *Leyes*, X, 908 A.

248 Esta expresión se emplea en la parte final del libro tercero de las *Leyes*. Clinias, el cretense, anuncia la fundación de una colonia, *apoikia*, por parte de la ciudad de Cnosos. Él está entre los diez hombres elegidos para elaborar las leyes de la colonia. A partir de aquí, las *Leyes* se presentan como el intento de constituir una *polis* con la palabra (III. 702 D1-2): la expresión se repite de forma parecida en 702 E1-2.

249 Cf. *Leyes*, IV, 704 A-B.

250 El tema de la unidad se manifiesta de múltiples formas en la obra de Platón: unidad de la virtud, unidad de la *polis*, unidad de los elementos del universo. La unidad de la ciudad se plasma, por ejemplo, al plantear el problema de la riqueza y la pobreza en la *República*. Así, la prescripción que se realiza a los guardianes es la siguiente: vigilar por todos los medios que la *polis* no sea pequeña ni grande en apariencia sino que sea una y suficiente. El filósofo trata de evitar una distinción tajante entre los guardianes (auxiliares y gobernantes) y el resto de la población, y que, a partir de ahí, se pueda hablar de una diferencia entre riqueza y pobreza. Si cada persona realiza la función para la cual está naturalmente dotada «cada uno llega a ser uno y no muchos, y así la *polis* en su totalidad crece como una sola y no como muchas» (*República*, IV, 423 D5-6). Sobre los problemas de riqueza y pobreza en la *República*, véase A. Fuks, «Plato and the Social Question. The Problem of Poverty and Riches in the Republic», *Ancient Society*, VIII, 1977, 49-83 (también en *Social Conflict in Ancient Greece*, Jerusalén, 1984). Del mismo modo, la unidad tiene que manifestarse en la distribución de la virtud, *areté*, entre las diferentes clases de ciudadanos de la *polis*. La sabiduría y el valor quedan reservados a los guardianes, aquellos que han recibido la *paideia*. La sabiduría queda definida como una especie de «prudencia», y es propia de los gobernantes, mientras que el valor es una especie de «conservación» de las opiniones surgidas gracias a la *paideia*, de las cosas que hay que temer, y se aplica a los «guerreros». En cuanto a la moderación, Platón observa que es una especie de concordia entre gobernantes y gobernados, por lo que reside no en una parte de la *polis* sino en su totalidad. La moderación contribuye a la unidad de la ciudad.

251 *República*, V, 462 B1.

repetida, todo rumor vivificador, transmitido, termina convirtiéndose con el tiempo en un mito establecido entre la comunidad. Este sentido unificador del vocablo *pheme* está muy claro en un pasaje de la *República* en donde Platón trata de explicar la actitud de respeto y cuidado que se debe mantener con los padres. La pregunta de Sócrates a Glaucón es bastante significativa:

«¿Serán éstos o distintos los «rumores», *phemai*, que deben ser repetidos una y otra vez por todos los ciudadanos en los oídos de los niños ya desde temprano, respecto de aquellos que se les presenta como padres, y respecto de los demás parientes?»²⁵².

El poder de *pheme* como voz unificadora de la *polis* es tan grande que Platón trata de aprovecharse para implantar en los jóvenes, ya desde niños, las buenas costumbres, constantemente en boca de los ciudadanos y vertidas en los oídos de los niños. Es una idea que se repite en las *Leyes*: cantar y celebrar los «buenos rumores». La voz de la ciudad se convierte así en una sola (y no muchas). Ahora bien, ¿cómo se logra y se culmina la unidad? Haciendo que las voces de los coros de la ciudad canten como uno solo los más hermosos cantos en torno a la justicia y la piedad. Así se cumple el objetivo último del legislador: la comunidad se expresa como si fuese una sola a lo largo de toda su vida a través de cantos, mitos y discursos²⁵³. Los cantos de los tres coros de la ciudad deben encantar las almas de los niños, aunque teniendo en cuenta que los himnos que cantan no deben ser siempre los mismos puesto que los cambios introducen una cierta variedad²⁵⁴. El coro infantil de las Musas canta de forma seria las máximas a toda la ciudad. El segundo coro invoca a Apolo. Formado por hombres hasta treinta años es «testigo de la verdad de las tradiciones»²⁵⁵. El tercer coro, integrado por hombres entre treinta y sesenta años, es el coro de Dioniso. Esta divinidad representa el misterio y el juego de los más ancianos, que ya no están en disposición de cantar y se convierten en *mitólogos*. Siguiendo el rumor divino, *theia pheme*, se manifiestan como transmisores de los caracteres impresos en las leyes²⁵⁶. Los ancianos son, pues, los mitólogos de la *polis*, los depositarios y transmisores de la tradición.

Partiendo de esta premisa, la búsqueda de la unidad en la *polis*, Platón pretende transmitir los rumores y tradiciones que encaminan a los ciudadanos hacia la virtud. Una de las historias que sirve como ejemplo a seguir en este sentido es la tradición

252 *República*, V, 463 D6-8.

253 Cf. *Leyes*, II, 664 A.

254 Cf. *Leyes*, II, 665 C. Plutarco, en *Licurgo*, 21, 3, menciona la existencia en Esparta de tres coros. No estamos en condiciones de afirmar si dicha institución existía en el siglo IV o si es una creación posterior.

255 *Leyes*, II, 664 C7-8.

256 Cf. *Leyes*, II, 664 D.

transmitida, *pheme*, y conocida en la *polis* sobre la felicidad de la edad de Cronos²⁵⁷. El rumor se ha extendido y la tradición se encuentra establecida en la ciudad y en la mentalidad de la gente. También sirve como modelo apropiado la historia relacionada con la tradición escrita de los sacerdotes egipcios, *grammaton pheme*²⁵⁸. La combinación de tradición oral y tradición escrita que representan estos sacerdotes, transmitida a Solón, es un paradigma para la sociedad. Del mismo modo, hay que recordar la tradición procedente de los antiguos que Platón señala en el *Filebo* acerca de «lo uno y lo múltiple»: «y los antiguos que eran mejores que nosotros y vivían más cerca de los dioses, transmitieron esta tradición, *pheme*, según la cual lo que siempre se dice que es, resulta de lo uno y lo múltiple, y tiene en sí por naturaleza límite e infinitud»²⁵⁹. La sabiduría de los antiguos y de esta *pheme* queda asegurada por el hecho de vivir «los antiguos» cerca de los dioses. Entre los «buenos rumores» Platón considera que todo lo relacionado con los santuarios de Delfos, Dodona y Amón es intocable y no se puede cambiar, así como las «antiguas tradiciones», *palaioi logoi*,²⁶⁰ vinculadas a estos santuarios sagrados, «tradiciones (*phemas*), imágenes, altares y templos»²⁶¹ que no deben transformarse lo más mínimo. Los sacrificios y misterios establecidos se mantienen, sea su origen local o extranjero, y se respetan los recintos sagrados. Así la *polis* nueva concebida en las *Leyes* se sustenta sobre la tradición.

El buen rumor sirve, además, para establecer y favorecer la ley sobre las cuestiones amorosas. Platón sabe que se trata de un asunto difícil y que va a chocar con la violencia verbal de los jóvenes llenos de desenfreno, *hybris* y el único método posible para imponer esta ley es la fuerza de la tradición, *pheme*, la transmisión y generalización de un buen rumor. En materia amorosa, la mayoría de los hombres evita tener relaciones amorosas con hermanos e hijos porque existe una ley no escrita, *nomos ágraphos*, que ejerce una fuerte presión dentro de la comunidad contra este tipo de relaciones²⁶². Esta ley no escrita es como un rumor que pulula entre los ciudadanos, se ha establecido en la comunidad gracias a la fuerza admirable de la tradición. La única forma, pues, de imponer determinadas leyes es consagrando una tradición, *pheme*, entre todos, entre esclavos y libres, niños y mujeres y, en general, la *polis* entera²⁶³. Entre los buenos rumores Platón también recuerda algunas tradiciones que sirven como preámbulo a la ley sobre los huérfanos. En concreto, el filósofo menciona un mito en virtud del cual «las almas de los muertos tienen un cierto poder cuando pasan a la otra vida, ocupándose de las cosas que suceden entre

257 Cf. *Leyes*, IV, 713 C.

258 Cf. *Timeo*, 27 B.

259 *Filebo*, 16 C7-10.

260 *Leyes*, V, 738 C2.

261 *Leyes*, V, 738 C6-7.

262 Cf. *Leyes*, VIII, 838 A-B.

263 Cf. *Leyes*, VIII, 838 C-D.

los hombres»²⁶⁴. Platón considera que estas historias, *logoi*, son largas, pero verdaderas y estima necesario creer en todos los rumores, *phemai*, que corren sobre estos temas, puesto que son muy numerosos y antiguos²⁶⁵. Y es que hay historias antiguas que son ejemplares y conviene escucharlas siguiendo el rumor de la tradición. En el caso del culto a los padres y a los antepasados, Platón utiliza como preámbulo de advertencia viejas historias: «Édipo, decimos, al ser ofendido lanzó sobre sus hijos lo que todo el mundo tiene siempre en boca y fue escuchado y cumplido por los dioses; Amíntor, enfadado, maldijo a su hijo Fénix, y Teseo a Hipólito, y muchos otros a otros muchos»²⁶⁶. Son narraciones que todo el mundo sabe y repite, y sirven de advertencia para el buen cuidado de los padres. Platón advierte contra los que se encuentran dominados por un «rumor, *pheme*, sordo» a semejantes historias²⁶⁷.

Frente a los «buenos rumores», en el estudio de las leyes Platón desestima toda tradición falsa porque no es conveniente a una ciudad. Entre los «rumores» que hay que desechar, en la parte final del libro II de las *Leyes* y tratando el tema de los banquetes, la embriaguez y el empleo del vino, el filósofo se desvincula de una historia relacionada con Dioniso: «Corre un cierto relato, *logos*, y tradición, *pheme*, de que este dios [Dioniso] perdió el entendimiento por obra de su madrastra Hera, y que se vengó introduciendo el furor báquico y toda la locura de la danza coral, y que nos ha dado el vino por lo mismo»²⁶⁸. El rumor atestigua el origen dionisíaco del vino y las danzas báquicas. Sin embargo, Platón se manifiesta indiferente a esta tradición. Siguiendo el mismo criterio, en un estudio que comprende la enseñanza de los astros en el marco de la *paideia*, Platón rechaza la creencia extendida en el mundo griego, que presenta a los astros como *planetas*, es decir, como «errantes»:

«La creencia, *dogma*, sobre la Luna, el Sol y los otros astros, según la cual son errantes no es correcta, sino que tiene lugar todo lo contrario —pues cada uno de ellos recorre el mismo camino y no muchos, uno solo, siempre en círculo, aunque da la apariencia de recorrer muchos—. Además, el astro más rápido da la falsa impresión de ser el más lento y el contrario, contrariamente»²⁶⁹.

Platón considera que esta creencia en los astros como *planetas* es una «tradición falsa», *pseudé pheme*²⁷⁰, es una forma de «blasfemar» que se ha transmitido como un rumor y que, por lo tanto, es muy difícil de erradicar de la mentalidad de la

264 *Leyes*, XI, 927 A1-3 (Cf. *Leyes*, IX, 865 D-E).

265 Cf. *Leyes*, XI, 927 A.

266 *Leyes*, XI, 931 B5-C1.

267 *Leyes*, XI, 932 A5-6.

268 *Leyes*, II, 672 B3-7.

269 *Leyes*, VII, 822 A4-B1.

270 *Leyes*, VII, 822 C4.

gente. Así lo hace saber Platón cuando afirma que su punto de vista es paradójico respecto a la opinión común dominante. La idea que defiende el filósofo, a saber, un movimiento regular y uniforme de los astros, es contraria a la creencia mayoritaria y supone el intento de transmitir una visión más piadosa de los astros. De igual modo, la alabanza de la riqueza es una tradición, *pheme*, errónea, que produce incultura. Tanto griegos como bárbaros consideran las riquezas, de forma inapropiada, el primero de los bienes²⁷¹. En cambio, Platón piensa que es el tercero de los bienes, y defiende un discurso diferente, el enriquecimiento en moderación y justicia. Desechando este rumor falso sobre la riqueza, el filósofo pretende convencer a los ciudadanos y evitar los homicidios voluntarios²⁷². Planteando el tema del castigo, Platón también menciona una tradición desestimable: «los rumores, *phemai*, que dicen los malos, que es posible cometer excesos a los demás hombres sin sufrir nada desagradable»²⁷³. En la misma línea de engaño y falsedad se encuentran otro tipo de historias. Así, el filósofo ateniense dispone un preámbulo para los casos de fraude en los intercambios comerciales, porque la mayoría acostumbra a imponer un rumor, *pheme*, diciendo con maldad que si el fraude y la mentira se hacen oportunamente pueden resultar correctos²⁷⁴. Platón nos está hablando, pues, de un rumor malo que es necesario rechazar, pues el engaño en general es odiado por los dioses. Es inexcusable, por tanto, comportarse con pureza y castidad respecto a los dioses evitando todo tipo de falsedades. Finalmente, Platón se muestra molesto con la tendencia de determinada gente a blasfemar en público, levantando la voz²⁷⁵. Por eso elabora una ley relacionada con las difamaciones e injurias, porque siempre es mejor esgrimir los razonamientos en cualquier tipo de disputa. Como ejemplo negativo, el ateniense menciona los rumores, *phemai*, fundados en las vergonzosas palabras que se dirigen unas mujeres a otras²⁷⁶. En el mismo sentido, y siguiendo con el tema de las blasfemias, Platón arremete contra los autores de comedias, yambos o poemas líricos, que satirizan a los ciudadanos con palabras o mímica²⁷⁷.

Uno de los aspectos más relevantes de la palabra *pheme* es que, en ocasiones, significa palabra procedente de los dioses, palabra oracular. Los intérpretes de esta palabra divina son los «profetas» y adivinos. Según el testimonio de Platón, la costumbre ha situado al género de los profetas como jueces de las inspiradas pro-

271 Cf. *Leyes*. IX. 870 A-B.

272 Cf. *Leyes*. IX, 871 B.

273 *Leyes*. X, 906 C1-2.

274 Cf. *Leyes*. XI. 916 D-E.

275 Cf. *Leyes*. XI. 934 D-E.

276 Cf. *Leyes*. XI. 935 A. «Rumores de los bajos fondos. fluyen y corren como la arena», afirma Detienne en su libro *La invención de la mitología*. ed. cit., p. 117.

277 Cf. *Leyes*. XI. 935 E.

fecías²⁷⁸, aunque, a veces, se les conoce con el nombre de «adivinos». Sin embargo, la denominación más justa es la de «profetas» encargados de la adivinación y de la consulta de oráculos. Estos profetas son intérpretes de los enigmas, de la tradición (*pheme*), y de las imágenes²⁷⁹ y, posiblemente, Platón era o se consideraba uno de ellos. El carácter religioso y divino de *pheme* se pone en evidencia en el *Fedón*, en el contexto de un mito que describe la «verdadera Tierra» situada en el «cielo verdadero». Platón presenta un cuadro alegórico de inusitada belleza en el que los dioses y los hombres ocupan un mismo espacio, donde tienen vida en común. El filósofo habla concretamente de las «revelaciones (*phemai*), profecías y percepciones de los dioses»²⁸⁰. En el marco de un espacio ideal, la palabra de los dioses en sus diferentes formas se manifiesta a los hombres. Un espacio ideal de construcción platónica que se repite en otros diálogos. Pensemos en el mito del *Político* o en el relato de la maravillosa Atlántida. Pero la forma más precisa y clara que tiene Platón de explicar este origen divino de la palabra *pheme* se encuentra en el inicio de las *Leyes*, en un pasaje de gran importancia porque justifica toda su labor legislativa. La última obra platónica se inicia precisamente con una revelación sorprendente: un dios es el origen de las leyes tanto en Creta como en Esparta, Zeus en Creta y Apolo en Esparta. En Creta, las leyes son fruto de una transmisión, una revelación divina, *pheme*, de Zeus a Minos según se dice entre los cretenses. Se trata, por otra parte, de una tradición que ya encontramos en Homero: «¿Dices, pues, según Homero —pregunta el ateniense a Clinias— que Minos frecuentó en conversación a su padre cada nueve años y puso las leyes a vuestras ciudades conforme a las revelaciones, *phemai*, de aquél?»²⁸¹. La tradición refiere el carácter divino de las leyes cretenses, que se fundamenta en la conversación y la existencia conjunta de Zeus y Minos,

278 Cf. *Timeo*, 72 A-B. Recordemos que el profeta, *profetes*, es el intérprete de los oráculos. En la obra platónica se insiste en varias ocasiones en el carácter oracular de las palabras de Sócrates. En el *Crátilo*, por ejemplo, Sócrates parece dotado de una sabiduría singular. El propio Hermógenes afirma que parece «recitar oráculos» (396 D3). La cuestión se comprende si se observa que el tema que se está planteando es el «origen» de los nombres. Sócrates se justifica advirtiendo que ha estado paseando con el piadoso Eutifrón, de quien se dice en el texto que está dotado de una «sabiduría demoníaca» que le ha cautivado el alma, y que se presenta como un elemento indispensable para el análisis del origen de los nombres. En el mismo *Crátilo* se lee: «Y me parece que tú, Sócrates, probablemente comunicas el oráculo según el pensamiento» (428 C6-7). Sócrates habla, por tanto, por boca de un oráculo. Es la misma forma de expresión que encontramos en *República*, IX, 586 B. Además, en el *Crátilo* se añade que Sócrates ha estado inspirado por Eutifrón o por alguna otra Musa, es decir, inspiración profética o poética. En el *Filebo*, Protarco considera a Sócrates un «profeta» (28 B8) porque debe estar atento a cualquier error que tenga lugar en la conversación. El profeta es, en este sentido, una persona que es «capaz de ver más». Nuevamente en el *Filebo*, Platón se complace en situar el placer en el quinto lugar entre los bienes, pero abomina de la mayoría ya que sitúan el placer por encima de las palabras oraculares de la musa del filósofo (67 B). No cabe duda, entonces, que Platón concede un valor poético y oracular al *logos* del filósofo, que hereda la poesía y la sabiduría antigua.

279 Cf. *Timeo*, 72 B.

280 *Fedón*, 111 B8-9.

281 *Leyes*, I, 624 A7-B3.

dando lugar a una *pheme* o transmisión de padre a hijo. No es de extrañar, entonces, que los tres ancianos de las *Leyes* se dirijan en peregrinación desde Cnosos hasta la gruta y santuario de Zeus.

Desde el inicio de las *Leyes* en la representación platónica se observa claramente que las leyes son sagradas²⁸². De igual modo, en la ciudad platónica de las *Leyes* cada una de las doce tribus es sagrada, es un don de alguna divinidad, y se corresponde con los meses y la revolución del universo²⁸³. La división de la *polis* toma, pues, un carácter sagrado. De hecho, siguiendo la investigación y con tiempo libre, Platón piensa que se podría mostrar esta concepción mediante un *mythos*, pero no lo considera necesario. Confía exclusivamente en el rumor, *pheme*,²⁸⁴ fundador de las leyes, la revelación divina de Zeus. Este concepto sagrado de la *polis* queda patente en la consagración de cada tribu a un dios o hijo de dioses y en el establecimiento de altares y sacrificios²⁸⁵. El rumor oracular, procedente de la divinidad, también nos informa sobre la disposición más adecuada para afrontar la vida. Efectivamente, la vida correcta se halla en el justo medio, *to meson*, un punto intermedio en el que ni se persiguen los placeres ni se ahuyentan los dolores, una especie de disposición que el filósofo denomina «benigna» y que, siguiendo el rumor oracular, *manteias pheme*, es la que todos certeramente designan como propia de un dios²⁸⁶. La palabra procedente del oráculo exorta al ciudadano a una disposición equilibrada para afrontar la vida e imitar a la divinidad. Por último, Platón hace especial hincapié en el estudio que toda *polis* debe realizar de las tradiciones de otras ciudades. El objetivo es tratar de analizar cualquier rumor, *pheme*, relacionado con la disposición de las leyes, la educación o la crianza²⁸⁷. Aquí es donde verdaderamente se manifiesta la importancia que Platón concede a la divulgación y transmisión de un buen rumor en el marco de la *polis*. En definitiva, consiente y está de acuerdo con la mayoría de los ciudadanos en que hay que seguir sólo la tradición, *pheme*, de las leyes²⁸⁸.

282 Cf. *Leyes*, VI, 771 A.

283 Cf. *Leyes*, VI, 771 B.

284 Cf. *Leyes*, VI, 771 C-D.

285 Cf. *Leyes*, VI, 771 D. En este punto valdría la pena realizar algunas consideraciones sobre la concepción platónica de la ciudad de las *Leyes*: la ciudad y el territorio, *chora*, quedan divididas en doce partes. Platón opta, pues, por un sistema duodecimal en vez de decimal. Se aleja de la concepción de Clístenes. En la acrópolis se encuentra el recinto sagrado de Hestia, Zeus y Atenea. Dicha acrópolis está rodeada por una muralla circular. La ciudad se compone de doce tribus y tiene doce dioses asignados. También tiende Platón a delimitar las distancias entre la *polis* y la *chora*. Cada propietario de un lote de tierra debe poseer una residencia en el campo y otra en la ciudad (Cf. *Leyes*, V, 745 B-E). Platón especifica estas dos partes de la ciudad aplicando las palabras *chora* y *astis* (Sobre estos conceptos, véase M. Woronoff, «Ville, cité, pays dans les *Lois*», *Ktèma*, X, 1985, 67-75). El ateniense es consciente de la dificultad de aplicación de estos principios, sabe que está hablando como si contara un sueño o estuviese modelando la *polis* y los ciudadanos con cera (Cf. *Leyes*, V, 746 A).

286 Cf. *Leyes*, VII, 792 D.

287 Cf. *Leyes*, XII, 952 B.

288 Cf. *Leyes*, XII, 966 C.

El análisis del vocablo *pheme* en los diálogos platónicos permite constatar los siguientes aspectos: rumor sobre una persona (Sócrates), rumor sobre un personaje mitológico (Tántalo), reputación de una familia para la transmisión de una parcela de tierra, y nombre de una cárcel en el interior del territorio, en un lugar agreste y solitario. Pero más interesante aún es observar que la palabra *pheme* está relacionada con la transmisión de las bases fundamentales del pensamiento platónico: el nombre de la ciudad platónica de las *Leyes*, pues el origen de la *polis* se funda en una *pheme*; el respeto y el cuidado a los padres como ejemplo máximo de las buenas costumbres; la felicidad de la Edad de Cronos; la tradición de Solón y la tradición de los sacerdotes egipcios, a saber, un modelo en el que se unifica la tradición oral y la tradición escrita; la combinación de lo uno y lo múltiple; la tradición sagrada de Delfos, Dodona y Amón (sacrificios, misterios, tradiciones, imágenes, altares y templos); el movimiento regular y uniforme de los astros (no son *planetas*, es decir, astros errantes); la pureza y castidad respecto a los dioses. Además, el vocablo *pheme* también se presenta en el corpus platónico como un rumor oracular que transmite tres ideas básicas: las leyes son sagradas, la *polis* es sagrada y la vida correcta se halla en el «justo medio», *to meson*.

VII. POESÍA Y MITOLOGÍA. LA INTERPRETACIÓN DE LA TRADICIÓN POÉTICA

La mitología es el espacio de la tradición. Platón emplea la palabra *mythología* para englobar todos los aspectos que configuran la memoria de los griegos, desde las tradiciones poéticas hasta el mínimo rumor, es decir, todo un conglomerado de historias y creencias antiguas de carácter oral, que se transmite a través de la boca y el oído. Así, en el *Hipias Mayor* leemos que «las mitologías», al igual que los sonidos hermosos, la música y los discursos, tienen como objetivo producir satisfacción al oído, *akoé*, del mismo modo que los colores, las pinturas y esculturas producen placer a la vista²⁸⁹. La mitología queda englobada, pues, en el campo de la oralidad, y se identifica generalmente con la actividad de «mitologizar» o contar relatos, aunque también se refiere a la interpretación de la tradición. Es bien sabido que Platón emplea continuamente las tradiciones antiguas y la sabiduría popular con un carácter moralizante, para ejemplificar sus ideas. Este empleo de la tradición se convierte en un diálogo con el pasado mediatizado de forma más o menos clara por la interpretación y la exégesis. Platón actúa como exégeta de la tradición reformulando la *mitología*, la memoria histórica de los griegos. El análisis platónico de la tradición se realiza en un contexto en el que se examina la *paideia* helénica, pero va más allá y pretende ser un intento de reforma de la ciudad. Es evidente, por otra parte, que todas las reformas platónicas, sean de tipo religioso o político, son

289 Cf. *Hipias Mayor*, 297E-298A.

planteadas desde la escritura y casi como un juego, en el plano del *logos* y nunca en el terreno de los hechos. Pero todas estas reformas se sostienen sobre la base de la tradición. El objetivo en última instancia es *formalizar una cultura común para evitar la discordia, la stasis*. De ahí la obsesión platónica por la unidad.

La interpretación platónica de la tradición se inicia, como era de esperar, con Homero y los poetas, considerados todavía en el siglo IV maestros de sabiduría y de tradición²⁹⁰. La poesía se integra de este modo dentro de *la mitología platónica*. Por lo demás, si bien es cierto que en el siglo IV las tradiciones poéticas, *ta legómena*, ya formaban parte de la tradición escrita, no es menos cierto que gran parte de ellas seguían transmitiéndose de forma oral, constantemente repetidas y transformadas. Para este tema de la interpretación de la tradición poética, el testimonio del *Protágoras* es importante porque el sofista de Abdera afirma en este diálogo que una parte fundamental de la *paideia* es ser un experto en poesía. Esta idea, que muchos comentaristas atribuyen exclusivamente a Protágoras, debe hacerse extensible a Platón²⁹¹. En caso contrario, no tendría sentido la importancia que Platón concede a la poesía en el marco de la *paideia* y los largos pasajes de su obra dedicados al comentario, repetición, modificación e interpretación de la tradición poética. Como se dice en el *Protágoras*, en cuestiones de poesía es fundamental «saber distinguir y ofrecer explicación al que pregunta»²⁹². En la visión platónica, por tanto, es decisivo saber escuchar y comprender las tradiciones de los poetas.

Según se desprende del testimonio platónico en el *Protágoras*, un punto de inflexión importante en el cuestionamiento de la tradición se produce con Simónides de Ceos. Este poeta, que vive a caballo entre el siglo VI y el V, lleva a cabo una crítica de Pitaco de Mitilene, como se sabe, uno de los siete sabios. Así, el proverbio

290 En *Lisis*, 213 E5-214A2. Sócrates dice: «Reflexionemos sobre los poetas, pues éstos son para nosotros como padres y guías del saber».

291 Cf. *Protágoras*, 338E-339A. Sobre la interpretación de Simónides en el *Protágoras*, Thomas A. Szlezák ha escrito lo siguiente: «Parece como si Platón, con esa primera interpretación literaria de la historia espiritual europea presentada en detalle, quisiera decir: toda interpretación es necesariamente equivocada o al menos parcial. Ni una metodología avanzada ni las extraordinarias capacidades intelectuales del intérprete pueden cambiar nada en el asunto en tanto no sea eliminada la causa misma. Ésta consiste en el hecho de que el intérprete introduce por necesidad su propio punto de vista. En consecuencia, toda tentativa de conseguir una interpretación absolutamente fiel del contenido del poema queda por ello totalmente descartada para Sócrates, que compara el ocuparse de cosas «ajenas» con el comportamiento de incultos participantes en un simposio que se entretienen sirviéndose de la voz de una flautista alquilada... Ello significa que para Platón *todo* «hablar con lengua extraña» y por tanto toda forma de interpretación es de importancia secundaria» (*Leer a Platón*, Madrid, Alianza, 1997, pp. 60-61 [trad. castellana de *Como leggere Platone*, Milán, 1991]). De este modo, según Szlezák, la capacidad de interpretar la poesía sólo tiene importancia para Protágoras y no para el propio Platón. Esta visión de Szlezák está motivada por la importancia que concede a la oralidad en el pensamiento platónico en detrimento de lo escrito. Esto significa no entender que la mayor parte de la obra escrita de Platón está concebida como un diálogo con la tradición, escrita y oral, desde el cual se fundamenta toda su epistemología.

292 *Protágoras*, 339 A3.

de Pítaco, «difícil es ser distinguido», se transforma en el «difícil es llegar a ser de verdad un hombre bueno» de Simónides. La distinción entre «llegar a ser» y «ser» establece una diferencia entre los dos poetas. Pero lo verdaderamente importante es que, en el *Protágoras*, Platón concibe a Simónides como un poeta que ha reformulado la tradición tratando de purificar y superar el proverbio de Pítaco, de tal modo que la totalidad de su poema a Escopas es como una «refutación de la sentencia de Pítaco»²⁹³. Por si fuera poco, la interpretación de Simónides que desarrolla Platón se puede considerar como el primer ejemplo claro de hermenéutica dentro de la obra platónica y dentro de la literatura europea²⁹⁴.

Antes de llegar a esta interpretación del *Protágoras*, y antes de desarrollar un profundo estudio de la poesía en la *República*, Platón ya manifiesta una actitud crítica ante la tradición poética en algunos pasajes de los primeros diálogos. En el *Lisis*, por ejemplo, el filósofo se cuestiona por primera vez la posible falsedad de las palabras del poeta. A propósito de la amistad, *philia*, Platón se plantea si «el poeta engaña cuando dice: Feliz aquel que tiene por amigos a sus hijos y tiene caballos de pezuña única y un huésped extranjero»²⁹⁵. Estos versos atribuidos a Solón son cuestionados, aunque sea de forma muy tenue, en su validez como modelo de sabiduría. Cuando Platón se pregunta si *el poeta engaña*, la voz de alarma suena: es un signo evidente de una postura diferente en donde la tradición ya no se sigue de forma taxativa. En el mismo diálogo, el *Lisis*, el filósofo critica la validez de un proverbio transmitido por poetas y sabios antiguos: «siempre hay un dios que lleva al semejante junto al semejante»²⁹⁶. La interpretación platónica parte de la base que la mitad del refrán no es válida. En todo caso, sólo los buenos son semejantes entre sí y amigos. Este impulso de lo semejante hacia lo semejante sirve a Platón para organizar un concepto ético de la amistad, en el que entra a formar parte la bondad, con lo cual introduce una pequeña crítica. Pero lo que más interesa a Platón es mostrar que existen ejemplos dentro de la sabiduría transmitida que contradicen el proverbio anterior. Una tradición relacionada con Hesíodo hace hincapié en la oposición entre lo semejante.

293 *Protágoras*, 344 B4-5.

294 En palabras de Raymond Weil, «... el Sócrates del *Protágoras* había enseñado a sus discípulos el arte de extraer de un texto lo que él no contiene» (R. Weil, *L'«archéologie» de Platon*, París, 1959, p. 19).

295 *Lisis*, 212 E1-4. Cf. Solón, 13 D (F. R. Adrados, *Líricos griegos. Elegíacos y yambógrafos arcaicos*, vol. I, Barcelona, 1956).

296 *Lisis*, 214 A6. En principio, la referencia a Homero parece clara, aunque no se menciona el nombre del poeta. En *Odissea*, XVII, 218, encontramos un verso semejante al proverbio platónico con tan sólo una pequeña diferencia. Muy posiblemente, el verso homérico había devenido en refrán de uso popular, y así es como lo encontramos en Platón. Aristóteles, en su *Retórica* (I, 1371 B 16), incluye este proverbio entre los *paroimiai*. Esta expresión proverbial también es empleada por Platón en el *Banquete*, 195B y en el *Gorgias*, 510B, tomándola por una palabra o *logos* de los antiguos. Bien pudiera tratarse de alguna variante del verso de la *Odissea*, modificado por algún rapsoda. Sobre estas cuestiones véase J. Labarbe, *L'Homère de Platon*, París, 1987, pp. 207-210 [1ª ed. de 1949, en Lieja].

El fragmento hesiódico que emplea Platón, «el alfarero se irrita con el alfarero y el aedo con el aedo y el mendigo con el mendigo»²⁹⁷ se encuentra en *Trabajos y Días*, 25, pero es interesante advertir que el filósofo lo trata como si fuese una tradición oral que pulula como un rumor. Este proverbio, centrado en la semejanza de los contrarios, entra en contradicción con el anterior y, por supuesto, no está exento de crítica. También sirve para poner de manifiesto el carácter paradójico de las afirmaciones y, por tanto, de la sabiduría de los poetas.

En ocasiones, la interpretación de la tradición poética conduce a Platón a la desestimación de determinadas palabras de los antiguos, que son severamente cuestionadas o, en otros casos, incluso modificadas. Esto último ocurre en el *Eutifrón*. Platón le da literalmente la vuelta a un fragmento de las *Ciprias*, atribuido a Estasino de Chipre. El fragmento en cuestión que recoge Platón es el siguiente: «A Zeus, el que hizo y engendró todo no quieras injuriar; pues donde está el temor allí está también el respeto»²⁹⁸. El filósofo afirma lo contrario de lo que dice el poeta en estos versos, pues el temor cubre un campo más amplio que el respeto, de igual forma que lo justo engloba lo piadoso, por lo que debería decirse, modificando las palabras del poeta, que «donde está el respeto allí está también el temor»²⁹⁹. En el mismo diálogo, el *Eutifrón*, se pone en duda la tradición poética referida a los dioses. Eutifrón acusa a su padre del homicidio de un jornalero y para justificar esa actuación recuerda algo que considera como prueba de ley, el hecho de que «los mismos hombres que precisamente consideran que Zeus es el mejor y más justo de los dioses reconocen que encadenó a su padre que devoraba a sus hijos injustamente, y que éste, a su vez, mutiló al suyo por semejantes cosas»³⁰⁰. En los relatos tradicionales Eutifrón encuentra una prueba suficiente de que su actuación es correcta y piadosa. Sin embargo, la actitud del filósofo es escéptica frente a estas narraciones sobre las luchas de los dioses, que se encuentran en los poetas, pero también en los templos y en el peplo que se sube a la Acrópolis en las Grandes Panateneas³⁰¹. En este fragmento del *Eutifrón* se advierte que la actitud de Platón no está demasiado alejada de la que se expone posteriormente en la *República*. Desde un principio, pues, el filósofo ateniense se muestra contrario a determinadas actitudes que las tradiciones poéticas imputan a los dioses.

La primera aproximación de Platón a una interpretación de Homero se encuentra en el *Hipias Menor*. El punto de partida es una tradición, *akoé*, generalizada en la *polis* según la cual la *Ilíada* es un poema más hermoso que la *Odisea*, y Aquiles es un héroe mejor que Odiseo³⁰². La creencia más extendida entre la gente y que

297 *Lisis*, 215 C8-D1.

298 *Eutifrón*, 12 A9-B1.

299 *Eutifrón*, 12 C4.

300 *Eutifrón*, 5 E5-6A3.

301 Cf. *Eutifrón*, 6 B-C.

302 Cf. *Hipias Menor*, 363 B.

desarrolla Hippias normalmente a su auditorio en las declamaciones públicas es que «Homero ha hecho a Aquiles el más valiente de los que fueron a Troya, a Néstor el más sabio, y a Odiseo el más astuto»³⁰³. El sofista se sirve de un fragmento, en el canto IX de la *Iliada*, interpretando que «Aquiles es veraz y simple, y Odiseo es astuto y mentiroso»³⁰⁴. Esta oposición trata de definir a Aquiles y Odiseo según los parámetros de la época. En realidad, el *Hippias Menor* esboza un juego, una dialéctica entre lo verdadero y lo falso, entre la verdad y la mentira, utilizando las figuras de Aquiles y Odiseo respectivamente. Hippias defiende, en cierta forma, la causa y las palabras de Homero, mientras que el razonamiento de Sócrates demuestra que aquel que posee un conocimiento, un saber, es capaz tanto de la verdad como de la mentira, desembocando el discurso en la consideración de que Aquiles y Odiseo son semejantes³⁰⁵. Sócrates emplea fragmentos de la tradición homérica para darle la vuelta al argumento de Hippias y probar que también Aquiles se muestra astuto, y, además, «ciertamente miente»³⁰⁶. En la interpretación del filósofo, Aquiles es un charlatán e insidioso. Sin embargo, Hippias piensa que es un hombre dotado de benevolencia. Sócrates discute la autoridad de Aquiles, y, de paso, la de Homero. Descubre las mentiras y las contradicciones del poeta. La conclusión aparente a la que parece llegar Sócrates con su interpretación de los pasajes homéricos es que tanto Aquiles como Odiseo son excelentes y resulta difícil elucidar cuál de los dos es el mejor en cuanto a verdad, falsedad, o cualquier tipo de virtud³⁰⁷. Se puede concluir, entonces, que en el *Hippias Menor* Platón intenta mostrar las diversas interpretaciones a que da lugar el texto homérico debido a su ambigüedad, con lo cual anticipa ideas que desarrolla años más tarde: Homero no es fuente de saber, en el sentido de *episteme*. Homero es *doxa*, tradición. En este sentido, la presencia de Hippias en el texto platónico es tan sólo un punto de referencia que expresa la incapacidad para alcanzar afirmaciones categóricas y no contradictorias a partir de Homero, en un hombre supuestamente sabio y además «mitologizador», es decir, dominador de los relatos y tradiciones homéricas.

En el caso de Homero, que bien se puede aplicar a Hesíodo y otros poetas, Platón se muestra, por tanto, bastante crítico. La interpretación de toda esta tradición poética adquiere un papel principal dentro del conjunto de la *República*. Se puede decir sin temor a equivocarse que la mitología entendida como reflexión sobre la tradición adquiere carta de naturaleza en el conjunto de consideraciones que Platón emite especialmente en los libros segundo y tercero de la *República*. La justicia es

303 *Hippias Menor*, 364 C4-7.

304 *Hippias Menor*, 365 B4-5. Platón cita un pasaje de la *Iliada* (IX, 308-314) con algunas modificaciones respecto al texto homérico que se nos ha conservado. Concretamente, el *Hippias Menor* omite el verso 311. Véase J. Labarbe, *L'Homère de Platon*. París, 1987, pp. 50-53.

305 Cf. *Hippias Menor*, 365D-369B.

306 *Hippias Menor*, 370 A2.

307 Cf. *Hippias Menor*, 369 E.

el tema que sirve de guía a la investigación de las tradiciones poéticas. Además, no debe olvidarse que el juicio de dichas tradiciones no se realiza desde un punto de vista estético, es un juicio moral, y como tal debe ser entendido. La idea de Platón es mostrar la visión contradictoria de los poetas acerca de la justicia y la moralidad. Según se deduce del testimonio de Hesíodo y Homero, la justicia permite la obtención de cargos públicos, matrimonios y abundantes bienes a todos aquellos que son piadosos. El poeta beocio afirma «que los dioses hacen que las encinas de los justos en el tronco produzcan abejas y bellotas en sus cimas y las ovejas estén cargadas de lana», y Homero, de forma parecida, dice: «Cual la fama de un rey intachable, que teme a los dioses, la justicia mantiene, y la negra tierra le rinde sus cebadas y trigos, los árboles dóblanse al fruto y le nace sin tregua el ganado y el mar le da peces»³⁰⁸. Sin embargo, los mismos poetas esbozan otro tipo de discursos acerca de la justicia y de la injusticia. Cantan a la moderación y la justicia como algo bello, «aunque también difícil y penoso», mientras que «la intemperancia y la injusticia en cambio son algo muy agradable y fácil de adquirir, vergonzoso sólo para la opinión y la convención»³⁰⁹. En estos relatos que los poetas cuentan acerca de los dioses y de la virtud, los dioses proporcionan calamidades y vida miserable a muchos hombres buenos, en tanto que suerte contraria a los contrarios. Los versos de Hesíodo hablan sobre el sencillo acceso a la maldad: «también en abundancia se puede alcanzar la maldad fácilmente; el camino es liso y ella mora muy cerca; frente a la virtud los dioses, en cambio han puesto el sudor»³¹⁰. Para completar este negativo panorama, el filósofo se refiere a la existencia en la ciudad de poetas, oradores, adivinos y sacerdotes que consideran que se puede ganar el beneplácito de los dioses con regalos, ya que se dejan seducir con sacrificios y plegarias, lo cual permite borrar cualquier delito cometido por uno mismo o por sus antepasados y conseguir absoluciones y purificaciones de crímenes tanto para la vida como para la muerte³¹¹. Homero precisamente menciona esta seducción que los hombres ejercen sobre los dioses y de la cual hablan charlatanes y adivinos: «los dioses mismos son también accesibles a los ruegos por medio de sacrificios y tiernas plegarias, con libaciones y aroma de sacrificios los conmueven los hombres que imploran,

308 *República*, II, 363 B1-3 y II, 363 B6-C2. Cf. Hesíodo, *Trabajos y Días*, 232-234 y Homero, *Odisea*, XIX, 109-113, en donde falta el verso 110, omitido por Platón: «y, rigiendo una gran multitud de esforzados vasallos».

309 *República*, II, 364 A2-3 y II, 364 A3-4.

310 *República*, II, 364 C7-D2. Cf. Hesíodo, *Trabajos y Días*, 287-289.

311 Cf. *República*, II, 364 B-C; II, 364E-365A; II, 365 E y II, 366 A-B. La misma idea se repite en *Leyes*, X, 885 B-D. En cuanto a los sacerdotes y adivinos ambulantes, proveedores de ritual catártico, E. R. Dodds piensa que no se trata de «esos charlatanes de poca monta que en todas las sociedades explotan a los ignorantes y a los supersticiosos». Dodds entiende que Platón «ataca la tradición entera de la purificación ritual, en cuanto estaba en manos de particulares, de personas «sin autorización». En su lugar, Platón propone «un canon de rituales autorizados», tomando como punto de partida Delfos (E. R. Dodds, *Los griegos y lo irracional*, ed. cit., pp. 208-209).

cuando se ha cometido alguna transgresión o falta»³¹². De todas estas tradiciones poéticas se deduce que los jóvenes que escuchan estos relatos se encuentran ante un dilema moral muy bien expresado en los versos de Píndaro: «¿Por cuál de las dos vías ascenderé la alta fortaleza, por la justicia o por los tortuosos engaños»³¹³. Existen, por tanto, dos caminos que determinan la moral individual. El problema para Platón es que determinados relatos han impuesto una opinión, *doxa*, equivocada sobre la justicia, según la cual se puede alcanzar una vida maravillosa siguiendo una apariencia de justicia: «Pues las tradiciones me dicen que siendo justo, aunque no lo parezca ningún provecho tendré sino penas y castigos manifiestos; en cambio siendo injusto con reputación de justicia se dice, *legetai*, que seré proveído con una vida maravillosa»³¹⁴. Las tradiciones poéticas pueden trastocar el sentido humano de la moralidad y la justicia, pueden servir de ejemplo para pasar inadvertido siendo malo. Por ello han ejercido una influencia perniciosa en la moral de los jóvenes. En definitiva, los poetas sólo han ensalzado la justicia por las famas, honores y recompensas que produce, y ninguno ha tratado de demostrar que la justicia es el supremo bien³¹⁵.

Después de analizar las tradiciones poéticas, *ta legómena*, en su afán por marcar unas coordenadas válidas para la justicia y la moralidad, en el libro II de la *República*³¹⁶ Platón continúa su valoración de las narraciones de los poetas, examinando su posible validez en el marco de la *paideia*. Sócrates expresa claramente el objetivo de la investigación: «como mitologizando en un mito y guiando el tiempo libre con la palabra eduquemos a los hombres»³¹⁷. El tema que se va a poner en solfa es, pues, la enseñanza, la cultura. El punto de partida, lógicamente, es la *paideia* tradicional, descubierta hace tiempo, y que incluye la gimnasia para el cuerpo, y la «música» para el alma. Desde un primer momento, el filósofo concede una mayor importancia a la música, *mousiké*, identificada globalmente como poesía, porque transmite las

312 *República*, II, 364 D6-E2. Cf. *Ilíada*, IX, 497 y 499-501, omitiendo el verso 498: «La virtud, la fuerza y la honra de ellos es mucho mayor». En este pasaje homérico, Platón introduce una diferencia susceptible sustituyendo el adjetivo homérico *streptoi* («mudables de ánimo») por el vocablo *listoi* («accesibles a los ruegos») con el objeto de realzar la actitud de los dioses según los poetas.

313 *República*, II, 365 B3-4. Píndaro, Fr. 213 Schröder, 90 de origen incierto. Puech.

314 *República*, II, 365 B4-7.

315 Cf. *República*, II, 366 E.

316 Cf. *República*, II, 376 C. Para la relación entre mito y poesía en los libros II y III de la *República* es importante el análisis de G. Cerri en un capítulo de su libro *Platone sociologo della comunicazione*, Lecce, 1996 (pp. 35-53).

317 *República*, II, 376 D9-10. Una expresión similar se encuentra en el libro VI, cuando Platón alcanza en su estudio la cúspide de la *polis*, ocupada como se sabe por los filósofos, aquellos que están enamorados de lo «que es» y de la verdad. Con los filósofos controlando la ciudad cesarán los males tanto para ésta como para los ciudadanos. Y además, dice Platón, «alcanzará su realización de hecho la *politeia* mitologizada con el *logos*» (*República*, VI, 501 E4-5). La expresión recuerda la fórmula utilizada por el filósofo para abrir la reflexión sobre la *paideia* y las relaciones entre poesía y mitología. Se trata curiosamente de mitologizar mediante el *logos*.

costumbres, *ethe*, es decir, la tradición³¹⁸. Platón tiene en cuenta que la educación se inicia con los mitos que componen los poetas y censura a éstos el hecho de que engañen de forma innoble, pues en la tradición poética «se representa mal con la palabra la naturaleza de dioses y héroes»³¹⁹. Estableciendo una comparación se podría decir que el poeta hace con la palabra aquello mismo que un pintor cuando no pinta de forma verosímil aquello que pretende pintar³²⁰. Entre estas «mentiras innobles» de los poetas, Platón señala algunas de las más reprobables: la forma de actuar de Urano, la venganza de Cronos y los sucesos con respecto a su hijo³²¹; las guerras, conspiraciones y combates entre dioses, las gigantomaquias y los enfrentamientos entre dioses y héroes con sus parientes y prójimos³²². Estos relatos representan la más grande de las invenciones poéticas, un engaño y ficción sin igual acerca de lo más importante, los dioses. Platón rechaza así la actitud y la relación entre padres e hijos tal como es contada por los poetas, sobre todo teniendo en cuenta que dichas narraciones alcanzan el valor de paradigma dentro de la sociedad ateniense, por lo que piensa que no deben ser contadas a niños aún irreflexivos, y es preferible, en este sentido, «guardar silencio»³²³. Se impone, entonces, persuadir a los ciudadanos de que todo esto no es piadoso, y de que jamás ningún ciudadano ha disputado con otro. Algunos ejemplos de estas narraciones censurables son: los encadenamientos de Hera por su hijo, Hefesto arrojado por su padre cuando trataba de defender a su madre, y en general, las teomaquias compuestas por Homero³²⁴. Siempre luchas entre dioses, y entre padres e hijos. Platón incide tanto en esto porque la sociedad de los dioses debe ser un modelo para la sociedad de la *polis*.

En ningún momento Platón se hace eco de cuáles han de ser los mitos que deben escuchar los niños relacionados con la virtud. Esta labor corresponde a los poetas.

318 El pasaje fundamental está en el libro VII de la *República*. La búsqueda de un estudio que enfoque el alma del hombre desde «lo que deviene hacia lo que es» (521 D3-4) permite a Platón recordar la función que realizan la «gimnasia» y la «música» dentro de la *paideia*. La gimnasia se ocupa de lo que «se genera y perece» (521C3-4), es decir, entra en el campo de la *doxa* y no procura *episteme*. En cuanto a la música, Platón recuerda su función resumiendo lo que ya ha tratado: «educaba a los guardianes en las costumbres; transmitía, por medio de la armonía, cierta proporción armónica, pero no conocimiento, y por medio del ritmo, la eurritmia; en lo relativo a las palabras, las dotaba de costumbres afines a aquéllos, ya fueran palabras míticas o más verdaderas, pero no había en ella nada de un estudio que condujera hacia algo como lo que investigan ahora» (522 A4-B1). Estas palabras sirven de recordatorio del papel que juega la música en la *paideia*: transmite las costumbres, la tradición.

319 *República*, II, 377 E1-2.

320 Cf. *República*, II, 377 E. Para el tema de la relación entre poesía y pintura se dispone ahora en castellano del libro de Neus Galí, *Poesía silenciosa, pintura que habla. De Simónides a Platón: la invención del territorio artístico*. Barcelona, Quaderns Crema, 1999.

321 Cf. *República*, II, 377E-378A. Cf. Hesíodo, *Teogonía*, 154-182 y 453-500.

322 Cf. *República*, II, 378 C.

323 *República*, II, 378 A4.

324 Cf. *República*, II, 378 D. Cf. Píndaro, fr. 283; Cf. Homero, *Ilíada*, I, 586-594; XX, 1-74; y XXI, 385-513.

Como fundador de una ciudad mediante la palabra, el filósofo se plantea exclusivamente la necesidad de tener en mente una serie de «pautas» o «tipos» según los cuales deben mitologizar los poetas. En primer lugar está el asunto de las pautas respecto a la teología, es decir, cómo deben ser los relatos acerca de los dioses y no cómo son. La idea de Platón es que ha de reproducirse a la divinidad tal como es tanto en la épica como en la lírica y en la tragedia³²⁵. La primera de las pautas es, por tanto, la imperiosa necesidad de mostrar siempre a la divinidad como causante tan sólo de las cosas buenas y no de las malas³²⁶. Teniendo en cuenta todo esto, existen una serie de relatos que no se deben aprobar en la *polis*: Zeus como dispensador de bienes y males tal como se muestra en el pasaje de la *Ilíada* en el que se habla de los dos toneles que yacen junto a Zeus, llenos de suertes distintas; la violación de los juramentos y pactos por parte de Pándaro, instigado por Atenea y Zeus; la discordia y disputa de dioses a causa de Temis y Zeus; y los padecimientos de Níobe, de los Pelópidas o de los troyanos³²⁷. El segundo de los modelos que sirve de pauta a los que *mitologizan* sobre la teología tiene en cuenta que el dios es el más «sencillo de todos los seres y quien menos puede abandonar su propio aspecto»³²⁸. La divinidad no puede adquirir múltiples formas y permanece fiel a su propia idea. En virtud de esta pauta son reprobables las siguientes tradiciones poéticas: los relatos de Proteo y Tetis, y Hera como sacerdotisa mendigando para los hijos de Inaco, río de Argos; el sueño de Agamenón, enviado por Zeus; la narración de las bodas de Tetis en las que canta Apolo y se muestra como un dios mentiroso³²⁹. En la perspectiva platónica se trata de no blasfemar contra los dioses contando historias falsas, pues los dioses ni de palabra ni de hecho pretenden la apariencia. La transformación y la mentira no forma parte de su modo de actuación. Quizá la mentira manifestada en palabras es útil en ocasiones a los hombres, pero no al dios pues éste es «sencillo y verdadero en hecho y palabra»³³⁰. De todas estas consideraciones resulta que la idea que fundamenta el segundo modelo según el cual es necesario contar y componer respecto a los dioses es la siguiente: los dioses no son encantadores que se transforman continuamente ni nos engañan de palabra o acto. Con estas pautas o modelos impuestas por Platón

325 Cf. *República*, II, 379 A.

326 Cf. *República*, II, 379 C; II, 380 B-C.

327 Cf. *República*, II, 379D-380B. Cf. *Ilíada*, XXIV, 527-532; IV, 69 ss.; XX, 1-74. Platón también rechaza el verso de Esquilo: «una divinidad hace crecer la culpa entre los hombres, cuando quiere arruinar una casa por completo» (Esquilo, Fr. 156 Nauck, fragmento de la tragedia *Níobe*, 154 a R).

328 *República*, II, 385 D5-6.

329 Cf. *República*, II, 381 D; II, 383 A-B. Sobre Proteo, cf. *Odisea*, IV, 456-458, Esquilo, frs. 210-215 R; sobre Tetis, Píndaro, *Nemeas*, IV, 62 ss.; sobre Hera, cf. Esquilo, fr. 168 Nauck (168 R de las *Xáutriai*); acerca del sueño de Agamenón, cf. Homero, *Ilíada*, II, 1-34; sobre Apolo, cf. Esquilo, Fr. 350, 1-9, Nauck, 350 R, con algunas variaciones en el primer verso. El filósofo también desapueba los versos del poeta: «dioses semejantes a extranjeros de todas partes, tomando toda clase de apariencias, visitan las ciudades» (Homero, *Odisea*, XVII, 485-486).

330 *República*, II, 382 E8-9.

se pretende impulsar a los jóvenes hacia lo piadoso. En consecuencia, muchas de las cosas que cuentan los poetas sobre las diferentes divinidades no pueden ser utilizadas por los maestros para la enseñanza de los jóvenes, al menos si se desea que sean piadosos en la medida de lo posible. La *paideia* en todo caso es siempre la medida según la cual se observa toda la *mitología poética*.

Si los relatos sobre los dioses deben fomentar la piedad, las narraciones que se cuentan acerca del Hades pueden favorecer el valor, *andreia*, lo cual obliga a cuidar a los que cuentan estos mitos pues los relatos de los poetas en este sentido no son ni verdaderos ni provechosos³³¹. La tradición sobre el Hades está llena de falsedades, por lo que Platón propone como punto de partida olvidar determinados versos de Homero y otros poetas en donde se ofrece una imagen desvirtuada del Hades y del alma en general³³², y, al mismo tiempo, rechazar todos los nombres terroríficos y terribles tales como Cocito, Estige, los espíritus y otras denominaciones del mismo tipo. Este planteamiento conduce también a eliminar las quejas y lamentos de hombres famosos, lo que permite a Platón adentrarse en el terreno de los relatos sobre los héroes. El filósofo lanza una petición a los poetas para eludir los lamentos de quienes son parientes de los dioses, a saber, los héroes, y desestima los versos de la tradición poética en donde, por ejemplo, Aquiles se lamenta de la muerte de Patroclo, y Príamo se queja de la muerte de su hijo Héctor³³³. Las quejas de Aquiles, hijo de una diosa, y Príamo, cercano a los dioses, no se pueden celebrar porque los relatos de los hombres renombrados, al igual que las narraciones sobre dioses, sirven de paradigma a los jóvenes³³⁴. Del mismo modo que Platón se queja de los lamentos que impregnan la poesía y la tradición oral, tampoco admite que

331 Cf. *República*, III, 386 B-C.

332 En *República*, III, 386C-387A, Platón cita unos cuantos versos de Homero que son desestimables: «Preferiría ser un labrador que fuera siervo de otro hombre, a su vez pobre y de muy pocos bienes, antes que reinar sobre todos los muertos» (*Odisea*, XI, 489-491); «Que quede a la vista de mortales e inmortales la morada temible y tenebrosa, a la cual incluso los dioses aborrecen» (*Ilíada*, XX, 64-65); «¡Ay! Entonces es algo en las moradas del Hades el alma y la imagen, aunque inteligencia no haya en absoluto» (*Ilíada*, XXIII, 103-104); «Para él solo el ser inteligente, los otros son sombras que pasan» (*Odisea*, X, 495); «El alma salió volando de sus miembros y marchó al Hades, llorando su destino y abandonando la virilidad y la juventud» (*Ilíada*, XVI, 856-857); «El alma, como el humo, bajo tierra se marchó, lanzando un chillido» (*Ilíada*, XXIII, 100-101); «Así como los murciélagos en el fondo de un antro sagrado, revolotean chillando, cuando alguno de ellos se desprende de la fila adherida a la roca, y se aferran unos a otros, así las [almas de los pretendientes] avanzan chillando» (*Odisea*, XXIV, 6-9).

333 Cf. *República*, III, 388 A-B. Platón cita concretamente tres pasajes de la *Ilíada* que son rechazables (XXIV, 10-12; XVIII, 23-24; XXII, 414-415).

334 Platón, lógicamente, rechaza en el mismo sentido los lamentos de divinidades. Es el caso de Tetis, madre infortunada de un héroe, que llora a su hijo Aquiles (Cf. *República*, III, 388 B-C; Cf. Homero, *Ilíada*, XVIII, 54). En mayor medida hay que evitar una representación de este tipo para el más grande de los dioses, es decir, Zeus. No se debe distorsionar la imagen de Zeus con lamentos, como esos versos tradicionales en los que el más grande de los dioses siente angustia por Héctor, perseguido por Aquiles, o aquellos en los que se desespera por Sarpedón, destinado a morir (Cf. *República*, III, 388 C-D; Cf. Homero, *Ilíada*, XXII, 168-169; XVI, 433-434).

los hombres dignos de consideración se encuentren dominados por la risa y menos todavía si son dioses³³⁵. La risa violenta provoca una acción violenta.

Hasta aquí hemos tratado la forma en que Platón aborda los relatos de los poetas en relación a la justicia, la piedad y el valor. En cuanto a la moderación, *sophrosyne*, también piensa que existen palabras poéticas que no resultan aptas para infundir templanza en los jóvenes que las escuchan, porque producen cierto placer³³⁶. Entre estas palabras perjudiciales para el desarrollo de la moderación, el filósofo rememora algunos pasajes poéticos: Aquiles, dominado por la cólera, dirigiéndose a Agamenón en términos brutales; Odiseo, el más sabio de los hombres, exaltando el momento del banquete; Euríloco lamentándose por el hambre y pretendiendo llevar a cabo un sacrificio con las vacas del sol; Zeus excitado por el deseo frente a Hera, como la primera vez que se acostaron a espaldas de sus queridos padres; Ares y Afrodita encadenados por Hefesto debido a los amores secretos de ambos; Aquiles recibiendo dones de Agamenón, mostrándose amigo de las riquezas, y devolviendo el cadáver de Héctor a cambio de un rescate; Aquiles injuriando a Apolo, estando dispuesto a pelear con el río Escamandro y ofreciendo su cabellera al héroe Patroclo cuando ya la había consagrado al río Esperqueo; el cadáver de Héctor arrastrado alrededor del túmulo de Patroclo y los sacrificios de cautivos en la pira; Teseo, hijo de Poseidón, y Pirítoo, hijo de Zeus, cometiendo terribles raptos³³⁷. Todas estas tradiciones poéticas no son piadosas ni verdaderas, resultan perjudiciales para quienes las escuchan y no se pueden aplicar a los héroes³³⁸. La imagen, entonces, que los poetas ofrecen de los héroes debe ser completamente distinta, poniéndose fin a semejantes mitos. Frente a este tipo de actitudes en donde se habla del deseo, se tolera que los hombres reciban dones y estén apegados a las riquezas³³⁹ y otras cosas semejantes, Platón fomenta la perseverancia.

Tras el estudio de los relatos referidos a los dioses, los héroes, los *daimones* y el Hades, se puede percibir que el análisis de la tradición poética que desarrolla Platón

335 Cf. *República*, III, 388E-389A. Platón no acepta los versos de Homero en donde la risa se extiende entre los dioses al observar la forma de andar de Hefesto (Cf. Homero, *Iliada*, I, 599-600).

336 Cf. *República*, III, 390 A.

337 Cf. *República*, III, 389E-390C y III, 390E-391B; Cf. Homero, *Iliada*, I, 225; *Odisea*, IX, 8-10; *Odisea*, XII, 342; *Iliada*, XIV, 296; *Odisea*, VIII, 266-369. El aedo Demódoco canta los amores de Ares y Afrodita, y la venganza de Hefesto. Este relato dentro de la *Odisea* era condenado desde un punto de vista moral por ciertos sabios antiguos (véase J. Labarbe, *L'Homère de Platon*, París, 1987, pp. 369-370); *Iliada*, XIX, 190-195, 243-248 y 278-281; *Iliada*, XXIV, 502, 555-556 y 594; *Iliada*, XXII, 15, 20; *Iliada*, XXI, 130-132, 212-226, 233 ss., 314 ss.; *Iliada*, XXIII, 151; *Iliada*, XXIV, 14-16; *Iliada*, XXIII, 173-176.

338 Cf. *República*, III, 391 E.

339 Platón piensa que no se ha de cantar el famoso verso que dice: «los presentes persuaden a los dioses, así como a los reyes más respetables» (*República*, III, 390 E3; Eurípedes, *Medea*, 964-965). Igualmente, «no se ha de alabar a Fénix, el maestro de Aquiles, como si hubiese hablado de forma moderada al aconsejarle que, si recibía los dones, acudiera en auxilio de los aqueos, pero que, si no los recibía, no se separase de la cólera» (*República*, 390 E4-7; Cf. Homero, *Iliada*, IX, 515-518).

es bastante contundente: los mitos que cuentan Homero, Hesíodo y otros poetas son esencialmente falsos³⁴⁰. A pesar de todo, sería un error ingenuo creer que todos los mitos son falsos. No olvidemos que Platón distingue dentro de la «música» o poesía dos tipos de relatos, verdaderos y falsos, y que, además, la interpretación se realiza desde una perspectiva moral, bajo la cual se enjuician los mitos como falsos o verdaderos. Por otro lado, también sería conveniente precisar qué entiende Platón por «falso». Evidentemente, todo esto no debe impedir que consideremos a Homero y Hesíodo, según la interpretación platónica, como los principales modeladores de mitos falsos. Sin embargo, el filósofo no elimina la poesía de la ciudad, tan sólo excluye la tradición poética que resulta desestimable porque no se acoge a un patrón moral determinado. Y no elimina la poesía porque sigue siendo un elemento básico en la formación del ciudadano. Todo lo que sabemos sobre los dioses procede de las costumbres y de las *genealogías* de los poetas³⁴¹. Además, tenemos que tener en cuenta, y esto es algo que a menudo se olvida, que, del mismo modo que Platón rechaza determinados fragmentos de la tradición poética, también ensalza el carácter positivo de ciertos versos que incitan a la obediencia, a la moderación y al temor a los gobernantes³⁴². El planteamiento previo de Platón implica, pues, desestimar una gran parte de los mitos, pero en ningún caso plantea la expulsión de poetas o el rechazo total de los mitos. Esto significaría ir en contra de las bases fundamentales de la cultura griega. Y Platón lo sabe. Simplemente se trata de elegir los mitos adecuados, de observar cuáles son los apropiados para la formación, cuáles son los que van a fortalecer el alma y edificar la moral de los jóvenes.

La preocupación de Platón por atender a la labor que desarrollan los poetas en la *polis* se explica por la capacidad que éstos tienen para crear un mundo de imágenes, *eikona*, que moldea el carácter de los jóvenes, por lo que se hace del todo necesario revisar dichas «imágenes» que dejan su impronta en el alma del joven, que es, por otra parte, incapaz de discernir si los relatos tienen un sentido alegórico o no. El efecto de encantamiento y hechizo que ejerce la poesía penetra a través del oído y afecta a nuestra república interior, aquella que modelada con el *logos* se instala en el interior de cada hombre. El niño recibe a través de los poemas que escucha una serie de opiniones, *doxai*, que llegan a ser difíciles de borrar y constantes³⁴³. Los mitos que se cuentan a los jóvenes forman parte de la *doxa*, configuran un conjunto de tradiciones que penetran en las almas y adquieren un sentido indeleble formando los caracteres. Por lo tanto, los niños sólo deben escuchar los más bellos mitos relacionados con la virtud. Esto nos lleva a un tema verdaderamente importante: en ningún momento de la interpretación Platón abandona el plano de la oralidad. En

340 Cf. *República*, II, 377 D.

341 Cf. *República*, II, 365 E.

342 Cf. *República*, III, 389 E y III, 390 D; *Ilíada* IV, 412, y luego dos versos que aparecen juntos, aunque en la *Ilíada* no lo están: III, 8 y IV, 431; *Odisea*, XX, 17-18.

343 Cf. *República*, II, 378 D-E y III, 401 B-C.

los libros II y III de la *República*, el filósofo ateniense no cesa de repetir que los jóvenes *escuchan* las tradiciones poéticas, advirtiendo que las palabras de los poetas tienen un gran poder ya que entran por los oídos. «¿Cómo pensaremos que, una vez escuchadas, — se pregunta Adimanto — afectarán las almas de los jóvenes bien dotados y capaces de volar por encima de todas estas tradiciones y de deducir de ellas de qué modo se ha de ser y por dónde hay que encaminar la vida para pasarla lo mejor posible?»³⁴⁴. Es necesario insistir cuando se lee este tipo de cosas que el dominio de los poetas sigue manteniéndose en el siglo IV en el campo de la tradición oral. En general, la gente *escucha* y *no lee* las narraciones de los poetas. Estas tradiciones afectan a las almas de los jóvenes, lo cual es tanto como decir que se instalan en la memoria. No es de extrañar que Platón, refiriéndose a determinadas palabras de Homero y otros poetas, se exprese en estos términos: «Borremos de la memoria todas las cosas de esta índole»³⁴⁵. Con esto sugiere la necesidad de olvidar y eliminar de la memoria, porque es allí donde se encuentran, ciertas palabras poéticas agradables a los oídos de la mayoría. Platón está cuestionando determinada actividad y experiencia que se realiza a través de la boca y el oído. No se trata, en cualquier caso, de eliminar determinadas lecturas. La labor de los poetas atiende al oído y el terreno de la poesía es, *akoé*, la tradición.

La interpretación de la poesía nos conduce a otro tema fundamental: la transmisión de la tradición. Conviene, en primer lugar, tener clara la diferencia entre rapsoda y poeta, para luego establecer las relaciones y posibles diferencias entre poeta y mitólogo tal como quedan reflejadas en el texto platónico. En el inicio del *Ion*, concretamente, se define al rapsoda como una especie de intérprete que establece una suerte de diálogo con los poetas, especialmente con Homero, y cuyo objetivo es investigar el pensamiento y no sólo las palabras de los poetas. Por tanto, el que quiere ser un buen rapsoda ha de comprender la tradición del poeta³⁴⁶. El rapsoda

344 *República*, II, 365 A6-B1.

345 *República*, III, 386 C3-4. El verbo *exaleipho* es fundamental en toda la argumentación. Nuestra tradición literaria nos confunde por lo que es frecuente la tendencia a traducir este verbo por «borrar» simplemente, con lo cual no se capta el verdadero sentido de la afirmación de Platón. M. Detienne, por ejemplo, habla de «borrar» en términos de censura literaria: «Luego, habrá operaciones de censura; secuencias que borrar (III, 386 C 4; III, 387 B2), desarrollos que hacer desaparecer, nombres que prohibir...» (M. Detienne, *La invención de la mitología*, ed. cit., p. 123). Esta interpretación viene determinada sin duda por un concepto demasiado restringido de la *paideia*: «La *paideia* sólo está en los libros, y la mitología no está encerrada en un Homero del que bastaría con borrar (*exaleíphein*) los versos censurados» (p. 116). Detienne relaciona la *paideia* exclusivamente con el libro y la escritura; la *paideia* se convierte así en una especie de transmisión escolar del saber: «La *paideia*, la cultura de la educación, aquella cuya transformación es consciente y voluntaria, es objeto de reglamentación en la *República* en tanto que indispensable para los guardianes de la ciudad» (p. 115).

346 Cf. *Ion*, 530 B-C. Platón ya deja bien sentado en el *Ion* que Homero es «el mejor y más divino de los poetas» (530 B10), idea que volvemos a encontrar en el libro X de la *República*. Ion proclama que es el rapsoda que mejor expresa los pensamientos de Homero, y se considera digno de ser coronado por los homéridas con una corona de oro. Pero reconoce que no domina a Hesíodo y Arquifoco (530D-531A). En 541 B2 afirma que es «el mejor rapsoda de entre los helenos».

opera sobre la tradición poética, *ta legómena*, comunica y transmite el pensamiento del poeta a los oyentes, y se mueve en el terreno de la tradición oral. De su boca fluyen palabras que se transmiten al auditorio. Partiendo de la idea de que la poética es más o menos un todo y que todos los poetas componen más o menos los mismos temas³⁴⁷, Platón trata de demostrar que un rapsoda como Ion domina los temas y pensamientos de Homero, y no es experto en otros poetas como Hesíodo y Arquíloco, porque no se apoya en un saber, *episteme*. Su trabajo se fundamenta en una especie de «fuerza divina», «inspiración» o «condición divina». El «entusiasmo» mueve la acción de los rapsodas del mismo modo que la de los poetas, sean épicos o líricos. Platón relaciona así al rapsoda con el poeta, porque su fuente de inspiración es la misma. «El poeta es, dice Platón, una cosa ligera, alada y sagrada»³⁴⁸. En el dominio de su actividad carece de entendimiento, *nous*. A partir de este razonamiento, el filósofo vincula la actividad de «crear» con la de «profetizar o recitar oráculos». El poeta, igual que los profetas y los adivinos, habla por boca de la divinidad a su auditorio. Platón desliza la argumentación desde el rapsoda al poeta porque ambos están situados en el mismo plano. Para el filósofo resulta claro que los rapsodas se ven impulsados y dirigidos por una fuerza y destino divinos, como los poetas, que los convierte en seres inspirados y poseídos, y que los conecta con la Musa y la divinidad. La evidencia de toda esta argumentación está tomada también de la poesía. Es el ejemplo de Tínicio de Calcis, que muestra claramente que existe una especie de «comunicación» entre los dioses y los poetas: Tínicio es un poeta mediocre que, sin embargo, ha cantado «el más hermoso de todos los poemas líricos»³⁴⁹. El propio Tínicio de Calcis rinde homenaje a la divinidad cuando afirma que su peán es un descubrimiento de las Musas. En definitiva, el poeta no es, pues, más que un

347 Cf. *Ion*, 532 B-C. Sócrates recuerda a Ion los temas que trata la poesía de Homero en las siguientes líneas: «¿No trata la mayoría de las veces acerca de la guerra, de las mutuas relaciones entre hombres buenos y malos, privados y artesanos, y de cómo se relacionan los dioses entre sí y con los hombres, de los fenómenos del cielo y acerca del Hades, de la generación de dioses y héroes? (*Ion*, 531 C4-D1). En este texto, Platón plantea de forma dialéctica los temas que se encuentran en Homero. El único vocablo que aparece aislado es el referido a la guerra, ya que con ello Platón quiere expresar que éste es el tema central en Homero. Luego están las parejas de elementos: hombres buenos y malos (moral), artesanos y profanos (sociedad), dioses y dioses, dioses y hombres (religión), cielo y Hades (física), generación de dioses y héroes (genealogía). Como se advierte, Platón es consciente de los temas que plantea la poesía homérica y que formalizan la *paideia* griega: guerra, moral, sociedad, religión, física y genealogía.

348 *Ion*, 534 B3-4. En las *Leyes* el ateniense menciona un antiguo mito, *palaiós mythos*, que habla sobre el «entusiasmo» de la musa poética: «Existe un antiguo mito siempre repetido por nosotros mismos y con el que están conformes los otros, que el poeta, cuando se sienta en el trípode de la Musa, no es dueño de sí, sino que como una fuente deja correr espontáneamente cuanto viene a él» (*Leyes*, IV, 719 C1-5). Véase E. Lledó, *El concepto «poiesis» en la filosofía griega*, Madrid, CSIC, 1961 y L. Gil, *Los antiguos y la «inspiración» poética*, Madrid, Guadarrama, 1967.

349 *Ion*, 534 D8. Platón afirma que Tínicio no ha compuesto ningún poema «digno de recordar» (534 D6-7).

intérprete de los dioses, mientras que el rapsoda es un intérprete de los poetas³⁵⁰. La reflexión platónica se fundamenta así en la existencia de una cadena de transmisiones en la actividad poética, que se desliza desde la divinidad hasta el rapsoda pasando por el propio poeta. Evidentemente, el último eslabón de la cadena es el espectador, el oyente que comparte las emociones de quien las comunica, bien sea poeta o rapsoda. El rapsoda tiene que emocionar a su público; de ahí que Platón lo identifique con una suerte de actor³⁵¹. En conclusión, el rapsoda, como el poeta y también como el «arqueólogo», se mueve en el campo de la interpretación y la transmisión de tradiciones antiguas.

La transmisión de la tradición no sólo corre a cargo de poetas y rapsodas. Para entender este tema se ha de tener en cuenta también a narradores en prosa, ancianos y nodrizas. En la *República*, Platón afirma lo siguiente en relación a las narraciones sobre los hombres: «poetas y prosistas hablan mal acerca de los hombres en lo más importante»³⁵², ya que presentan a los injustos como felices, y a los justos como desdichados, por lo que deben renunciar a decir tales cosas y buscar caminos distintos y contrarios a la hora de «cantar» y «mitologizar». Platón sitúa a poetas y «narradores en prosa» en el marco de la tradición oral. Esta idea está confirmada por la actividad que desarrollan tanto unos como otros en la visión platónica: contar mitos³⁵³. Una actividad, como se ve, que no compete sólo a los poetas. En cuanto al problema de la distinción entre poetas y *mitólogos*, en la *República* Sócrates afirma lo que sigue: «¿Acaso no sucede que todo cuanto se dice por poetas y mitólogos es

350 Cf. *Ion*, 534E-535A. El rapsoda se convierte así en un «intérprete de intérpretes» (535 A9).

351 Cf. *Ion*, 535E-536A.

352 *República*, III, 392 A13-B1. Conviene comparar esta afirmación con el famoso pasaje de Tucídides (I, 21): en relación a los asuntos antiguos, «los poetas han hecho himnos engrandeciéndolos ... y los *logógrafos* los escribieron con el objeto de seducir a los oyentes...». Tucídides relega a poetas y *logógrafos* al terreno del mito. A diferencia de Tucídides, Platón emplea la palabra *logopoiós*. El estudio de este vocablo permite plantear algunas cuestiones fundamentales. En un importante libro, *Atthis*, fundamental para entender las relaciones entre memoria, tradición e historia en el siglo V a. C en Grecia, F. Jacoby ha explicado cómo el término *logopoiós*, procedente de la tradición jónica, es reemplazado por el ático *logographos* en la «historia» de Tucídides. Jacoby observa que Tucídides utiliza la palabra *logographos* para referirse a los narradores en prosa de asuntos antiguos porque con ella retiene el convencional *logos* al tiempo que innova con la segunda parte de la palabra. Tucídides, pues, combina tradición e innovación. La idea que sugiero es que en Platón la voluntad de tradición es mayor que en Tucídides al volver a emplear el vocablo *logopoiós*. Jacoby observa que Heródoto define como *logopoiós* tanto a Hecateo (II, 143, 1; V, 36, 2) como a Esopo (II, 134, 3). En cambio, Tucídides llama a su propia actividad *xuggraphein* (I, 1, 1) y *graphein* (V, 26, 1). Sobre toda esta argumentación, véase F. Jacoby, *Atthis. The Local Chronicles of Ancient Athens*, Oxford, 1949, p. 81 y 300, n. 28; también es importante, para el tema de la transmisión de la tradición, el capítulo que Jacoby dedica a los *logioides* (pp. 215-225).

353 Cf. *República*, III, 392 B.

una narración de cosas que han pasado, de cosas que pasan y cosas que pasarán?»³⁵⁴. En este fragmento, el «se dice» de la tradición se refiere a la actividad narradora de mitólogos y poetas, que quedan situados en un mismo plano. Es frecuente que historiadores y críticos en general, siguiendo este texto y otros parecidos, tiendan a identificar al poeta y al *mitólogo* como si se tratase de un mismo tipo de narrador oral³⁵⁵. Es evidente que Platón considera que el poeta es un mitólogo. Los poetas son esencialmente modeladores de mitos. En la *República* esta idea se manifiesta claramente en las palabras de Sócrates: «Adimanto, ni tú ni yo somos poetas sino fundadores de una *polis* en este momento. Y a los fundadores corresponde conocer las pautas según las cuales los poetas deben mitologizar y de las cuales no deben apartarse en sus creaciones; mas no corresponde a los mismos forjar mitos»³⁵⁶. La composición de mitos queda reservada a los poetas. No obstante, y esto es lo verdaderamente importante, la actividad de «mitologizar», que incluye no sólo forjar mitos sino también contar mitos, no se reduce exclusivamente a los poetas. No todos los mitólogos son poetas³⁵⁷. También hay que considerar a los ancianos, a las nodrizas y a las madres. La cuestión esencial en la *paideia* de los muchachos es evitar que las ayas y las madres, convencidas por los poetas, asusten a los niños contándoles mitos defectuosos. Respecto a los relatos que se pueden narrar en la ciudad Platón dice: «Tales cosas son las que, tanto los ancianos como las ancianas han de contar a los niños desde la infancia; y aun llegados a adultos es necesario que los poetas compongan relatos de semejante índole»³⁵⁸. El filósofo presenta a los ancianos y las ancianas como auténticos narradores, transmisores de la tradición. Son ellos

354 *República*. III, 392 D2-3. Respecto a este importante pasaje, el comentario de E. A. Havelock insiste en relacionar el tiempo poético con la tradición oral: «La terminología empleada nos indica que el filósofo es consciente del condicionamiento temporal que, como hemos pretendido demostrar, no puede separarse de la sintaxis del material memorizado». (E. A. Havelock, *Prefacio a Platón*, Madrid, Visor, 1994, p. 221 [trad. castellana de *Preface to Plato*, Cambridge, Mass., 1963]).

355 Esta identificación es sugerida por los historiadores a partir de afirmaciones platónicas repartidas por el texto. Así, en *República*, III, 394 B-C, Platón dice «que hay un tipo de poesía y mitología...», y a continuación señala los diversos géneros narrativos que engloba la poesía. Con ello, Platón está simplemente integrando la poesía en el marco de la mitología, pero no identifica ambas. Igualmente, en *República*, III, 398 A-B, señala que la *polis* necesita «un poeta y *mitólogo* más austero y menos gradable», pero con ello no está necesariamente identificando la figura del poeta con la del *mitólogo*.

356 *República*. II, 378E7-379A4.

357 Por ejemplo, Aristóteles considera como mitólogo a Heródoto en *La generación de los animales*, III, 5, 756B, 5-10. En la *Odisea*, la actividad que desarrolla Odiseo como relator de historias en el palacio de Alcínoo ante los feacios parece más bien la de un mitólogo que la de un aedo. En el poema se lee que Odiseo cuenta sus aventuras como si se tratase de un aedo entendido (XI, 368). Fijémonos en las palabras: «como un aedo». Pero realmente no es un aedo. Además, al final de su narración, se hace saber a Odiseo que no debe contar las cosas ya relatadas, es decir, la historia de Calipso (II, 450-453). No se ha de «mitologizar» aquello que ya ha sido mencionado. Odiseo actúa como un mitólogo y no como un aedo que acompaña su representación con el sonido de una canción y el tañido de una lira.

358 *República*. II, 378 C8-D3. En *República*, II, 380 B-C, Platón alude nuevamente a la actividad de «mitologizar» como un vínculo que se establece entre jóvenes y ancianos.

quienes relatan historias a los niños. Establece un vínculo entre esas dos edades, la ancianidad y la niñez, que tanta importancia tiene en la mitología y el proyecto de las *Leyes* del anciano Platón. Los poetas, sin embargo, aunque también «transmisores de la tradición», son esencialmente «forjadores de relatos». Su actividad es la composición y construcción de tradiciones. Toda la argumentación platónica lleva a pensar, en definitiva, que el concepto de *mitólogo* es más globalizador que el de poeta, que con la palabra *mitólogo* Platón está refiriéndose a un tipo de narrador de historias de carácter oral que no tiene porque coincidir con el poeta³⁵⁹. La transmisión de la tradición puede realizarse dentro de una esfera pública mediante poetas o cantores más o menos profesionales, experimentados en una serie de fórmulas y recursos memorísticos, o bien a través de transmisores no profesionales, tales como ancianos y nodrizas, dentro de una esfera privada o familiar.

Conviene ahora esbozar algunas conclusiones sobre la poesía a partir de las consideraciones que elabora Platón, para poder abordar finalmente el tema de la continuidad entre poesía y filosofía. En principio, en el libro X de la *República* Platón se plantea la posibilidad de no acoger en la *polis* la poesía imitativa. El filósofo se refiere con ello esencialmente «a los poetas de las tragedias y todos los que hacen imitaciones»³⁶⁰. Esto es una consecuencia lógica de la definición de *mímesis* que nos ofrece Platón en el libro III de la *República*³⁶¹, pues en su análisis de la forma poética distingue tres tipos de narración: simple, imitativa, o ambas a la vez. La narración es simple cuando habla el poeta mismo, pero en el momento en el que habla por boca de otros personajes la narración se torna una *mímesis*, ya que se asemeja uno mismo a otro en habla o aspecto. La *mímesis* se produce, por tanto, cuando hay una identificación entre la narración y el discurso, y se suprime todo aquello que está intercalado entre los parlamentos. De todo esto se deduce lo siguiente según Sócrates: «...Hay un [tipo] de poesía y mitología que es íntegramente imitativa, como tú dices, la tragedia y la comedia; la de exposición del poeta mismo, y que descubrirás en los ditirambos, más que en cualquier otra parte; y con ambos procedimientos en la poesía épica y en otros muchos lugares»³⁶². Platón aplica, pues, el concepto de *mímesis* sobre todo a la tragedia y a la comedia, llegándose a plantear si deben ser admitidas estas composiciones en la *polis*³⁶³, con lo cual traza un camino que

359 Éste es el sentido que tienen afirmaciones platónicas tales como: «todos los poetas y todos los que cuentan algo...» (397 C8). Aquello que quiero hacer constar, por tanto, es que, a pesar de que el análisis platónico toma como modelo los poetas, Platón siempre deja entrever la posibilidad de que la tradición es un campo abierto a otro tipo de agentes transmisores de la oralidad.

360 *República*, X, 595 B3-5.

361 Es importante constatar que Platón aborda el concepto de *mímesis* de forma diferente en el libro III y en el libro X de la *República*. Al respecto véase E. Lledó, *El concepto «poiesis» en la filosofía griega*, ed. cit., pp. 93-109, y N. Galí, *Poesía silenciosa, pintura que habla*, Barcelona, Quaderns Crema, 1999.

362 *República*, III, 394 B9-C5.

363 Cf. *República*, III, 394 D.

luego sigue en el libro X de la *República* al negar la poesía imitativa. Del análisis platónico en el libro III se desprende también que la *mimesis* es una identificación que forma parte de la experiencia poética, siendo deseable «la imitación pura de los buenos»³⁶⁴ porque la *mimesis* penetra en las voces y en el pensamiento de los jóvenes, y de este modo contribuye a forjar y diferenciar entre el hombre de bien por naturaleza y educación, al que Platón denomina *kaloskagathos*, y el que no lo es. Es interesante observar, pues, cómo el filósofo acepta la *mimesis*, pero un determinado tipo de *mimesis*. Es necesario también saber distinguir entre Homero y los trágicos: Homero «se ha convertido en el primer maestro y guía de todos los nobles poetas trágicos»³⁶⁵. En cambio, el autor de tragedias, como imitador, es el tercero a partir de la verdad por naturaleza. Partiendo de estas premisas generales Platón examina nuevamente la poesía en el libro X de la *República*, desde el punto de vista de la cultura y el saber según se desprende de las palabras de Sócrates:

«Después de esto —proseguí— debemos examinar la tragedia y a Homero, su guía, ya que escuchamos a algunos que éstos [los poetas] conocen todas las artes, todos los asuntos humanos en relación con la virtud y el vicio, y todos los asuntos divinos. Porque el buen poeta, si va a componer debidamente lo que compone, es necesario que componga con conocimiento; de otro modo no será capaz de componer. Debemos, por consiguiente, examinar si éstos, al encontrarse con semejantes imitadores, no han sido engañados y al ver sus trabajos no se percatan de que están alejados en tres veces del ser y de que es fácil componer cuando no se conoce la verdad; pues no componen más que apariencias, pero no realidades; o bien si dicen algo de peso y los buenos poetas conocen realmente las cosas sobre las que parecen hablar bien a juicio de la mayoría»³⁶⁶.

En el siglo IV los poetas eran considerados todavía los maestros de la *paideia*, y concedores de todas las artes (según la reputación de la mayoría). Platón va a luchar precisamente contra esta visión que presenta a los poetas, y en especial Homero, maestros de las artes, la virtud, y los asuntos divinos. El ataque de Platón contra Homero y los poetas al mismo tiempo esclarece algunos puntos de la tradicional disputa entre filosofía y poesía. La crítica de Platón se inicia planteando la incapacidad de los poetas en el campo de las artes. Es evidente que no dominan el arte de la medicina, tal como se habla en la tradición de Asclepio y sus discípulos, ni ninguna

364 *República*, III, 397 D4-5.

365 *República*, X, 595 C1-2. En *República*, X, 606 E. Platón recoge la opinión de aquellos que dicen que Homero ha educado a la Hélade y que es digno de ser estudiado en relación a la administración y la *paideia*. Respecto a esta opinión común, propia de su época, el filósofo conviene, efectivamente, que Homero «es el más grande poeta y el primero de los creadores trágicos» (*República*, X, 607 A2-3).

366 *República*, X, 598D7-599A4.

de las artes en general. No tienen nada que decir en este terreno, no son dueños ni maestros de arte o técnica, *techne*. Además, el poeta tampoco es un experto en los asuntos más bellos e importantes, a saber, la guerra, la estrategia, el gobierno de la *polis* y la *paideia* de los hombres. La prueba que encuentra Platón es que ninguna *polis* se ha gobernado mejor gracias a un poeta. En cambio, la tradición siempre tiene en la memoria y transmite el nombre de legisladores: Licurgo en Lacedemonia, Carondas en Italia y Sicilia, y Solón en Atenas³⁶⁷. De igual modo, ninguna guerra ha sido bien dirigida bajo el mando de Homero o según su consejo, ni se relaciona al poeta con alguna invención ingeniosa para el arte, digna de un varón sabio, como es el caso de Tales de Mileto y Anarcasis el escita³⁶⁸. La tradición nada dice sobre la *paideia* homérica porque Homero no ha transmitido ninguna vía a sus sucesores, no ha sido capaz de crear un modo de vida diferente como Pitágoras, quien sí ha tenido sucesores. El ejemplo más contundente es Creófilo, acompañante de Homero, posiblemente todavía más ridículo por su *paideia* que por su nombre. Platón argumenta que Homero y Hesíodo se veían obligados a ir recitando sus cantos y versos de aquí para allá, ya que carecían de acompañantes, *hetairoi*, y de fuerza para enseñar en privado. Es el caso contrario de Protágoras de Abdera y Pródico de Ceos, quienes poseían numerosos *hetairoi*, y enseñaban en privado el modo de adquirir la virtud y la forma de administrar la casa y la *polis*³⁶⁹. En el tema esencial de la transmisión de la *paideia*, pues, se puede concluir que el poeta ha fallado.

De toda su argumentación Platón deduce que el poeta puede ser definido simplemente como un imitador y un artesano de imágenes. Colorea su arte con palabras y frases, aunque sólo está dotado para imitar, de tal modo que con el metro, el ritmo y la armonía es capaz de crear una especie de «encantamiento». Este «poeta de imágenes», «imitador», «no entiende de lo que es sino de lo que parece»³⁷⁰. La poesía es *mimesis*, un juego, y como tal no debe ser considerada como una cosa seria, más aún teniendo en cuenta que la *mimesis* está situada en tercer lugar a partir de la verdad. La analogía, en este sentido, entre pintura y poesía es total, pues ambas, como todo arte mimético, se alejan de la verdad. La diferencia es que la pintura es una imitación que concierne a la vista, *opsis*, y la poesía concierne al oído, *akoé*³⁷¹. Otro aspecto del arte poético que desagrada a Platón es que imita «acciones» en las que se observa que el hombre sostiene «opiniones contrarias», estando implícitas las contradicciones. A ello hay que añadir que la poesía es capaz de dañar y corromper a los buenos. Los mejores de entre los que escuchan a Homero y a los poetas

367 Cf. *República*, X, 599 C-E.

368 Cf. *República*, X, 600 A.

369 Cf. *República*, X, 600 B-E.

370 *República*, X, 601 B10.

371 Cf. *República*, X, 603 B. Esta observación platónica es fundamental para comprender cómo, todavía en época platónica, la poesía está vinculada a la tradición oral.

trágicos se sienten seducidos por una especie de «simpatía» con lo que se cuenta, pero no se ofrece deleite a la parte mejor de nuestra alma, a saber, aquella que es educada por el *logos* y la costumbre. El mismo efecto negativo se produce entre los que escuchan la comedia o bien privadamente cualquier tipo de chocarrería o bufonería. El único baremo que sigue el poeta es ser celebrado entre la mayoría. «En justicia —dice Sócrates— no lo admitiremos si pensamos que la *polis* debe ser bien gobernada»³⁷². Esta frase de Platón puede dar pie a pensar, como lo hacen muchos investigadores, que el filósofo está tratando de eliminar la poesía de la *polis* fundada mediante el *logos*. La cuestión es mucha más compleja. No en vano, seguidamente, Platón matiza diciendo que es justo permitir el regreso de Homero al Estado una vez hecha su defensa en verso lírico o en cualquier otro tipo de metro³⁷³. Recordemos en este punto la famosa frase del *Timeo* en la que Platón advierte claramente que «no es desdeñable el linaje poético»³⁷⁴. Es fundamental, por tanto, comprender que la visión que tiene Platón de la poesía está llena de matices y ambigüedades, y no sigue una única dirección. Vienen muy bien aquí las palabras de un historiador que asegura con rotundidad que Platón «...es contradictorio en su actitud frente a la creación poética, sin que sea posible separar en ella lo personal de lo puramente socrático. Porque Platón, además, para explicarse las misteriosas cualidades de la poesía y ese sutil imponderable de su acto creador, se remite constantemente al testimonio de los poetas, y sin percatarse de ello, se apropia de sus modos de expresión y sobre estos modos de expresión elabora su pensamiento»³⁷⁵. En todo caso, la única exigencia clara que observa el filósofo es que la poesía debe mostrarse buena y verdadera en el más alto grado, porque de no ser así no debe tomarse como algo serio y cercano a la verdad. En la ciudad platónica sólo se admiten en principio, en materia de poesía, los himnos a los dioses y las alabanzas a los hombres buenos³⁷⁶. Platón sabe que la cultura «musical», la poesía, transmitida esencialmente por la boca y el oído todavía en el siglo IV, es importante para la formación de los jóvenes. Frente a esta cultura poética, «musical», oral, se sitúa la cultura representada por las letras, una cultura «ilustrada». El filósofo considera que la cultura «musical», *mousiké*, gracias al ritmo y a la armonía, penetra en el interior del alma de forma vigorosa, y convierte al hombre en un hombre noble y bueno, *kaloskagathos*, si es educado correctamente, mientras que la educación de las letras, bien conducida,

372 *República*, X, 605 B2-3.

373 Cf. *República*, X, 607 D.

374 *Timeo*, 19 D5.

375 L. Gil, *Los antiguos y la «inspiración» poética*, Madrid, Guadarrama, 1967, p. 39.

376 Cf. *República*, X, 607 A.

lleva a los hombres a convertirse en gramáticos, *grammatikoi*³⁷⁷, hombres que saben leer y escribir. Son dos concepciones de la cultura completamente diferentes, pero que pueden complementarse. Platón tiene en cuenta que la educación de las letras debe ir conducida primeramente hacia el conocimiento de las letras mismas antes que a las imágenes de las letras, y la cultura «musical» ha de pretender primero el conocimiento de la forma de la moderación, del valor, de la generosidad y de la magnanimidad, y de todas las demás cualidades hermanas y contrarias. El fin de la cultura «musical», *mousiké*, de la poesía apunta, pues, hacia la idea o forma, procurando la presencia de hermosos caracteres en el interior del alma³⁷⁸.

La reflexión sobre el papel de la poesía en la ciudad platónica nos lleva directamente al tema de la relación entre poesía y filosofía. Platón es consciente que la discordia entre ambas disciplinas es antigua, y se hace eco de algunas frases que corresponden a poetas y que definen de forma despreciativa la filosofía: «la perra gruñona que ladra a su amo», «importante en la charla vacía de los tontos», «la multitud de las cabezas excesivamente sabias», «los pensadores sutiles porque son pobres»; son frases que transmite la tradición, señales de la antigua oposición entre poesía y filosofía³⁷⁹. En el contexto de esta disputa, Platón realiza, como hemos visto, una amplia crítica de la tradición poética. Sin embargo, el filósofo concede a la poesía el lugar primordial que ocupa dentro de la *paideia* tradicional. Éste es un principio básico que a menudo se olvida cuando se plantea el tema en términos de poesía o filosofía, de forma excluyente. La única tarea, pues, que se impone Platón es reformar determinados aspectos de la tradición poética que no se ajustan a lo que deben escuchar los jóvenes. Éste es el punto central. La poesía, pues, debe

377 Cf. *República*, III, 401D-402B. Sobre el gramatista y la enseñanza de las letras tenemos el pasaje de *Eutidemo*, 276A-277A, que nos da una pista sobre la actividad del gramatista en la Atenas de fines del s. V y el siglo IV: enseña a leer y escribir, pero también a «repetir palabra por palabra», «hacer repetir», «memorizar». Los que más «éxito» tienen en el terreno de la lectura y la escritura son los maestros ya que poseen este saber. La referencia a la lectura posiblemente sea una alusión a la lectura en voz alta. Sobre la enseñanza de las letras hay interesantes ejemplos en el *Lisis* y en el *Cármides*. En el *Lisis* 209 A-B, está explícita la actividad de leer y escribir como característica en determinadas edades. En su casa, *Lisis* tiene libertad para realizar estas actividades: le está permitido escoger las letras que quiere escribir y aquello que quiere leer. La razón de que le sea lícito llevar a cabo estas cosas es porque *Lisis* ya tiene un dominio, una *episteme* sobre estas cuestiones, ya ha superado la enseñanza de las letras. En la visión platónica sólo son libres aquellos que poseen un conocimiento. «Si no hemos sido capaces de adquirir ese conocimiento» (210 B6) estamos obligados a recurrir a un maestro, *didaskalos*. En el *Cármides* 159 C y 161 D-E, Platón vuelve a hacer una referencia a la actividad de leer y escribir. De todas formas, hay que tener en cuenta que todas estas alusiones están dadas en un contexto netamente aristocrático, en un espacio y círculo social definido y cerrado. Investigando sobre la moderación, *sophrosyne*, Platón alude a la actividad de «escribir letras» y «leer» en casa del maestro. Esta alusión puede relacionarse con la existencia de una escuela, pero no necesariamente.

378 Cf. *República*, III, 402 D. El objetivo final de *mousiké* es, como dice Platón, el amor de lo bello (Cf. 403 C).

379 Cf. *República*, X, 607 B-C.

mantener su posición de privilegio³⁸⁰, mientras la filosofía representa la cúspide en la formación del hombre, el final del camino. La forma en que se relacionan poesía y filosofía está planteada en la *República*. Platón habla de aquellos que se centran en la «gimnasia», del hombre que no enlaza — percibe — la música y la filosofía», que «no comunica con la Musa de ninguna manera», que «no gusta ni de la enseñanza ni de la investigación ni participa del *logos* ni de otra música»³⁸¹. El filósofo recalca la importancia de la «música» y la filosofía para la *paideia*, y, sobre todo, el valor que tiene la musa poética para la formación del ciudadano. El hombre que abandona estas dos disciplinas, la poesía y la filosofía, es un hombre que se pierde para la cultura, para la *paideia*, se convierte en un enemigo del *logos* y de la Musa, y no recurre jamás a las palabras para persuadir³⁸². Siguiendo con este énfasis en relacionar la poesía y la filosofía, Platón observa que algún dios ha concedido la gimnasia y la «música» a los hombres, para el «fogoso» y el «filósofo»³⁸³. Mientras la gimnasia se aplica al fogoso, la «música» corresponde al filósofo. De esta correspondencia se deduce la importancia que tiene la «música», es decir, la poesía, en la preparación del filósofo, de modo que se puede decir, y esto es fundamental para entender el pensamiento platónico, que no hay ruptura entre «música» y filosofía. El planteamiento que el historiador debe tener en mente cuando estudia a Platón no es, pues, analizar la forma en que la filosofía sustituye a la poesía en el marco de la *paideia*³⁸⁴ sino el

380 En un reciente e importante estudio sobre Platón se lee el siguiente párrafo sobre la poesía y la filosofía: «Porque Platón, es bueno subrayarlo, no condena la poesía en absoluto: condena casi en bloque la poesía del pasado, pero presupone la posibilidad de crear una nueva tradición poética. Y considera firmemente que la función *paideutica* primaria, la formación de la estructura de la personalidad de base del ciudadano, no debe pasar de la poesía a la filosofía sino que debe, sin embargo, permanecer en la poesía, reformada por la filosofía» (G. Cerri, *Platone sociologo della comunicazione*, Lecce, 1996, p. 53).

381 *República*, III, 411 C5, 411 C9-D1 y 411 D2-3. Estas categorías son aplicadas por igual a hombres y mujeres. De este modo, en su estudio de la naturaleza del hombre y de la mujer, y su aplicación en el marco de la *polis*, concretamente en la actividad de los guardianes, Platón comenta que existen mujeres aptas para la «música» y mujeres no aptas. Lógicamente, está hablando de gente dotada para la poesía, y de gente a quien ha abandonado la musa. También existen mujeres dotadas para la gimnasia, y mujeres no amigas de la gimnasia (Cf. *República*, V, 455E-456 A). En el *Crátilo*, investigando sobre el origen de los nombres, es muy importante tener en cuenta el significado que Platón da a las Musas y a *mousiké*: investigación y filosofía (Cf. 406 A).

382 Cf. *República*, III, 411 D. En el *Timeo*, Platón establece que el equilibrio que deben mantener el alma y el cuerpo se ha de manifestar en un cuidado adecuado del cuerpo y en un cultivo de la música-poesía y la filosofía si el hombre quiere ser noble y bueno, *kaloskagathos* (Cf. *Timeo*, 88C). En este contexto no tenemos otra opción que pensar en continuidad poesía y filosofía.

383 Cf. *República*, III, 411 E. Es frecuente, por otra parte, que Platón hable de la gimnasia y la «música» como dos artes (Cf. *República*, V, 452 A). Vuelvo a insistir en que estas categorías de «fogoso» y «filósofo» son aplicables igualmente a las mujeres. Platón afirma que hay mujeres amantes del saber y enemigas del saber, de igual forma que hay mujeres con un carácter fogoso y otras carentes de fogosidad (Cf. *República*, V, 456 A).

384 Hay que partir de la idea de que, en todo el análisis platónico de la *paideia*, la palabra «*mousiké*» se refiere a la poesía.

sentido en que la palabra del «filósofo» continúa la palabra del «poeta», la forma en que la oralidad dialéctica del filósofo prolonga la oralidad poética.

VIII. ARQUEOLOGÍA Y MITOLOGÍA. LA INTERPRETACIÓN DE LOS TIEMPOS ANTIGUOS, *TA PALAIÁ*

En el *Hipias Mayor* se define la arqueología, *archaiología*, como una actividad relacionada con la narración de historias, genealogías de héroes y hombres, fundaciones de ciudades, y, en general, asuntos de antigüedades. La arqueología es, pues, una actividad integrada dentro de la mitología, que se fundamenta en la reflexión sobre los tiempos antiguos, *ta palaiá*. Un especialista en esta materia es Hipias, que, según el testimonio platónico, en Esparta se dedica a «mitologizar», a contar relatos sobre los tiempos antiguos, a pesar de las dificultades que se ponen a todos los «extranjeros» para no desvirtuar la *paideia*, las tradiciones y costumbres lacedemonias. Curiosamente, los espartanos no escuchan relatos referidos a astronomía, geometría, cálculo, gramática o música, especialidades en las que el sofista es un experto³⁸⁵. Aquello que escuchan y alaban los lacedemonios es especificado de forma clara por Hipias:

«Escuchan con agrado, Sócrates, lo referente a los linajes, los de los héroes y los de los hombres, lo referente a fundaciones de ciudades, cómo se construyeron antiguamente las ciudades, y, en suma, todo lo referente a la arqueología, hasta el punto de que yo mismo he tenido que investigar y practicar a fondo todos estos temas»³⁸⁶.

El sofista confiesa que para estudiar todos estos temas cuenta con una ventaja: domina el arte de la mnemotecnia, lo que le permite recordar los nombres tan sólo escucharlos³⁸⁷. Esta arqueología que practica Hipias queda englobada dentro de la *mitología platónica*. De ello no cabe ninguna duda porque en el *Hipias Mayor* se afirma que la arqueología del sofista es una forma de «mitologizar agradablemente» y pasarlo bien, del mismo modo que los niños disfrutan con los relatos de las ancianas³⁸⁸. La figura del «arqueólogo» se compara con la de los ancianos, como si se tratase de un «narrador». Ahora bien, la arqueología se presenta como una actividad a medio camino entre la tradición oral y la tradición escrita. Esencialmente, estos relatos sobre los tiempos antiguos tienen el objetivo de causar placer a los oyentes.

385 Cf. *Hipias Menor*, 366C-369B. En este diálogo se insiste continuamente, las más de las veces en forma irónica, en la sabiduría de Hipias. En 372 B5-6 se afirma que «todos los griegos son testigos de la sabiduría de Hipias».

386 *Hipias Mayor*, 285 D6-E2.

387 Cf. *Hipias Mayor*, 285 E. Incluso se intuye por las palabras de Hipias que sería capaz de enumerar todos los arcontes desde Solón. Ya en el *Hipias Menor*, 369 A-B, se insiste en que domina la mnemotecnia.

388 Cf. *Hipias Mayor*, 286 A.

Son concebidos para ser escuchados y forman parte de la tradición oral. Pero también se integran dentro de la tradición escrita, pues son relatos compuestos y escritos previamente. De ahí que aquellos que practican la arqueología son denominados *logógrafos*. Así los llama Tucídides en un pasaje famoso de su *Historia*³⁸⁹. En el *Hipias Mayor* tenemos un claro ejemplo de la forma de trabajar de estos arqueólogos o *logógrafos*, que demuestra que estas narraciones sobre los tiempos antiguos son previamente elaboradas y concebidas por escrito. Hipias nos habla de un discurso cuya exposición ha realizado ya en Lacedemonia, y que se propone narrar en Atenas, en la escuela de Fidóstrato³⁹⁰. El sofista afirma que es un *logos* bellamente compuesto con lo que da a entender que el discurso ha sido previamente trabajado y escrito. Es un *logos* sobre las hermosas costumbres que deben ejercitar los jóvenes según dice el propio Hipias:

«Éste es, poco más o menos, el aspecto y el inicio del *logos*. Después de que fue tomada Troya, dice el *logos* que Neoptólemo preguntó a Néstor cuáles eran las bellas costumbres que, al ejercitarlas en la juventud, harían que alguien alcanzara la mayor estimación. Después de esto, habla Néstor proponiendo numerosas y hermosas costumbres³⁹¹.

Este comentario del sofista nos permite pensar que el trabajo de la arqueología se manifiesta en un *logos* (en ningún momento Platón habla de *mythos*) y que uno de los temas fundamentales en estos relatos sobre los tiempos antiguos son las costumbres, las normas tradicionales de conducta. En este contexto, hay una observación platónica del mayor interés para comprender la actividad de los *logógrafos*. Hipias afirma que sus relatos son dignos de ser escuchados, a saber, son dignos de tradición. Por eso confía en que Sócrates lleve a la escuela de Fidóstrato jóvenes que sean capaces de escuchar y juzgar las tradiciones³⁹².

En los diálogos platónicos Solón, al igual que Hipias, se comporta como un arqueólogo interesado en los tiempos antiguos³⁹³. Así, en el *Timeo*, Platón sitúa a

389 Cf. Tucídides, I, 15.

390 Cf. *Hipias Mayor*, 286 B. También en el *Protágoras*, 347 A-B, Hipias dice poseer un discurso construido sobre el canto de Simónides.

391 *Hipias Mayor*, 286 A7-B4.

392 Cf. *Hipias Mayor*, 286 B-C.

393 En el *Critias*, por ejemplo, se comenta que Solón pensaba aprovecharse del *logos* traído de Egipto para su propia poesía, averiguando el significado de los nombres. Solón se comporta como un *logógrafo*, como un arqueólogo, investigando las tradiciones que ha escuchado de los egipcios. Pero no hay que olvidar que trabaja sobre escritos. Efectivamente, el ateniense descubre que los egipcios habían transcrito a su propia lengua los nombres de la gente de Atlántida al escribirlos. La misma operación realiza Solón pasando estos nombres a la lengua griega. La consecuencia de esta «investigación» son unos escritos que Critias el joven encontró en casa de su abuelo y sobre los cuales ha trabajado siendo niño. Por eso apela al recuerdo de su niñez (Cf. *Critias*, 113 A-B).

Solón en Egipto, conversando con los sacerdotes de Sais, de donde trae un relato que deja inacabado³⁹⁴. Platón encomia la figura de Solón no sólo como el más sabio sino también como el más libre de los poetas. Sin embargo, desinteresado por la poesía, que considera una actividad accesoria, Solón no termina la narración traída de Egipto debido a la *stasis*, a la crisis interna que sufre Atenas. Platón tiene interés en mostrar que Solón estaba más interesado por la ciudad que por la poesía y, además, defiende con firmeza que podía haberse convertido en el poeta más renombrado, más grande que Hesíodo y Homero, si hubiese dado fin al relato que le habían contado los egipcios. Es conveniente percatarse, por tanto, que Solón es descrito como un legislador que deja la poesía, igual que Platón³⁹⁵.

En el *Timeo* y en el *Critias* sorprende comprobar que la mitología y la arqueología de Solón resultan insignificantes frente a la sabiduría de los sacerdotes egipcios. Pero se percibe con toda claridad que la mitología viene a suplir las deficiencias en el conocimiento del pasado. La mitología cumple las funciones de la historia, se convierte en una «mentira útil» cuando se desconoce el pasado³⁹⁶. Todo esto queda muy bien reflejado en el inicio del *Timeo*. El interés de Solón en Egipto, centrado en los tiempos antiguos, lo que los griegos denominan *ta palaiá*, le obliga a interrogar

394 También es importante comprobar que Platón enlaza la tradición de Solón con la de los sacerdotes egipcios, una tradición oral y escrita al mismo tiempo (Cf. *Timeo*, 27 B). En el texto platónico se nos hace saber que el relato traído de Egipto por Solón procede de Sais, la ciudad del *basileus* Amasis. Sais tiene como guía a una divinidad cuyo nombre egipcio es Neith. Según la tradición de los egipcios esta divinidad no es otra que la Atenea ateniense. Siguiendo en la misma línea, el relato presenta a los egipcios de Sais como amigos de los atenienses y parientes en cierta medida de Atenas (Cf. *Timeo*, 21 E). Hay en todo ello un intento platónico de identificar estas dos ciudades. En un ensayo titulado «Atlantis and Egypt» (*Historia*, XXXIV, 1985, pp. 3-28), J. G. Griffiths indaga la posibilidad de que algunos elementos de la historia relatada por los sacerdotes posea un fondo egipcio o etimologías egipcias.

395 Conviene recordar la importancia que tiene la figura de Solón como modelo para Platón. Representa la primera manifestación del espíritu ático, en donde se combinan de forma perfecta la producción poética individual y la idea de comunidad. Solón es un poeta pero lo verdaderamente trascendente en palabras de W. Jaeger es que su poesía constituye la manifestación más evidente «de la importancia de la legislación para la formación del nuevo hombre político», y nos muestra «la figura espiritual del legislador, en el cual se encarna de un modo visible la fuerza educadora de la ley, tan vivamente sentida por los griegos» (W. Jaeger, *Paideia*, F. C. E., Madrid, 1985, p. 138 [trad. castellana de *Paideia, die Formung des griechischen Menschen*, 3 vols., Berlín y Oxford, 1933, 1944, 1945]).

396 En un pasaje de la *República*, Platón explica de qué forma la mentira expresada en palabras puede llegar a ser una medicina útil en una serie determinada de casos. El filósofo establece una diferencia muy clara entre «la verdadera mentira» y «la mentira expresada en palabras» o «mentira útil». La «verdadera mentira» es, según Platón, odiada tanto por los dioses como por los hombres, ya que nadie desea ser engañado y estar engañado en el alma con respecto a la realidad. Por ello, la verdadera mentira puede ser definida como una especie de ignorancia en el alma. Sin embargo, la mentira instalada en las palabras es una representación de la situación en el alma y una imagen surgida después, pero de ningún modo una mentira pura (Cf. *República*, II, 382 B). La idea de Platón es que cuando desconocemos la verdad sobre los tiempos antiguos asimilamos o comparamos en la medida de lo posible la mentira a la verdad a través de la mitología (Cf. *República*, II, 382 C-D).

a los sacerdotes de Sais, portadores de la sabiduría y las tradiciones antiguas de la ciudad³⁹⁷. El sabio griego reconoce, al escuchar el relato antiguo que le transmiten los sacerdotes, que «ni él mismo ni ningún otro griego sabe nada acerca de estos asuntos»³⁹⁸. La comparación entre la sabiduría egipcia y la sabiduría griega resulta desalentadora para Solón, pues el legislador apenas es capaz de mencionar unos cuantos nombres conocidos de la tradición ateniense: Foroneo, del que se dice que es el primer hombre, Niobe, Deucalión y Pirras. Solón se limita a contar mitos y genealogías, intentando recordar los años de cada uno de los nombres mencionados para calcular el tiempo y establecer una primaria cronología³⁹⁹. Mitología y genealogía se unen en la actividad del arqueólogo Solón. En todo caso, recordando los viejos tiempos de la ciudad de Atenas salen a la luz las deficiencias del sabio griego. Platón pone de relieve aquí un tema verdaderamente importante: la imposibilidad de conocer el pasado lejano. Con esta precariedad para acceder a los tiempos antiguos se entiende el tono de burla con que se dirige el sacerdote de Sais a Solón en el relato del *Timeo*: «los griegos sois siempre niños, no hay griego anciano»⁴⁰⁰. La tradición y la cultura adquieren así un carácter orgánico. La ancianidad de la cultura egipcia contrasta con la juventud del pueblo griego. Todos los griegos tienen alma de jóvenes, porque no poseen «ninguna tradición antigua, ninguna opinión antigua, ninguna enseñanza antigua»⁴⁰¹. Una especie de olvido tiene lugar debido a las muchas destrucciones de hombres ocasionadas por el fuego y al agua. La memoria deja paso al olvido y las hazañas de los primeros hombres son «borradas» por los desastres y las huellas del tiempo transcurrido. Aquellos que sobreviven a la destrucción viven en las montañas y sin escritura. Además, la búsqueda de las necesidades primarias contribuye a explicar el escaso interés de los hombres por los tiempos antiguos, *ta palaiá*, por la historia y la tradición. La mitología y la investigación de las tradiciones

397 En Heródoto, II, 28, el historiador habla de un escriba del tesoro sagrado de Atenea en la ciudad de Sais que, en tono de broma, le ofrece información sobre las fuentes del Nilo. En Heródoto, II, 130, los sacerdotes de Sais advierten a Heródoto de la presencia de unas estatuas colosales de madera que pertenecen a concubinas de Micerino. Sin embargo, Heródoto se muestra bastante crítico tanto con la tradición que le cuenta el escriba como con la información recibida de los sacerdotes. Heródoto dice con toda claridad: «No puedo determinar quiénes son esas mujeres», en referencia a las concubinas.

398 *Timeo*, 22 A2-4. También Tucídides debía pensar lo mismo pues su denominada «arqueología» se reduce a unas páginas en el inicio del primer libro de su *Historia*. Tucídides se sirve tan sólo de evidencias a la hora de evaluar las tradiciones antiguas. Sin embargo, W. Jaeger piensa que Tucídides condiciona el conocimiento de los tiempos antiguos a sus propias hipótesis: «Es altamente instructivo ver cómo Tucídides descarta aquí todas las tradiciones antiguas, porque no dan respuesta a sus preguntas, y pone en su lugar sus propias construcciones hipotéticas... El espíritu de esta prehistoria es análogo al de las construcciones de los sofistas sobre el comienzo de la civilización humana» (W. Jaeger, *Paideia*, ed. cit., p. 348).

399 Cf. *Timeo*, 22 A-B.

400 *Timeo*, 22 A4-5.

401 *Timeo*, 22 B7-8.

antiguas, aspectos ambos claramente relacionados, nacen en el marco de la *polis*, cuando hay tiempo de ocio y de investigación, *scholé*⁴⁰².

En cuanto a las destrucciones de las que nos habla el filósofo, un ejemplo se encuentra en el conocido mito de Faetón⁴⁰³. La verdad que se descubre en este relato es la alternancia de los cuerpos en el cielo y la destrucción de la tierra por un gran fuego. Platón hace hincapié en que estas catástrofes debidas al fuego afectan generalmente a la gente que vive en las montañas. Sin embargo, Egipto queda libre gracias al Nilo. Cuando se producen diluvios, entonces se salvan los pastores de las montañas y las ciudades quedan anegadas. También Egipto escapa a estas inundaciones. «Por esto se dice que se han conservado las tradiciones más antiguas»⁴⁰⁴. Otro factor muy importante que hay que tener en cuenta es que en Egipto se conservan las tradiciones por escrito, registradas en los templos desde antiguo. En concreto, se recoge todo aquello que se sabe por tradición oral, *akoé*, da igual que proceda de Egipto, Grecia o cualquier otro lugar, con tal de que sea hermoso, grande o algo diferente. En Egipto, pues, tenemos un modelo de paso de tradición oral a tradición escrita, en el que la escritura se convierte en recuerdo de lo más significativo, ejerciendo el papel de recordatorio, de exhortación. Exactamente igual que los escritos platónicos en general. Por el contrario, los griegos pierden la escritura cada nueva destrucción. Se convierten en gentes «sin letras y sin Musa», sin tradiciones escritas

402 Cf. *Critias*, 110 A. La aportación del *Critias* respecto a anteriores diálogos platónicos es que la mitología y la investigación de tradiciones antiguas son incluidas en una evolución en la que el hombre va descubriendo las artes. En una brillante intuición, R. Weil establece una analogía entre este pasaje del *Critias* y la propia evolución intelectual de Platón. Weil explica este texto del *Critias* del siguiente modo: «Puede ser que Platón piense aquí en su propio itinerario intelectual, surgido de los análisis morales de Sócrates, indispensables para la vida, interesándose en sus últimos años por las investigaciones en general, sobre todo aquellas que conciernen a la historia» (R. Weil, *L'«archéologie» de Platon*, París, 1959, pp. 16-17). A. E. Wardman en «Myth in Greek Historiography» (*Historia*, IX, 1960, 403-413), ha estudiado la relación entre mitos y arqueología en el campo de los historiadores griegos. La conclusión es que ambos se confunden como un mismo sujeto cuando el historiador se aproxima al remoto pasado, a los tiempos antiguos. El objetivo del artículo en palabras de Wardman es «ilustrar los caminos por los cuales los escritores griegos intentan salvar el mito para la historia; e indicar brevemente la validez del mito en la escritura de la historia en comparación a su validez en filosofía y retórica» (p. 403). M. Tulli, en su trabajo «Età di Crono e ricerca sulla natura nel *Politico* di Platone», *Studi Classici e Orientali*, XL, 1990, 97-115, considera la *scholé* un premio, un éxito del progreso (p. 101).

403 Cf. *Timeo* 22 C-D. En el artículo de J. F. Callahan, «Dialectic, Myth and History in the Philosophy of Plato» se lee: «Es interesante notar que Platón dice que algunos mitos, como el de Faetón, preservan trazas de sucesos reales en la memoria humana» (p. 76). Y es que en Platón se puede encontrar evidencia de la verdad de las cosas en la historia y en el mito, a diferencia de Aristóteles, quien otorgando menos importancia tanto a la historia como al mito tan sólo encuentra en ellos evidencia de que los hombres han pensado sobre la verdad (p. 77). Callahan insiste en la utilización por parte de Platón de un lenguaje no literal para el análisis filosófico, lo cual facilita el empleo del mito. El artículo de Callahan aparece publicado en H. F. North (ed.), *Interpretations of Plato. A Swarthmore Symposium*, Leiden, 1977, pp. 64-85.

404 *Timeo*, 22 E4-5.

ni orales. Empiezan de nuevo y olvidan durante muchas generaciones la escritura. Ésta es la razón por la que no saben nada acerca de lo que ha sucedido en los tiempos antiguos, si exceptuamos unos cuantos nombres. También es fácil entender que sólo recuerden el último de los diluvios, no los anteriores. Las genealogías que sabe Solón poco difieren de los mitos de los niños⁴⁰⁵. Por el contrario, el sacerdote de Sais recuerda muchas cosas sobre los tiempos antiguos de Atenas y hace saber al asombrado Solón que, antes de la última destrucción, los atenienses tenían la *polis* mejor en la guerra y, además, un buen gobierno, *eunomía*⁴⁰⁶.

En virtud de las consideraciones que emite Platón en el inicio del *Timeo* y en el *Critias*, no cabe duda que las genealogías que cuentan los arqueólogos o *logógrafos* quedan englobadas dentro de la mitología. El estudio de los tiempos antiguos plantea enormes problemas porque se carece de documentación escrita y se produce una ruptura de la tradición. Resulta, por tanto, muy difícil tratar un tema como el del origen de las primeras comunidades. No obstante, Platón aborda el asunto en varias ocasiones: en el *Protágoras*, en el mito de Prometeo y Epimeteo, y luego en forma de discurso en la *República* y en las *Leyes*⁴⁰⁷. Concretamente, en el inicio del libro III de las *Leyes* el punto de partida del análisis platónico son antiguas tradiciones, *palaioi logoi*, que circulan en torno a las destrucciones del género humano por cataclismos, enfermedades y otras circunstancias. En dichos cataclismos sólo sobrevive una porción pequeña del género humano, algunos pastores montañeses

405 Cf. *Timeo*, 23 A-B. Sobre las consecuencias de las destrucciones, cf. *Critias* 109 D-E.

406 El sacerdote de Sais se dirige a Solón en los siguientes términos: «Dicen que las más grandes hazañas y la mejor de las organizaciones políticas se dio, de todas cuantas bajo el cielo ha transmitido la tradición. *akoé*» (*Timeo*, 23 C6-D1). En estas palabras se advierte con claridad el objetivo platónico en el relato del *Timeo*: la constitución política descrita en la *República* se presenta ya como una tradición transmitida. Recordemos que en el inicio del *Timeo*, Sócrates resume a sus compañeros Timeo, Hermócrates y Critias los puntos principales que trató en su disertación sobre el mejor Estado en la *República*: la educación se fundamenta esencialmente en la gimnasia y la música; además, la «educación» y «vida en común» se ciñen a los «guardianes» de la *polis* excluyendo a la clase trabajadora, artesanos y campesinos, es decir, todos aquellos que practican una *techne*; del mismo modo, el tiempo de ocio y de investigación, *scholé*, queda reservado a los guardianes. Teniendo en cuenta estos puntos, Sócrates desea escuchar un relato que sea la prolongación del discurso tejido en la *República*. En el relato del *Timeo*, la *polis* debe ponerse en movimiento, cobrar vida. Algo así como entrar en la historia.

407 Para Raymond Weil, plantear el origen de una *polis* es una forma platónica de abordar la historia. Si tenemos en cuenta, tal como lo hace Weil, que el *Menéxeno* es un diálogo relativamente temprano de Platón, es evidente que nuestro filósofo aborda la historia en primer lugar como un orador. «Pero el filósofo —dice Weil— debía considerar bajo todos sus aspectos la aventura del hombre; enamorado de los mitos, era necesario que penetrara en las tierras de Clío; filósofo político, debía, en los confines de lo legendario y de lo real, narrar los orígenes de la ciudad —que esboza ya en la *República* (II, 369 C ss.)—, estudiar la evolución de las constituciones, definir los grandes ritmos de la vida humana ligados a la vida del cosmos» (R. Weil, *L'«archéologie» de Platon*, París, 1959, p. 11). En todo caso, Weil piensa que estos aspectos estudiados por Platón se corresponden más con la fábula que con la historia. Sin embargo, «cuando evoca la Atlántida o bien las Guerras Médicas, Platón pretende reconstituir un cierto pasado que juzga significativo» (pp. 11-12).

en las cumbres de los montes⁴⁰⁸. Las ciudades en las llanuras y junto al mar quedan destruidas. La misma suerte corren los instrumentos de trabajo y todo lo relacionado con la técnica, *techne*. La prueba de ello es el descubrimiento nuevo de todo este tipo de cosas a lo largo de miles de años⁴⁰⁹. Así pues, el recuerdo de todos los avances y descubrimientos del hombre queda oculto debido a las destrucciones. A propósito de este tema, Platón menciona a los grandes inventores, aquellos a quienes se ha revelado un mundo nuevo de descubrimientos: Dédalo, Orfeo, Palamedes, Marsias y Olimpo, Anfión⁴¹⁰. El filósofo añade, además, que la destrucción debida a un cataclismo tiene una serie de consecuencias: también supone para los hombres la sensación de una horrible soledad, la escasez de recursos ganaderos para la vida de los pastores, y la inexistencia de ciudades, organización política y legislación. El recuerdo desaparece entre los hombres que viven en las montañas. Es importante constatar que Platón habla, en este sentido, de pérdida de memoria, de ruptura de la tradición. Debido a esta ruptura, las ciudades, los regímenes políticos, las artes y las leyes surgen nuevamente en la vida del hombre después del paso de muchísimo tiempo⁴¹¹.

En su análisis de arqueólogo, Platón examina la forma de vida de los hombres de la época inmediatamente posterior al cataclismo, señalando la dificultad de los caminos y medios de transporte, y la desaparición de la tecnología y arte de los metales⁴¹². No obstante, en esta época primitiva la discordia interior, *stasis*, y la guerra no se manifiestan. La soledad reinante genera entre los hombres un ambiente distendido en el que se manifiesta la amistad, *philia*. El hombre vive, sin problemas, de la caza y la ganadería, posee todo lo necesario para la vida: vestidos, lechos, viviendas, enseres. Por si fuera poco, la divinidad provee al hombre con dos artes, el modelado y el textil, a partir de los cuales el género humano puede iniciar un progreso⁴¹³. En este punto Platón se sirve de esquemas teóricos que ya ha desarrollado en la *República*, pues en este diálogo examina el origen y evolución de la *polis* en lo que podría ser una especie de ensayo de interpretación antropológica⁴¹⁴. Concretamente, el filósofo

408 Cf. *Leyes*, III, 677 A. Pensemos que esta tradición sobre las destrucciones, asentada en la *polis*, se ha contado primero como mito en el *Político* y luego como *logos* verdadero en el *Timeo* y *Critias*. Por eso Clinias afirma que esta tradición es «verosímil» (*Leyes*, III, 677 A7) para todos.

409 Cf. *Leyes*, III, 677 B-C.

410 Cf. *Leyes*, III, 677 D. Platón deja a un lado en este momento, y añade posteriormente, el nombre de Epiménides, precisamente porque es un personaje más cercano en el tiempo, a mitad de camino entre la historia y la tradición.

411 Cf. *Leyes*, III, 678 A.

412 Cf. *Leyes*, III, 678 C-E.

413 Raymond Weil lo ha explicado del siguiente modo: la dialéctica platónica «introduce en el pasado estructuras que no son propiamente históricas, sino teóricas: tal es el esquema de las actividades elementales a las cuales deben entregarse los primitivos, tal es también la psicología de los conquistadores dorios o de los reyes de Persia» (R. Weil, *L'«archéologie» de Platon*, París, 1959, p. 45).

414 Ya Platón había planteado este tema desde otra perspectiva en *Protágoras* 320 A, *Gorgias* 492 A-B, 504 D, 507E-508A y 523A-524A.

explica el origen de las comunidades apelando a la necesidad: «la ciudad nace — dice Sócrates — cuando cada uno de nosotros no alcanza a bastarse a sí mismo sino que está necesitado de muchas cosas»⁴¹⁵. La comunidad se contruye a partir de «nuestra necesidad»: la primera y más importante, la provisión de alimento, la segunda, de habitación y vivienda, y la tercera, de vestido y otras cosas semejantes⁴¹⁶. Como se advierte, es aquí donde el discurso de la *República* enlaza y completa el discurso arqueológico de las *Leyes*⁴¹⁷.

En estas comunidades primitivas no existen tampoco ni la riqueza ni la pobreza. Esto permite la configuración de caracteres nobilísimos, de hombres buenos, ya que no hay desmesura ni injusticia, tan sólo una cierta bondad o simplicidad. La sencillez es fundamental para entender la mentalidad y las creencias de estas gentes: confían y se dejan persuadir por la verdad de todo lo que escuchan⁴¹⁸. Viven en un mundo sostenido por la tradición oral en el que la mentira no flota en el ambiente pues tampoco existe la sabiduría, *sophía*. De esta manera, los hombres consideran verdad las tradiciones acerca de los dioses, viven más cerca de los dioses⁴¹⁹. Por lo tanto es lógico pensar que en la perspectiva platónica estos hombres de la época primitiva sean «más simples, más valientes y también más prudentes y más justos en todo»⁴²⁰. Aunque pueda parecer lo contrario, Platón advierte que los hombres de esta época primitiva poseían en cierta medida un régimen político que no estaba basado en leyes, pues no existía la escritura, «sino en las costumbres y las llamadas normas patrias»⁴²¹. Las comunidades se regían entonces por las tradiciones patrias,

415 *República*, II, 369 B5-7.

416 Cf. *República*, II, 369 D.

417 La idea clave para entender el funcionamiento de esta pequeña comunidad que Platón describe en la *República* es que cada individuo, miembro de la *synoikía*, está dotado naturalmente para realizar un tipo de tarea acorde con su disposición natural. Así planteadas las cosas, cada individuo debe practicar un solo oficio y no muchos. Además, cada uno ejercita su tarea en el momento oportuno, pues el trabajo no es algo accesorio e incidental. El trabajador que dispone de un oficio no tiene, pues, tiempo libre, *scholé*, y su labor es más productiva si se realiza de acuerdo con su naturaleza y en el momento oportuno (Cf. *República*, 370 B-C).

418 En el discurso de la *República* sobre el origen y evolución de una *polis*, la sencillez es un aspecto básico de la ciudad ideal, una vez aparece ya como acabada, perfecta. El «modo de vida» de la ciudad así provista es el siguiente: la *polis* produce trigo, vino, vestidos, zapatos. Una vez construidas las casas, trabajan desnudos y descalzos en verano, mientras que en invierno vestidos y calzados suficientemente. Al mismo tiempo, se alimentan con harina de cebada o trigo, comen ricas tortas y panes, festejan ellos y sus hijos bebiendo vino, con las cabezas coronadas y cantando himnos a los dioses, están a gusto en compañía y no tienen hijos por encima de su riqueza, evitando la pobreza y la guerra. La comida es de una gran sencillez: sal, aceitunas, queso, cebollas, verduras, higos, garbanzos y habas, bayas de mirto y bellotas tostadas al fuego. Se bebe moderadamente. De este modo, pasando la vida en paz y con salud, los hombres fallecen ancianos y transmiten a sus descendientes una manera de vivir semejante. La clave está, entonces, en la *transmisión* de una forma de vida sencilla (Cf. *República*, II, 371E-372D).

419 Cf. *Leyes*, III, 679 B-C.

420 *Leyes*, III, 679 E2-3.

421 *Leyes*, III, 680 A5-7.

transmitidas por tradición oral. A este régimen político Platón le asigna el nombre de *dynasteia*, palabra de difícil traducción y que algunos intérpretes definen como «señorío». Oficiando de antropólogo, el filósofo observa que la *dynasteia* todavía se mantiene en el siglo IV tanto entre los griegos como entre los bárbaros⁴²². Este mismo régimen político existía entre los cíclopes, como atestigua el relato homérico:

«No tienen asambleas para tomar decisiones ni leyes,
sino que viven en las cumbres de las altas montañas
en huecas grutas; cada uno da las leyes
a sus hijos y mujeres, y no se preocupan unos de otros»⁴²³.

La cita homérica confirma algunas de las características de la época primitiva: no existen asambleas, ni leyes, los hombres viven en las cumbres de los montes, y las normas se transmiten a los hijos. Homero sirve de testigo de la existencia de estos regímenes políticos primitivos ya que vincula la rusticidad al carácter antiguo de los Cíclopes a través de su mitología⁴²⁴. Platón se sirve, pues, de la mitología para explicar los tiempos antiguos. Siguiendo su análisis, el filósofo ateniense añade que la *dynasteia* se organiza «según el linaje, *genos*», y en cada linaje o familia gobierna el más anciano, quien recibe la autoridad del padre o la madre⁴²⁵. Transcurrido el tiempo, la reunión de varios linajes da lugar a una comunidad mayor. La agricultura surge en las laderas de las montañas y se realizan murallas de defensa⁴²⁶. Sin embargo, dentro de la comunidad nueva que se ha formado se mantiene la estructura «según

422 Cf. *Leyes*, III, 680 B.

423 *Leyes*, 680 B5-C1; Cf. *Odisea*, IX 112-115.

424 Cf. *Leyes*, III, 680 D. En el texto platónico se define a Homero como un poeta que describe la vida jonia y no la lacedemonia, y Clinias añade que en Creta no se hace mucho uso de él porque no se recitan poemas extranjeros.

425 Cf. *Leyes*, III, 680 E.

426 A diferencia del discurso arqueológico de las *Leyes*, en la narración sobre el origen y evolución de la *polis* en la *República*, Platón sitúa la figura del agricultor en un momento anterior al pastor. La agricultura es anterior a la ganadería. El agricultor, junto con el constructor de viviendas y el tejedor de vestidos, surgen en el inicio de la *polis* o comunidad (Cf. *República*, II, 369 D). En un momento posterior la comunidad requiere herramientas para los trabajadores. De este modo, tanto carpinteros como herreros y todo tipo de artesanos semejantes entran a formar parte de la pequeña ciudad, haciéndola cada vez más numerosa. Siguiendo con las necesidades de los primeros trabajadores, la *polis* debe añadir boyeros, ovejeros y otros pastores. El agricultor, efectivamente, necesita bueyes para arar, y al igual que el constructor, animales de carga para los transportes; tejedores y zapateros necesitan cueros y lana (Cf. *República*, II, 370 D-E). La ciudad así concebida ya no es una ciudad pequeña, y debe producir más de lo necesario para intercambiar bienes con otras ciudades. Se hace necesaria la presencia de servidores encargados de las importaciones y exportaciones, es decir, comerciantes, y conocedores de las tareas marítimas. A su vez, el intercambio de productos en el marco de la ciudad crea el mercado y la moneda, y surge la figura del mercader. También son considerados como servidores los que tienen la fuerza corporal suficiente para las tareas pesadas y que, al percibir un salario, se les denomina asalariados. Éstos son el complemento de la *polis* (Cf. *República*, II, 371A-E).

el *genos*». Cada linaje sigue organizándose en torno al más anciano, siguiendo sus costumbres propias, tanto respecto a los dioses como a sí mismos, costumbres que se transmiten generacionalmente⁴²⁷. A pesar de todo, en esta agrupación de «familias» se encuentra el origen de la legislación, porque en este tipo de comunidad surge la figura del legislador, *nomothetes*, encargado de estudiar las costumbres de todos los linajes con el fin de confeccionar las leyes, *nomoi*. Esta nueva comunidad, surgida mediante la agrupación de linajes, se rige por otro tipo de régimen político: se produce el paso de una *dynasteia* a una aristocracia o monarquía⁴²⁸. Otra vez, Platón se sirve de Homero para ejemplificar este nuevo tipo de comunidad:

«Fundó Dardania, creo que dice, cuando la sagrada Ilión aún no estaba habitada en la llanura, ciudad de hombres de voz articulada, sino que aún poblaban las laderas del Ida de muchos manantiales»⁴²⁹.

En el texto homérico, Eneas menciona a Dardania, ciudad situada en las laderas del Ida y que se corresponde con un régimen político que Platón define como aristocracia o monarquía, pero Homero también alude a Ilión, situada sobre la llanura y que testimonia otro tipo de comunidad, surgida tras la aristocracia, y que puede corresponderse con cualquier tipo de organización política⁴³⁰. En este punto, es importante constatar que el filósofo concede una cierta verosimilitud histórica al testimonio homérico. Inspirado por las Cárites y las Musas, el poeta alcanza en muchos casos cierto grado de verdad. Ahora bien, estas palabras del poeta referidas a la fundación de Dardania y Troya son consideradas por Platón como un mito⁴³¹, es decir, una tradición antigua transmitida por la tradición oral. Con esta referencia al mito queda claro que toda arqueología o investigación de los tiempos antiguos se integra dentro de la mitología. Además, Platón habla de la fundación de Ilión en una llanura recorrida por ríos en una época muy posterior al diluvio o cataclismo, cuando el hombre ha perdido el miedo, y el recuerdo de la catástrofe ha caído en el olvido⁴³². Pero, en realidad, no precisa ningún tipo de cronología. La dificultad que presenta el estudio de antigüedades siempre se pone de manifiesto en los problemas cronológicos, en una cronología totalmente incierta. En esta época, al igual que Ilión, otras muchas ciudades se crean en las llanuras y la población aumenta. Es en este periodo cuando se lleva a cabo la expedición aquea a Troya. Platón sigue aquí la

427 Cf. *Leyes*, III, 681 A-B.

428 Cf. *Leyes*, III, 681 C-D.

429 *Leyes*, III, 681 E2-5; Cf. *Iliada*, XX, 216-218.

430 Cf. *Leyes*, III, 681 D. R. Weil observa que Platón está pensando aquí que «todas las combinaciones son ahora posibles, de todas las formas constitucionales con todas las situaciones imaginables para una ciudad» (R. Weil, *L'«archéologie» de Platon*, París, 1959, p. 76).

431 Cf. *Leyes*, III, 682 A.

432 Cf. *Leyes*, III, 682 B.

tradición que prolonga la guerra durante diez años y habla de discordia, *stasis*, para describir la situación que se plantea en los lugares de origen y en las casas de los guerreros que marchan a Ilión. La vida organizada alrededor de la familia, *oikos*, se derrumba con la ausencia del jefe del clan y se producen problemas por el regreso de los héroes: muertes, matanzas y destierros⁴³³.

En un contexto posterior a la guerra de Troya, el filósofo ateniense sitúa el origen de las comunidades dorias. Platón menciona el retorno de muchos de los aqueos exiliados tras la guerra de Troya. Estos aqueos vuelven con el nombre de dorios, porque su héroe epónimo, encargado de agrupar a los exiliados, es Dorieo⁴³⁴. Por tanto, en la versión platónica los dorios son en realidad aqueos exiliados, con lo cual se mezcla el recuerdo de un hecho histórico (la invasión doria) y de una tradición (la leyenda de los Heráclidas). Pero Platón se aleja del relato de Heródoto. En cualquier caso, sabe que los lacedemonios han «mitologizado»⁴³⁵ mucho sobre estos temas, lo cual no debe sorprender ya que por el *Hipias Mayor* sabemos que los espartanos gustaban de escuchar historias antiguas. En un tiempo incierto, pues, después de la guerra de Troya, los dorios se instalan en Lacedemonia, Argos y Mesenia, conquistando dichos territorios⁴³⁶, tras lo cual, «según dice el mito, *mythos*, distribuyendo en tres partes el ejército, fundaron tres *poleis*, Argos, Mesenia y Lacedemonia»⁴³⁷. Platón sigue aquí el mito, la tradición antigua, y plantea un tema típico de la arqueología: la fundación de ciudades. El siguiente paso, lógicamente, es mencionar nombres, en este caso los primeros reyes de estos tres Estados dorios: Témeno en Argos, Cresfontes en Mesenia, y Procles y Eurístenes en Lacedemonia. Con todo, el aspecto más interesante del relato platónico es el juramento que se hacen los hombres de esta época antigua para mantener la monarquía, *basileia*⁴³⁸. Platón advierte que se trata de hechos acaecidos y que no se investiga una cuestión trivial sino acontecimientos que tienen que ver con la verdad. Por lo menos, es lo verosímil. Así pues, Platón

433 Cf. *Leyes*, III, 682 E.

434 La discusión en este punto está servida. ¿Es Dorieo un gentilicio o un nombre propio? Sabido es el gusto de los griegos por los héroes epónimos. R. Weil recuerda un escolio de Eurípides «según el cual Dorieo era uno de los hijos de Neoptólemo y Leonassa» (escolio Eurípides. *Andrómaca*, 24)... La principal dificultad es en realidad que, si este Dorieo supuesto aquí es el epónimo de los Dorios, esto implica que antes de estos sucesos no existía ningún pueblo llamado Dorio. Los primeros dorios serían estos desterrados aqueos». (R. Weil, *L'«archéologie» de Platon*, París, 1959, p. 85). En todo caso, Platón se aleja de la tradición lacedemonia sobre estos sucesos que conocemos por Herodoto (VI, 52 ss; VII, 204 ss.).

435 Cf. *Leyes*, III, 682 E.

436 Concretamente, el relato sobre las comunidades dorias se inicia en *Leyes*, III, 683 D y finaliza en *Leyes*, III, 692 C. Raymond Weil señala acertadamente que Platón se mueve en el terreno de lo verosímil, *eikós*. Véase *L'«archéologie» de Platon*, París, 1959, p. 90.

437 *Leyes*, III, 683 D2-4.

438 Cf. *Leyes*, III, 683 D-E.

explica el juramento en términos de verosimilitud histórica⁴³⁹, pero no entra a partir de aquí en el ámbito de la historia como han dicho algunos comentaristas sino que permanece en el terreno de la «arqueología». No olvidemos que Platón se refiere a la fundación de estas comunidades en términos de *mythos*.

Más interesante es comprobar la forma en que habla Platón de los orígenes de las tres comunidades dorias: las tres realezas y las respectivas *poleis* realizan un juramento mutuo según las leyes comunes⁴⁴⁰. La idea es mantener el estado originario y respetar la autoridad del monarca y las leyes. Por eso, Platón considera el juramento y todo lo que él conlleva como «lo más importante»⁴⁴¹. Otro aspecto apuntado con especial relieve es la igualdad de riqueza establecida por los legisladores en las comunidades dorias. El ateniense hace alusión a la igualdad en la propiedad de la tierra desde la instalación de los dorios, con lo cual no se plantea un problema típicamente ateniense: el cambio de propiedad de la tierra y la abolición de las deudas⁴⁴². En el análisis platónico, la situación de los Estados dorios en un principio era, pues, inmejorable. El juramento de las tres *poleis* y los reyes fortalecía la presencia de los dorios en el Peloponeso y, al mismo tiempo, servía de organismo de defensa frente a los bárbaros. En esta época, el principal peligro para los griegos era el imperio asirio organizado alrededor de la figura de Nino, del mismo modo que en la época de Platón el principal enemigo bárbaro era el imperio persa. El filósofo ha podido

439 Cf. *Leyes*, III, 683E-684A. Estoy de acuerdo con R. Weil en que este juramento «asegura la concordia de las ciudades dorias y de sus jefes» (*L' «archéologie» de Platon*, París, 1959, p. 93), pero discrepo cuando afirma que Platón aborda a partir de aquí la historia: «El ateniense opone —dice Weil— la historia de los tres Estados dorios una vez establecidos a su cuadro de las tres primeras constituciones, e incluso a la leyenda de la invasión doria. Este cuadro era conjetural y esquemático: *mythologeite* (682 E), *to tou mythou* (683 D). Platón aborda ahora la historia». (p. 94). Habrá que recordar que ese *mythou* (683 D) es empleado precisamente por Platón para explicar la fundación de las tres ciudades dorias. Por lo que cabe concluir que el filósofo se mueve en el mismo terreno, la arqueología o investigación de los tiempos antiguos, un campo de reflexión integrado en la mitología.

440 Cf. *Leyes*, III, 684 A. A menudo, los comentaristas recuerdan en relación a este juramento el pasaje de Jenofonte (*Constitución de los Lacedemonios*, XV, 7-8) en donde dice: «Cada mes intercambian también juramentos, los éforos por la ciudad, el rey por sí mismo. El juramento del rey consiste en que reinará según las leyes fijas de la ciudad, y el de la ciudad en que mantendrá firme la monarquía, mientras él mantenga su juramento».

441 *Leyes*, III, 684 B5.

442 Cf. *Leyes*, III, 684 D. La misma idea se repite en *Leyes*, V, 736 C. La forma en que Platón recalca este tema nos da una idea de su importancia en la *polis*, donde era germen de discordia, *stasis*. Como señala M. I. Finley, «la cancelación de las deudas y la redistribución de las tierras fueron las peticiones «revolucionarias» constantes de las ciudades griegas» (*La Grecia Antigua. Economía y Sociedad*, Barcelona, Crítica, 1984, p. 114 [trad. castellana de *Economy and Society in Ancient Greece*, Londres, 1981]). En el tema de la igualdad de riqueza de las comunidades dorias, Platón sigue, posiblemente, una tradición extendida en el s. IV sobre la igualdad en la distribución de la tierra en Esparta. Véase P. Oliva, *Esparta y sus problemas sociales*, Madrid, Akal, 1983, pp. 34-39 (trad. castellana de *Sparta and her Social Problems*, Praga, 1971); también Isócrates sigue esta tradición en *Panatenaico*, XII, 179, aunque matiza que si bien la tierra se tenía en igual proporción, «la consiguieron unos pocos, y no sólo la mejor sino tanta como ningún griego tiene» (trad. J. M. Guzmán, Madrid, Gredos, 1979-1980).

seguir en este punto la tradición oral al hablar de Nino, un personaje desconocido en la literatura asirio-babilonia, aunque los historiadores apuntan aquí que la fuente de Platón es Ctesias⁴⁴³.

En el relato arqueológico Platón compara la situación anterior y posterior a la guerra de Troya, y concluye que los jefes y el ejército de los heráclidas era superior al de los pelópidas⁴⁴⁴. Con ello pretende dar a entender que, en su origen, los estados dorios estaban bien organizados bajo un linaje, *genos*, único de reyes hermanos, siguiendo las revelaciones de Apolo délfico, y bajo unas leyes y un juramento comunes. Como se observa, Apolo está siempre en el origen de todas las buenas costumbres e instituciones. El problema crucial que plantea Platón es la incapacidad de los tres Estados dorios para mantener la unidad, para crear un estado único con los tres, lo que conduce a la decadencia y ruptura del sistema. En concreto, Platón encuentra la causa de la destrucción de los reyes y de todo el proyecto en una ignorancia de los principales asuntos humanos⁴⁴⁵. Ahora bien, habla en términos de error y fracaso en el caso de los reyes de Argos y Mesenia, que han ignorado la máxima de Hesíodo según la cual «la mitad es muchas veces más que el todo», y «han defraudado las leyes establecidas, aquello que se había acordado con la palabra y el juramento»⁴⁴⁶. Se ha de señalar aquí la importancia que Platón concede a la observancia de las leyes y el juramento, *orkos*. Exactamente igual que en el relato de la Atlántida. Sólo Esparta de entre los Estados dorios escapa, pues, al fracaso, y ello se debe a la divinidad. Ella concede a Lacedemonia la diarquía, salvando de este modo la medida de poder, el equilibrio, *to metrion*⁴⁴⁷. Como se sabe, el problema de la doble monarquía espartana ha dado lugar a numerosos planteamientos e hipótesis sobre su origen, pero ninguna explicación resulta satisfactoria. Sobre este asunto no hay nada seguro que se pueda decir. Platón atribuye el origen de esta institución a la divinidad, refiriéndose

443 Raymond Weil, por ejemplo, piensa que las fuentes de Platón son múltiples y mezcla tradiciones diversas y contradictorias. Además, «según una práctica bastante general en esta época no cita jamás sus fuentes, que permanecen conjeturales» (R. Weil, *L'archéologie de Platon*, ed. cit., p. 45). Platón señala también que en esta época se había producido una especie de tratado o convenio entre asirios y troyanos, que explica la «alegría» con que los troyanos habían provocado a los griegos, dando lugar a «la segunda conquista de Troya» (Cf. *Leyes*, III, 685 D). Hay que tener en cuenta que en la tradición griega la primera toma de Troya es la que se menciona en *Ilíada*, V, 640-642; en cuanto a las relaciones de Troya y Asiria, los historiadores admiten generalmente que el relato de Platón procede de Ctesias (véase R. Weil, *L'archéologie de Platon*, ed. cit., pp. 97-98).

444 Cf. *Leyes*, III, 685 D-E.

445 Cf. *Leyes*, III, 688 C-D. En este contexto, Platón enumera los criterios de gobierno y poder: el dominio de padres sobre hijos, de nobles sobre innobles, de viejos sobre jóvenes, de amos sobre esclavos, de fuertes sobre débiles y de prudentes sobre ignorantes (el axioma más importante). El séptimo criterio o axioma es el sorteo (Cf. *Leyes*, III, 690 A-C).

446 *Leyes*, III, 690 E2-3 (Cf. Hesíodo, *Trabajos y Días*, 40) y *Leyes*, III, 691 A4-5.

447 Cf. *Leyes*, III, 691 D-E.

seguramente al propio Apolo, e insiste en que ha contribuido a la estabilidad del sistema espartano⁴⁴⁸. La segunda institución que facilita la permanencia del sistema lacedemonio es introducida por un hombre con una cierta capacidad divina. Platón se refiere posiblemente a Licurgo, el legislador, quien mezcla el poder de los reyes con el consejo de veintiocho ancianos⁴⁴⁹. Los asuntos fundamentales de Esparta se deciden en este consejo de ancianos y reyes. También es importante constatar que Platón parece no atribuir a Licurgo toda la legislación lacedemonia. La tercera institución que logra salvar a Lacedemonia es la de los eforos. Al no hacer ninguna referencia precisa, el filósofo ateniense seguramente está pensando que esta institución es posterior a Licurgo⁴⁵⁰. Platón entra en terreno propiamente histórico cuando se refiere a la llegada de los persas y a la desunión reinante entre los griegos. Posiblemente, en la mentalidad griega las guerras contra los persas ya no formaban parte de los tiempos antiguos. Sin duda, el filósofo sabe por tradición que la actuación de los griegos frente a los invasores no había sido la misma y en determinados casos incluso vergonzosa. Así, por ejemplo, achaca a Mesenia el hecho de haber entorpecido la situación guerreando contra la propia Esparta. En este punto, no sabemos si Platón sigue alguna tradición oral, pues las fuentes escritas nada dicen al respecto y nada seguro se puede afirmar en este sentido, aunque con toda probabilidad se refiere a alguna rebelión de ilotas contra Esparta. En todo caso, el tema de la expedición persa sirve a Platón para confirmar la decadencia y corrupción de Argos y Mesenia, y para exaltar la actitud de atenienses y lacedemonios liberando a los griegos de la esclavitud⁴⁵¹.

La narración platónica sobre el origen, evolución y decadencia de los Estados dorios es claramente un discurso de arqueología sobre los tiempos antiguos. Del mismo modo, el relato sobre la antigua Atenas y Atlántida también funciona como discurso de antigüedades. El arqueólogo Critias invoca a las Musas y a la memoria

448 Véase P. Oliva, *Esparta y sus problemas sociales*, ed. cit., pp. 24-29, quien ve en la diarquía «restos de una antigua organización en la sociedad tribal» (p. 28).

449 Plutarco sitúa a Licurgo en Delfos, «donde la Pitía le llamó amado de los dioses y dios más que hombre» (*Licurgo*, 5, 4). Plutarco sigue a Platón al atribuir la institución de los «gerontes» a Licurgo (*Licurgo*, 5, 10). También Heródoto considera que Licurgo ha creado esta institución (I, 65). Véase R. Weil, *L'«archéologie» de Platon*, París, 1959, p. 114; G. R. Morrow, *Plato's Cretan City. A Historical Interpretation of the Laws*, Princeton, 1993, p. 56, n. 47 (la edición original es de 1960); P. Oliva, *Esparta y sus problemas sociales*, ed. cit., pp. 65-72.

450 Cf. *Leyes*, III, 692 A. En la Carta VIII, 354 B, se atribuye a Licurgo el eforado, pero es dudosa la autenticidad de esta carta; Aristóteles (*Política*, V, 11, 1313 a) y Plutarco (*Licurgo*, 7) consideran que el eforado se debe al rey Teopompo. Véase G. R. Morrow, *Plato's Cretan City*, ed. cit., pp. 57-58, n. 50.

451 Cf. *Leyes*, III, 692D-693A. R. Weil nos recuerda que, en este pasaje, «Platón no recurre al *eikós*. Procede mediante afirmaciones categóricas» (*L'«archéologie» de Platon*, París, 1959, p. 117).

para consagrarse a la tarea de contar las hazañas de los antiguos atenienses⁴⁵². En la narración Platón nos ofrece los elementos característicos de este tipo de relatos: fundación y poblamiento del territorio, genealogías, nombres antiguos, orden político. En el caso de la antigua Atenas, el filósofo presenta el relato como una antigua tradición, *akoé*, procedente de Solón⁴⁵³, que cuenta grandes y admirables hazañas de la ciudad, desaparecidas a causa del tiempo transcurrido y la destrucción de los hombres. En concreto, el discurso de Solón se centra en la hazaña más grande y más renombrada de Atenas, que tan sólo conoce gracias al afán que ha puesto el legislador en saber con exactitud todo cuanto los sacerdotes recuerdan sobre los antiguos

452 El relato de Critias, relato de *logógrafo*, se inicia con una invocación a Apolo y las Musas para poder mostrar y celebrar la bondad de los antiguos ciudadanos atenienses (Cf. *Critias*, 108 C). En el preámbulo de su discurso, Critias invoca también a Mnemosyne, diosa de la memoria, porque su narración se funda sobre la tradición y habla sobre hechos pasados que, supuestamente, permanecen en el recuerdo. Como todo poeta, Critias invoca a Mnemosyne. Se trata de recordar suficientemente todo lo que contaron los sacerdotes egipcios y Solón trajo a Atenas (Cf. *Critias*, 108 D). M. Detienne ha reflexionado sobre este tema en un capítulo de su libro *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, Madrid, 1986, pp. 21-38. (trad. castellana de *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, París, 1967), escribiendo lo que sigue: «Invocada por el poeta al comienzo de un canto, la Musa debe dar a conocer los acontecimientos del pasado»(p. 21). Con seguridad, no es un «pasado histórico». Así, el relato de Critias se va a situar en un tiempo original, un tiempo poético. Detienne recuerda el pasaje de la *Iliada* (II, 484 ss.) en que se enumera a los danaos el famoso catálogo de las naves y el poeta invoca a la Musa. Allí también se trata de recordar. «La palabra del poeta tal y como se desarrolla en la actividad poética, es solidaria de dos nociones complementarias: la Musa y la Memoria. Estas dos potencias religiosas dibujan la configuración general que confiere a la Alétheia poética su significación real y profunda» (p. 22). También J. P. Vernant ha planteado el tema de Mnemosyne en uno de los ensayos incluidos en su libro *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Barcelona, 1985, pp. 89-134 (trad. castellana de *Mythe et pensée chez les Grecs*, París, 1965). Vernant relaciona Mnemosyne con la *anamnesis*: «En Platón, el recuerdo ya no versa sobre el pasado primordial ni sobre las vidas anteriores; tiene por objeto las verdades cuyo conjunto constituye lo real. *Mnemosyne*, poder sobrenatural, se ha interiorizado para llegar a constituir en el hombre la misma facultad de conocer. Instrumento en otro tiempo de ascesis mística, el esfuerzo de rememoración viene ahora a confundirse con la búsqueda de lo verdadero» (p. 113).

453 Cf. *Timeo*, 25 E y 27 B. El encargado de narrar la historia, Critias, advierte que se trata de un «logos muy extraño, pero absolutamente verdadero» (*Timeo*, 20 D7-8). El relato en cuestión procede de Solón, que lo había transmitido al anciano Critias, abuelo del protagonista del *Timeo*, quien a su vez lo había relatado a su nieto Critias. En este sentido, resulta esclarecedor observar que esta transmisión se realiza de un anciano a un niño, las edades en que circulan los relatos tradicionales. Critias recuerda la historia después de trabajar y pensar en ella, a pesar de que estas narraciones que se escuchan de niño permanecen de manera admirable en la memoria (Cf. *Timeo*, 26 A-B). El objetivo de la historia es encomiar a la diosa con himnos de justicia y verdad en el día de su fiesta. En el *Timeo* se nos informa que en el momento en que esta antigua tradición llega a los oídos de Critias, su abuelo contaba noventa años mientras que él tenía tan sólo diez. Se desarrollaba en Atenas la fiesta de las Apaturias, concretamente la *kureotis*. Los niños realizaban entonces lo que era costumbre en esa fiesta, costumbre que se mantenía en época de Critias el joven. Se realizaban certámenes de recitación y los niños cantaban los poemas todavía recientes de Solón. También es interesante advertir que el lenguaje de Platón en la narración recuerda el inicio de las *Historias* de Heródoto: Platón habla de «muchas y grandes hazañas» de la antigua Atenas (*Timeo*, 24 D6-7).

atenienses⁴⁵⁴. Es un deseo de arqueólogo, como Hecateo y Heródoto en Egipto. Así pues, a través de los escritos de los sacerdotes sabemos que la antigüedad de Sais se remonta a ocho mil años, mientras que en Atenas la simiente de Gea y Hefesto es recibida mil años antes⁴⁵⁵. En principio, el sacerdote advierte a Solón que en la ciudad de Sais se observan muchos paradigmas de las leyes de los antiguos atenienses. La antigua Atenas y la actual Sais se asemejan en su legislación: la distinción y separación de las tres clases, es decir, sacerdotes, artesanos y guerreros; las armas; la preocupación y el cuidado de la sabiduría. Platón enlaza, pues, pasado ficticio y presente real⁴⁵⁶. Por lo que respecta a la fundación de Atenas, el sacerdote emplaza la ciudad en un lugar apropiado para el desarrollo de hombres dotados para la sabi-

454 El testimonio de los «trabajos» de la antigua Atenas procede de los «escritos», *gegrammena*, de los sacerdotes (*Timeo*, 24D7 y 24 E1). P. Vidal-Naquet insiste en el significado político del relato en su conocido artículo «Atenas y la Atlántida. Estructura y significado de un mito platónico», en *Formas de pensamiento y formas de sociedad en el mundo griego*, Barcelona, 1983, pp. 304-329 (trad. castellana de *Le chasseur noir*, París, 1981). Se expresa en estos términos: «Políticamente, la significación del mito no es menos clara. No es casualidad que Platón convirtiera a Solón en el intermediario a través del cual se ha conocido esta imagen de Atenas, pues el arconte de 594 se había vuelto, a mediados del siglo IV, el gran hombre de los moderados, de los partidarios de la *patrios politeia*». (p. 317). Sin embargo, Platón parece pensar en Solón como un modelo de sabiduría, un poeta que abandona su labor en aras de la legislación de la *polis*.

455 El sacerdote de Sais se propone hablar en pocas palabras sobre las leyes, *nomoi*, y la más grande de las hazañas de los atenienses de hace nueve mil años. La discusión con exactitud acerca de todo esto es aplazada por el sacerdote para más adelante, «tomando los escritos mismos y disponiendo de tiempo libre» (*Timeo*, 24 A1-2). Ésta es una de las afirmaciones más enigmáticas de todo el diálogo, pero da pie a reflexionar sobre la distinción entre oralidad y escritura. El tiempo de la escritura todavía no ha llegado y la gran discusión sobre la Atenas antigua y Atlántida queda aparcada. Lo que nos ofrece Platón es un anticipo del gran relato. M. Detienne lo ha sintetizado de otra forma diciendo que «entre el *Timeo* y el *Critias* el relato de Critias se repite con variaciones sobre los materiales, sobre los soportes del relato» (M. Detienne, *La escritura de Orfeo*, Barcelona, Península, 1990, p. 140 [trad. castellana de *L'écriture d'Orphée*, París, 1989]). En el *Timeo*, Platón sólo nos ofrece unos pequeños detalles sobre la antigua Atenas. Por eso Detienne puede afirmar con razón «que la verdadera historia de la primera Atenas, en lugar de estar marcada por la oralidad y por el trabajo de la memoria, como convendría a un «relato tradicional», está íntegramente referido a la escritura» (p. 142).

456 La idea fundamental que subyace en el *logos* sobre la antigua Atenas es enlazar el relato del régimen político de la *República*, supuestamente un *mythos*, con la tradición soloniana representada por la narración de una *polis* supuestamente verdadera e histórica. De este modo se produce una identificación entre los ciudadanos de la *República* y los antepasados atenienses verdaderos del relato de Critias (Cf. *Timeo*, 26 C-D). No es casualidad, por tanto, que Sócrates considere la historia de Critias «no un mito modelado sino un *logos* verdadero» (*Timeo*, 26 E4-5). Platón establece así la diferencia entre dos tipos de relatos, el que responde a la tradición poética y el que responde a la tradición *logográfica* o arqueológica. Critias habla de la distinción entre contar un relato acerca de los dioses y un relato sobre los hombres. En el caso de los primeros es más fácil ganarse la confianza del auditorio: «la inexperience y la fuerte ignorancia de los que escuchan» (*Critias*, 107 B1-2) permite al narrador moverse en el campo del «mito verosímil». El ejemplo más palpable es el relato sobre los dioses y la generación del Universo en el *Timeo*. La causa de esta indulgencia del auditorio es que «no se sabe nada preciso acerca de estos temas» (*Critias*, 107 C6-7), por lo que se acogen con cariño las tradiciones de escasa verosimilitud sobre lo celeste y lo divino. Por el contrario, las tradiciones sobre los mortales se examinan minuciosamente.

duría, más aún teniendo en cuenta que la diosa Atenea es amiga de la guerra y del saber. Los atenienses de aquella época son presentados como «vástagos y discípulos de los dioses»⁴⁵⁷, pues en el origen los dioses se reparten las diferentes regiones de la tierra, sin rencillas, sin disputas, y, en el reparto, Atenas es asignada a Hefesto y Atenea por su naturaleza común, por su amor a la filosofía y al arte. La Atenas de los orígenes es, en definitiva, una ciudad configurada por hombres que retienen en su mente y en su memoria la ciudad ideal, es la región más preparada para la virtud y la inteligencia, un lugar de hombres buenos, autóctonos⁴⁵⁸. Platón sigue, por tanto, el mito de la autoctonía ateniense.

Sobre los primeros atenienses sólo se mantienen algunas tradiciones oscuras transmitidas oralmente y algunos nombres, sin sus hazañas: Cécropo, Erecteo, Erictonio, Erisicción y la mayoría de los anteriores a Teseo⁴⁵⁹. En esta visión de la antigua Atenas, Platón encuentra que la imagen armada de la diosa, según la costumbre de la época, es una prueba de la naturaleza común de los hombres y mujeres de una misma clase para el desarrollo de la virtud. En el relato platónico no sorprende que la división en clases de la ciudad se corresponda con el mito «dibujado» en la *República*, ni que la acrópolis sea un recinto habitado por el estamento guerrero, alrededor del templo de Atenea y Hefesto, con casas en común y comidas conjuntas⁴⁶⁰. La parte norte de la acrópolis aparece ocupada por los templos y las casas, construidos sin oro ni plata, y transmitidos de padres a hijos. La parte sur está formada por jardines, gimnasios y lugares de comidas en común. Los guardianes de los ciudadanos, que habitan en la acrópolis, ejercen a su vez como caudillos de los otros griegos⁴⁶¹. Otro aspecto digno de reseñar es la variada riqueza de la ciudad, con buena tierra, agua abundante y diversidad de transportes. Signos visibles de esta riqueza son los enormes bosques de antaño y las antiguas fuentes de manantiales y ríos.

457 *Timeo*, 24 D5-6. En *Timeo*, 23 B7, se lee que «la raza mejor y más bella de entre los hombres» se desarrolló en Atenas.

458 Cf. *Critias*, 109 C-D.

459 Cf. *Critias*, 110 A-B.

460 Cf. *Critias*, 112 A-B. La Acrópolis es distinta. Evidentemente influye el hecho de que a lo largo del tiempo se suceden terremotos y destrucciones debidas al agua. Tal es el caso de Deucalión, nombre vinculado tradicionalmente a uno de los diluvios.

461 Cf. *Critias*, 112 D. En este punto se interrumpe el discurso de Critias sobre la antigua Atenas. No hace falta insistir demasiado en que el relato hace corresponder la antigua Atenas, la Atenas supuestamente histórica, con gran parte de lo que sabemos acerca de la ciudad ideal descrita en el mito de la *República*, desde la división en tres estamentos o clases hasta la presencia de comidas y casas en común. Sobre este final del relato véase M. Laplace, «Le *Critias* de Platon, ou l'ellipse d'une épopée», *Hermes*, CXII, 1984, 377-382. La idea de Laplace es «sugerir que el desenlace de la historia del *Critias*, por lo demás claramente significado, era demasiado conocido para ser relatado, que el relato voluntariamente eludido es el de la victoria legendaria de los aqueos sobre los troyanos, y que tal interpretación es previsible desde el *Timeo*». Además, «tras la guerra imaginaria de los Atenienses y de los Atlantes se transparenta otro modelo legendario, el de la guerra de Troya» (p. 378).

Este discurso sobre la Atenas de los orígenes que Platón nos presenta básicamente en el *Critias* responde más bien a un modelo de clara construcción platónica. Sin embargo, en las *Leyes*, cuando el filósofo retoma el tema de la antigua Atenas parece acercarse más al discurso histórico. Concretamente, en el libro III de las *Leyes*, Platón realiza un análisis de la constitución ateniense en los tiempos antiguos describiendo la situación de Atenas en el momento de las guerras contra los persas. En esta época el Ática todavía tenía una «constitución antigua»⁴⁶² y las magistraturas se distribuían en función de la existencia de cuatro clases de ciudadanos. Al hablar de «constitución antigua», Platón está posiblemente refiriéndose a un tema muy tratado en los ámbitos intelectuales y políticos de mediados del siglo IV, a saber, la constitución ancestral o *patrios politeia*⁴⁶³. En los círculos moderados de la época se identificaba esta constitución antigua con Solón y sus reformas. De hecho, la referencia platónica a las cuatro clases de ciudadanos nos hace pensar en Solón y en las tradiciones que sobre él conocemos gracias a Aristóteles⁴⁶⁴. En todo caso, la idea de Platón es mostrar que, cuando en 490 las sombras de los persas se ciernen sobre Atenas, el Ática estaba regida por una constitución antigua y los atenienses se dejaban guiar por un sentimiento de pudor y respeto, eran esclavos de las leyes y estaban unidos por una fuerte amistad⁴⁶⁵.

462 Cf. *Leyes*, III, 698 B. Ésta es la única referencia posible en la obra platónica a la constitución ancestral. Una apelación más directa al tema está en el *Areopagítico* de Isócrates, quien propone como ha apuntado M. Nouhauud un «retorno a la democracia de otro tiempo, de la cual Solón, el mejor amigo del pueblo, ha fijado las leyes, y que ha restaurado Clístenes, quien había expulsado a los tiranos y hecho reaparecer al pueblo» (M. Nouhauud, *L'utilisation de l'histoire par les orateurs attiques*, París, 1982, p. 99; Cf. Isócrates, *Areopagítico*, 16-17; véase F. Jacoby, *Atthis*, Oxford, 1949, p. 77; P. Levêque y P. Vidal-Naquet, *Clisthène l'Athénien*, París, 1983, p. 118).

463 Sobre este tema se puede consultar ahora en castellano un apartado del libro de E. Will, C. Mossé y P. Goukowsky, *El mundo griego y el Oriente. Tomo II. El siglo IV y la época helenística*, Madrid, Akal, 1998 [trad. castellana de *Le monde grec et l'Orient. Tome II. Le IV siècle et l'époque hellénistique*, París, 1975]. El apartado lleva por título «los defensores de la tradición: el tema de la *patrios politeia*» (pp. 173-181).

464 Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 7. La división en cuatro clases de ciudadanos reaparece en *Leyes*, V, 745 A-B. Sabedor de la diferencia de riqueza que presentan los colonos llegados a una nueva *polis*, Platón establece el problema de los censos, *timémata*. El objetivo es ofrecer igualdad de oportunidades a todos los ciudadanos. Por eso plantea desde un principio la distinción en cuatro clases de ciudadanos en función de las imposiciones o rentas a pagar. La riqueza y la pobreza deben ser limitadas en sus extremos para evitar la discordia, *stasis*. Platón insiste mucho en el límite que debe poseer una propiedad, sin duda porque se trataba de un problema acuciante en las ciudades griegas. La legislación tiene que ser muy precisa y clara en este sentido, y los magistrados al efecto deben registrar por escrito las propiedades (Sobre la riqueza, véase A. Fuks, «Plato and the Social Question. The Problem of Poverty and Riches in the *Laws*», *Ancient Society*, X, 1979, 33-78; también en *Social Conflict in Ancient Greece*, Jerusalén, 1984). Evidentemente esta división en cuatro clases de ciudadanos que establece Platón para su ciudad recuerda la tradición sobre Solón que nos cuenta Aristóteles, pero la cuestión misma de las reformas de Solón es ya bastante discutible (véase G. R. Morrow, *Plato's Cretan City*, ed. cit., pp. 131-138).

465 Cf. *Leyes*, III, 698 B-C.

En cuanto a la guerra contra los persas, la expedición de Datis es contada por Platón siguiendo una tradición que modifica en algunos puntos el relato de Heródoto: no menciona a los plateos en Maratón y, además, justifica la ausencia de los lacedemonios haciendo alusión a una guerra contra Mesenia⁴⁶⁶. La expedición de Jerjes sirve a Platón para incidir en el tema de la amistad, *philia*, la concordia con que el pueblo ateniense hace frente al enemigo persa. Infundidos de un profundo respeto los atenienses defienden en esta guerra sus templos, sus sepulcros y su patria. Finalizado su relato sobre el orden político de Atenas en la época de las guerras contra los persas, Platón advierte que no se ha movido en el terreno del mito⁴⁶⁷, lo cual confirma que el conflicto contra los persas marca una ruptura con los tiempos antiguos. La decadencia de Atenas se inicia tras la finalización del conflicto, debido a la completa libertad de que goza la mayoría, el *demos*⁴⁶⁸. En la visión platónica, la ilegalidad, la *paranomía* ateniense, es decir, el hecho de ir más allá de las leyes y costumbres, se inicia en la «música», en la poesía, y luego se extiende a otros campos y hábitos: no servir a los magistrados, no seguir las admoniciones del padre, madre y ancianos y, finalmente, no obedecer las leyes y los juramentos, y no considerar a los dioses, llegándose de esta manera a la denominada «antigua naturaleza titánica», para más señas, el caos⁴⁶⁹.

466 Cf. Heródoto, VI, 108 y VI, 106-107. La actitud de Mesenia en las guerras contra los persas ya es criticada por Platón en *Leyes*, III, 692D-693A.

467 Cf. *Leyes*, III, 699 D-E.

468 Cf. *Leyes*, III, 698 A-B y 699 E. Un exceso de libertad y de principios democráticos, parece decirnos Platón, conduce a la decadencia. En este sentido, uno de los temas que trata el filósofo en el discurso arqueológico de las *Leyes* es el de la constitución apropiada a una *polis*. El punto de partida del análisis platónico es el que sigue: la monarquía y la democracia deben estar aunadas en un régimen de gobierno para lograr el objetivo principal, que no es otro que la *polis* esté impregnada de amistad, sabiduría y libertad. Esta mezcla o justa medida, *ta metria*, de principios monárquicos y democráticos, que los historiadores tienden a denominar «constitución mixta», no se ha manifestado entre los atenienses y los persas salvo en tiempos antiguos (Cf. *Leyes*, III, 693E-694A). Con el paso del tiempo, los persas se han dejado arrastrar por el principio monárquico, mientras los atenienses se han adherido a principios democráticos. Sólo en Lacedemonia y Creta se acercan a esta justa medida, *ta metria*.

469 Cf. *Leyes*, III, 701 B-C. En líneas generales, R. Weil piensa que la «arqueología» platónica no se puede considerar como una fuente histórica en términos modernos. Su valor es de otra especie: «No sería cuestión de considerar, pues, la «arqueología» de las *Leyes* como una fuente válida para el historiador moderno, sino a título de confirmación. Es demasiado ambigua para presentar un gran interés científico de este orden. Pero esta misma ambigüedad le confiere valor en otro sentido. En efecto, corresponde a un aspecto esencial del pensamiento platónico, que es «sinóptico». Igual que ha asimilado las matemáticas y, más lentamente, sin duda, las ciencias de la naturaleza, el platonismo asimila la historia. Por medio de esta transposición que es al mismo tiempo unificación, Platón da un sentido más puro, o, al menos, un sentido nuevo a «las palabras de la tribu». Éste es el significado de la historia que él renueva, de una historia, a veces, de lo más banal. Tal como lo ha requerido Tucídides —como Heródoto algunas veces—, trata de hacer el pasado inteligible. Es una explicación y a menudo una construcción lo que nos propone, estrechando de cerca el método de la historia hasta el punto que parece remedarlo por momentos. El resultado es que la evolución histórica aparece reducida a esquemas simples, que son de inspiración matemática» (R. Weil, *L'«archéologie» de Platon*, ed. cit., p. 46).

En el *Timeo* y en el *Critias*, Platón nos cuenta que la hazaña, *erga*, más celebrada de la ciudad de Atenas por su importancia y virtud es la victoria sobre Atlántida. La lucha de Atenas contra Atlántida, primero acompañada de otras ciudades griegas, y luego sola, es una lucha contra la esclavitud. La guerra tiene lugar entre dos zonas separadas por las columnas de Heracles: la isla de Atlántida, mayor que Libia y Asia, dominada por una confederación de reyes, y Atenas, que dirige a los pueblos situados en las zonas interiores⁴⁷⁰. Platón define a Atlántida con las palabras «fuerza», *dynamis*, y «desmesura», *hybris*, como un enorme imperio extendido en Africa desde el Atlántico hasta Egipto y en Europa hasta Tirrenia. No hace falta insistir en que el poderío de Atlántida recuerda la potencia persa en las guerras médicas. De hecho, Platón habla de muchos pueblos bárbaros y de razas helenas, por lo que muchos historiadores interpretan la guerra entre Atenas y Atlántida como una lucha entre «bárbaros y helenos», una identificación platónica de la guerra entre Persia y Atenas (prolongación a su vez de la guerra de griegos y troyanos)⁴⁷¹.

El discurso sobre la antigua y desaparecida Atlántida que nos ofrece Platón en el *Critias* se presenta como un ejercicio de arqueología, y, al igual que el relato sobre la antigua Atenas, abarca todos los aspectos característicos de estas narraciones, desde

470 K. Gaiser entiende que el relato es una especie de combinación de poesía y ciencia, y que debe ser entendido en su forma poética. Además, considera que esta forma poética preconcebida es la prueba de que la obra platónica pretende continuar la labor de los grandes poetas griegos. «La combinación de juego y seriedad, tradiciones y nombres histórico-geográficos —escribe Gaiser— está clara en la relación de la antigua Atenas y Atlántida, y es más estrecha todavía que en el mito del *Político*» (K. Gaiser, *Platon und die Geschichte*, Stuttgart, 1961, p. 13).

471 Cf. *Critias*, 109 A. El objetivo de Platón es el relato de un poema épico en prosa. Por ello, el discurso debe iniciarse con la enumeración de la fuerza de cada uno de los dos bandos y la forma de organización política. Sobre el tema de Atenas y Atlántida, P. Vidal-Naquet escribió hace algunos años un artículo sugerente: «Athènes et l'Atlantide. Structure et signification d'un mythe platonicien», *Revue des études grecques*, LXXVII, 1964, 420-444; también en *Le chasseur noir*, París, 1981 (trad. castellana: *Formas de pensamiento y formas de sociedad en el mundo griego. El cazador negro*, Barcelona, Península, 1983). En su ensayo sobre Atenas y Atlántida, P. Vidal-Naquet ofrece algunas ideas sobre el tema. El punto de partida de Vidal-Naquet es que quien quiera comprender el mito de la Atlántida está sometido a una triple obligación: «la de no separar las dos ciudades que Platón ha unido tan estrechamente, la de referirse constantemente a la física del *Timeo* y la de poner en relación, por ello mismo, el mito histórico cuya estructura trata de determinar con el «idealismo» platónico» (p. 306). Por otra parte, también es importante no olvidar que «Platón no pensaba en términos de «fuentes», de lo que Heródoto llamaba la *opsis* y la *akoé*, sino precisamente en términos de modelos» (p. 310). En este sentido, como ya han señalado muchos comentaristas, la descripción de Atlántida toma elementos de la Esquería de los feacios y aspectos del mundo persa. La idea sugerente de Vidal-Naquet es que el conflicto entre Atenas y Atlántida es un conflicto de Atenas contra sí misma, es decir, una lucha entre la Atenas agrícola y la Atenas comercial e imperialista. La Atenas de Atenea contra la Atenas de Poseidón. En términos filosóficos, la interpretación de Vidal-Naquet explica la historia de la Atlántida como un progreso de la alteridad.

la fundación y poblamiento del territorio hasta el tipo de orden político⁴⁷². En el origen, el reparto de los dioses concede la isla de Atlántida a Poseidón. Precisamente, la isla resulta poblada por sus descendientes, nacidos de una mujer mortal. Platón nos describe, en primer lugar, el poblamiento y las características del territorio, con una hermosa llanura en el centro. A continuación el filósofo pasa a hablar de la genealogía de los habitantes de la isla: en la montaña habita Evenor, uno de los nacidos de la tierra, con su mujer, Leucipe, y su única hija, Clito. Tras la muerte de sus padres, Clito se une a Poseidón y la montaña queda aislada de los hombres por diversos anillos de tierra y mar⁴⁷³. En esta época todavía Atlántida no es un imperio marítimo, no tiene barcos ni navegación. Poseidón cría cinco generaciones de varones gemelos y divide la isla de Atlántida en diez partes. La casa materna queda a cargo del mayor de los hijos, que se convierte en rey de los otros. El resto de descendientes de Poseidón son gobernantes de muchos hombres y de territorios de grandes dimensiones.

Seguidamente, como en todo relato de arqueología, Platón recuerda una serie de nombres: Atlas es el nombre del rey y del mayor de los descendientes, del que recibe su nombre el océano Atlántico. El gemelo de Atlas es Eumelo (Gadiro en la lengua de la región). Las siguientes parejas de gemelos son: Anferes-Evemo, Mneseo-Autóctono, Elasipo-Méstor, Azaes-Diáprepes. El gobierno de estos descendientes de Poseidón y de las generaciones posteriores se extiende hasta Egipto y Etruria⁴⁷⁴. El linaje, *genos*, de Atlas llega a ser muy numeroso y distinguido, y la monarquía se transmite de padres a hijos, concretamente al mayor de los descendientes del más anciano rey. Platón habla, pues, de una dinastía de reyes. No olvidemos en este sentido que la monarquía, *basileia*, es presentada en varios pasajes platónicos como el régimen político ideal o, al menos, el que más se parece al ideal. De todas formas es lógico pensar que, en el origen, en los inicios de Atlántida, el régimen político sea el mejor, teniendo en cuenta además que los hombres están más cerca de los dioses. Luego, Platón nos informa de las riquezas de la isla: minería (oricalco), bosques, animales domésticos y salvajes (elefantes), raíces, follaje, madera y jugos, frutos secos o legumbres, aceite⁴⁷⁵.

472 El tema es inabarcable para la investigación por la enorme cantidad de estudios publicados. Requiere de una hábil selección. Un examen de los mitos poéticos, nociones geográficas y filosóficas que han inspirado a Platón se encuentra en J. Bidez, «L'Atlantide», *Bulletin de la Classe des Lettres de l'Académie Royale de Belgique*, 1934, 101-126. Este trabajo también está recogido en *Eos. Platon et l'Orient*, Bruselas, 1945. También son importantes las aportaciones de P. Vidal-Naquet en su ya clásico ensayo «Atenas y la Atlántida», que podemos leer en el magnífico libro *Formas de pensamiento y formas de sociedad en el mundo griego. El cazador negro* (Barcelona, Península, 1983, 304-329). En este trabajo, Vidal-Naquet analiza las diversas tradiciones que incluye Platón en su relato. Entre los autores de lengua castellana mencionaré el clásico título de L. García Iglesias, «Deshispanizando un mito. La autoctonía de los atenienses y el relato platónico de la Atlántida», *Hispania Antiqua*, IV, 1974, 7-24.

473 Cf. *Critias*, 113 C-E.

474 Cf. *Critias*, 114 A-C.

475 Cf. *Critias*, 114D-115B.

Las edificaciones principales de Atlántida son las siguientes: templos, palacios reales, puertos y arsenales. Platón describe otro tipo de construcciones, pero se guarda mucho de señalar éstas como las principales. Es importante tener en cuenta que en Atlántida se va a imponer la multiplicidad frente a la unidad en términos filosóficos. Así, las piedras extraídas para las construcciones son de diferentes colores: blanco, negro y rojo. Aunque en ocasiones las edificaciones son sencillas, en general se impone la variedad de colores⁴⁷⁶. En el centro de la acrópolis, es decir, ocupando el lugar primordial, se encuentra el templo, *hierón*, consagrado a Clito y Poseidón. Es el lugar de fundación de la estirpe, allí donde se engendraron los diez reyes y donde tienen lugar los sacrificios, *hierá*. El templo mismo de Poseidón tiene unas enormes dimensiones. Platón añade que su forma es algo bárbara⁴⁷⁷. El empleo del vocablo «bárbaro», «extraño», *barbarikós*, no es casualidad, pues el filósofo pretende poner el énfasis en el aspecto exótico y extraño que presenta el santuario: exterior de plata, remates de oro e interiores de marfil, oro, plata y oricalco no responden a la imagen usual de un templo griego. Son elementos que recuerdan, como los críticos han señalado frecuentemente, la abigarrada configuración de los templos orientales. En el interior del templo domina la estatua de Poseidón sobre un carro, acompañado de cien Nereidas, una variación del número en relación a la tradición griega. Pero hay, además, otras estatuas de particulares. En el exterior ocurre exactamente lo mismo: numerosas estatuas de oro de hombres y mujeres vinculados a las familias de los diez reyes, y estatuas de privados. Tanto el altar como el palacio se corresponden con la grandeza de las construcciones. Da la impresión que la intención de Platón es poner de relieve la variedad y multiplicidad de las edificaciones y la tendencia a la desmesura que se manifiesta en el imperio de Atlántida: las fuentes de agua son dos y no una, el bosque sagrado de Poseidón tiene una gran variedad de árboles, se construyen muchos templos para muchos dioses, muchos jardines y muchos gimnasios. Incluso se realiza un hipódromo⁴⁷⁸. También los arsenales están llenos

476 Cf. *Critias*, 116 B.

477 Cf. *Critias*, 116 D.

478 Cf. *Critias*, 117 A-C. En el discurso sobre el origen y desarrollo de una *polis* que Platón describe en el libro II de la *República* la variedad y la multiplicidad rompen la sencillez primitiva de la *polis*, que se transforma en una ciudad enferma, una «*polis* voluptuosa» en donde brota la injusticia. Platón establece así la distinción entre la «*polis* verdadera», que es una ciudad sana, y la «*polis* enferma». Esta ciudad enferma surge cuando se superan las necesidades primarias, a saber, casa, vestido y calzado. En la *polis* verdadera entran en juego una serie de elementos distorsionantes: lechos, mesas, mobiliario de toda especie, manjares, perfumes, incienso, cortesanas, golosinas, a lo cual hay que añadir oro, marfil y materiales semejantes. También aparecen la pintura y la policromía, *poikilía* (Cf. *República*, II, 372D-373A; la palabra *poikilía* es de difícil traducción dentro del contexto. J. M. Pabón y M. Fernández Galiano en su edición de la *República*, *Platón: La República*, 3 vols., Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1969, traducen «bordado», aunque también podría referirse al adorno o atavío multicolor). En todo caso, Platón parece expresar la forma en que la variedad penetra en la *polis* en sustitución de la sencillez. Desarrollada la ciudad de este modo, incluye también toda clase de «cazadores» y de «imitadores». Entre éstos

de trirremes. Toda esta zona se presenta densamente poblada, y el puerto mayor completamente abarrotado de barcos y comerciantes. El vocerío y el alboroto que allí reinan es una imagen que desagrada a Platón y que evoca probablemente el puerto del Pireo. Atlántida, entonces, se convierte en un imperio marítimo. Platón denomina al núcleo central de la isla con la palabra que se aplica al núcleo esencial de Atenas: «ciudad», *asty*. El resto de la *polis* es lo que él llama la *chora*, es decir, el territorio o el campo, que en Atlántida está ocupado por una llanura donde se hallan numerosas aldeas, *komai*. Todo el conjunto está rodeado de montañas. La llanura está dividida en distritos, a partir de los cuales se lleva a cabo la organización del ejército para la guerra, pues cada «jefe», *hegemón*, debe aportar un número determinado de hombres y material de guerra (carros y caballos)⁴⁷⁹. Todo el conjunto de la *polis* recibe el nombre de «ciudad real», precisamente porque está gobernada por la estirpe del primer descendiente de Clito y Poseidón, es decir, Atlas. Platón no entra en detalles acerca de la organización de las nueve «ciudades» restantes.

Un aspecto que es necesario señalar en el relato de Atlántida es el poder absoluto que ejerce cada rey en su *polis* o Estado: el rey domina sobre los hombres en su territorio. Ahora bien, existe un poder superior ante el cual se pliegan los diez monarcas: el gobierno y la comunidad de reyes siguen los mandatos de Poseidón, que quedan registrados en forma de escritos, *ta grámmata*, en una columna de oricalco, *stele*, y se transmiten en forma de ley o costumbre, *nomos*⁴⁸⁰. El punto de partida de esta tradición son los primeros reyes, quienes han elaborado las leyes escritas. La tradición se transmite según la costumbre, pero también conviene apreciar que dichas leyes se encuentran registradas en una columna, a la vista de todos, en una clara alusión a las *kyrbeis* y los *axones* de Solón. Lógicamente, esta columna se sitúa en el centro de la isla, en el templo de Poseidón. Las reuniones de los diez monarcas tienen lugar cada cinco o seis años y en ellas se discuten los asuntos comunes y las infracciones de la ley. Previamente, se realiza el sacrificio del toro junto a la columna, siempre siguiendo las leyes escritas, y acompañado de un

últimos, Platón sitúa «muchos de los que se ocupan de figuras y colores, muchos de los ocupados en la música, poetas y sus auxiliares, rapsodas, actores, bailarines, especuladores» (*República*, II, 373 B5-8). A todos éstos hay que añadir artesanos fabricantes de adornos de todo tipo, y otros muchos servidores tales como pedagogos, nodrizas, ayas, camareras, peluqueros, confiteros, cocineros, y aun porquerizos. El resultado es la decadencia de la *polis*.

479 Cf. *Critias*, 117E-119B.

480 Cf. *Critias*, 119 C-D.

juramento, *orkos*⁴⁸¹. La ceremonia finaliza con una libación, arrojando sangre sobre el fuego. El juramento conmina a todos los reyes a no transgredir las leyes escritas. Sólo se pueden seguir de este modo las leyes prescritas por los primeros monarcas y que se remontan a Poseidón, es decir, las leyes de la tradición⁴⁸². También hay que constatar una voluntad claramente arcaica en toda la descripción del sacrificio y, sobre todo, en el juramento de los monarcas. Por la noche, terminado el sacrificio, los reyes de Atlántida se visten con un bellissimo vestido de color azulado y se juzgan mutuamente. El resultado de sus deliberaciones queda registrado en una especie de tablilla de oro y se consagra, junto a los vestidos, como una especie de «recuerdo», *mnemeia*⁴⁸³. Platón insiste nuevamente en el carácter esencial que tiene la escritura como memoria o recordatorio. Siempre el mismo deslizamiento de tradición oral a tradición escrita, igual que en Egipto. Además, en medio del rito, los escritos adquieren un carácter sagrado. Otro tipo de leyes que también interesa mencionar a Platón son las referidas a los honores y homenajes, *ta gera*, que se deben mutuamente los reyes y sin las cuales no puede funcionar la organización política. Estas leyes establecen una especie de actuación mutua y conjunta entre los monarcas en las guerras y situaciones similares. Platón no insiste demasiado en este tema porque los propios mandatos de Poseidón y los ritos comunes entre los reyes crean por sí solos el sentido de comunidad y de tradición.

El enorme imperio de Atlántida entra en decadencia a partir de un determinado momento. Platón advierte que el Estado tenía las condiciones apropiadas para una vida feliz. No solamente riquezas, sino lo que es más importante: leyes fundadas sobre la tradición y guardadas como recuerdo de un origen divino. Es lógico pensar, pues, que en el origen la obediencia a las leyes es total. Así, Platón presenta a la gente de Atlántida emparentada con lo divino durante muchas generaciones, teniendo

481 Cf. *Critias*, 119 E. L. Gernet ha hecho especial hincapié en el tema de la libación y el juramento de los reyes de Atlántida en un estudio titulado «Derecho y prederecho en la Grecia antigua», publicado inicialmente en *L'Année Sociologique*, 3ª serie (1948-1949), París, 1951, pp. 21-119, y reeditado en la colección de ensayos *Anthropologie de la Grèce antique*, París, 1968 [trad. castellana: *Antropología de la Grecia antigua*, Madrid, Taurus, 1980]. Gernet descubre elementos arcaicos sobre todo en la cuestión del juramento: «Sería contrario a las intenciones de Platón el inventarse un ceremonial de este tipo según su capricho; de hecho, se descubre en seguida la reminiscencia de auténticos usos. Se puede haber inventado la composición general, pero no los elementos; en efecto, aparecen numerosos temas rituales: prácticamente todos aquéllos relativos al juramento. Voluntariamente arcaica, la descripción es, por ello mismo, de gran riqueza para nosotros» (*Antropología de la Grecia antigua*, ed. cit., p. 182). Gernet insiste por ejemplo en que los reyes de Atlántida beben de sus copas en la libación de vino y sangre, cosa que no era común en época clásica. También señala como rasgo arcaico que «la columna, en cuya parte superior se degüella a la víctima, contiene el texto de las leyes y del propio juramento» (p. 184). En ello encuentra Gernet «una antigua reminiscencia que se refiere a una forma muy particular de contrato *litteris*» (p. 184). En conjunto, Gernet piensa que «estamos bastante lejos de la concepción clásica del juramento» (p. 187).

482 Cf. *Critias*, 120 A-B.

483 Cf. *Critias*, 120 C.

pensamientos verdaderos y grandes en todo, preocupándose sólo de la virtud, *areté*, despreciando la tentación del oro y otros bienes, hermanados por la amistad, *philia*, y prevaleciendo la naturaleza divina. Frente a ello, Platón muestra la decadencia de Atlántida como un triunfo del «carácter humano» sobre la naturaleza divina. La pérdida subsiguiente es definida por el filósofo como la destrucción de «lo más bello entre lo más valioso»⁴⁸⁴, a saber, el principio divino. Se pierde progresivamente la memoria de esa época feliz de antaño hasta que sólo queda un vago recuerdo. Las causas de esta degradación de la vida en Atlántida, y en cualquier régimen político según Platón, son la soberbia, *pleonexía*, y el afán de poder, *dynamis*⁴⁸⁵. El castigo de Zeus no se hace esperar y se manifiesta en la guerra de Atlántida contra Atenas. El final truncado de la historia en el *Critias* demuestra que Platón no tiene intención de crear ningún relato con vocación de leyenda. Abandona el terreno de poetas y arqueólogos. Su atención se centra en las *Leyes*. Tan sólo sabemos que tras la victoria de Atenas sobre Atlántida ambas *poleis* desaparecen debido a un terremoto y un diluvio⁴⁸⁶.

El discurso arqueológico sobre las antiguas comunidades dorias, la antigua Atenas y Atlántida, se completa en las *Leyes* con un discurso sobre las tradiciones antiguas de los persas. Platón analiza la degeneración del Estado persa, pero antes explica que en época de Ciro los persas habían conseguido aproximarse al justo medio entre esclavitud y libertad, convirtiéndose primero en hombres libres y luego en déspotas de otros pueblos⁴⁸⁷. Platón nos ofrece una imagen benigna de la Persia de Ciro, en donde la libertad de palabra (*parresía*) circula y se puede expresar el pensamiento en común, en el centro de las reuniones. Es una época, pues, en que la libertad, la amistad y la comunidad de pensamiento reinan entre los persas⁴⁸⁸. En oposición a la figura de Ciro, Platón habla en términos de decadencia para el reinado de Cambises.

484 *Critias*, 121 B3-4.

485 Hay muchos aspectos en el relato de Atlántida que recuerdan el famoso «discurso de arqueología» de Tucídides en el inicio de su *Historia*. Sin ir más lejos, el historiador concede una gran importancia al vocablo *dynamis*. Sobre este tema me remito a P. Amorós, «Lengua e historia en Platón. Oralidad y escritura, *mythologeín* y *mythología* en el *Timeo* y en el *Critias*», *Antigüedad y Cristianismo*, Murcia, XII, 1995, pp. 138-140. El afán de poder conduce a la decadencia de un Estado según se desprende del relato sobre la evolución de una *polis* en el libro II de la *República*. La necesidad de terreno para pastorear y cultivar incita a la ampliación de la *polis*, lógicamente a costa de los habitantes del territorio vecino. Éste es el origen de la guerra, causa de las mayores desgracias privadas y públicas en las *poleis*. Según Platón, no cabe ninguna duda de que la causa de las guerras en el mundo griego se deriva de un intento de ampliación del territorio, *chora*, y de la adquisición ilimitada de riquezas. La necesidad de ejército casi se puede entender como un síntoma de decadencia (Cf. *República*, II, 373D-374A).

486 Cf. *Timeo*, 25 C y *Critias*, 108 E.

487 Cf. *Leyes*, III, 694 A.

488 Cf. *Leyes*, III, 694 B. R. Weil observa que la imagen de Ciro ofrecida por Platón cambia del *Menéxeno* a las *Leyes*, y esto lo atribuye a la influencia ejercida por el *Económico* y la *Ciropedia* de Jenofonte (R. Weil, *L'«archéologie» de Platon*, París, 1959, p. 124). De todas formas, pensemos que, conforme a un relato verosímil, Platón habla en términos de verosimilitud.

Sin embargo, para el gobierno de Darío la palabra «salvación» es apropiada. Hay aquí una especie de vaivén dentro del imperio persa que Platón ilustra mediante una degeneración en la transmisión de la *paideia*. En principio, es importante señalar que Heródoto nada dice sobre la decadencia en el reinado de Cambises y que Platón ha podido seguir una tradición oral referida al rey persa. Para justificar su análisis, el filósofo se centra en la *paideia* transmitida por Ciro a su hijo Cambises. Platón critica a Ciro que, aún siendo un buen general y amante de su patria, ha descuidado la *paideia* y el gobierno de su casa, *oikonomía*⁴⁸⁹. Hay en este punto, posiblemente, una alusión a Jenofonte y todo hace pensar que el empleo de la palabra *oikonomía* no es casual. Puede tratarse de una velada referencia al *Económico* de Jenofonte. En cualquier caso, parece evidente que, a mediados del siglo IV, corrían por Atenas varios rumores y tradiciones diferentes sobre Ciro y el resto de reyes persas importantes. El argumento platónico se sostiene aquí sobre la educación transmitida por Ciro. Preocupado desde joven por la guerra, Ciro ha dejado la *paideia* de sus hijos en manos de mujeres.

Siguiendo este argumento y apoyándose en una tradición, *legetai*, diferente a la de Heródoto, y en todo caso probable y verosímil⁴⁹⁰, Platón se hace eco de la degeneración moral de los hijos de Ciro por no recibir la educación paterna, propia de los persas. El filósofo cuenta que Cambises pierde el imperio a manos de un eunuco «por la embriaguez y la falta de *paideia*»⁴⁹¹. El ejemplo de Cambises sirve, entonces, para testimoniar los efectos nocivos que puede tener la embriaguez, *methe*, sobre la educación, un tema tratado por Platón en las *Leyes* a propósito de la costumbre de los banquetes⁴⁹². Para justificar la recuperación del poder por parte de Darío, el filósofo se apoya en una tradición: «Y se dice, *legetai*, también que el imperio volvió a manos de los persas gracias a Darío y a los siete»⁴⁹³. Se aprecia en esta época un nuevo giro en el imperio persa: el objetivo del filósofo es mostrar que Darío no ha recibido una educación afeminada y llena de molicie. Por lo demás, Platón sigue una tradición contraria a Heródoto⁴⁹⁴, quien presenta a Darío como un aqueménida, hijo de Histaspes. En cuanto a la división del imperio en siete partes del relato platónico, tampoco se corresponde con la noticia que da Heródoto, que divide el territorio en veinte satrapías⁴⁹⁵. También habla Platón de «igualdad» gracias a las leyes introducidas por Darío. En este sentido, recordemos que en la *Carta*

489 Cf. *Leyes*, III, 694 C.

490 Cf. *Leyes*, III, 695 C.

491 *Leyes*, III, 695 B5-6.

492 En *Leyes*, I, 637 D-E. Platón señala que entre las costumbres persas está la embriaguez, *methe*. Además, advierte que los persas practican otro tipo de libertinajes, aunque siempre en menor medida que escitas y tracios. Platón no especifica ninguno de estos libertinajes.

493 *Leyes*, III, 695 C3-4.

494 Cf. Heródoto, VII, 11.

495 Cf. Heródoto, III, 89.

VII, Platón presenta al rey persa como un legislador, en un fragmento en el que se comparan las figuras de Darío y Dionisio. Evidentemente la figura de Dionisio sale malparada. Platón nos dice que después de haber dominado a los bárbaros y la Sicilia entera, Dionisio no había sabido organizar su «imperio», con el agravante de no haber logrado rodearse de amigos y colaboradores de confianza. El caso contrario es el de Darío: habiendo sabido rodearse de los consejeros adecuados, Platón presenta al persa como un paradigma del buen rey y legislador⁴⁹⁶. Sobre el «tributo de Ciro» que pone en marcha Darío se puede concluir que el filósofo mezcla diversas tradiciones: las riquezas prometidas por Ciro a los persas y el tributo creado por Darío, *foros*⁴⁹⁷. La idea fundamental de Platón es demostrar que con Darío retorna el sentido de amistad y comunidad alcanzado en época de Ciro. No obstante, Jerjes recibe nuevamente una *paideia* licenciosa, educándose del mismo modo que Cambises. A partir de este momento, de los reyes persas sólo queda el nombre⁴⁹⁸. Platón completa su explicación de la degeneración del sistema persa apelando a una especie de desequilibrio entre principios democráticos y monárquicos. Encuentra la causa de la decadencia progresiva de los persas en el triunfo del elemento despótico, que reduce el elemento de libertad del pueblo, destruyendo la amistad y lo común en el Estado, y aumentando la autoridad del rey. Rota así la armonía con los gobernados, el gobernante se ve obligado a servirse de mercenarios y extanjeros. La esclavitud y el despotismo excesivo acaban con el Estado persa⁴⁹⁹.

Si observamos con detalle la *arqueología platónica*, los diferentes relatos elaborados por Platón sobre los tiempos antiguos, se percibe con claridad una cierta nostalgia por la vida de las comunidades primitivas y arcaicas, en donde reina la amistad, la bondad y la sencillez, y no hay discordia, *stasis*, ni guerra. En estas comunidades los hombres viven más cerca de los dioses, y se dejan arrastrar por costumbres y normas patrias transmitidas por tradición oral. El origen de las leyes se encuentra en la divinidad, sea Apolo, como en las comunidades dorias, o sea Poseidón, como en Atlántida. La decadencia viene dada por el olvido progresivo de los orígenes, el olvido del principio divino.

496 Cf. *Carta VII*, 332 B. En el *Fedro*, 258 B-C, Platón también describe a Darío como un inmortal *logógrafo*, junto a Licurgo y Solón.

497 Cf. *Leyes*, III, 695 D; Cf. Heródoto, I, 26 y III, 89, 97.

498 Como se advierte fácilmente, Platón emplea paralelismos y repeticiones en toda su exposición de la educación de los reyes persas. Tal como ha subrayado R. Weil, el filósofo «acentúa fuertemente las similitudes que según él existen entre situaciones diferentes. En este sentido emplea procedimientos que Tucídides utilizaba como recurso: repeticiones y simetrías (R. Weil, *L'«archéologie» de Platon*, ed. cit., pp. 47-48).

499 Cf. *Leyes*, III, 697C-698A.

IX. LA *POLIS* Y LA TRADICIÓN. PAIDEIA, COSTUMBRES Y LEYES NO ESCRITAS

En las páginas del *Critón* Platón nos ofrece una apología de la ley, *nomos*, como fundamento de la *polis*⁵⁰⁰. El individuo que vive en una ciudad está en realidad sometido, en el buen sentido de la palabra, a una constitución, *politeia*, y a unos leyes. Acepta por decisión propia una serie de normas, firma hipotéticamente una serie de acuerdos y pactos con las leyes de su ciudad⁵⁰¹. Sin embargo, lo verdaderamente interesante en el *Critón* es cómo Platón va deslizándose el tema desde el concepto de *nomos* al concepto de «patria». Según el filósofo la ciudad es la «patria». Veamos ahora cómo Platón desarrolla los argumentos hasta desembocar en el concepto de tradición aplicado a la ciudad, concretamente a Atenas, y veamos qué categorías emplea. Imaginemos que «las leyes y el común de la ciudad»⁵⁰² interpelan a Sócrates y Critón pidiendo explicaciones por su intento de marcharse de Atenas. Dirían algo parecido a esto:

«Quizá dijeran las leyes: «¿Es esto, Sócrates, lo que hemos convenido tú y nosotras, o bien que hay que permanecer fiel a las sentencias que dicte la *polis*?» Si nos extrañáramos de sus palabras, quizá dijeran: «Sócrates no te extrañes de lo que decimos, sino respóndenos, puesto que tienes la costumbre de servirme de preguntas y respuestas. Veamos, ¿qué acusación tienes contra nosotras y contra la *polis* para intentar destruirnos? En primer lugar, ¿no te hemos dado nosotras la vida y, por medio de nosotras, desposó tu padre a tu madre y te engendró? Dinos, entonces, ¿a las leyes referentes al matrimonio, *gamos*, les censuras algo que no esté bien?» «No las censuro», diría yo. «Entonces, ¿a las que se refieren a la crianza del nacido, *trophé*, y a la educación, *paideia*, en la que te has educado? ¿Acaso las que de nosotras estaban establecidas para ello no disponían bien ordenando a tu padre que te educara en la música y en la gimnasia?» «Sí disponían bien», diría yo. «Después que hubiste nacido y hubiste sido criado y educado, ¿podrías decir, en principio, que no eras resultado de nosotras y nuestro esclavo, *doulos*, tú y tus ascendientes? Si esto es así, ¿acaso crees que los derechos son los mismos para ti y para nosotras, y es justo para ti responder haciéndonos, a tu vez, lo que nosotras intentemos hacerte? Ciertamente no serían iguales tus derechos respecto a tu padre y respecto a tu dueño, si lo tuvieras, como para que respondieras

500 Cf. *Critón*, 50A-54D.

501 La idea de acuerdos y pactos con las leyes está bastante presente en el texto platónico, especialmente en *Critón*, 52D-54D.

502 *Critón*, 50 A7-8.

haciéndoles lo que ellos te hicieran, insultando a tu vez al ser insultado, o golpeando al ser golpeado, y así sucesivamente. ¿Te sería posible, en cambio, hacerlo con la patria, y las leyes, de modo que si nos proponemos matarte, porque lo consideramos justo, por tu parte intentes, en la medida de tus fuerzas, destruirmos a nosotras, las leyes, y a la patria, y afirmes que al hacerlo obras justamente, tú, el que en verdad se preocupa de la virtud? ¿Acaso eres tan sabio que te pasa inadvertido que la patria, *patrís*, merece más honor que la madre, que el padre y que todos los antepasados, que es más venerable y más santa y que es digna de la mayor estimación entre los dioses y entre los hombres de juicio? ¿Te pasa inadvertido que hay que respetarla y ceder ante la patria y halagarla, si está irritada, más aún que al padre; que hay que convencerla u obedecerla haciendo lo que ella disponga; que hay que padecer sin oponerse a ello, si ordena padecer algo; que si ordena recibir golpes, sufrir prisión, o llevarte a la guerra para ser herido o para morir, hay que hacer esto porque es lo justo, y no hay que ser débil ni retroceder ni abandonar el puesto, sino que en la guerra, en el tribunal y en todas partes hay que hacer lo que la polis y la patria ordene, o persuadirla de lo que es justo; y que es impío hacer violencia a la madre y al padre, pero lo es mucho más aún a la patria?» ¿Qué vamos a decir a esto, Critón? ¿Dicen la verdad las leyes o no?»⁵⁰³.

La ciudad ha obrado injustamente con Sócrates: este punto de partida sirve al filósofo para realizar una reflexión sobre el papel de las leyes en el conjunto de la *polis*. Platón cede su voz a las leyes que vienen a explicar su función en la ciudad. Ante todo, se debe partir de un supuesto previo que no admite discusión: hay que permanecer fiel a las sentencias que dicta la *polis*⁵⁰⁴. Para justificar este *a priori*, Platón pasa revista a las leyes que ligan a un ateniense a su ciudad: las leyes referentes al matrimonio, *gamos*, y las referidas a la crianza del nacido, *trophé*, y la educación, *paideia*. Además, el filósofo aclara que la educación se funda básicamente en la música y en la gimnasia. Así pues, matrimonio, crianza y educación son los tres elementos principales de las leyes que vinculan a un individuo a Atenas. Desde el momento en que un ateniense se cría, se educa y se casa en Atenas debe considerarse atado a la *polis*. Esta atadura es tan fuerte que Platón emplea en el texto la palabra «esclavo», *doulos*, pues un ateniense es esclavo de las leyes. La relación entre un ateniense y las leyes es, por tanto, la misma que se establece entre un amo y su esclavo.

La violencia que han de ejercer las leyes sobre el individuo es, según el criterio platónico, muy fuerte. Este argumento se pone de manifiesto relacionando el concepto

503 *Critón*, 50C5-51C4.

504 Cf. *Critón*, 50 C.

de *nomos* al concepto de *patria*. Las leyes ayudan a crear el sentimiento de *polis*, de comunidad, de *patria*. Sin duda alguna se trata del sentimiento más fuerte, pues vincula a un ciudadano no sólo con las leyes sino con los ritos y costumbres y normas tradicionales heredadas de los antepasados y crea una comunión con el pasado. La *patria*, dice Platón, merece más honor que la madre, el padre y los antepasados, es más venerable y más santa, y además, es digna de la mayor estimación tanto entre los dioses como entre los hombres más sensatos. El concepto platónico es muy claro: la *polis* es la *patria*. Ahora bien, la *patria* engloba las leyes de la ciudad, las normas escritas, pero también tiene en cuenta las normas no escritas. Veamos cómo se traduce esta idea en el texto platónico:

«No es cierto — dirían ellas [las leyes] — que violas los pactos y acuerdos, sin que los hayas convenido bajo coacción o engaño y sin estar obligado a tomar una decisión en poco tiempo, sino durante setenta años, en los que te fue posible ir a otra parte, si no te agradábamos o te parecía que los acuerdos no eran justos. Pero tú no has preferido a Lacedemonia ni a Creta, cuyas leyes afirmas continuamente que son buenas, ni a ninguna otra *polis* griega ni bárbara; al contrario, te has ausentado de Atenas menos que los cojos, los ciegos y otros lisiados. Hasta tal punto a ti más especialmente que a los demás atenienses, te agradaba la *polis* y evidentemente nosotras, las leyes. ¿Pues a quién le agradaría una *polis* sin leyes? ¿Ahora no vas a permanecer fiel a los acuerdos? Sí permanecerás, si nos haces caso, Sócrates, y no caerás en ridículo saliendo de la ciudad.

Si tú violas estos acuerdos y faltas en algo, examina qué beneficio te harás a ti mismo y a tus amigos. Que también tus amigos corren peligro de ser desterrados, de ser privados de los derechos ciudadanos o de perder sus bienes es casi evidente. Tú mismo, en primer lugar, si vas a una de las ciudades próximas, Tebas o Mégara, pues ambas tienen buenas leyes, llegarás como enemigo de su constitución, *politeia*, y todos los que se preocupan de sus ciudades te mirarán con suspicacia considerándote destructor de las leyes; confirmarás para tus jueces la opinión de que se ha sentenciado rectamente el proceso. En efecto, el que es destructor de las leyes, parecería fácilmente que es también corruptor de jóvenes y de gentes de poco espíritu. ¿Acaso vas a evitar las ciudades con buenas leyes y los hombres más honrados? ¿Y si haces eso, te valdrá la pena vivir? O bien si te diriges a ellos y tienes la desvergüenza de conversar, ¿con qué palabras lo harás, Sócrates? ¿Acaso con las mismas de aquí, a saber, que lo de mayor valor para los hombres es la virtud, *areté*, y la justicia, *dikaioσύνη*, las costumbres, *ta nómima*, y las leyes, *nomoi*? ¿No crees que parecerá vergonzoso el comportamiento de Sócrates? Hay que creer que sí. Pero tal vez vas a apartarte de estos lugares; te irás a Tesalia

con los huéspedes de Critón. En efecto, allí hay la mayor indisciplina y libertinaje, y quizá les guste oír de qué manera tan graciosa te escapaste de la cárcel poniéndote un disfraz o echándote encima una piel o usando cualquier otro medio habitual para los fugitivos, desfigurando tu propio aspecto. ¿No habrá nadie que diga que, siendo un hombre al que presumiblemente le queda poco tiempo de vida, tienes el descaro de desear vivir tan afanosamente, violando las leyes más importantes? Quizá no lo haya, si no molestas a nadie; en caso contrario, tendrás que oír muchas cosas indignas. ¿Vas a vivir adulando y sirviendo a todos? ¿Qué vas a hacer en Tesalia sino darte buena vida como si hubieras hecho el viaje allí para ir a un banquete? ¿Dónde se nos habrán ido aquellos discursos sobre la justicia y las otras formas de virtud? ¿Sin duda quieres vivir por tus hijos, para criarlos y educarlos? ¿Pero, cómo? ¿Llevándolos contigo a Tesalia los vas a criar y educar haciéndolos extranjeros para que reciban también de ti ese beneficio? ¿O bien no es esto, sino que educándose aquí se criarán y educarán mejor, si tú estás vivo, aunque tú no estés a su lado? Ciertamente tus amigos se ocuparán de ellos. ¿Es que se cuidarán de ellos, si te vas a Tesalia, y no lo harán, si vas al Hades, si en efecto hay una ayuda de los que afirman ser tus amigos? Hay que pensar que sí se ocuparán.

Más bien, Sócrates, danos crédito a nosotras, que te hemos formado, y no tengas en más ni a tus hijos ni a tu vida ni a ninguna otra cosa que a lo justo, para que cuando llegues al Hades, expongas en tu favor todas estas razones ante los que gobiernan allí. En efecto, ni aquí te parece a ti, ni a ninguno de los tuyos, que el hacer esto sea mejor ni más justo ni más piadoso, ni tampoco será mejor cuando llegues allí. Pues bien, si te vas ahora, te vas condenado injustamente no por nosotras, las leyes, sino por los hombres. Pero si te marchas tan torpemente, devolviendo injusticia por injusticia y daño por daño, violando los acuerdos y pactos y haciendo daño a los que menos conviene, a ti mismo, a tus amigos, a la patria y a nosotras, nos irritaremos contigo mientras vivas, y allí, en el Hades, nuestras hermanas las leyes no te recibirán de buen ánimo, sabiendo que, en la medida de tus fuerzas has intentado destruirnos. Procura que Critón no te persuada más que nosotras a hacer lo que dice»⁵⁰⁵.

El texto platónico insiste continuamente en los acuerdos y pactos que Sócrates, como cualquier ateniense que se precie, ha sellado con las leyes. En el caso del filósofo, el acuerdo o compromiso es tanto más acusado puesto que, a pesar de la existencia en el mundo griego de ciudades y regiones donde existe la *eunomía*, a

505 *Critón*, 52D9-54D2.

saber, el buen gobierno, como es el caso de Creta, Lacedemonia, Tebas y Mégara, Sócrates ha permanecido siempre fiel a las leyes atenienses. Pero el discurso de Sócrates es algo más que una apología de las leyes. Platón introduce un elemento nuevo, las normas tradicionales de conducta, los ritos y costumbres, *ta nómima*. El texto es bastante explícito en este sentido: Sócrates ha dedicado su vida a exaltar la virtud, *areté*, y la justicia, ha dedicado sus mejores palabras, *logoi*, a las cosas dignas de mayor estima, las costumbres y las leyes. En realidad, no hay nada mejor que las «costumbres», las «normas tradicionales de conducta» para expresar el sentido de comunidad, el sentimiento de «patria». En cierta medida, pues, el discurso de Sócrates a Critón es una reflexión en voz alta sobre la forma en que la tradición se manifiesta en la *polis*. La confluencia de leyes y costumbres, de normas escritas y no escritas, genera el sentido de *patria*, de tradición común.

Las grandes «casas» o familias transmiten en relatos y cantos poéticos las grandezas de su estirpe, poniendo en evidencia la relación que existe entre tradición, familia y parentesco en el marco de la *polis*. Los diálogos platónicos ofrecen testimonios de dicha transmisión de valores «familiares». El ejemplo más claro se encuentra en las páginas del *Lisis*: a medio camino entre la Academia y el Liceo, junto a la muralla, Sócrates se encuentra con Hipotales y Ctesipo en la palestra. En Atenas se están celebrando los festivales de Hermes, y los jóvenes adolescentes y los niños andan mezclados⁵⁰⁶. En este contexto, Ctesipo señala todos los discursos y cantos que Hipotales suele realizar como encomio de su amado Lisis, comportándose en realidad como un poeta, y, además, no como un buen poeta⁵⁰⁷. Resulta, además, que las cosas que Hipotales recita y canta ingenuamente nos hablan de la tradición, la familia y los antepasados del propio Lisis. Esta idea se expresa en el texto platónico del siguiente modo:

«Todo cuanto la *polis* en pleno celebra [dice Ctesipo] acerca de Demócrites y Lisis, el abuelo del muchacho, y de todos sus antepasados: la riqueza, la cría de caballos, las victorias de sus cuádrigas y caballos de carreras en los juegos píticos, ístmicos y nemeos, todo esto hace y dice, y aún cosas más antiguas que éstas. Muy recientemente nos contaba en un poema el hospedaje de Heracles y cómo a causa del parentesco con Heracles, su antepasado le había dado aposento, engendrado éste [el antepasado] por Zeus y la hija del fundador del Demo; Sócrates, todo eso que cantan las viejas y otras muchas cosas semejantes ; todo esto que recita y canta nos obliga a escuchar»⁵⁰⁸.

506 Cf. *Lisis*, 203A-204A.

507 Cf. *Lisis*, 206 B.

508 *Lisis*, 205 C2-D4.

En este cuadro de aficiones de la aristocracia, que tiene un eco de la poesía de Píndaro, se nos dice que la ciudad entera celebra la tradición, que toda la *polis* en pleno canta las excelencias del linaje de Lisis. Hay pues un sentido de colectividad y una comunidad de sentimientos, pues la ciudad se ha «apropiado» de las narraciones relacionadas con un determinado linaje familiar. Yendo más lejos todavía, Ctesipo advierte que los poemas de Hipotales vinculan la familia de Lisis con el linaje divino, concretamente con Heracles y Zeus. Existe por tanto una relación de parentesco que enlaza la genealogía familiar de Lisis con el mismísimo Zeus. Este tipo de relatos genealógicos, todavía frecuentes en época de Platón, eran a lo que parece el caldo de cultivo para las historias de las ancianas. Precisamente, el papel que juegan las ancianas en la transmisión de estas tradiciones demuestra que han sido asimiladas por la comunidad.

En el *Cármides*, Platón vuelve a la carga con el mismo tema haciendo hincapié en este caso en los encomios que los poetas han dedicado a la familia de Cármides. De hecho el joven Cármides es presentado en el texto platónico como un adolescente de buena naturaleza, dotado para la poesía y la filosofía porque procede de la casa, *oikía*, de Critias, y, sobre todo, por su «parentesco con Solón»⁵⁰⁹. El tema de la familia y parentesco de Cármides no acaba aquí, porque Platón aporta nuevos datos sobre la ascendencia del personaje que da nombre al diálogo. Cármides no sólo está dotado para la poesía y la filosofía sino que sobresale por su moderación, *sophrosyne*. Sócrates justifica estos valores del siguiente modo:

«Pues es muy justo, dije yo, Cármides, que en todas estas cosas te distingas de los demás. Pues no creo que ningún otro de aquí podría mostrar fácilmente juntadas dos casas de las de Atenas como aquellas de las que tú procedes a causa de un nacimiento tan hermoso y noble. Pues vuestra casa, *oikía*, paterna, la de Critias el de Drópidas, ha sido ensalzada por Anacreonte, Solón y otros muchos poetas siendo transmitido a nosotros, distinguida por belleza, virtud, y todo lo otro que se llama felicidad. Y lo mismo por el lado materno. Pues se dice que nadie en esta tierra es un hombre de reputación tan hermoso e ilustre como tu tío Pírilampo, cada vez que iba como enviado al Gran Rey o cualquier otro de ese continente. En suma, en nada es inferior a la otra casa, *oikía*. Puesto que procedes de semejante [linaje] es verosímil que seas el primero en todo. Y en lo que se percibe de tu figura, querido hijo de Glaucón, me parece que en nada quedas atrás. Pero si, además, en lo que respecta a la moderación, *sophrosyne*, y todas las otras cualidades, según el argumento de éste

509 *Cármides*, 155 A3. Tanto Cármides como Critias pertenecen a esta tradición de Solón. No hay que olvidar que lo mismo ocurre con Platón, y que la referencia a Solón en la obra platónica tiene un valor paradigmático y positivo: viene a significar la línea seguida por Platón.

[Critias], estás colmado por naturaleza, querido Cármides, felizmente te dio a luz tu madre»⁵¹⁰.

Platón alude aquí al importante linaje de Cármides, origen de su belleza y sabiduría, pues en él se han juntado dos de las principales casas de Atenas. Es interesante observar que, en el caso de la familia paterna, el filósofo se refiere a encomios *transmitidos* por los poetas, y junto a Anacreonte vuelve a sonar el nombre de Solón. La tradición poética y filosófica de la familia se remonta a este poeta sabio y legislador. La casa materna de Cármides también ha adquirido renombre, *doxa*, gracias a Pirilampo, cuya reputación es un hecho que corre de boca en boca. A través de la figura de Cármides tenemos aquí, nuevamente, un ejemplo de la transmisión de la tradición, a saber, la transmisión de valores familiares vinculados a una casa, un linaje y un parentesco⁵¹¹.

Pero en la *polis*, el auténtico discurso sobre la tradición se encuentra en la oración fúnebre, el *epitaphios logos*. Platón nos informa en el *Menéxeno* que este tipo de discursos ensalzan a la *polis*, los muertos en la guerra, los antepasados e incluso a los vivos⁵¹². Los oradores adornan las palabras de tal forma en las oraciones fúnebres que encantan y hechizan las almas de los oyentes, que sufren una especie de identificación con el discurso, igual que los que escuchan a los poetas y narradores de mitos. «Siempre me quedo escuchando y encantado»⁵¹³, afirma Sócrates en el *Menéxeno*, tratando de explicar la sensación que se siente cuando se escucha uno de estos discursos. Para expresar el sentido de encantamiento, Sócrates habla del tono aflautado del discurso fúnebre. Las palabras penetran dulcemente en los oídos hasta el punto que uno cree que habita en la isla de los bienaventurados⁵¹⁴. No obstante, el filósofo considera que no resulta difícil elaborar oraciones fúnebres ni aún en el caso de que haya que improvisar, ya que siempre hay discursos preparados. Para justificar este aserto Sócrates explica en el *Menéxeno* cómo el día anterior había escuchado de Aspasia un *epitaphios logos*, compuesto para la ocasión, una parte

510 *Cármides*, 157D9-158B4.

511 En las *Leyes*, en los temas de derecho de familia o derecho de herencia hay una obsesión platónica por mantener incólume el lote, la propiedad asignada a cada familia. Esta idea está directamente relacionada con la continuidad del linajes, *genos*, siguiendo las leyes de parentesco (Cf. *Leyes*, XI, 924 E). Las dos palabras clave para entender el derecho de herencia son parentesco y costumbre. Además, es importante constatar que la ciudad platónica de las *Leyes* se funda sobre el linaje, la familia. La unidad familiar es bastante cerrada y está organizada sobre el parentesco, *suggeneia*. Finalmente, la expulsión de un miembro de la familia y el repudio público no se pueden hacer a la ligera. Exige la conformidad de todo el linaje, al menos más de la mitad de todos los parientes. (Cf. *Leyes*, XI, 928D-929C).

512 Cf. *Menéxeno*, 235 A.

513 *Menéxeno*, 235 A7-B1.

514 Cf. *Menéxeno*, 235 C.

del cual tomaba fragmentos de un anterior discurso que la propia Aspasia había preparado para Pericles⁵¹⁵.

En realidad, en la ciudad griega es de ley, y un deber, ofrecer un homenaje a los muertos. El aspecto fundamental de todo *epitaphios logos* es que se sustenta sobre el recuerdo, sobre la memoria, a saber, sobre la tradición. Éste es precisamente el aspecto que interesa vivamente a Platón. El *epitaphios logos* es importante para la *polis* porque contribuye a crear una comunidad de sentimientos con el pasado⁵¹⁶. En el *Menéxeno* Sócrates habla de recuerdo, *mneme*: en este caso «el recuerdo de los hechos»⁵¹⁷ que permanecen en la memoria colectiva de los atenienses como ejemplo o modelo. Los discursos fúnebres son escuchados por los ciudadanos y tratan de «exhortar con benignidad a los vivos, recomendando a los descendientes y hermanos que imiten la virtud de éstos [los muertos]»⁵¹⁸. El objetivo que se persigue con la oración fúnebre es, pues, la imitación de la virtud, la *mimesis* para mantener la continuidad con el pasado. Los hombres muertos, los hombres del pasado, que son ensalzados en un discurso fúnebre son fundamentalmente «buenos», *agathoi*⁵¹⁹. Pero Platón resalta sobre todo los aspectos que vinculan a estos hombres con la tradición, porque son los que deben escuchar los atenienses en estos discursos a fin de mantener la continuidad. Esos aspectos sobre los que Platón insiste son: por una parte, la nobleza de nacimiento, *eugeneia*, la crianza, *trophé*, y educación, *paideia*; por otra parte, la ejecución de los hechos. La crianza y educación son dos aspectos ya mencionados en el *Critón* como característicos en la vinculación de los atenienses a la *polis*⁵²⁰, y estudiados en la *República* y en las *Leyes*. Por eso, Platón se centra

515 Cf. *Menéxeno*, 236 A-B. Hay aquí una posible alusión a la oración fúnebre de Pericles que nos encontramos en Tucídides. En el *Menéxeno* Sócrates pone en boca de Aspasia un discurso fúnebre y advierte que al relatar dicho discurso se puede comportar como un viejo que se dedica todavía a jugar (Cf. *Menéxeno*, 236 C). Esta consideración del *epitaphios logos* como un juego recuerda el *Fedro*, donde la *logografía* y la escritura en general son consideradas como juegos. Sobre el discurso fúnebre véase el importante libro de Nicole Loraux, *L'invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la cité classique*, La Haya, Berlín y París, 1981; también me remito al estudio de M. Nouhaud, *L'utilisation de l'histoire para les orateurs attiques*, París, 1982.

516 El *epitaphios logos* cumple la misma función que M. I. Finley aplica a los mitos y las tradiciones populares: crear un sentimiento de comunidad y de continuidad con el pasado. Finley escribe: «Los griegos estaban profundamente apegados a su pasado, pero era un pasado distante, la edad de los héroes, el que los atraía y sobre el que jamás se cansaron de saber cosas que les brindaban Homero o los poetas trágicos. Para lo demás, las tradiciones populares eran suficientes: los relatos sobre Solón, los tiranos y un puñado de otros personajes. Sin duda que tales consejas no eran muy fieles; mas ¿qué importaba? Los mitos y las semiverdades cumplían dos necesarias funciones: les daban a los helenos un sentimiento de continuidad y de comunidad y, a la vez, eran fuente de la enseñanza moral y religiosa» (M. I. Finley, *Aspectos de la antigüedad*, Barcelona, 1975, p. 67 [trad. castellana de *Aspects of Antiquity*, Londres, 1968]).

517 *Menéxeno*, 236 E1-2.

518 *Menéxeno*, 236 E4-6.

519 *Menéxeno*, 237 A5 y 237 A6.

520 Cf. *Critón*, 50C-51C.

en el concepto de *eugeneia*, para pasar luego a examinar los hechos principales de la historia reciente ateniense.

La nobleza de nacimiento, *eugeneia*, se fundamenta en el origen de los antepasados. Los atenienses no son forasteros, no vienen de fuera, lo que les convertiría en metecos, sino que son autóctonos. Tienen una «patria», el país o territorio, *chora*, en que viven y habitan. La patria es por tanto la *chora*⁵²¹, digna de admirar porque es amada por los dioses, afortunada y hermosa. La tierra ha procreado al hombre, a saber, los antepasados, aspecto que concede un hilo de continuidad a la tradición ateniense. La prueba más evidente es que la tierra se comporta como una madre, ofreciendo sus frutos: trigo, cebada y aceite⁵²². Además, el territorio ateniense tiene como gobernantes y maestros a los dioses, que han regulado y organizado el modo de vida y han transmitido las enseñanzas de las artes y el manejo de las armas⁵²³. Otro rasgo digno de constatar de los atenienses es la continuidad de la constitución, *politeia*. Al decir de Platón, Atenas siempre ha estado regida por una *aristocracia*, aunque algunos le dan el nombre de democracia. Ésta es la razón por la que los atenienses son «buenos», *agathoi*. La aristocracia es un gobierno en el que tiene participación la mayoría, aunque las magistraturas y los cargos están reservados a «los mejores», *aristoi*. Sólo el que según la opinión común es sabio o bueno detenta cargos políticos. Otra forma de continuidad en el régimen político ateniense es la existencia de reyes, bien por linaje, bien por elección. La causa de esta organización política, una especie de *aristocracia*, es la igualdad de nacimiento, la *isogonía*. De hecho, la igualdad ante la ley, la igualdad política, *isonomía*, se fundamenta en la *isogonía*. Por esa razón en Atenas no existen amos y esclavos como en otros regímenes políticos, como por ejemplo las tiranías y oligarquías, regímenes opuestos a la aristocracia-democracia⁵²⁴.

El sentimiento de «patria» viene dado no sólo por la nobleza de nacimiento, la crianza y la educación, sino también por la memoria histórica de las acciones más

521 Cf. *Menéxeno*, 237 B-C. La *chora* es «nuestra tierra y madre» (*Menéxeno*, 237 E5-6) en boca de Sócrates. En las *Leyes* se repite la misma idea. Platón defiende un concepto «territorial» pues afirma que la *chora* es como la *patria* (Cf. *Leyes*, V, 740 A). En la ciudad platónica, la tierra es distribuida en lotes individuales y trabajada por las respectivas familias, que han recibido un lote. Pero el ciudadano sabe que trabaja para el común de la ciudad. En el fondo, la tierra es propiedad de la *polis*. El cuidado de la tierra es una máxima fundamental para el ciudadano.

522 Cf. *Menéxeno*, 237D-238B. Tal como ha señalado M. Nouhaud (*L'utilisation de l'histoire par les orateurs attiques*, París, 1982), la prueba de que se sirve Platón para fundamentar el tema de la autoctonía de los atenienses «es ella misma un lugar común: la tierra, que ha engendrado a los hombres, ha producido también los frutos (trigo y aceite) destinados a abastecerlos, como la mujer que lleva consigo las fuentes del alimento para el recién nacido» (p. 61). Este tema de la autoctonía de los atenienses es bastante frecuente en los oradores del siglo IV: «La autoctonía como tantos otros temas de elogio es más bien una evocación puramente formal, impresión confirmada por el sentimiento común a todos los oradores de no poder dispensarse de hacer alusión a él» (pp. 61-62).

523 Cf. *Menéxeno*, 238 B.

524 Cf. *Menéxeno*, 238 C-E.

importantes que ha realizado el pueblo ateniense. El pasado de Atenas está lleno de hechos «memorables», dignos de recuerdo. De la *isogonía* y la *isonomía* antes mencionadas se deriva la libertad de que disfrutaban los atenienses y las muchas acciones bellas que han realizado en el pasado contra los griegos y contra los bárbaros⁵²⁵. En este sentido, Platón inicia el recuento de los hechos que han engrandecido a la ciudad de Atenas. Pero establece una diferencia. Hay acontecimientos, tales como las luchas contra Eumolpo y las Amazonas, contra los cadmeos y los argivos, que son hazañas antiguas ya cantadas por los poetas. En cambio, hay otros hechos que permanecen «en el olvido» porque no han encontrado todavía su poeta. Platón se propone abrir camino a otros poetas recordando estos acontecimientos de la historia reciente de Atenas⁵²⁶.

El primer asunto que recuerda Platón es el intento de los persas de someter a la esclavitud a Europa, en un momento en que el poder persa se extendía por toda Asia hasta Egipto y en Europa hasta la tierra de los escitas, y «las opiniones de todos los hombres se hallaban sometidas a esclavitud»⁵²⁷. Al margen de la verosimilitud histórica del relato platónico, el filósofo ateniense trata de mostrar que, aquel primer asunto digno de recordar, Maratón, convierte a los atenienses en caudillos y maestros para el resto de griegos, en padres de la libertad, de tal modo que todos los griegos se pueden considerar discípulos de los hombres de Maratón. La enseñanza que se extrae de esta batalla es que «toda multitud y toda riqueza ceden ante la virtud»⁵²⁸. El segundo asunto que trae al recuerdo Platón es Salamina y Artemisión, donde se corona la obra iniciada en Maratón al derrotar en el mar a los persas, mérito mayor si se tiene en cuenta una opinión, *doxa*, muy extendida que hacía a los persas invencibles en el mar por número, riqueza, habilidad y fuerza. Maratón y Salamina contribuyen por tanto a la *paideia* helénica⁵²⁹. El tercer asunto histórico que menciona el filósofo es Platea, tarea común de atenienses y lacedemonios, un acontecimiento de encomiable virtud, *areté*. Platón matiza que la empresa de Platea es continuada por los que combatieron en Eurimedonte y realizaron campañas en Chipre y Egipto⁵³⁰.

En el relato platónico, Atenas es la que sostiene el combate contra los persas, defendiendo a pueblos de la misma lengua y que forman parte de la misma estirpe, pero provocando, una vez acabado el conflicto, la envidia y los celos del resto de ciudades griegas, y acto seguido la guerra. Por lo demás, Platón insiste constantemente en presentar a los atenienses como guardianes de la libertad. Así, en Tanagra y Enófito,

525 Cf. *Menéxeno*, 239 A-B.

526 Cf. *Menéxeno*, 239 C.

527 *Menéxeno*, 240 A2-3.

528 *Menéxeno*, 240 D6-7.

529 Cf. *Menéxeno*, 241 B-C.

530 Cf. *Menéxeno*, 241 D-E.

los atenienses se enfrentan a los lacedemonios por la libertad de los beocios⁵³¹. En Esfagia o Esfacteria, Atenas demuestra su actitud benevolente hacia los de su misma raza, perdonando a los jefes lacedemonios, tratando de no destruir la comunidad, *koiné*, de los griegos por la cólera particular de una ciudad⁵³². En Sicilia, Atenas lucha por la libertad de los leontinos, e incluso sus enemigos elogian su sabiduría. Ni siquiera la envidia de algunas ciudades griegas, que les lleva a pactar con el rey persa, puede con Atenas, pues nuevamente aquí sale a relucir la fuerza y la virtud de la *polis* ateniense. El ejemplo es Mitilene. Platón considera que «es necesario recordar y elogiar siempre»⁵³³ a los antepasados que sellaron y transmitieron esta tradición que ha dado lugar a una opinión común, ya que «a través de éstos, la *polis* ha adquirido la reputación, *doxa*, de que no será dominada ni siquiera por todos los hombres»⁵³⁴. Por otra parte, siempre que se produce la derrota de Atenas, Platón explica que es una derrota interior, fruto de disensiones internas. Pero incluso en la discordia, *stasis*, posterior a la guerra y en el enfrentamiento con los de Eleusis queda nuevamente patente la actitud tolerante de Atenas, justificada en este caso por el parentesco, la amistad sólida y la comunidad de linaje. La fórmula «traer al recuerdo» es empleada a propósito de los muertos de los dos bandos en la *stasis*. No olvidemos que el objetivo de los discursos fúnebres es poner en la memoria de los oyentes unos cuantos hechos objeto de tradición. En relación a la *stasis* ateniense, Platón habla en términos de reconciliación mediante invocaciones y sacrificios, pues la causa de la guerra civil ha sido la mala suerte⁵³⁵. Después de la imposición espartana Platón ya no considera los acontecimientos como antiguos, observación que permite pensar que en la mentalidad griega, o al menos en la platónica, los hechos pertenecientes a otras generaciones, aunque fuesen las precedentes, eran considerados como antiguos, formando ya parte de la tradición. En cuanto a los tiempos pertenecientes a la generación de Platón es de destacar que los primeros griegos, es decir, argivos, beocios y corintios, se ven obligados a recurrir a Atenas, que libra de la esclavitud a estos pueblos convirtiéndolos en «libres». Como queda bien patente, la oposición libertad-esclavitud es uno de los elementos fundamentales del texto platónico⁵³⁶. En conjunto, la visión de Platón sobre el pueblo ateniense podría resumirse en el siguiente párrafo:

«Así es en verdad de segura y sana la nobleza y la libertad de nuestra ciudad, hostil por naturaleza al bárbaro, porque somos griegos puros y sin mezcla de bárbaros. Pues no habitan con nosotros ni Pelops, ni Cadmos,

531 Cf. *Menéxeno*, 242 A; Tucídides, I, 108.

532 Cf. *Menéxeno*, 242 D; Tucídides, IV, 31-41.

533 *Menéxeno*, 243 C7-D1.

534 *Menéxeno*, 243 D2-4.

535 Cf. *Menéxeno*, 244 B.

536 Cf. *Menéxeno*, 244D-245A.

ni Egiptos o Dánaos ni tantos otros que son bárbaros por naturaleza y griegos por la ley, sino que habitamos nosotros mismos, griegos y no semibárbaros, de donde el odio puro a lo extranjero de que está imbuida nuestra ciudad»⁵³⁷.

La nobleza y la libertad atenienses se combinan con el odio a todo lo que representan los bárbaros. Los atenienses son griegos puros, sin mezcla. Estos dos hechos se ponen de manifiesto todavía en época platónica en la generosidad e independencia de los atenienses al no entregar griegos a los bárbaros⁵³⁸. Finalmente, Platón trae de nuevo a la memoria sucesos dignos de recordar: la expulsión del mar de los lacedemonios a pesar de las dificultades en Corinto⁵³⁹. Hasta aquí el resumen de las obras, *erga*, más importantes completadas por los atenienses desde la perspectiva platónica, obras que sirven para recomendar y exhortar a los descendientes de estos hombres a seguir el ejemplo de sus antepasados⁵⁴⁰. Sólo así, haciéndose eco de la memoria común, se puede conseguir la continuidad en el comportamiento «memorable» de los atenienses.

Para dar mayor fuerza a la tradición, en la oración fúnebre del *Menéxeno* Platón recurre a la voz de los muertos. Son los mismos padres quienes se encargan de transmitir, comunicar la tradición. Así pues, en el discurso final del *Menéxeno* los muertos se dirigen a sus descendientes, es decir, sus hijos, y a sus antepasados, a saber, sus padres, con el objetivo de mantener un eslabón de continuidad. La idea fundamental que se transmite a los hijos es que hay que evitar la deshonra ante los padres y ante el linaje que les precede. Las palabras que entonan, pues, los muertos, palabras que hay que recordar, ensalzan la virtud, *areté*, y el buen nombre, *eukleia*⁵⁴¹. En este sentido, hay en el texto platónico una clara exhortación a seguir los pasos de los padres, la gloria de los antepasados, pero siempre tratando de imitarla y

537 *Menéxeno*, 245 C6-D6.

538 Cf. *Menéxeno*, 245 D-E.

539 Cf. *Menéxeno*, 245E-246A.

540 En el *Laques* se habla de la transmisión de «hermosas acciones» como ejemplo de normas tradicionales de conducta que todo ateniense debe tener en cuenta. Lisímaco se hace eco de las «muchas y hermosas acciones» (*Laques*, 179 C3) que cumplieron tanto su padre como el de Melesias, de todas aquellas cosas importantes que realizaron en la guerra y en la paz, en la *polis* y por la *polis*. Sin embargo, Lisímaco se queja porque tanto él como Melesias no han sabido estar a la altura de las circunstancias, es decir, a la altura de sus padres. Se trata, por tanto, de evitar la ruptura en la transmisión de «hermosas acciones», manteniendo la continuidad en las decisiones y en las obras para de este modo «no avergonzar a los antepasados» (*Laques*, 187 A5). En este contexto, la muestra de valor de Sócrates en la batalla de Delion del año 424 es un ejemplo a seguir. Laques sabe de estos hechos y sabe que Sócrates se ha mantenido fiel a la tradición, al espíritu de su padre y de su patria (Cf. *Laques*, 181 A-B). Lo que es evidente, según se deduce del testimonio de Laques, es que un ateniense defiende en una batalla el prestigio de la *patria*, que se transmite a través del ejemplo de los padres.

541 *Menéxeno*, 246D-247A. En el texto se lee que «toda ciencia, *episteme*, separada de la justicia y de las demás virtudes se revela como astucia, no como sabiduría» (*Menéxeno*, 246E7-247A2).

superarla: «Los honores de los padres son para sus descendientes un tesoro bello y magnífico. Pero hacer uso de un tesoro de dinero y honores y no transmitirlo, *paradidonai*, a los descendientes, por no haber adquirido uno mismo bienes personales y buena fama, es vergonzoso e indigno»⁵⁴². La función de cada generación es «transmitir», *paradidonai*, algo digno de ser recordado. En cuanto a los padres de los participantes en la batalla, deben aceptar con resignación la suerte que corresponda a sus hijos en la idea de que, a los ojos de los ciudadanos, son buenos y famosos. Evitando lamentos de infortunio, los padres se manifiestan como hombres y padres de hombres⁵⁴³. La ciudad, encargada de la *paideia* de los hijos y del cuidado de los padres, ha establecido leyes en favor de los hijos. Actúa como «padre» de los niños huérfanos, «señala y recuerda las costumbres del padre proporcionando los órganos de la virtud paterna»⁵⁴⁴. La *polis* transmite la tradición y recuerda a los muertos según la costumbre, mediante ceremonias y certámenes. La costumbre en común crea de este modo un vínculo con el pasado.

La pregunta que debemos plantearnos ahora es cómo se transmite la tradición desde la infancia, o dicho de otro modo, cómo se integra el ciudadano ateniense en la tradición común de la *polis*. En la visión platónica, la *paideia* es el primero de los bienes para todo hombre que se precie y, al mismo tiempo, es desde la infancia una combinación de juego y seriedad⁵⁴⁵. La *paideia* tradicional se sustenta sobre cuatro pilares fundamentales: la poesía, los ritos religiosos y oráculos, la gimnasia y la música. Entre los representantes de esta *paideia* tradicional, Platón tiene en cuenta esencialmente a Homero, Hesíodo y Simónides en la poesía, Orfeo y Museo y sus discípulos en todo lo relacionado con los ritos religiosos y oráculos, Icco el Tarentino y Heródico de Selimbria en la gimnasia, y Agatocles de Atenas, Pitoclidés de Ceos y otros muchos en la música⁵⁴⁶. Junto a estos cuatro pilares básicos de la *paideia* se hallan las creencias y los dogmas que los padres inculcan a sus hijos. Estas enseñanzas paternas, *ta patria*⁵⁴⁷, transmitidas de forma generacional, forman parte de la tradición y son dadas desde niños, siendo obedecidas y honradas. Los padres transmiten costumbres, hábitos de conducta, *ethe*⁵⁴⁸. Platón considera fundamental,

542 *Menéxeno*, 247 B4-7.

543 Cf. *Menéxeno*, 247 D-E.

544 *Menéxeno*, 249 A7-B1.

545 Cf. *Leyes*, I, 643B-644B.

546 Cf. *Protágoras*, 316 D-E.

547 Cf. *República*, VII, 538 C-D.

548 El mismo régimen político de una ciudad se sustenta sobre las leyes y las costumbres, sobre la transmisión de una *paideia* adecuada de forma generacional. No en vano, en la *República*, Platón piensa que la forma más rápida y eficaz de establecer un régimen político, *politeia*, es educar en los hábitos y leyes propuestas a los niños desde los diez años (Cf. *República*, VII, 540E-541A). Por otra parte, Platón es consciente de que el triunfo de determinados modelos políticos puede socavar las creencias y costumbres transmitidas. Así ocurre, por ejemplo, con la tiranía. El hombre tiránico, alimentado por Eros, es capaz de cualquier cosa, asaltar una casa, robar a un caminante o saquear un templo. No se detiene ante nada. «Y en todos estos casos, las antiguas opiniones que tenía desde niño sobre las cosas

pues, la figura del padre en la transmisión de la *paideia*. Sin embargo, las mujeres, los servidores y el entorno de la *polis* pueden llegar a ser condicionantes negativos en la transmisión de la educación. «El padre es el que irriga y hace crecer lo que de racional hay en el alma del niño»⁵⁴⁹. Hay que tener en cuenta, no obstante, que el joven escucha las palabras del padre y observa sus hábitos, costumbres, pero también puede ser atraído en otra dirección. Así, la degeneración en el camino de la virtud se produce cuando el joven no se deja arrastrar por la voz del padre. El jefe de la familia, el padre, es el encargado de transmitir la tradición, las palabras y costumbres que no están escritas, que no se inscriben en las leyes, mientras que el joven griego escucha y contempla las tradiciones que le transmite su padre. De todo esto se deduce que las normas tradicionales de conducta, *ta nómima*, forman parte de la *paideia*. Representan una enseñanza que la ciudad ofrece a los ciudadanos y que los padres enseñan a los niños. Configuran la tradición común de la *polis*. Las costumbres son la enseñanza común de la ciudad que se va transmitiendo y difundiendo entre todos. En el *Protágoras*, Platón realiza un repaso de la *paideia* ateniense e integra dentro de ella las normas tradicionales de conducta, *ta nómima*, como algo que enseñan todos los ciudadanos. El fragmento, en boca de Protágoras, no tiene desperdicio:

«Empezando desde la infancia, a lo largo de toda la vida, enseñan y amonestan [los padres]. Tan pronto como uno comprende lo que se dice, *ta legomena*, la nodriza, la madre, el pedagogo y el propio padre batallan por esto, para que el niño sea lo mejor posible; enseñando a cada uno de hecho y de palabra, mostrando que esto es justo, y aquello injusto, que esto es hermoso, y aquello vergonzoso, que esto es piadoso, y aquello impío, que esto se hace, y aquello no se hace. Y a veces él se deja persuadir, pero si no, como a un tallo torcido o curvado lo enderezan con amenazas y golpes. Después de esto, al enviarlo a un maestro, *didáskalos*, le recomiendan que cuide mucho más de la buena conducta, *eukosmía*, de los niños que de las letras y de la cítara. Los maestros se cuidan de estas

dignas y las indignas, que eran tenidas por justas, serán sometidas por otras que escoltarán a Eros...» (*República*, IX, 574 D5-8). Platón habla de «antiguas opiniones» refiriéndose con toda probabilidad al conjunto de normas que formaban parte de la transmisión educativa de padres a hijos. La palabra *doxa*, opinión, adquiere así resonancias importantes para el estudio de la tradición. Para Platón el problema en la *polis* se plantea cuando el individuo se sitúa por encima de las leyes y del padre. Si el individuo se sitúa por encima de ambos, entonces impera la anarquía y la *anomía* (Cf. *República*, IX, 574D-575A). La importancia de la *paideia* tradicional y de la transmisión de un «modo de vida adecuado» se ponen en evidencia también en la forma en que la constitución ideal, la *aristocracia*, deja paso a la *timocracia*. A través de este ejemplo, Platón muestra cómo la degeneración de un régimen político a otro es en el fondo un problema de transmisión de *paideia*.

⁵⁴⁹ *República*, VIII, 550 B1-2. En un pasaje del libro VIII de la *República*, 549C-550B, Platón realiza una encubierta apología del padre como transmisor de la *paideia*.

cosas y después de que aprenden las letras y están en estado de comprender los escritos, *ta gegrammena*, como antes lo hablado, los colocan en los bancos para leer los poemas de los buenos poetas y les obligan a aprenderlos de memoria. En ellos hay muchas exhortaciones, muchas digresiones, elogios y encomios de los buenos hombres de antaño, para que el muchacho, con emulación, los imite y desee hacerse su semejante. Y, a su vez, los citaristas se cuidan, de igual modo, de la moderación, *sophrosyne*, y procuran que los jóvenes no obren ningún mal; además de esto, una vez han aprendido a tocar la cítara, les enseñan poemas de otros buenos poetas líricos, adaptándolos a la música de cítara, y fuerzan a las almas de los muchachos a hacerse familiares a los ritmos y las armonías, para que sean más suaves, más eurrítmicos y más equilibrados, y con ello, sean útiles en su hablar y obrar. Porque toda vida humana necesita de la eurritmia y del equilibrio. Luego, los envían aún al maestro de gimnasia, para que, con un cuerpo mejor, sirvan a un propósito que sea valioso y no se vean obligados, por su debilidad corporal, a desfallecer en las guerras y en las otras acciones. Y esto lo hacen los que tienen más posibilidades, como son los más ricos. Sus hijos empiezan a frecuentar al maestro en la edad más temprana, y lo dejan muy tarde. Cuando se separan de sus maestros, la *polis* a su vez les obliga a aprender las leyes y a vivir de acuerdo con ellas como paradigmas, para que no obre cada uno de ellos a su antojo: de un modo sencillo, como los maestros de gramática les trazan los rasgos de las letras con un estilete a los niños aún no capaces de escribir, y, luego, les entregan la tablilla escrita y les obligan a escribir siguiendo los trazos de las letras, así también la *polis* escribe sus leyes, descubrimientos de buenos y antiguos legisladores, y obliga a gobernar y ser gobernados de acuerdo con ellas»⁵⁵⁰.

En este importante pasaje, Protágoras elabora una disertación sobre la *paideia* desde la infancia hasta la juventud en la que se incluyen diversos pasos. La educación se inicia en casa, en la *oikía*, en el momento en que el muchacho comprende las cosas que se dicen, *ta legómena*, es decir, cuando está dotado para el lenguaje. En esta edad tan tierna el padre, la madre, el pedagogo y la nodriza juegan un papel fundamental. Recordemos en este sentido que en los diálogos platónicos siempre se hace referencia a la nodriza como narradora de historias a los niños. El objetivo de esta primera etapa de la *paideia* es la «buena conducta», el buen orden, *eukosmía*. Por eso, los padres tienen la función de enseñar, advertir y amonestar. La segunda fase educativa del muchacho ateniense se desarrolla con el maestro, *didáskalos*, y con el citarista. En realidad, la enseñanza que se recibe es, en principio, una prolon-

550 Protágoras, 325C5-326D7.

gación de la que se ha transmitido en casa. Platón señala que, ante todo, el maestro debe velar por la buena conducta del joven, de igual modo que el citarista atiende a la moderación, *sophrosyne*. Si la primera fase educativa se sustenta sobre el *logos* oral, la segunda fase se basa en el aprendizaje del *logos* escrito, *ta gegrammena*. Los maestros insisten en la lectura y memorización de los grandes poetas, mientras que los citaristas se centran en los poetas líricos. La poesía es básica en la *paideia*, y presenta una gradación que va de los más importantes poetas a los líricos. Platón añade que los muchachos aprenden de memoria estos poemas. Las acciones de los grandes hombres de antaño sirve de estímulo y de modelo, por lo que la *mimesis* funciona como un elemento básico en la *paideia*. Además, en el caso de los citaristas, la enseñanza de los poetas líricos viene acompañada del aprendizaje de la música, con todo lo que ella conlleva de ritmo y armonía. La siguiente fase de la *paideia* tiene lugar con el maestro de gimnasia. El objetivo, aunque no es mencionado por Platón, es el valor, la *andreia*, la preparación para la guerra. En este punto hay un inciso en el texto del *Protágoras* que resulta de enorme importancia. Platón señala que sólo los más ricos tienen acceso a esta fase de la educación. Por la forma en que se expresa el filósofo no queda muy claro si determinados muchachos no tienen acceso a la enseñanza con el maestro de gimnasia, o más bien se refiere a otras fases anteriores de la *paideia*. En cualquier caso, Platón afirma con rotundidad que los hijos de los más ricos empiezan antes y acaban más tarde la enseñanza en la escuela. Esto demuestra, si se ha de creer el testimonio de Platón, que en pleno siglo IV una enseñanza larga y prolongada en las escuelas era patrimonio de unos pocos⁵⁵¹.

En la última fase de la *paideia*, los jóvenes se separan de sus maestros. A partir de aquí la enseñanza se realiza fuera de la escuela. El joven ateniense aprende las leyes de la *polis* y empieza a madurar convirtiéndose en un ciudadano. Las leyes se presentan como el paradigma según el cual debe vivir porque son el descubrimiento de antiguos y sabios legisladores. Seguramente, en este punto, Platón está pensando ya no sólo en las leyes escritas sino también en las tradiciones, costumbres y leyes no escritas, *ta nómina*, *ta patria*. Por esa razón, poco más adelante afirma que cualquier ateniense «habla y enseña las cosas justas y las normas tradicionales de conducta», ya que en cuestión de leyes y costumbres «se enseñan unos a otros»⁵⁵² todos los habitantes de la *polis*. Las leyes, *nomoi*, configuran definitivamente la *paideia*, algo

551 La libertad del ciudadano ateniense tenía sus límites. «Es difícil imaginar, escribe M. I. Finley, que la educación y el ocio necesarios para la jefatura política se pudieran distribuir con igualdad, y nadie lo intentó» (M. I. Finley, *La Grecia antigua. Economía y sociedad*, Barcelona, Crítica, 1984, p. 114 [trad. castellana de *Economy and Society in Ancient Greece*, Londres, 1981]). C. García Gual considera que el Estado en Grecia no se preocupaba por facilitar el aprendizaje de la lectura y la escritura, ni siquiera en un nivel elemental. Cosa que sí ocurrió en la colonia de Turios (*Introducción a la mitología griega*, Madrid, Alianza, 1993, p. 36). No había, pues, lo que en términos modernos sería una enseñanza general y gratuita. La enseñanza corría a cuenta del ciudadano.

552 *Protágoras*, 327 B3-4 y 327 B5.

que se aprende lentamente tanto privada como públicamente y que representa un esfuerzo colectivo de toda la comunidad. Como dice Platón, una *paideia* sin leyes, *nomoi*, convierte a los hombres en «salvajes», *agrioi*. En la *polis*, por tanto, nadie se desentiende de la enseñanza de las leyes, nadie oculta las cuestiones relacionadas con las normas tradicionales de conducta⁵⁵³.

A partir de todas estas consideraciones se puede afirmar con propiedad que las tradiciones y costumbres forman parte de la *paideia*, transmitiéndose de forma oral por parte de todos los miembros de la comunidad. No necesitan ser legisladas porque están en boca de todos. Platón se hace eco de esta visión que forma parte de las comunidades griegas. Sin embargo, la cuestión necesita ser matizada: el Platón de la *República*, por ejemplo, no es el mismo que el de la *Leyes*. Su enfoque del tema es diferente. Y esto requiere de una explicación porque es fundamental para comprender el tema de la tradición en Platón. En la *República* el filósofo está marcado todavía por una concepción cuyo objetivo es relacionar la *paideia* y la poesía. Las tradiciones y costumbres quedan en un segundo plano dentro del análisis platónico. La obsesión del filósofo es evitar la introducción de nuevos cantos y nuevos géneros de poesía dentro de la *polis*⁵⁵⁴. La clave de la *paideia* se encuentra en la «música», porque allí es donde más fácilmente se introduce la «ilegalidad», *paranomía*, deslizándose e instalándose poco a poco en aquello que constituye la base de la comunidad: las normas, *ethe*, y costumbres, *epitedeúmata*. Una vez penetra en ellas la «ilegalidad» se extiende a los tratos entre los ciudadanos, a las leyes y la constitución⁵⁵⁵. A partir de este supuesto, el filósofo se plantea controlar el punto de partida de todo el engranaje, a saber, la poesía: «acoger la legalidad, *eunomía*, a través de la poesía, *mousiké*»⁵⁵⁶. En la *República* Platón piensa todavía que mediante la *eunomía* los hombres reconocerán por sí mismos las normas tradicionales de conducta, es decir, todo el conjunto de tradiciones y costumbres que unifican la ciudad. Además, da por hecho que pretender legislar continuamente es «como cortar la hidra»⁵⁵⁷. También sabe que, generalmente, estas normas no escritas son consideradas por los ciudadanos como «cuestiones pequeñas»⁵⁵⁸. Por ello considera ingenuo legislar sobre estas cuestiones, tales como cuidar de los ancianos y los padres, guardar respeto frente

553 Cf. *Protágoras*, 327 A-B.

554 Cf. *República*, III, 397 B y IV, 424 C. El afán de novedad es tan odioso a Platón que los guardianes de la *polis* han de vigilar «de modo que no haya innovaciones contra lo prescrito, ni en la gimnasia ni en la música» (*República*, IV, 424 B5-6). En relación con esta idea Platón recuerda dos versos de la *Odisea* que es necesario desestimar: «El canto que los humanos más estiman es el más reciente que vienen a producir los aedos» (*República*, 424 B9-10; Cf. *Odisea*, I, 351-352). En las *Leyes* las propuestas no son inmutables. El legislador escribe las leyes con exactitud y capacidad suficientes, pero esto no exime de guardar y enmendar las leyes (Cf. *Leyes*, VI, 769 D-E).

555 Cf. *República*, IV, 424 D-E.

556 *República*, IV, 425 A3-4.

557 *República*, IV, 426 E8.

558 *República*, IV, 425 A8.

a los más viejos y otras cosas parecidas. Y añade: «no se hace en ninguna parte, y si fueran legisladas, no se mantendrían ni por el *logos* ni por la escritura»⁵⁵⁹. Las normas tradicionales de conducta, *ta nómima*, pues, no deben ser legisladas porque son la consecuencia misma de la *paideia*. Es en esta perspectiva donde se observa un cambio con el Platón de las *Leyes*, que inicia su estudio con las tradiciones y costumbres. En la *República*, por contra, las leyes no escritas y las leyes en general quedan supeditadas a una concepción de la *paideia* muy limitada.

En conclusión, el verdadero legislador no debe ocuparse de determinadas leyes y aspectos de la vida pública tanto si de trata de una *polis* bien gobernada como si es una *polis* mal gobernada. En el caso de que no esté bien gobernada sería ineficaz hacerlo. Si, por el contrario, la ciudad está bien gobernada (es decir, si está dotada de una buena *paideia*) las «leyes no escritas» son «descubiertas» por cualquiera o bien vienen por sí mismas de forma automática de las costumbres precedentes⁵⁶⁰. La cuestión para Platón está bien clara: existen ciertos aspectos de la vida ciudadana que son «descubiertos», o en todo caso transmitidos, y no necesitan de leyes porque para ello el ciudadano ya cuenta con una buena *paideia*, que es el fundamento de la comunidad. En cualquier caso, las normas tradicionales de conducta, las costumbres, nos vienen dadas de forma automática por la tradición. Vuelvo a insistir en la importancia de toda esta reflexión que se halla en el inicio del libro IV de la *República* porque Platón deja de lado una serie de temas que al final de su vida sí que considerará oportuno tener en cuenta. El tiempo de reflexión sobre las tradiciones y costumbres no ha llegado todavía. Será necesario esperar sobre todo a las *Leyes*.

En realidad, en el *Político* Platón ya trata el tema de las leyes escritas y no escritas en el marco de la *polis*, preludiando de esa forma el examen que va a tener lugar en las *Leyes*. En principio, la postura del filósofo es la siguiente: el régimen político «recto» debe considerar tan sólo la ciencia, *episteme*, y el arte, *techne*. El hecho de que existan leyes es cosa secundaria. Evidentemente, la incredulidad del joven Sócrates en el *Político* es síntoma del planteamiento de una situación extraña para la época. Y es que Platón defiende la osada idea de que es preferible un monarca, *basileus*, dotado de sabiduría que el imperio de las leyes⁵⁶¹. Son necesarias las leyes tan sólo porque es imposible atender a cada individuo de forma particular. Se legisla,

559 *República*, IV, 425 A7-8. Este texto establece una distinción entre palabra oral y palabra escrita que es de la mayor importancia. Hay que tener en cuenta, en este sentido, que el *logos* queda relacionado con la palabra oral. Sobre las normas tradicionales de conducta, cf. *República*, IV, 425 B.

560 Cf. *República*, IV, 427 A.

561 Cf. *Político*, 294 A. En *Leyes*, IV, 711D-712A, planteando el tema de la relación entre leyes y gobernantes. Platón explica que lo verdaderamente difícil es encontrar un hombre dotado de un amor divino hacia las costumbres prudentes y justas. En los tiempos antiguos se encuentra el ejemplo de Néstor según lo testimonia la tradición. Sin embargo, en pleno siglo IV, Platón siente que es prácticamente imposible aunar en una misma persona el poder con la inteligencia y la prudencia. La posibilidad de que un gobernante único, moldeando las costumbres, llegue a establecer un régimen político adecuado es presentada por el filósofo como una especie de mito recitado en forma de oráculo.

pues, para la mayoría de las personas, tanto si se hace por escrito como si se hace sin escritura, siguiendo las costumbres tradicionales⁵⁶². Además, se legisla con la intención de evitar la falta de memoria, se escriben las leyes a modo de «recuerdo», *hypomnēmata*⁵⁶³. Esta aseveración corrobora la idea ya expresada al principio de este trabajo según la cual la escritura funciona en el pensamiento platónico como recordatorio. Ahora bien, el que ha legislado, por escrito o sin escribir, puede modificar con el paso del tiempo las prescripciones legislativas. Las leyes no son inmutables⁵⁶⁴. En este sentido, Platón recoge lo que la mayoría piensa acerca del cambio de leyes: «Dicen, *phasi*, en efecto, que si alguien conoce leyes mejores que las que estaban antes en vigencia, debe legislar persuadiendo a cada uno de los de su propia ciudad, y no de otra manera»⁵⁶⁵. Platón anticipa de este modo su labor como «legislador persuasivo» en las *Leyes*, y advierte que si no hay persuasión sino violencia se comete un error contra el arte político⁵⁶⁶. Conviene matizar que en este pasaje del *Político* Platón habla de la hipotética modificación de leyes escritas (*ta gegrammena*) y tradicionales (*ta patria*), con lo cual establece una distinción entre las leyes escritas y las leyes no escritas. Para explicar la diferencia entre unas normas y otras, Platón habla de las leyes aceptadas en la asamblea sobre la navegación y la medicina, y cómo luego se escriben en *kyrbeis* o columnas, o bien se instituyen como costumbres, *ethe*, entre las tradiciones no escritas, *ágrapha patria*⁵⁶⁷. Existe pues una dualidad: determinadas leyes en la *polis* quedan a la vista en una especie de columnas, mientras que otras leyes no se escriben y permanecen en el territorio de la tradición oral y de las costumbres transmitidas. Esto demuestra que todavía las costumbres no escritas tienen una gran fuerza en la *polis*. O al menos eso desea Platón. Y es que el filósofo distingue perfectamente entre los escritos y las antiguas costumbres de los antepasados⁵⁶⁸.

En conjunto, Platón admite que nada debe ser más sabio que las leyes, y que «le es lícito, a quien quiera, aprender las normas escritas y las costumbres tradicionales establecidas»⁵⁶⁹. No obstante, tiene la convicción de que el recto y verdadero régimen político no debería necesitar de normas escritas sino de un *basileus* gobernando con

562 Cf. *Político*, 295 A. Platón establece, de paso, esta distinción todavía existente en la Atenas del siglo IV a. C.

563 Cf. *Político*, 295 C.

564 Cf. *Político*, 295E-296A.

565 *Político*, 296 A8-11.

566 Cf. *Político*, 296 C. En las *Leyes* Platón trata la forma en que se pueden establecer las leyes y costumbres, bien empleando la persuasión o la fuerza de coacción. El método persuasivo se formula mediante discursos y mitos, mientras que el método coactivo con leyes propiamente dichas. Por eso cada ley presenta un proemio o preámbulo. El elemento persuasivo es el preámbulo a la ley (Cf. *Leyes*, IV, 711 C; IV, 720 A; IV, 722 B-E).

567 Cf. *Político*, 298 D-E.

568 Cf. *Político*, 299 A.

569 *Político*, 299 C8-D1.

inteligencia y arte⁵⁷⁰: éste es el paradigma de constitución, *politeia*. Así pues, los distintos regímenes políticos son imitaciones, mejores o peores, de este paradigma. Por ejemplo, aristocracia y oligarquía son el anverso y el reverso, por así decirlo, de una misma moneda, en función de si se gobierna con leyes o sin leyes. Exactamente igual ocurre con la monarquía, *basileia*, y la tiranía. En este caso, el tirano es el que gobierna sin leyes ni costumbres. La democracia, por su parte, no tiene reverso⁵⁷¹. La cuestión fundamental que pone en evidencia Platón es que ante la imposibilidad de configurar la *politeia* ideal, la existencia de leyes se presenta como un segundo recurso, una «segunda navegación»⁵⁷². Desde esta perspectiva, las leyes escritas se presentan como imitaciones de la verdad, pero, aún siendo imitaciones, el filósofo es consciente de que todo régimen político que imita la *politeia* ideal «no debe actuar contra los escritos ni contra las costumbres tradicionales»⁵⁷³. La no existencia de un *basileus* gobernando con virtud, *areté*, y saber, *episteme*, hace necesario la escritura de leyes siguiendo las huellas del régimen político verdadero⁵⁷⁴. En todo este análisis que Platón realiza en el *Político* se distingue claramente, entonces, entre una *polis* regida por leyes escritas y costumbres, y una *polis* gobernada mediante el saber, *episteme*. La necesidad de las leyes se hace evidente desde el momento en que se manifiesta improbable la construcción de un régimen político ideal. Partiendo de esta premisa, Platón llega a la conclusión de que la *eugeneia*, «la nobleza de espíritu», se educa y se mantiene a través de las leyes, que constituyen el lazo más divino de las partes de la *areté*⁵⁷⁵ y se convierten en una especie de *fármaco* prescrito por el arte político. En conclusión, las leyes escritas y las costumbres tradicionales se presentan como la única atadura capaz de conceder unidad a la *polis*.

La culminación de este planteamiento se encuentra en las *Leyes*. Conviene insistir en este punto en la distinción existente en las ciudades griegas entre las regulaciones generales proporcionadas por las leyes y los aspectos que no han sido expresados por escrito, y que en ocasiones han sido dejados en manos de oficiales, posiblemente aquellos que las fuentes denominan *exégetas*. Estas «leyes no escritas» tienen una variedad grande, desde las costumbres transmitidas de forma generacional hasta los

570 Cf. *Político*, 296E-297B.

571 Sin embargo, más adelante (Cf. *Político* 302 D), revisando esta opinión, Platón piensa que el régimen político de la democracia también se puede admitir que es doble.

572 Cf. *Político*, 300 C. Sobre la «segunda navegación», cf. *Fedón* 99 D. *Filebo* 19 C, *Carta VII* 337 E, *Leyes IX* 875 D.

573 *Político*, 301 A3-4.

574 Cf. *Político*, 301 E.

575 Cf. *Político*, 310 A.

detalles más vinculados a la ley sagrada o religiosa⁵⁷⁶. El entrelazamiento de leyes escritas y no escritas en Platón plantea un tema muy relevante: el aspecto «histórico» que presentan las leyes platónicas. En este sentido, un eminente historiador ha puesto de relieve que el filósofo trata de admitir y adaptar los antiguos oráculos y las antiguas costumbres: «En la visión de la evidencia platónica no necesitamos preguntarnos si él copió instituciones y leyes del Estado ateniense en sus *Leyes*, porque no hay duda que lo hizo. Podemos preguntarnos únicamente cómo los detalles corresponden a los hechos, cuáles de sus regulaciones son tomadas de las leyes de su propio tiempo, cuáles de la temprana ley soloniana, y qué pertenece al filósofo mismo»⁵⁷⁷. Este planteamiento intuye la importancia que tiene la tradición en el corpus platónico de las «leyes», en donde se funden las ideas platónicas, las leyes de su tiempo y las costumbres transmitidas⁵⁷⁸. Platón sabe que, por ejemplo, en la educación de los niños hay aspectos que no pertenecen estrictamente a la tarea del legislador, entran dentro del ámbito de las «leyes no escritas», *ágrapha nómima*, o «costumbres ancestrales», *patrioi nomoi* y «el legislador puede esperar únicamente que los ciudadanos adultos, cuando eduquen apropiadamente, adoptarán estos principios y los harán respetar, cada uno en su propia familia-casa (790 B)»⁵⁷⁹. Por

576 En un importante libro, *Atthis. The Local Chronicles of Ancient Athens*, Félix Jacoby se expresa del siguiente modo en relación a las «leyes no escritas»: «Es a la luz de estos hechos que nosotros debemos ver la designación de las Leyes Sagradas como *ágraphoi nomoi* tal como son usadas por Pericles y Meletos (y frecuentemente mal empleadas por los modernos); ellas son llamadas (y son) *ágraphoi nomoi* porque son diferentes, tanto en concepción como en contenido, del código de leyes del Estado que es colocado en *axones* para información general y accesible a todos. Pero el nombre no implica que parte de ellas, las cuales el Estado ha adaptado por ciertas razones y alterado en ciertos casos, no estén depositadas por escrito y colocadas para la información pública en plazas sagradas, como por ejemplo en el Eleusinion. El término no excluye la asunción de que los exégetas mismos han fijado por escrito y de este modo asegurado desde hace tiempo el complicado material; pueden haber existido *hypomnēmata* de los exégetas, presentados en archivos de administración, tiempo antes de las publicaciones hechas del completo ritual generalmente conocido. En vistas a reducir la materia a una fórmula que aproximadamente cubra los hechos podemos apuntar esto: los *patrioi nomoi* son *ágraphoi nomoi* únicamente hasta aquí» (F. Jacoby, *Atthis. The Local Chronicles of Ancient Athens*, Oxford, 1949, p. 19). Dejan de ser por tanto *ágraphoi nomoi* en el momento en el que adquieren una formulación escrita en forma de leyes. La característica esencial de estas «leyes no escritas» es que son *diferentes* a las leyes, *nomoi*.

577 F. Jacoby, *op. cit.*, *ed. cit.*, p. 20.

578 G. R. Morrow también ha sabido ver que Platón piensa en la antigua Atenas y en sus arcaicas tradiciones. Comentando la distribución de las familias en la *polis* de las *Leyes*, Morrow piensa que Platón tiene la cabeza en el Atica de los tiempos antiguos, en el que las familias guardaban sus ancestrales casas y dignidades hereditarias más cuidadosamente. Era una época en la que las costumbres ancestrales controlaban la conducta del ciudadano. En la época platónica, la cuestión se había trastocado para desgracia de la *polis*. En la interpretación de Morrow, las costumbres habían perdido su poder y autoridad. El historiador explica el proceso con las siguientes palabras: «Pero Platón está legislando para una época en la que las costumbres ancestrales no tienen su antigua autoridad. Él también puede haber pensado que la decadencia de la vieja constitución ateniense podría haberse evitado con un esfuerzo más deliberado por mantener y controlar esas tradiciones ancestrales» (G. R. Morrow, *Plato's Cretan City. A Historical Interpretation of the Laws*, Princeton, 1993 [1960], p. 130).

579 G. R. Morrow, *op. cit.*, *ed. cit.*, p. 328.

otro lado, los requerimientos de la piedad religiosa generalmente correspondían a la ley sagrada, es decir, la ley concerniente a lo divino. Esta ley no estaba contenida en ordenanzas escritas de la *polis*, sino en las costumbres religiosas familiares, *ta patria*, prácticas ancestrales o leyes no escritas.

Platón, en suma, reconoce la importancia de la ley escrita, pero también se hace eco de la necesidad de las «costumbres no escritas», reduciéndolas a escrito en forma de consejo o recomendación. Por eso elabora un proemio a cada ley que dispone en la ciudad de las *Leyes*. El proemio tiene un carácter persuasivo y se presenta bien como un mito, una costumbre o una tradición antigua. Y es que el conjunto de normas no escritas no son estrictamente leyes, pero son las ataduras de la *polis* y si no son lo bastante firmes pueden causar la ruina de la organización social⁵⁸⁰. Platón intenta revivir las costumbres, *patria*, integrándolas dentro de las leyes escritas para dar cohesión a la ciudad. El pasaje clave para entender la importancia de la ley no escrita y las costumbres tradicionales se puede leer en las *Leyes*:

«Que todo esto que ahora estamos desarrollando es lo que la mayoría denomina leyes no escritas, *ágrapha nómima*. Y lo que se suele designar como costumbres ancestrales, *patrioi nomoi*, no es tampoco otra cosa que todo lo semejante a esto. Mas he aquí que el razonamiento que hace un instante se infiltró en nosotros, el de que ni hay que llamarlas leyes ni tampoco pasarlas por alto, se dijo de forma hermosa. En efecto, son las ataduras, *desmoí*, de todo régimen político, situadas en el medio, *metaxú*, de todas las leyes escritas que se dieron, se dan y se darán, sencillamente como normas ancestrales y muy antiguas que, cuando hay excelencia en su implantación y aplicación tradicional, recubren a las leyes escritas siendo para ellas una plena protección, *sotería*⁵⁸¹.

Platón se refiere aquí a todas esas cuestiones que normalmente no se legislan, pero que pueden llegar a destruir las leyes escritas y que, además, forman parte de la *paideia*. Todas estas costumbres son identificadas por la mayoría de la gente como *ágrapha nómima*, a saber, leyes no escritas, y son semejantes a las «costumbres ancestrales», *patrioi nomoi*. Todas estas costumbres no son leyes, pero no se puede obviar su tratamiento como si no existiesen. La razón es bien sencilla: son los vínculos de todo el régimen político, están situadas en medio de todo lo que se coloca por escrito porque son costumbres ancestrales y ciertamente antiguas. Cuando se mantienen de forma correcta constituyen una especie de salvación o preservación de las leyes escritas. Siguiendo la metáfora platónica, una de las más hermosas de todos los diálogos platónicos, estas normas no escritas son «los apoyos», *ereísmata*,⁵⁸² del

580 Cf. G. R. Morrow, *op. cit.*, *ed. cit.*, p. 471 y p. 547.

581 *Leyes*, VII, 793 A9-C1.

582 *Leyes*, VII, 793 C2.

«edificio», los pilares de la *polis*, de tal modo que si lo transmitido desde antiguo no es firme se viene todo el edificio abajo. La idea de Platón es que en una ciudad no se puede dejar ningún cabo suelto por atar, por pequeño que sea, ya se trate de leyes, tradiciones o costumbres, porque todas estas cosas mantienen unida a la ciudad⁵⁸³. En el mismo sentido, el testimonio de Aristóteles en la *Política* coincide con el de Platón y refuerza la importancia de las normas no escritas como instrumento de unidad en el marco de la *polis*: «Además, las leyes fundadas en las costumbres tienen mayor autoridad y conciernen a asuntos más importantes que las escritas, de modo que si aun si un hombre es un gobernante más seguro que las leyes escritas, no lo es más que las consuetudinarias»⁵⁸⁴. Esta posición principal que ocupan las normas tradicionales y las costumbres en la cultura griega obliga precisamente a guardarse de actuar «contra la costumbre»⁵⁸⁵, porque ello representa actuar en contra de la cultura transmitida. Es importante también no olvidar que estas costumbres eran recordadas frecuentemente a través de los relatos tradicionales. Debido a esto, no puede sorprender que se diga en los diálogos platónicos que las bellas costumbres producen placer al oído, de igual modo que las leyes en general producen placer a la vista. Así, las costumbres quedan vinculadas a la tradición oral, transmitidas como los relatos antiguos por la boca y el oído⁵⁸⁶.

Para finalizar este capítulo, es necesario insistir en una idea que no hay que pasar por alto: la discusión sobre las tradiciones y costumbres se engloba dentro del debate sobre las leyes y, a su vez, dentro de una discusión más amplia y general sobre la tradición. En las ciudades griegas hay escritos y discursos puestos por escrito, realizados por poetas y todos cuantos en poesía o en prosa han dejado memoria, *mneme*, de sus consejos sobre la vida⁵⁸⁷. Homero, Tirteo y el resto de poetas han escrito sobre la vida y las costumbres contribuyendo a forjar y formar la memoria griega. En el mismo plano, e incluso en un nivel de importancia mayor, se desarrolla la tarea de los legisladores, de tal modo que los escritos de los poetas deben adecuarse a la legislación escrita. Frente a Homero y Tirteo tenemos a Licurgo y Solón, legisladores que han desarrollado escritos y discursos, y han ofrecido consejos sobre las cosas bellas, buenas y justas⁵⁸⁸.

583 Cf. *Leyes*, VII, 793 D.

584 Aristóteles, *Política*, III, 1287 b (ed. Gredos, trad. M. García Valdés).

585 Ésta es la expresión que emplea Platón en *República*, V, 452 A7, cuando plantea el tema de la comunidad de mujeres y niños. El filósofo es consciente de las dificultades que puede entrañar para la mentalidad griega esta idea. Cualquier institución nueva tiene que ser sancionada por la tradición. Así, por ejemplo, Platón trata de justificar la comunidad de mujeres y niños diciendo que esta institución establecida en la *polis* de la *República* no sólo es posible sino también la mejor (Cf. *República*, V, 457 A). Las instituciones tienen que convertirse en costumbres, normas tradicionales de conducta aceptadas por la comunidad. Platón sabe que la costumbre tiene tanta o más fuerza que la ley.

586 Cf. *Hipias Mayor*, 298 B-D. Platón establece una relación entre el placer que se produce a través de la vista y el oído, y las leyes y costumbres.

587 Cf. *Leyes*, IX, 858 D.

588 Cf. *Leyes*, IX, 858C-859A.

X. COSTUMBRES Y MITOLOGÍA. LOS EXÉGETAS, LA INTERPRETACIÓN DE LA TRADICIÓN SAGRADA Y LA LEY ANCESTRAL

El título de la última obra de Platón, *Nomoi*, es bastante significativo pues expresa el sentido global de las *Leyes*: alude a la ley escrita, pero también se refiere a las leyes no escritas, a las tradiciones y costumbres que son transmitidas de forma oral. En términos generales las *Leyes* se diferencian de la *República* por su carácter político⁵⁸⁹. Si en la *República*, la ciudad platónica se funda en el *logos*, en la palabra, en las *Leyes* se crea un código legislativo para la fundación de una *polis*. Los tres ancianos personajes del último diálogo platónico conversan sobre el régimen político y las leyes, se disponen a recorrer «el camino hacia la cueva y santuario de Zeus»⁵⁹⁰, en una especie de viaje de peregrinación, iniciático y religioso, hacia el lugar donde ha sido instruido Minos, el legislador divino, intermediario entre la divinidad y los hombres⁵⁹¹. Como si se tratase de niños ancianos, adentrándose en el terreno de la

589 La única obra política según L. Strauss. Véase L. Strauss, *Argument et action des Lois de Platon*, París, 1990, p. 35 [trad. francesa de *The Argument and Action of Plato's Laws*, Chicago, 1975]. En su reciente introducción a las *Leyes* (Madrid, Gredos, 1999), Francisco Lisi sostiene que la gestación de las *Leyes* se realizó a lo largo de muchos años y debió iniciarse incluso antes de su primer viaje a Siracusa: «La acumulación de materiales y su plasmación en un diálogo debe de haber ocupado la mayor parte de la vida intelectual de Platón, es decir, que la composición de la obra tiene que haber sido simultánea a los trabajos realizados en otros ámbitos y la concepción general tiene que haber quedado plasmada relativamente temprano» (p. 20). De ahí se deriva una importante conclusión en el plano político: «Lejos de ser una expresión de la resignación del viejo Platón, [las *Leyes*] son un vigoroso proyecto optimista y abierto al futuro» (p. 57). Esta posición, lógicamente, le obliga a limar diferencias entre la *República* y las *Leyes*. F. Lisi también se manifiesta en contra de aquellos que consideran las *Leyes* una obra de carácter «popular» dirigida al gran público.

590 *Leyes*, I, 625 B1-2. L. Strauss ha escrito: «Su marcha hacia la caverna será una elevación» (*Argument et action des Lois de Platon*, ed. cit., p. 39), insistiendo en el aspecto iniciático del viaje que realizan los tres ancianos. Glenn R. Morrow sostiene la evidencia arqueológica de esta gruta. Concretamente habla de tres cavernas y santuarios cerca de Cnosos (*Plato's Cretan City. A historical Interpretation of the Laws*, Princeton, 1993, pp. 27-28). Según G. R. Morrow «da la impresión de que Platón conoció este camino de peregrinos» (p. 28).

591 Una referencia importante al legislador divino se encuentra en *Leyes*, I, 644D-645B. En el *mito de las marionetas*, Platón presenta al hombre como una especie de muñeco arrastrado en dos direcciones contrarias. El filósofo sostiene que la única dirección que debe seguir el hombre es el impulso de la razón, que identifica con la ley común de la ciudad. El mito es definido como un *logos* verdadero, que la *polis* toma como ley, bien lo haya recibido de una divinidad o de un hombre divino. Esta referencia al legislador divino ha sido comentada por W. Jaeger del siguiente modo: «Indudablemente, Platón parece pensar en alguna forma de asentimiento de la colectividad, pero lo decisivo para él es que se erija en legislador de la *polis* un individuo que conozca lo divino. En esto no hace sino seguir el ejemplo de los grandes legisladores del pasado. Los griegos solían llamarlos «hombres divinos», título que fue adjudicado pronto a Platón mismo. En los días de éste, más de una ciudad griega requirió a algún filósofo famoso para que trazara leyes al estado. El prototipo de estos legisladores, intermediarios entre los dioses y los hombres, es Minos, «que hablaba con Dios». La «sabiduría de los legisladores griegos está muy cerca de la revelación» (*Paideia. Los ideales de la cultura griega*, Madrid, F. C. E., 1985, p. 1031 [trad. castellana de *Paideia. Die Formung des Griechischen Menschen*. 3 vols., Berlín y Oxford, 1933, 1944, 1945]).

mitología, los legisladores (Clinias, Megilo y el ateniense) modelan las leyes y las costumbres con la palabra⁵⁹².

En las *Leyes* conviene insistir en un aspecto fundamental: Platón está investigando costumbres, *ta nómima*. Esto se percibe claramente desde las primeras páginas del diálogo, cuando, a propósito de la distinción entre guerra, *pólemos*, y sedición, *stasis*, Platón habla de «instituir las costumbres»⁵⁹³ en relación a «lo mejor», es decir, disponer las leyes en función de la amistad y la paz. Esta expresión, «instituir las costumbres en relación a lo mejor», resulta ejemplar para entender el cometido que se aborda en las *Leyes*, porque el objetivo que se marca el filósofo es encontrar en las costumbres establecidas todos los aspectos que conducen a la virtud⁵⁹⁴. No sorprende, pues, que en las *Leyes* el ateniense sea definido como una especie de «adivino», *mantis*. Así lo hace saber Clinias dándonos a entender que el ateniense actúa como una especie de intérprete de las costumbres del pasado. Literalmente, en el texto platónico se llega a decir que el ateniense está tratando de recuperar el pensamiento de aquel que instituyó las costumbres⁵⁹⁵. Esta identificación del ateniense con un «adivino», es decir, con un intérprete, no debe sorprendernos, pues Platón considera que tanto los sacerdotes como los adivinos están dotados de una gran sabiduría y tienen una magnífica reputación.

592 Cf. *Leyes*, IV, 712 B. No es casualidad, por tanto, que el ateniense considere toda su labor como una suerte de mitología. De hecho, Platón habla de mito. El ateniense no desea dejar el mito sin cabeza, una metáfora, por cierto, frecuente en la obra platónica (Cf. *Leyes*, VI, 751E-752A).

593 *Leyes*, I, 628 C6-7. Platón vuelve a emplear la fórmula en *Leyes*, I, 630 D7. En *Leyes*, III, 688 A6, se utiliza la palabra *ta nómima* para referirse al objetivo que tiene el buen legislador, a saber, «establecer las tradiciones». Por otra parte, Platón define la ley, *nomos*, como una especie de doctrina o dogma común de la *polis*, una opinión o creencia que es aceptada por la comunidad mediante la labor que ejerce la razón sobre lo mejor y lo peor en cada una de las situaciones. La actuación del *logos*, por tanto, funda la ley en la ciudad (Cf. *Leyes*, I, 644 C-D).

594 Cf. *Leyes*, I, 632 E. Platón propone una investigación «según clases», entendiéndolo por clases las diferentes partes que componen la virtud, *areté*. Platón se desmarca así de los estudios que dividían las leyes en función de temas e inicia su análisis por las costumbres relacionadas con el valor, *andreia*, y continúa con las restantes clases de virtud. El estudio de la primera clase se plantea como modelo y a partir de él se propone la investigación del resto de virtudes mediante una especie de diálogo que combina la dialéctica y la mitología, y que sirve de exhortación. Por otro lado, la búsqueda de un criterio para distinguir las buenas de las malas costumbres conduce a Platón a desechar la victoria o la derrota como un baremo válido para establecer las buenas instituciones. El filósofo se justifica arguyendo que los locrenses han sido derrotados por los siracusanos y los habitantes de Ceos por los atenienses, y, sin embargo, tanto los ciudadanos de Lócride como los de Ceos poseen un buen gobierno, *eunomía* (Cf. *Leyes*, I, 638 A-B).

595 Cf. *Leyes*, 634E-635A. Leo Strauss ha escrito que en este pasaje «se compara a Sócrates por así decirlo con el adivino cretense Epiménides, célebre por haber profetizado no sobre las cosas futuras sino sobre sucesos ya desarrollados pero que habían quedado ocultos (Cf. Aristóteles, *Retórica*, 1418 A24-26)» (L. Strauss, *Argument et action des Lois de Platon*, París, 1990, p. 47). En *Fedón*, 84E-85B, Sócrates se muestra como un maestro de la adivinación y afirma que su arte, como el de los cisnes, está consagrado al dios Apolo, lo que permite intuir las bondades del Hades.

La interpretación de las costumbres ancestrales y la tradición sagrada nos conduce directamente al problema de los *exégetas*, que ha sido objeto de continuo debate entre los historiadores. Trazemos primero un panorama general tratando de buscar las más claras evidencias y planteando las principales cuestiones. Luego pasaremos a analizar la cuestión en el corpus platónico. Tal como escribe un eminente historiador, «seguramente la exégesis religiosa existía por toda Grecia porque ella era necesaria en una época en que las «Leyes Sagradas» no estaban publicadas»⁵⁹⁶. Ahora bien, aun en el caso de que existiese tal exégesis religiosa, la única cuestión clara es que no podemos vislumbrar en qué consistía dicha exégesis ni quiénes realmente eran los exégetas, si sacerdotes⁵⁹⁷, oficiales públicos de la *polis* o miembros de alguna familia distinguida. Por otra parte, como punto de partida no se debe confundir al exégeta con el «adivino», *mantis*, ni con los denominados *logioi andres*, hombres dedicados al *logos*, al relato, y que son la base y la fuente de gran parte de la primera historia ateniense⁵⁹⁸. Si bien es cierto que, como miembros posiblemente de las clases aristocráticas, los exégetas con toda probabilidad participaron en el desarrollo y depósito de narraciones, historias y leyendas. También es necesario distinguir las referencias epigráficas y las referencias literarias a los exégetas. Las primeras cubren aproximadamente un arco que va desde el siglo V a.C. hasta el siglo III de nuestra era. Por contra, y con excepciones, las referencias literarias se centran en el siglo IV a.C., y proceden sobre todo de los oradores y Platón. Son raras en la comedia

596 F. Jacoby, *Athhis. The Local Chronicles of Ancient Athens*, Oxford, 1949, p. 237, n. 2. Otro aspecto importante a considerar es cómo la codificación de la ley en 403 pudo afectar a la actividad de los exégetas. Evidentemente, la ley escrita socava la ley sagrada. En este sentido, una primera codificación de la ley sagrada había tenido lugar en 594. Es importante tener en cuenta todo esto para observar en qué medida la ley escrita afecta a la tradición oral.

597 El cuerpo de oficiales religiosos, formado por sacerdotes y sacerdotisas, responde en el corpus platónico a unas características extraídas de la propia realidad histórica ateniense. En una importante introducción a las *Leyes* de Platón, L. Gernet ya advirtió en su momento las concordancias existentes entre la propuesta platónica y las instituciones atenienses señalando los siguientes aspectos: la doble obligación del examen y la rendición de cuentas al final de la magistratura, la importancia de las tribus en la constitución de los colegios e incluso el mínimo de treinta años para el ejercicio de las magistraturas (L. Gernet, «Les Lois et le droit positif», *Platon. Oeuvres complètes. XI, 1: Les Lois*, París, 1951, p. CIX). Respecto a la existencia de un sacerdocio hereditario, Gernet intuyó acertadamente que se justificaba «por un respeto formal de la tradición» (p. CIX, n. 6). Por lo demás, Platón también tiene en cuenta el sacerdocio anual. La prueba a la que son sometidos los sacerdotes es la siguiente: el sacerdote debe ser íntegro de cuerpo e hijo legítimo, proceder de casas puras en el mayor grado posible y estar libre de homicidio, características que deben tener también el padre y la madre. Los sacerdotes no pueden tener una edad inferior a sesenta años (Cf. *Leyes*, VI, 759 C-D). Todas estas normas aplicadas a los sacerdotes, pero también a los sacerdotisas, son costumbres, normas tradicionales de conducta propias de los griegos. Posiblemente se aparta de la tradición griega al señalar una edad mínima de sesenta años para los sacerdotes. Sobre los oficiales religiosos, véase G. R. Morrow, *Plato's Cretan city*, ed. cit., pp. 411-431.

598 Véase el análisis penetrante de F. Jacoby sobre los *logioi andres* en su memorable *Athhis*, Oxford, 1949, pp. 215-225.

y más aún entre los historiadores. Por norma general, estas referencias literarias no vinculan los exégetas a ninguna familia o *genos*. Recientemente, se ha resumido el problema de los exégetas del siguiente modo: «Tenemos evidencia literaria y epigráfica de que una o más personas existían con este título en la Atenas de la cuarta centuria; pero si tales oficiales (si eran oficiales) existían en los tiempos antiguos o eran un producto de la reorganización legislativa al final de la guerra del Peloponeso, ha sido recientemente materia de aguda controversia. En algún caso, algún experto en la declaración e interpretación de la ley religiosa debe haber existido antes de la cuarta centuria. En los primeros tiempos, esta función de *exégesis* era probablemente ejercida por los Eupátridas, los jefes de la antigua *gene*, que eran los depositarios de la ley ancestral (*ta patria*) de los atenienses...Pero en qué fecha la ciudad asumió la responsabilidad de la designación de un oficial exégeta, o exégetas, no puede ser determinado. Además de los exégetas de la ley ancestral hay también exégetas de la ley sagrada de Eleusis, quienes deben haber sido seleccionados de los Eumólpidas, como ocurría en los tiempos tardíos; el clan eleusino tiene la jurisdicción ancestral sobre la celebración de los misterios»⁵⁹⁹.

Tomadas en consideración estas apreciaciones generales, y a pesar de la dificultad que plantea el tema de los exégetas, una cuestión parece más o menos clara: los exégetas poseían un conocimiento especial, eran los depositarios de las costumbres ancestrales, *ta patria*⁶⁰⁰. Entrando ya de lleno en la valoración de los testimonios platónicos se puede afirmar en principio que los aspectos religiosos de la ciudad descrita por Platón en la *República* quedan en manos del exégeta patrio, Apolo⁶⁰¹. Es importante no olvidar en este sentido la importancia que Apolo juega en el pensamiento platónico: es el exégeta de la tradición sagrada, es el encargado de las leyes primeras, las más importantes y bellas, y de todo lo referido a la fundación de templos, sacrificios, servicios a dioses, *daimones* y héroes, tumbas y honores⁶⁰². Por eso, en la *República*, cuando Platón trata la cuestión de las honras y sacrificios a los buenos guardianes, y se centra en el tema de los enterramientos, piensa enseñada en una divinidad que no puede ser otra que Apolo. Al mismo tiempo asigna las instrucciones de todos estos asuntos a los exégetas, intérpretes de la tradición religiosa⁶⁰³. No obstante, la primera mención de los exégetas en la obra platónica

599 G. R. Morrow, *op. cit.*, *ed. cit.*, pp. 420-421; también debe consultarse F. Jacoby, *op. cit.*, *ed. cit.*, pp. 20-21, 248-249.

600 Para el tema de la tradición Platón también menciona la figura del *basileus*. El filósofo nos hace saber que en Egipto el *basileus* tiene rango sacerdotal (Cf. *Político*, 290 D-E), pero, del mismo modo, en la Hélade los principales magistrados tienen a su cargo los «sacrificios», como ocurre, por ejemplo, en Atenas: «pues dicen, *fasin*, que al que le ha tocado en suerte el cargo de *basileus* cumple las más venerables tradiciones, *patria*, de los antiguos sacrificios» (*Político*, 290 E6-8).

601 Platón se refiere a Apolo como «exégeta patrio» en dos ocasiones, en *República*, IV, 427 C2 y 427 C3. Véase M. Detienne, *Apollon le couteau à la main*, París, 1998, esp. pp. 169-175.

602 Cf. *República*, IV, 427 B.

603 Cf. *República*, V, 469 A.

acontece en el Eutifrón. El diálogo se desarrolla, porque el asunto así lo requiere, en el Pórtico del rey, lugar en donde ejerce sus funciones el arconte rey, *basileus*⁶⁰⁴. En concreto, Sócrates y Eutifrón van a tratar cuestiones relacionadas con lo divino: Eutifrón presenta una acusación contra su padre, mientras que Sócrates es acusado como artífice o hacedor de dioses, cargo que le es imputado porque crea nuevos dioses y no considera a los antiguos⁶⁰⁵. La causa de esta acusación es, sin duda, esa especie de *daimon* que acompaña siempre al filósofo. El propio Eutifrón le hace partícipe a Sócrates de su triste experiencia, pues cuando habla sobre las cuestiones divinas en la asamblea ateniense, anunciando cosas futuras, la mayoría se lo toma a risa⁶⁰⁶. Eutifrón es un adivino, *mantis*, sufriendo el rechazo de la mayoría. En cierta medida, Platón equipara la figura del filósofo y la figura del adivino dentro de la *polis*, al estar sometidos tanto uno como otro al mismo tipo de descrédito. En cuanto a la acusación de Eutifrón contra su padre, es nada menos que una acusación de asesinato. Un asunto de este calibre es el que requiere la presencia del exégeta. Eutifrón explica el caso del siguiente modo:

«Es ridículo, Sócrates, que pienses que hay alguna diferencia en que sea extraño o sea familiar el muerto, y que, por el contrario, no pienses que es sólo necesario tener en cuenta si el que lo mató lo hizo justamente o no. Y si lo ha hecho justamente, dejar el asunto; pero si no, perseguirlo, aunque el matador viva en el mismo hogar que tú y coma en la misma mesa. En efecto, la impureza es la misma, si, sabiéndolo, vives con él y no te libras de ella tú mismo y lo libras a él acusándole en justicia. En este caso el muerto era un jornalero mío. Como explotamos una tierra en Naxos, estaba allí a sueldo con nosotros. Habiéndose emborrachado e irritado con uno de nuestros criados, lo degolló. Así pues, mi padre mandó atarlo de pies y manos y echarlo a una fosa, y envió aquí a un hombre para informarse del exégeta sobre qué debía hacer. En este tiempo se despreocupó del hombre atado y se olvidó de él en la idea de que, como homicida, no era cosa importante si moría. Es lo que sucedió. Por el hambre, el frío y las ataduras murió antes de que regresara el enviado al exégeta. A causa de esto, están irritados mi padre y los otros familiares porque yo, por este homicida, acuse a mi padre de homicidio; sin haberlo matado, dicen ellos, y si incluso lo hubiera matado, siendo el muerto un homicida, no había necesidad de preocuparse de semejante [hombre]. Pues es impío que un hijo lleve una acción judicial de homicidio contra su padre. Saben mal, Sócrates, cómo es lo divino acerca de lo pío y lo impío»⁶⁰⁷.

604 Cf. Eutifrón, 2 A.

605 Cf. Eutifrón, 3 B.

606 Cf. Eutifrón, 3 C.

607 Eutifrón, 4B7-E3.

La cuestión de la acusación criminal es tratada por Eutifrón desde la perspectiva de la piedad religiosa. No en vano, el Eutifrón es un diálogo sobre la piedad. Pero la cuestión es que esta reflexión viene a posteriori, una vez ocurridos y completados todos los acontecimientos. En realidad, la consulta al exégeta tiene lugar en un primer momento, cuando el jornalero comete el asesinato de uno de los criados de la familia de Eutifrón. Es importante esta distinción entre «jornalero» y «criado» porque el segundo es un habitante de la casa, *oikía*, pertenece al círculo de la familia. La idea que trato de desarrollar es que el exégeta es consultado porque se trata de un asunto dirimido dentro de una familia propietaria de tierras, aristocrática, como es la de Eutifrón, aunque también hay que tener en cuenta la vertiente religiosa del asunto. Cuando Platón habla del disgusto de los familiares con Eutifrón es porque éstos pretenden que la situación se solvete con el consejo del exégeta, si bien nunca llegamos a saber en qué consiste dicha consulta, ni el papel que juega concretamente el intérprete. Observemos también que el padre de Eutifrón acude al exégeta, mientras que Eutifrón se dirige al arconte rey, *basileus*. El exégeta dirime un asunto privado (de una familia importante), el arconte rey se encarga de un asunto público. La función del exégeta es ambigua, pero seguramente está vinculada a las grandes familias porque el padre de Eutifrón cree oportuno seguir primero el consejo del intérprete⁶⁰⁸. En todo caso, hay una consideración en el texto que es válida para encauzar el tema de los exégetas: Eutifrón insiste en lavar la impureza que ha recaído sobre los individuos que conforman la casa, no sólo sobre su padre, sino también sobre él. La purificación, pues, es el problema principal planteado.

El resto de información sobre los exégetas que nos ofrece Platón corresponde a las *Leyes*. Aquí, el ateniense nos informa que los sacerdotes se proveen de leyes acerca de lo divino en Delfos, y los intérpretes de las leyes sagradas son los *exégetas*⁶⁰⁹. Precisamente, la ordenación de las fiestas religiosas y los sacrificios corre a cargo de exégetas, sacerdotes, sacerdotisas y adivinos⁶¹⁰. Ellos son, además, los jueces encargados de inspeccionar estos asuntos. La labor de los exégetas está, por tanto, relacionada esencialmente con cuestiones religiosas. Por eso intervienen en todos los asuntos que requieren «purificación». Por ejemplo, en la mayor parte de los homicidios de carácter involuntario, Platón establece «purificaciones» para el homicida. Esta medida, evidentemente, nos hace pensar en el Eutifrón y en el jornalero muerto de forma involuntaria, y refuerza la idea antes sugerida sobre la importancia de la purificación. En todos estos casos de homicidio involuntario la autoridad recae entonces sobre los exégetas, el dios que preside todas las purificaciones es Apolo y se

608 La palabra exégeta aparece, nuevamente, más adelante en el diálogo, pero el sentido no cambia. Se habla de la consulta que uno de los criados del padre de Eutifrón debía realizar con respecto al asesinato que había cometido el jornalero (Cf. Eutifrón, 9 A).

609 Cf. *Leyes*, VI, 759 C.

610 Cf. *Leyes*, VIII, 828 B.

sigue la ley de Delfos⁶¹¹. En el caso de homicidios voluntarios, también relacionados con purificaciones, existen toda una serie de ritos para los ciudadanos que quieren acusar al homicida. Entre estas costumbres Platón menciona «la precaución de los lavatorios», y relaciona este rito purificadorio, *katharmós*, con todas las costumbres que la divinidad ha transmitido⁶¹². Las purificaciones y la proclamación pública del homicida tienen lugar a través de plegarias y sacrificios a determinados dioses. Todos estos aspectos de carácter sagrado quedan en manos de exégetas, adivinos y el propio dios⁶¹³. En realidad, los exégetas siempre intervienen cuando hay de por medio una purificación. Así, en el caso de que alguien venda un homicida a sabiendas se purifica la casa del comprador según la ley de los exégetas⁶¹⁴. Atendiendo al mismo criterio, cuando se produce un suicidio los ritos establecidos para las purificaciones y las ceremonias fúnebres son consultados a los exégetas por parte de los parientes más próximos. Los suicidas son enterrados fuera del territorio de la *polis*, como personajes oscuros, sin gloria, sus tumbas no muestran ni estelas ni nombres⁶¹⁵. Quedan, por tanto, fuera de la memoria de la *polis*, fuera de la tradición. Otra de las funciones de los exégetas es determinar, una vez muerto el ciudadano, los ritos que corresponde llevar a cabo en relación a los dioses⁶¹⁶. También son mencionados los intérpretes a propósito de las denominadas leyes agrarias, concretamente en el estudio de las leyes de aguas. En efecto, cuando alguien daña las aguas con fármacos o venenos deben ser purificadas por el culpable y se siguen en todo momento las leyes de los exégetas. No está claro qué leyes son, pero sí se establece de forma clara la purificación, sin duda por el carácter sagrado de las aguas⁶¹⁷. Por lo demás, según se deduce de un fragmento de las *Leyes*, estos oficiales religiosos debían estar relacionados con los ritos matrimoniales⁶¹⁸. Para finalizar este recorrido es importante señalar que, en la ciudad platónica de las *Leyes*, la organización tribal juega un papel fundamental en la elección de los exégetas. Además, se trata de intérpretes de por vida⁶¹⁹.

Valorando estos testimonios platónicos hay autores modernos que son bastante escépticos y advierten que Platón exagera la importancia de los exégetas teniendo en cuenta la posición que ocupaban en la Atenas del siglo IV. Así, por ejemplo, se ha llegado a decir que «ni incluso en el siglo IV pudo tener Atenas un oficial exégeta o consejo de exégetas comparable a los propuestos en la ley de Platón...Entonces, puede haber sido Platón quien primero experimentó la necesidad de formular toda

611 Cf. *Leyes*, IX, 865 A-D.

612 Cf. *Leyes*, IX, 871 B-C.

613 Cf. *Leyes*, IX, 871 C-D.

614 Cf. *Leyes*, XI, 916 C-D.

615 Cf. *Leyes*, IX, 873 D.

616 Cf. *Leyes*, XII, 958 D.

617 Cf. *Leyes*, VIII, 845 E.

618 Cf. *Leyes*, VI, 774E-775A

619 Cf. *Leyes*, VI, 759 D-E.

la ley religiosa bajo la exégesis oficial...Y explica la ausencia de toda mención de tales oficiales por Aristóteles»⁶²⁰. Siguiendo esta interpretación algunos historiadores insisten en que las *Leyes* de Platón han influido decisivamente en la forma que adoptó la institución de los exégetas en tiempos tardíos, lo cual explicaría la supremacía de Apolo en la vida religiosa de la Atenas helenística. En cualquier caso, el testimonio de los diálogos platónicos no deja lugar a dudas que el filósofo concede una gran importancia a los intérpretes dentro de la *polis*. Junto a los maestros y los legisladores, los exégetas se encargan de la función principal de la ciudad platónica: la defensa de la virtud⁶²¹. Digamos para concluir que todo el esfuerzo platónico en dar realce a la actividad de los exégetas parece enfocado en una única dirección: revivir las costumbres ancestrales, *ta patria*.

XI. TRADICIONES Y COSTUMBRES DE LOS ATENIENSES

En las *Leyes* Platón estudia e interpreta con minuciosidad los ritos, tradiciones y costumbres de los atenienses con el fin de orientar la *paideia* de los jóvenes y hacer madurar la virtud en las almas. Los informes de las *Leyes* se enriquecen por supuesto con los datos antropológicos procedentes de otros diálogos. El punto de partida del análisis platónico nos lleva a considerar en primer lugar las tradiciones relacionadas con el matrimonio, la crianza y la educación. Platón relaciona concretamente el matrimonio con la danza coral, *choreía*, porque los muchachos atenienses se conocen normalmente en un ambiente apropiado como el de los juegos y bailes de las danzas. Conforme con esta costumbre, el filósofo piensa que cualquier retoque se ha de realizar pasados una serie de años, pero siempre bajo la supervisión de las magistraturas, el pueblo y todos los oráculos de los dioses⁶²². De acuerdo con lo que es usual en Grecia, Platón sitúa el matrimonio en la esfera sagrada. Por eso nos informa de que los exégetas son consultados en las cuestiones relacionadas con los ritos matrimoniales⁶²³. Según la costumbre griega, la novia abandona la casa de su padre y se dirige a la de su marido, con todas las consecuencias que eso supone para el culto. El matrimonio es, por tanto, un acto solemne, una ceremonia sagrada que pone en comunión religiosa a los recién casados, que deben observar cuidadosamente los sacrificios y ritos dispuestos en las bodas⁶²⁴. Platón establece la obligación del matrimonio dentro de unas edades determinadas, aunque en este punto el testimonio platónico sobre la edad es bastante contradictorio. Se ha planteado la posibilidad de que Platón se esté inspirando aquí en alguna costumbre espartana, porque Plutarco

620 G. R. Morrow, *op. cit.*, *ed. cit.*, p. 423.

621 Cf. *Leyes*, XII, 964 B-C.

622 Cf. *Leyes*, VI, 772 B-D.

623 Cf. *Leyes*, VI, 774E-775A y *Leyes*, VIII, 841 D.

624 Cf. *Leyes*, VI, 784 A-B.

cuenta que Licurgo estableció privación de honores para los solteros⁶²⁵. En todo caso, la obligatoriedad del matrimonio está relacionada sin ninguna duda con la continuidad del linaje paterno.

El matrimonio es el necesario correlato de la crianza y educación. Pensemos que ya en el *Critón* el filósofo había señalado que el matrimonio, la crianza y la educación vinculaban a un individuo con la *polis*. Por lo demás, Platón sabe que todo lo que diga sobre crianza y educación está más relacionado con una especie de enseñanza y advertencia que con las leyes propiamente dichas. La cuestión se plantea en los siguientes términos: todas las pequeñas cosas que acontecen en la casa, *oikía*, y forman parte de la *paideia*, pueden llegar a destruir las leyes escritas porque son aspectos que se integran dentro de las costumbres transmitidas. Es difícil legislar sobre estas cuestiones, pero es también imposible pasar sobre ellas en silencio, por lo que Platón nos ofrece unas muestras o pruebas⁶²⁶. Así, por ejemplo, concede una gran importancia a la correcta organización de la vida privada en las ciudades, a saber, la administración de la *oikía*⁶²⁷. Nada escapa a su observación, ni las costumbres relacionadas con la organización de la casa, ni la vigilia nocturna. Sea ley o costumbre, Platón considera que el ciudadano libre y la señora de la casa deben levantarse antes que los servidores. El desperdicio de la vigilia nocturna, que Platón trata como un signo de molicie, obliga al filósofo a postular la realización de actividades políticas durante la noche para los magistrados y actividades vinculadas a la administración de la casa por parte de los amos y señoras. La costumbre establecida ha de exigir un mayor esfuerzo intelectual al ciudadano durante la noche, ya que las excesivas horas de sueño contribuyen de forma negativa al desarrollo de los cuerpos y de las almas⁶²⁸.

Platón concede igualmente una especial significación a todas las costumbres que se guardan en el comienzo de la crianza: el movimiento y paseo con los niños, la melodía que se canta a los pequeños para adormecerlos, la disposición equilibrada de las mujeres cuando llevan en su vientre a un niño⁶²⁹. En todo momento tiene claro que el carácter se moldea a través de la costumbre, sobre todo en la infancia. En todo este proceso de crianza y educación, Platón habla de juegos y enseñanzas. De hecho, entre los tres y los seis años, los niños deben practicar toda una serie de

625 Plutarco dice de los solteros lo siguiente: «Pues eran excluidos, en las Gimnopedias, del espectáculo y, en invierno, los arcontes los obligaban a dar vueltas en círculo alrededor del ágora, mientras otros, rodeándolos, entonaban cierta canción dedicada ex profeso a ellos, como que recibían su merecido por desobedecer las leyes. También se veían privados del respeto y la atención que los jóvenes tributaban a los ancianos» (Plutarco, *Licurgo*, 15; ed. Gredos, trad. A. Pérez Jiménez).

626 Cf. *Leyes*, VII, 788 B-C.

627 Cf. *Leyes*, VII, 790 B.

628 Cf. *Leyes*, VII, 807E-808C.

629 Cf. *Leyes*, VII, 790 D-E.

juegos, algunos de ellos espontáneos, y acudir a los templos⁶³⁰. Es muy importante, en este sentido, recordar que para Platón los juegos de los niños son fundamentales para la estabilidad de las leyes, porque si permanecen inmutables, sin cambios, «las costumbres permanecen tranquilamente»⁶³¹. Es evidente que el filósofo ve con malos ojos las innovaciones en los juegos porque «cambian los caracteres de los jóvenes y hacen deshonoroso lo antiguo y apreciado lo nuevo entre ellos»⁶³². La creencia en los cambios y en la búsqueda constante de lo nuevo constituye, pues, el mayor peligro para las ciudades y forma parte de la censura que se realiza a lo antiguo⁶³³. Desde esta óptica, la situación ideal para el filósofo es una *polis* donde las leyes son inmutables durante un largo periodo de tiempo. Adquieren así un carácter sagrado, y nadie en la ciudad tiene el recuerdo y la tradición de una cosa diferente a la existente en el presente⁶³⁴. Se comprende así la importancia de los juegos de los niños, porque la más mínima transformación implica un cambio generacional y una modificación de las costumbres y leyes⁶³⁵. También tiene presente Platón, entre las prácticas que existen en la *paideia* de los niños, la necesidad de poner frenos a la impetuosidad inherente al carácter de los muchachos, labor que compete a pedagogos y maestros.

Entre las enseñanzas, Platón se centra primero en las materias relacionadas con la gimnasia, es decir, la danza y la lucha. El ateniense habla de la danza que imita la dicción de la Musa y de la danza que contribuye al movimiento rítmico de los cuerpos, pero se interesa vivamente por la danza en los coros, la *choreía*, señalando como modelos la danza con armas de los Curetes en Atenas y la danza de los Dioscuros en Lacedemonia⁶³⁶. En los desfiles, procesiones, certámenes y competiciones preliminares, las danzas tienen como objetivo las súplicas a los dioses y a los hijos de dioses. En la lucha, Platón desestima el pugilato y menciona algunas de las enseñanzas que reciben los niños a partir de los seis años: hípica y lanzamiento de dardos, jabalinas y hondas, y el uso de armas en general⁶³⁷. El filósofo aprovecha este tema para manifestarse en contra de la costumbre que tiende a desarrollar de forma distinta los miembros del cuerpo, empleando las manos derecha e izquierda para acciones distintas, porque entiende que es un hábito incorrecto que hay que modificar. La costumbre de los escitas demuestra que se pueden emplear ambas manos para las mismas funciones, pues los escitas utilizan indistintamente la derecha

630 Cf. *Leyes*, VII, 793E-794A.

631 *Leyes*, VII, 797 B3-4.

632 *Leyes*, VII, 794 C4-6.

633 Cf. *Leyes*, VII, 797 C-D.

634 Cf. *Leyes*, VII, 793 B.

635 Cf. *Leyes*, VII, 798 C.

636 Cf. *Leyes*, VII, 796 B.

637 Cf. *Leyes*, VII, 794 C-D.

y la izquierda para el arco y la flecha⁶³⁸. Por lo que se refiere a los entrenamientos con los caballos y las prácticas con arcos y distintas armas, Platón sitúa todas estas actividades en el campo e insiste en la necesidad obligatoria para los muchachos de acudir a recibir estas enseñanzas, porque debía ser práctica común en la época abandonar estos aprendizajes⁶³⁹. Por otra parte, resulta notorio el énfasis que pone el filósofo en adecuar estas costumbres tanto para los muchachos como para las muchachas, situación no habitual para la época, lo cual implica que las mujeres han de practicar la hípica y la gimnasia igual que los hombres, sin distinciones. En este punto Platón no encuentra costumbre alguna entre los griegos que pueda servirle de apoyo, así que se ve obligado a emplear como elemento de persuasión el mito de las Amazonas y el de las mujeres sauromátides. Establecidas en la zona del mar Negro, estas mujeres emplean los caballos, los arcos y las armas en común con los hombres⁶⁴⁰. Además, Platón encuentra que estos postulados que ha establecido sobre la *paideia* de las mujeres son mejores que las costumbres al uso entre los tracios, entre los atenienses e incluso entre los lacedemonios. Entre los tracios, las mujeres, cual si fueran esclavas, realizan labores relacionadas con la agricultura y la ganadería, labrando campos, cuidando los bueyes y pastoreando con el ganado. Entre los atenienses la situación no es mucho mejor. Las mujeres administran las riquezas de la casa y dirigen los telares y el trabajo de la lana⁶⁴¹. Finalmente, entre los lacedemonios, las muchachas se dedican a su manera, de igual forma que los hombres, a la gimnasia y a la música, pero las mujeres, dispensadas del trabajo de la lana, se dedican a administrar la casa y al cuidado de los niños, pero no a cuestiones relacionadas con la guerra⁶⁴².

En relación con el aprendizaje de la gimnasia, Platón estudia las costumbres apropiadas en los certámenes atléticos, que tienen como objetivo la preparación para la guerra, y distingue como era usual en Grecia entre competiciones de velocidad y de fuerza⁶⁴³. La carrera más importante es el *stadion*. Luego, siguiendo la costumbre griega, Platón establece una carrera de doble distancia, *diaulos*, una de caballos, *ephippios*, y una de fondo, *dólichos*. También se plantea dos carreras en el campo, una que se desarrolla hasta el templo de Ares y con el corredor llevando la armadura hoplita, y otra hasta el templo de Apolo y Artemisa y con el corredor

638 Cf. *Leyes*, VII, 795 A.

639 Cf. *Leyes*, VII, 804 C-D. Platón vuelve a insistir en *Leyes*, VII, 813 D-E.

640 Cf. *Leyes*, VII, 804E-805A. Cf. Heródoto, IV, 116-117. En *Leyes*, VII, 813E-814B, Platón insiste nuevamente en la necesidad de que las mujeres reciban instrucción gimnástica de todo tipo.

641 Cf. *Leyes*, VII, 805 D-E.

642 Cf. *Leyes*, VII, 805E-806C. Sobre la educación de las jóvenes espartanas en la gimnasia nos habla Jenofonte en *Constitución de los lacedemonios*, I, 4. Las esclavas se dedicaban al trabajo de la lana.

643 Cf. Jenofonte, *Constitución de los Lacedemonios*, I, 4.

transportando el equipo de arquero⁶⁴⁴. Para las mujeres, Platón reserva las carreras que se desarrollan dentro del estadio, pero excluye las de resistencia en el campo. Las jóvenes corren desnudas tal como era costumbre en Esparta⁶⁴⁵. En los certámenes de caballos, partiendo de la distinción que se hacía en el siglo IV entre carreras de carros y carreras de caballos, el filósofo descarta las primeras, ya que exigen un mayor cuidado, equipamiento y coste. Como juego hípico mantiene las carreras de caballos⁶⁴⁶.

Al margen de enseñanzas y certámenes gimnásticos, Platón es consciente de que son necesarios otros aprendizajes, tales como el conocimiento de las letras y todo lo relacionado con la lira y el cálculo⁶⁴⁷, que, a su vez, es de gran importancia para la guerra, la administración de la casa y la ciudad, y para todo lo vinculado con la astrología. En el terreno de las letras, *grámmata*, propone tres años de estudio, seguidos de tres años dedicados a la lira, iniciándose todo este aprendizaje a los diez años. Sorprende que Platón insista en que los jóvenes deben ser capaces de aprender a leer y escribir durante esos tres años, como si se tratase de algo extraño, ajeno o difícil. En cualquier caso, resulta difícil valorar el pasaje de una forma clara y precisa. Lo que sí tiene claro Platón es que determinadas enseñanzas encerradas en los escritos de los poetas pueden resultar peligrosas⁶⁴⁸. En este sentido, su posición no ha variado un ápice desde la composición de la *República*. Tampoco cabe ninguna duda de que todavía a mediados del siglo IV la memorización de la poesía era parte importante de la *paideia* ateniense. Platón lo deja bien claro, aunque la opinión del vulgo se divide. Existen aquellos que son partidarios de que los muchachos queden empapados de poesía, llenando sus oídos de este tipo de lecturas, e incluso aprendiendo de memoria poetas enteros. Pero también hay quienes se conforman con que los jóvenes aprendan de memoria tan sólo recopilaciones de fragmentos poéticos recogidos en extractos y que Platón presenta como algo usual en la época. Sólo de esa forma se puede llegar a ser un hombre bueno y sabio, de mucha experiencia y sabiduría⁶⁴⁹. En todo caso, el filósofo muestra sus reservas frente a un «exceso de sabiduría» en los muchachos, pues encuentra que no toda la poesía es hermosa. El único criterio válido en un escrito es la observancia de la virtud, *areté*. Nuevamente, Platón se hace eco de un mito como elemento de persuasión para recomendar a los maestros el seguimiento de este criterio tanto en las obras poéticas como en los escritos en prosa. El mito también convence de la necesidad de poner por escrito todas aquellas

644 Cf. *Leyes*, VIII, 833 A-C. G. R. Morrow ha apuntado que estas dos carreras son invenciones de Platón (*Plato's Cretan City*, ed. cit., pp. 381-382).

645 Cf. *Leyes*, VIII, 833 C. Cf. Plutarco, *Licurgo*, 14-15.

646 Cf. *Leyes*, VIII, 834 B-D.

647 Cf. *Leyes*, VII, 809 C.

648 Cf. *Leyes*, VII, 810 B-C.

649 Cf. *Leyes*, VII, 810E-811A.

tradiciones sin escribir que sean semejantes al paradigma⁶⁵⁰. Para el tema que nos interesa, resulta aleccionador constatar que Platón habla en general de escritos que deben «escuchar los jóvenes», una referencia clara a la forma en que básicamente sigue siendo transmitida la poesía a través de la boca y el oído⁶⁵¹.

En determinado tipo de enseñanzas, tales como la aritmética, el cálculo, la geometría o la astronomía, el problema que se plantea es que no existe una costumbre asentada en las ciudades, por lo que cualquier tipo de legislación acerca de estos asuntos puede resultar extraña en la *polis*. Otro problema añadido es que todos los que se han ocupado de estas disciplinas lo han hecho erróneamente. Ante este panorama desolador, el modelo que señala el filósofo para estas enseñanzas es Egipto. Allí se aprenden estos temas, junto con las letras, a través de juegos y con mucho placer⁶⁵². Platón pone de relieve así el contraste con la ignorancia y los errores de los griegos en este campo. Planteando concretamente la enseñanza de todo lo referido a los astros, el filósofo se muestra especialmente preocupado debido a la tradición, *pheme*, predominante entre los griegos. Se queja, por ejemplo, de que la investigación de la divinidad más grande y el cosmos entero no es corriente ni común, cuando debería ser todo lo contrario⁶⁵³. Pero lo que más causa dolor a Platón son las mentiras que se han extendido entre la mayor parte de los griegos acerca de los más grandes dioses, el Sol y la Luna. La falsedad, *pseudos*, en concreto que se ha difundido presenta a los astros como «errantes» que no siguen siempre el mismo camino⁶⁵⁴. En la perspectiva platónica, el problema principal es que esta creencia está muy arraigada entre los griegos, es una tradición falsa sobre los dioses que la gente tiene siempre en boca⁶⁵⁵. Pero Platón también presenta una creencia contraria, algo que él mismo ha escuchado ya en edad avanzada tal como hacen suponer las palabras del ateniense. Según esta tradición, los astros siguen una órbita circular y recorren siempre el mismo camino. Esta enseñanza seguramente hay que ponerla en relación con lo que el filósofo había aprendido en los últimos años de su vida con Eudoxo de Cnido. Platón muestra, pues, dos tradiciones astrológicas enfrentadas. Ni que decir tiene que una visión armónica y regular del movimiento de los astros es la que deben aprender los jóvenes atenienses. Como se aprecia, en este estudio de las enseñanzas apropiadas para los jóvenes, Platón no deja nada de lado, ni siquiera la caza, cuyas costumbres son analizadas para descartar aquellas que son inapropiadas, como la piratería y la rapiña que practican los ejércitos. A propósito del ejército, el filósofo señala como un aspecto negativo de la tradición ateniense la transformación de los

650 Cf. *Leyes*, VII, 811D-812A.

651 Cf. *Leyes*, VII, 811 D.

652 Cf. *Leyes*, VII, 819 B.

653 Cf. *Leyes*, VII, 821 A.

654 Cf. *Leyes*, VII, 821 B.

655 Cf. *Leyes*, VII, 822 C.

hoplitas en marinos y la costumbre de retirarse hacia las naves. Cuando los soldados «destruyen las armas y huyen»⁶⁵⁶ sólo se pueden proclamar palabras vergonzosas, sólo es legítimo hablar de malas costumbres. En general, se observa en Platón una acerba mirada al poder que experimentan las ciudades a partir del desarrollo de la armada. Y es que la marina no permite establecer correctamente los honores de los soldados⁶⁵⁷. Esta crítica de la transformación de los hoplitas en marinos apunta, como muchos otros testimonios de la obra platónica, en un mismo sentido: una terrible aversión al mar y todo lo que representa⁶⁵⁸. De este planteamiento múltiple y variado del filósofo se deduce que la labor del legislador no sólo se debe ceñir a las leyes propiamente dichas sino que ha de tener en cuenta todas esas pequeñas cuestiones que forman parte de la tradición y que jamás aparecen por escrito, algo como dice Platón que está por naturaleza entre la admonición y las leyes⁶⁵⁹. El objetivo es *escribir* estas costumbres, que son transmitidas oralmente y de forma generacional, entrelazadas con las leyes. La tradición se muestra nuevamente como el elemento de unidad y cohesión en la *polis*.

Entre las costumbres de gran importancia para la *paideia*, Platón concede un especial valor a la danza coral, *choreía*, y la «música», es decir, todo «lo relacionado con los dones de las Musas y Apolo»⁶⁶⁰. Esta idea está en consonancia con el sentir general de las comunidades griegas, tal como ha puesto de relieve un eminente historiador: «proporcionando a la *choreía* esta posición de honor, Platón no está expresando simplemente una preferencia personal, sino que está reflejando la opinión común de sus compatriotas»⁶⁶¹. Sin embargo, el análisis platónico parece observar la danza coral como una costumbre en franca decadencia o que, cuando menos, ha perdido parte de su fuerza dentro de la tradición⁶⁶². La *choreía*, que se compone

656 *Leyes*. IV, 706 C6.

657 Cf. *Leyes*. IV, 707 A-B.

658 Por ejemplo, vale la pena recordar que Platón se guarda mucho de situar la *polis* de las *Leyes* en la costa. Sitúa hipotéticamente la ciudad en un lugar cercano al mar, pero a ochenta estadios de la costa (Cf. *Leyes*, IV, 704D-705A). Esta aversión al mar debía ser típica en ciertos ambientes intelectuales de la primera mitad del siglo IV. En Isócrates también se expresa la misma opinión en *Sobre la paz* 63-64.

659 Cf. *Leyes*. VII, 822 D.

660 *Leyes*. VII, 796 E4-5.

661 G. R. Morrow, *Plato's Cretan City*, ed. cit., pp. 302-303. No hay que olvidar que la música y la danza formaban parte de los grandes festivales religiosos, tanto locales como Panhelénicos. También eran un aspecto esencial en las ceremonias de funeral o en las bodas, en los ritos de la siembra o de la vendimia. Asimismo, las distintas ocupaciones tenían sus respectivas canciones.

662 Fijémonos en lo que dice W. Jaeger en relación a este pasaje: «la cultura musical de la antigua Hélade eran las danzas y los cantos corales. Es cierto que habían perdido esta función en un mundo intelectualizado y sólo perduraban, sobre todo en Atenas, como modos de producción artística bajo una forma enormemente complicada. Sin embargo, Platón echa de menos en la educación de su tiempo algo que las supla realmente, tan pronto como se pone a pensar en su problema de la temprana formación del *ethos*. De este modo, llega en las *Leyes* al postulado del renacimiento de las antiguas danzas helénicas en corro, como elemento fundamental para la formación infantil» (W. Jaeger, *Paideia*, ed. cit., p. 1034).

de danza y canto, está estrechamente vinculada a la música y la poesía. De hecho, en todo el entramado del arte coral Platón sitúa tanto a poetas como a oyentes y actores⁶⁶³. Además, aplica a las danzas y cantos corales el mismo criterio que a la poesía: son imitaciones. Entiende, pues, que existe una relación clara entre la danza y el *logos*, y que, por tanto, el arte de la danza tiene su origen en una especie de imitación y adecuación de las posturas del cuerpo a las tradiciones poéticas⁶⁶⁴. Pero si en la *República* el filósofo busca modelos o pautas de aplicación, en las *Leyes* busca leyes que regulen el ritmo, la melodía y la palabra del poeta en los coros de los jóvenes, con el fin de controlar la excesiva libertad existente en las ciudades⁶⁶⁵. Evidentemente, Platón no está de acuerdo y no considera piadosa la afirmación de la mayoría, la opinión común que considera que la verdad de estas costumbres se encuentra en su capacidad para proporcionar placer a las almas y se marca como único objetivo encontrar un «esquema, melodía, canto y danza bellos»⁶⁶⁶. Partiendo de esta premisa, la búsqueda de un criterio común para «lo bello», regulado por leyes, Platón dirige su mirada hacia Egipto. Allí, la concepción de la música y el arte en general están marcados por unas pautas muy definidas: la danza y la melodía tienen un carácter sagrado; las fiestas, los sacrificios, el canto y la danza coral están totalmente regulados y ordenados; y la introducción de nuevos himnos o danzas corales para los dioses significa la exclusión o el proceso por impiedad⁶⁶⁷. En las tierras del Nilo, los jóvenes trabajan sobre bellos esquemas y bellas melodías para forjar sus hábitos y costumbres. Algo, sin duda, que está en la mente del filósofo. En concreto, las disposiciones en Egipto están situadas en los templos, a la vista de todos, inscritas y grabadas como recordatorio, pero, al mismo tiempo, transmitidas de forma oral por los sacerdotes, y no permiten innovar ni concebir nada que se salga del modelo de las costumbres patrias, *ta patria*⁶⁶⁸. Aquí se ve claro que el objetivo de Platón en las *Leyes*, siguiendo el criterio imperante en Egipto, es dar cohesión a la ciudad mediante las costumbres tradicionales atenienses, *ta patria*. Con ello se consigue al mismo tiempo revitalizarlas. A partir de todas estas consideraciones se puede deducir que Egipto sirve de modelo en la música y en el arte porque allí ha existido una continuidad y no se ha producido una ruptura de la tradición. Todo lo que se ha pintado o modelado se ha realizado siguiendo la misma técnica durante miles de años. Existe, además, un criterio unificado en el campo de la música que establece una especie de «exactitud» o «regularidad», *orthotes*, obra de una divinidad o un hombre divino⁶⁶⁹. Tomando, pues, como modelo a Egipto, la idea del filósofo es

663 Cf. *Leyes*, II, 668 C.

664 Cf. *Leyes*, VII, 816 A.

665 Cf. *Leyes*, II, 656 C-D.

666 *Leyes*, II, 654 E4-5.

667 Cf. *Leyes*, VII, 799 A-B.

668 Cf. *Leyes*, II, 656 D-E.

669 Cf. *Leyes*, II, 657 A. Platón recuerda una tradición que asigna estas melodías a Isis.

adoptar también en Atenas un criterio de «regularidad», para luego convertirlo en ley y disposición. Es la única forma de que los nuevos tipos de música no afecten para nada al arte del canto y danza coral llamándolo anticuado⁶⁷⁰. Se intuye, entonces, que lo mejor que se puede aplicar a cualquier costumbre es su antigüedad, pues significa que existe una continuidad de la tradición. Se impone como axioma seguir la tradición ancestral, *ta patria*.

De todo lo dicho se deduce que el único criterio válido para Platón es la ley, el *nomos*. Sólo en Lacedemonia, Creta y Egipto, por ejemplo, la poesía sigue el modelo definido por la ley. En Atenas, por contra, siempre aparece algo nuevo en la danza y en la música⁶⁷¹, hay una gran confusión de ritmos y tonos, las palabras del poeta se separan de la melodía y el ritmo, y la música que desprenden la cítara y la flauta no se acompaña de danza y canto. El resultado es descrito por Platón en estos términos: rudeza y virtuosismo⁶⁷². Este análisis de la danza y canto coral, *choreía*, relacionado con la música, permite al filósofo explicar la degeneración ateniense. En la época de las antiguas leyes (Platón entiende por época antigua la que llega hasta las guerras contra las persas) el pueblo, *demos*, todavía estaba sometido a las leyes y costumbres, y los géneros musicales, es decir, los himnos, los trenos, los peanes, los ditirambos y los *nomoi*, no estaban mezclados y garantizaban la tradición⁶⁷³. Existía una «autoridad» entendida en asuntos poéticos. El público escuchaba en silencio toda la composición, «no había siringa, dice el ateniense, ni gritos incultos de la mayoría, como ahora, ni aplausos para conceder alabanzas»⁶⁷⁴. Además, en los tiempos antiguos estaba la advertencia del bastón, de tal modo que no se podía juzgar mediante el alboroto. En la visión platónica, la ilegalidad, *paranomía*, ha sido estimulada por los propios poetas, ignorando lo que era justo y costumbre en relación a la Musa, mezclando los diferentes géneros poéticos y musicales, la música de cítara con la de flauta, olvidando la rectitud musical y buscando el placer

670 Cf. *Leyes*, I, 657 B. P. M. Schuhl considera que Platón traslada al campo del arte su conservadurismo político, que tanto teme la decadencia, y que se manifiesta en un gusto arcaizante. P. M. Schuhl escribe: «los cuentos egipcios de los antiguos eran a menudo caprichosos; pero en este caso se trata, como ha señalado Picard, de un hecho que Platón pudo comprobar en el curso de sus viajes: el arte saíta, que se prolonga hasta el siglo IV, apunta al arcaísmo e imita al arte menfita del Antiguo Imperio. «Platón —escribía G. Maspero—. reflejaba sin duda el estado de espíritu de sus contemporáneos de Egipto al elogiar como algo admirable la constancia con que realizaban los mismos tipos sin introducir cambio alguno desde hacía siglos». Ahora bien, en el arte helénico de esa misma época, mientras los grandes maestros buscan vías nuevas, observamos también tendencias arcaizantes que se manifiestan desde el fin del periodo arcaico» (P. M. Schuhl, *Platón y el arte de su tiempo*, Buenos Aires, Paidós, 1968, p. 41 [trad. castellana de *Platon et l'art de son temps*, París, 1933]). Según P. M. Schuhl, en el *Político* Platón todavía se debate entre la libre investigación o la codificación del arte (p. 173; cf. *Político*, 299 D-E).

671 Cf. *Leyes*, II, 660 B.

672 Cf. *Leyes*, II, 670 A.

673 Cf. *Leyes*, III, 700 A-C.

674 *Leyes*, III, 700 C3-4.

del que escucha. En definitiva, Platón explica el proceso de degeneración ateniense analizando cómo el criterio musical pasa de la «autoridad» al público, es decir, de la aristocracia a la *teatrocracia*⁶⁷⁵, manifestándose particularmente en los certámenes, en donde el criterio artístico está corrompido por el gusto de la mayoría. Como ejemplo desechable menciona el caso de Sicilia e Italia en donde los jueces se dejan arrullar por el gusto de los espectadores, eligiéndose además al vencedor por voto a mano alzada. La situación en Atenas no debía ser mejor. Platón hace hincapié, pues, en que los poetas componen para los jueces y para el público. Se produce, así, la decadencia del teatro, entendiendo por teatro la relación existente entre el poeta y sus oyentes⁶⁷⁶. Para el filósofo ateniense, el único juez posible en los certámenes es el que se distingue por su virtud y su cultura, y no sigue el criterio de los oyentes. En todo caso, los comentarios de Platón hacen pensar que en pleno siglo IV el pueblo ateniense seguía escuchando con placer a los poetas y rapsodas en los certámenes. Si los niños preferían las marionetas, los jóvenes gustaban de escuchar comedias, mientras que la mayoría se recreaba con las tragedias. Sin embargo, los ancianos preferían escuchar los poemas de Hesíodo o los de Homero, lo cual demuestra que estos versos tradicionales seguían transmitiéndose y se conocían sobre todo por tradición oral⁶⁷⁷.

Teniendo en cuenta estas premisas, a saber, la decadencia del arte coral, la música y la poesía por un lado, y la idea de continuidad que ofrece el modelo egipcio por otro lado, Platón pretende que los cantos se conviertan en leyes, algo que ya habían intuido los antiguos, *hoi palaioi*. Igual que si se tratase de una ley, nadie puede ir contra la música pública y sagrada, y contra la danza coral de los jóvenes⁶⁷⁸. Lo primero es, pues, establecer una serie de normas o leyes para la *polis*. La primera norma que esboza Platón es que la música debe estar regida por la *eufemía*, es decir, la palabra de buen presagio, actuando de esta forma contra todo tipo de blasfemia que se pueda producir en una ceremonia privada o pública, cuando se realizan los sacrificios y las ofrendas. En el mismo sentido, se ha de estar en guardia contra la costumbre que supone la presencia de varios coros, en vez de uno, profiriendo blasfemias, «teniendo en tensión las almas de los oyentes con palabras, ritmos y armonías lastimeras»⁶⁷⁹. La segunda norma referida a la música establece los ruegos o súplicas a los dioses. Los himnos y encomios se dirigen en primer lugar a los dioses y, posteriormente, se

675 Cf. *Leyes*, III, 700D-701A. Platón hace referencia a una antigua costumbre, *palaios nomos*, que seguía el criterio correcto en *Leyes*, II, 659 B.

676 Por eso se justifica el que Platón hable de la educación de los niños en términos de dirección o método, *agogé*. Cf. *Leyes*, II, 659 D. En la tradición posterior a Platón el término está relacionado con la educación espartana. Véase G. R. Morrow, *Plato's Cretan City*, ed. cit., p. 301 y n. 14.

677 Cf. *Leyes*, II, 658 B-D.

678 Cf. *Leyes*, VII, 800 A.

679 *Leyes*, VII, 800 D2-4. En todo caso, se puede utilizar la música caria como modelo de canto fúnebre. Se deben desestimar los adornos de oro en los vestidos y las coronas.

ofrecen a héroes y *daimones*, mientras que los ciudadanos distinguidos en la *polis* reciben dichos encomios laudatorios al final de su vida. Los poetas, por su parte, han de seguir una serie de criterios porque no saben distinguir suficientemente lo que es bueno de lo que no lo es. La norma, por tanto, que se impone al poeta es que no puede componer nada que esté contra las costumbres, lo justo, bello y bueno en la *polis*. Además, antes de mostrar nada a cualquier privado, el poeta tiene que recibir la aprobación de los jueces y los guardianes de la ley, sobre todo el legislador de la música y el encargado de la educación⁶⁸⁰. A pesar de estas reticencias, Platón tiene en cuenta que «en lo que atañe a la música hay muchos y hermosos poemas de autores antiguos también, y lo mismo ocurre con las danzas por cuanto respecta a los cuerpos»⁶⁸¹. Finalmente, las odas para hombres y mujeres han de adecuarse a ritmos y armonías apropiados a la naturaleza de cada sexo, pues lo masculino tiende a la magnificencia y al valor, y lo femenino al orden y la moderación⁶⁸².

Todas estas normas son reguladas por «examinadores», encargados de organizar la danza, el canto y el arte coral. Elegidos por la *polis*, admiten los poemas de los antiguos que en su opinión son apropiados y rechazan lo inapropiado, enmendando rítmicamente lo deficiente con la ayuda de poetas y músicos. En general, la enseñanza y transmisión de estas normas es un principio inexcusable de la ciudad platónica⁶⁸³. En cuanto a las costumbres, *ethe*, propiamente dichas que Platón establece sobre la danza coral, *choreía*, son también muy rígidas y estrictas. Tiende a distinguir la danza seria de la ridícula. Entre la danza seria, Platón diferencia la danza guerrera de la pacífica. La primera de ellas se realiza con armas e imita los movimientos de ataque y defensa en el combate. El filósofo la denomina danza «pírrica», y recomienda en ella una posición erguida y vigorosa⁶⁸⁴. La danza pacífica es, en cambio, solemne y mesurada, recibiendo un nombre adecuado por parte de los antiguos, armonía, *emmeleia*. Una posición más ambigua es la que presentan las llamadas danzas báquicas, que Platón considera un género «no político»⁶⁸⁵, lo cual sitúa este tipo de danzas fuera de la *polis*. Entrando ya de lleno en el terreno poético, la norma platónica para la comedia es muy explícita: las imitaciones cómicas tienen que renovarse continuamente, seguramente con la intención de no fijar costumbres que pueden afectar negativamente los caracteres. Evidentemente, esta premisa parte

680 Cf. *Leyes*, VII, 801 C-D. El poeta encargado de las alabanzas y críticas a los ciudadanos debe tener dos requisitos fundamentales: 1) Edad superior a los cincuenta años. 2) Independientemente de su capacidad poética, tiene que realizar una labor hermosa y distinguida en la *polis*. Éstos son los únicos poetas que disponen de plena libertad en cuestiones relacionadas con la musa (Cf. *Leyes*, VIII, 829 C-D).

681 *Leyes*, VII, 802 A6-8.

682 Cf. *Leyes*, VII, 802 E.

683 Cf. *Leyes*, VII, 803 A.

684 Cf. *Leyes*, VII, 815 A.

685 *Leyes*, VII, 815 D1-2. Una vez establecidos los tipos de danza, no se debe cambiar nada. Todo ha de quedar atado y bien atado (Cf. *Leyes*, VII, 816 C).

de una consideración bastante peyorativa de la comedia ateniense, una diversión ridícula cuando menos⁶⁸⁶. No hay más que observar que Platón deja estas representaciones en manos de esclavos y extranjeros. Sobre la tragedia no se muestra menos duro, definiéndola como una gran representación en donde los actores actúan como demagogos ante las mujeres, los niños y todo el pueblo⁶⁸⁷. Por eso, la legislación platónica pone trabas a las representaciones: la concesión de un coro por parte del magistrado sólo se puede producir en el caso de que el contenido de la tragedia esté en consonancia con las costumbres establecidas en la *polis*⁶⁸⁸. En este sentido, conviene observar que en las *Leyes* Platón estudia la poesía desde una perspectiva diferente a otros diálogos. En la *República* este tema es planteado desde una óptica moral y teniendo en cuenta exclusivamente lo que dicen los poetas al respecto. Sin embargo, en las *Leyes* la poesía es analizada desde la perspectiva de las costumbres. Es estudiada como una costumbre en común.

Para Platón, las causas de la desastrosa situación en que se encuentran las costumbres atenienses son dos esencialmente: la insaciable búsqueda de riqueza que obsesiona al ciudadano y no le permite disponer de tiempo de ocio, *scholé*, y la existencia de regímenes políticos tales como la democracia, la oligarquía y la tiranía, totalmente inapropiados⁶⁸⁹. La solución a estos dos problemas se encuentra precisamente en la ciudad platónica porque en ella se dispone de suficiente tiempo libre, *scholé*, y las leyes no dejan ningún resquicio al amante de las riquezas. La *paideia*, los certámenes gimnásticos y musicales se pueden llevar a término sin ningún tipo de problemas⁶⁹⁰. En consecuencia, no extraña que Platón señale que la ocupación principal del ciudadano desde la juventud, una vez liberado de los grandes esfuerzos, se halla en los sacrificios, fiestas y coros⁶⁹¹. Las tradiciones y costumbres relacionadas con sacrificios y danzas corales están, por cierto, determinadas por la divinidad, se convierten en una especie de servicio divino. El hombre, tal como señala Platón, es simplemente un juguete en manos del dios. La divinidad enseña, marca el camino a seguir⁶⁹². Partiendo de esta premisa de tipo general, en la *polis* platónica,

686 Cf. *Leyes*, VII, 816 E.

687 Cf. *Leyes*, VII, 817 C.

688 Comentando este pasaje, G. R. Morrow escribe lo siguiente: «A pesar de esta apariencia de drástica censura, el procedimiento que Platón propone es —formalmente al menos— bastante similar al que se seguía en Atenas. Al producir una tragedia, el autor tenía que tener concedido un coro por el arconte epónimo para las Dinosíacas y por el rey para las Leneas» (G. R. Morrow, *Plato's Cretan City*, ed. cit., p. 375).

689 Para el filósofo, ninguno de estos regímenes políticos es realmente una *politeia*, y, por si fuera poco, en ellos predomina la lucha de facciones, la *stasis* (Cf. *Leyes*, VIII, 832 C).

690 P. Veyne ha explicado cómo Platón sistematiza la realidad política griega sustentándola sobre tres pilares básicos: la ideología del ocio de los ricos, el uso de las fiestas colectivas y el militarismo del ciudadano (Véase P. Veyne, «Critique d'une systematisation: les *Lois* de Platon et la réalité», *Annales*, (ESC), XXXVII, 1982, 883-908).

691 Cf. *Leyes*, VIII, 835 E.

692 Véase W. Jaeger, *Paideia*, ed. cit., pp. 1065-1066.

las festividades religiosas y los sacrificios se realizan con la ayuda del oráculo de Delfos. Conforme a la división de la *polis* en doce tribus, Platón establece doce fiestas, para cada uno de los dioses epónimos. Todo ello se presenta acompañado de sacrificios mensuales en las tribus, coros, certámenes musicales y gimnásticos⁶⁹³. Esto es lógico que sea así porque el principio fundamental para el hombre querido por los dioses, es decir, el hombre prudente, es cumplir con sacrificios, plegarias y ofrendas⁶⁹⁴, costumbre básica y principal de la cultura griega. Platón establece, además, una gradación en los «honores» que dispensa el hombre: los dioses olímpicos y patronos de la ciudad, los dioses subterráneos, los *daimones*, los héroes, las moradas privadas de los dioses paternos y los padres. En concreto, en el *Eutidemo* Platón esboza una serie de consideraciones sobre los dioses y cultos patrios atenienses⁶⁹⁵. La cuestión que se plantea es que en Atenas no hay un Zeus patrio. Este «epónimo» no es empleado ni por los jonios, ni por los emigrantes atenienses a otras colonias, ni por los propios atenienses. En Atenas existe un Apolo «patrio» porque los atenienses descienden de Ion, hijo de Apolo, y también hay un Zeus «protector de la casa», *herkeios*, y «fratrico», y una Atenas «fratría». De este modo, Apolo, Zeus y Atenea son los cultos atenienses, progenitores y amos. Otro aspecto fundamental e ineludible es el culto a los padres y los antepasados, que queda regulado por la esfera divina. La tradición se basta y sobra para hacer cumplir este precepto. De hecho, forma parte de la tradición no escrita, transmitida por generaciones⁶⁹⁶. Platón insiste en este tema del culto resaltando la existencia de dos costumbres establecidas desde antiguo: la creencia en los dioses que vemos y honramos, y la fe en las estatuas que adoramos como imágenes, y que representan a los dioses⁶⁹⁷. En el *Crátilo*, yendo más lejos nos ofrece información sobre los orígenes de los dioses. Platón actúa prácticamente como un antropólogo comparando los inicios de la religión griega con la religión de los bárbaros en el siglo IV. Tanto es así que piensa que los primeros habitantes de la Hélade tenían los mismos dioses que los bárbaros de su tiempo (s.V-IV): el sol, la luna, la tierra, los astros y el cielo. Al estar estos dioses en movimiento y ser su característica «correr», *thein*, los antiguos les pusieron el nombre de dioses, *theoi*. La evolución de la religión griega, sin embargo, no ha impedido mantener este concepto⁶⁹⁸.

Otro principio básico sobre el que incide Platón es que las antiguas tradiciones relacionadas con los santuarios de Delfos, Dodona y Amón son inamovibles. Por lo

693 Cf. *Leyes*, VIII, 828 B-C.

694 Cf. *Leyes*, IV, 716 D.

695 Cf. *Eutidemo*, 302 B-D.

696 En cuanto a los hijos, parientes, amigos, ciudadanos y extranjeros, los deberes de un hombre deben ser establecidos por las leyes (Cf. *Leyes*, IV, 718 A-B).

697 Cf. *Leyes*, XI, 930E-931A.

698 Cf. *Crátilo*, 397 C-D.

tanto, los sacrificios y misterios vinculados con estos santuarios se consolidan y sus recintos sagrados se respetan⁶⁹⁹. En cuanto a los sacrificios en la casa, *oikía*, el cabeza de familia es el encargado de este rito. En la *República*, por ejemplo, Platón presenta a Céfalo, un rico y anciano ateniense, llevando una corona después de realizar un sacrificio en el patio⁷⁰⁰. La opinión del filósofo sobre estos ritos privados se pone en evidencia en las *Leyes*, manifestándose en contra de la costumbre establecida entre los atenienses de consagrar sacrificios y plegarias a los dioses, y prometer templos y altares siempre en privado. La causa de esta actitud en los hombres, a saber, la búsqueda de una mejor situación mediante sacrificios a los dioses y el temor a ciertas visiones y sueños, no tiene justificación posible, por lo que en la interpretación platónica el culto debe ser público y no pueden existir templos de dioses en casas privadas⁷⁰¹. Los historiadores han relacionado esta ley platónica contra los santuarios privados con otra cuestión: la posible autorización de las religiones extranjeras en la *polis*. Pero la ley platónica no apunta únicamente a los cultos extranjeros. Se proscribía la adoración individual o en pequeña compañía, porque tal como ha señalado un comentarista «la idea de Platón es que el único culto válido sea el culto en los santuarios de la ciudad (los sacra domésticos se justifican por una especie de delegación o de especialización)»⁷⁰². O tal como lo ha explicado otro historiador, «esta ley es una clara expresión de una tendencia manifestada en la Atenas de los tiempos clásicos con el objetivo de conectar de forma cada vez más cerrada los cultos con la organización del Estado. La otra cara de esta tendencia era el recelo hacia los cultos de origen extranjero que eran experimentados a finales de la quinta centuria y en el siglo IV, y la reticencia manifestada por los líderes más responsables de la ciudad a proporcionar la tolerancia legal hacia ellos. No es cierto que incluso existiera una ley en Atenas proscribiendo la práctica de cultos extranjeros; si existía, no era aplicada con consistencia y vigor, debido a la inclinación entre las masas de la población hacia estos ritos exóticos»⁷⁰³. Una muestra de estos cultos extranjeros se encuentra en las primeras líneas de la *República*, en donde queda bien patente que el foco de penetración de nuevas creencias y costumbres en Atenas es el Pireo. Platón nos presenta a Sócrates en el Pireo, preparado para adorar y hacer una plegaria a la diosa tracia Bendis⁷⁰⁴, en el marco de una fiesta que se celebra por primera vez. La fiesta se compone de dos procesiones, la de los lugareños y la de los tracios, y se

699 Cf. *Leyes*, V, 738 C.

700 Cf. *República*, I, 328 C.

701 Cf. *Leyes*, X, 909E-910B.

702 L. Gernet, «Les Lois et le droit positif», *Platon. Oeuvres complètes. XI. 1: Les Lois*, París, 1951, p. CXCIV.

703 G. R. Morrow, *Plato's Cretan City*, ed. cit., pp. 493-494.

704 Cf. *República*, I, 327A. Se trata de la diosa Bendis con toda seguridad, porque es mencionada posteriormente en *República*, I, 354 A.

cierra por la noche con una carrera de antorchas a caballo y un festival nocturno⁷⁰⁵. Dejando al margen los cultos extranjeros y volviendo al tema de la ley platónica contra los cultos privados, está claro que estamos ante una concepción platónica muy particular de la religión. En todo caso, el objetivo del filósofo ateniense sigue siendo la unidad cívica y religiosa de la ciudad.

Un aspecto fundamental que tiene en cuenta Platón al tratar todos los temas relacionados con el culto es que las zonas aptas para la agricultura no pueden ser empleadas como cementerios, mientras que las tumbas y monumentos han de caracterizarse por su sobriedad⁷⁰⁶. Por lo demás, la «ley patria» insiste en un aspecto decisivo de la filosofía y la mitología platónicas: el alma inmortal, la esencia de cada individuo, «se va junto a los demás dioses a rendir cuentas»⁷⁰⁷. Cuando fallece una persona, el velatorio y el resto de ritos se realiza según la costumbre. Platón no se aparta aquí de la normas tradicionales, aunque se manifiesta en contra de las lamentaciones y de las voces fuera de la casa, así como de la procesión del féretro por las calles. El cortejo fúnebre debe realizarse antes de la salida del sol y salir luego fuera de la ciudad⁷⁰⁸. Para terminar con las costumbres vinculadas al culto, Platón se hace eco de la impiedad y el ateísmo de aquellos que han reflexionado sobre la naturaleza, *physis*, y de la acitud de los poetas que se han burlado de los que filosofan. También menciona los delitos relacionados con el envenenamiento, la práctica de brujería, magia o encantamiento, *pharmakeia*. Señala como una costumbre de la época encontrar imágenes moldeadas con cera en las puertas, en los cruces de caminos y en las tumbas de los antepasados⁷⁰⁹. Esta situación, consecuentemente, obliga a legislar firmemente sobre la piedad. Desde este punto de vista, Platón señala que dos tradiciones se adaptan y ajustan para formar parte de las costumbres: el alma, inmortal, gobernando todos los cuerpos y la presencia de la inteligencia, *nous*, en todos los astros como elementos ordenador. Estas tradiciones se presentan como dos puntos capitales de la *paideia*⁷¹⁰.

Por las páginas que le dedica en las *Leyes*, Platón concede una gran importancia a los banquetes, *symposia*, dentro de la *paideia* ateniense⁷¹¹. El problema que sale a la luz a través del estudio platónico es la degeneración de esta costumbre en el

705 Cf. *República*, I, 328 A.

706 Cf. *Leyes*, XII, 958 D-E.

707 *Leyes*, XII, 959 B3-5.

708 Cf. *Leyes*, XII, 959E-960A.

709 Cf. *Leyes*, XI, 933 B. G. R. Morrow ha escrito en relación a este pasaje lo siguiente: «No puede ser enteramente un accidente que las evidencias de las prácticas mágicas sean relativamente raras para el siglo quinto pero inesperadamente lleguen a ser muy numerosas en el siglo cuarto» (G. R. Morrow, *Plato's Cretan City*, ed. cit., p. 432).

710 Cf. *Leyes*, XII, 967D-968A.

711 Cf. *Leyes*, I, 641 A-D. L. Strauss ha escrito que «haciéndose defensor de los banquetes, el ateniense defiende una institución ateniense. Subraya así la profunda diferencia, por no decir hostilidad, entre los Dorios y los Atenienses» (L. Strauss, *Argument et action des Lois de Platon*, ed. cit., p. 53).

contexto ateniense del siglo IV⁷¹². No olvidemos, por otra parte, que el análisis de los *symposia* está vinculado en el texto platónico a las reflexiones sobre la «embriaguez», *methe*. Cuando Platón discute la necesidad de un «guía» en estos banquetes es porque verdaderamente la situación de esta institución lo requería⁷¹³. Los beneficios que producen los banquetes son evidentes para Platón: contribuyen a la amistad, *philia*. Por ello, se impone una reforma, una especie de «corrección». La idea que se expone en las *Leyes* es que un enfoque apropiado de los banquetes puede ayudar a fortalecer el dominio de sí mismo que debe tener un hombre, puede ser apropiado para la moderación, *sophrosyne*. Así, en el vino que se bebe en los *symposia* encuentra el filósofo una especie de prueba y juego para conocer la disposición y naturaleza de las personas⁷¹⁴. Teniendo en cuenta los beneficios que se desprenden de los banquetes, Platón se desmarca de la tradición que relaciona el vino con la locura y, al mismo tiempo, presenta el vino como un fármaco que concede pudor al alma, salud y fuerza al cuerpo⁷¹⁵. Como colofón menciona las ocasiones en que la población debería abstenerse de beber vino y hace alusión a la costumbre cartaginesa que no permitía a los soldados tomar esta bebida en campaña como una costumbre apropiada⁷¹⁶.

La legislación sobre cuestiones amorosas se presenta tan complicada como la de los banquetes, aunque también es cierto que determinadas costumbres establecidas en la ciudad platónica, tales como la imposibilidad de enriquecerse, la existencia de una *paideia* medida, y la vigilancia de todas las prácticas y usos por parte de los magistrados, contribuyen a moderar los deseos humanos⁷¹⁷. Como punto de partida de toda la reflexión, Platón menciona la situación existente antes de Layo: «Pues si alguien estableciese la costumbre anterior a Layo, obedeciendo a la naturaleza, diciendo que no es correcto tener relaciones amorosas con jóvenes y varones como si fueran mujeres...»⁷¹⁸. En la visión platónica esta tradición presenta a primera vista un argumento convincente, pero matizable. Queda claro, en cualquier caso, que la ley referida a los deseos amorosos está enfocada hacia la virtud, y Platón dispone de un medio para establecer esta ley, a saber, una norma no escrita, *nomos ágraphos*, que impide las relaciones amorosas con hermanos e hijos. La palabra poética insiste en la misma cuestión y desde pequeños los ciudadanos siempre escuchan las mismas cosas tanto en la tragedia como en la comedia. Ahí está el ejemplo de

712 Platón se comporta como un historiador cuando afirma que no ha visto ni escuchado nada referido a los banquetes que permita decir que se realizan de forma correcta (Cf. *Leyes*, I, 639 D-E).

713 Platón habla de un «jefe sobrio y sabio» (*Leyes*, I, 640 D4) para los banquetes.

714 Cf. *Leyes*, I, 650 A-B. Platón relaciona el pudor, la vergüenza, *aidos*, con el estado que conduce a la moderación, *sophrosyne*, y el control de sí mismo (Cf. *Leyes*, I, 647 A-B).

715 Cf. *Leyes*, II, 672 D.

716 Cf. *Leyes*, II, 673E-674C.

717 Cf. *Leyes*, VIII, 835E-836A.

718 *Leyes*, VIII, 835 B8-C3.

Edipo, Macáreos y Tiestes⁷¹⁹. Los relatos tradicionales, entonces, contribuyen a transmitir una «ley no escrita» sobre las relaciones amorosas. En este caso, es la forma más viable para extender, generalizar e imponer una serie de costumbres sobre las cuestiones amorosas que tratan de evitar la furia y la locura erótica. En contra de estas costumbres se halla la incredulidad de la sociedad, pero también hay hechos que confirman la posibilidad de aplicación de esas normas. Son hechos conocidos y sabidos por tradición, *akoé*, transmitidos por los antiguos, y confirman que atletas como Ico de Tarento, Crisón, Astilo y Diopimpo han vencido en los certámenes o juegos por su sobriedad en las relaciones amorosas en los momentos importantes, previos a las competiciones⁷²⁰. Para incidir todavía más en la importancia que tienen estas cuestiones, Platón dispone que la victoria sobre los placeres será celebrada en la *polis* tanto en los mitos como en los discursos y los cantos, escuchando estas cosas los ciudadanos desde niños⁷²¹. Además, la realización de las prácticas amorosas en secreto es considerado como algo hermoso para todos los ciudadanos, y sancionado o regulado por la costumbre y la ley no escrita. En caso contrario resulta manifiestamente vergonzoso⁷²². La piedad, el amor a la honra y la búsqueda de la belleza en las almas y no en los cuerpos se presenta en forma de mito para orientar y exhortar en el uso lícito de la sexualidad. Finalmente, Platón también desestima la costumbre de tener relaciones con concubinas y contra natura, entre varones⁷²³. Estas relaciones entre varones están tratadas como una costumbre griega en el *Banquete*. En concreto, el discurso de Pausanias se centra en el amor, *eros*, masculino, y en su manifestación más palpable, la pederastia, una costumbre ateniense. En la mayor parte de las ciudades griegas, según se deduce del testimonio del *Banquete*, la costumbre es sencilla. Sin embargo, en Atenas y en Lacedemonia es complicada⁷²⁴. En todo caso existen diferencias en las distintas regiones de la Hélade. En Elide y entre los beocios, por ejemplo, donde no son expertos en hablar, se considera bello conceder favores a los amantes. En Jonia y otros lugares, por el contrario, tal cosa es considerada como vergonzosa. En Atenas, la costumbre sobre la pederastia es mucho más complicada. La tradición ateniense recuerda que es más hermoso amar a la vista que en secreto y la norma establecida permite ser incluso elogiado por realizar cosas extrañas en beneficio del amado (emplear súplicas y ruegos en las peticiones, pronunciar juramentos, dormir en la puerta del amado, soportar determinado tipo de esclavitud)⁷²⁵. Se permite incluso infringir el juramento de amor porque se ha concedido total libertad al amante. La contrapartida de la costumbre ateniense sobre

719 Cf. *Leyes*, VIII, 838 A-C.

720 Cf. *Leyes*, VIII, 839D-840B.

721 Cf. *Leyes*, VIII, 840 C.

722 Cf. *Leyes*, VIII, 841 B.

723 Cf. *Leyes*, VIII, 841 C-D.

724 Cf. *Banquete*, 182 A-B.

725 Cf. *Banquete*, 182 D-E.

la pederastia radica en la vigilancia estrecha que los pedagogos establecen sobre los amados, siguiendo con ello las indicaciones de los padres⁷²⁶. Platón también nos ofrece en las páginas del *Banquete* su propia interpretación de esta contradictoria y compleja costumbre ateniense referida a la pederastia: «es pérfido aquel amante vulgar que se enamora más del cuerpo que del alma, pues ni siquiera es estable», se marchita y «desaparece volando», siguiendo la imagen homérica⁷²⁷. El filósofo encuentra sentido a la costumbre ateniense sobre la pederastia entendiéndola como una prueba a la que se someten el amante y el amado en la búsqueda de algo estable. Sólo la virtud en la pederastia puede salvar esta costumbre. En las *Leyes*, sin embargo, Platón se muestra más duro y escéptico, totalmente reticente a este tipo de relaciones.

En este punto de la discusión sobre las costumbres atenienses es preciso dedicar especial atención a los magistrados principales de la ciudad de las *Leyes*, aquellos que Platón denomina «guardianes de las leyes», *nomophylakes*. El debate sobre esta institución ha suscitado diferencias entre los historiadores. Hay quienes han optado por la historicidad de estos magistrados. Así, apoyándose en el testimonio de Filocoro, se ha llegado a escribir que «la palabra misma *nomophylakes* es la de un colegio que habría funcionado algún tiempo en Atenas, en el siglo V»⁷²⁸. Sin embargo, hay quien considera que esta referencia, que atribuye la institución a Efiltes, es fruto de un malentendido o equivocación y que no hay evidencia de estos magistrados hasta finales del siglo IV a.C.⁷²⁹. Entre los guardianes de las leyes destaca la figura del encargado de la educación de hombres y mujeres. Esta magistratura tiene un papel decisivo en el desarrollo de la *polis*: es «la más importante entre las más altas de la ciudad»⁷³⁰. No en vano, el magistrado elegido para este cargo es el mejor entre todos los habitantes de la ciudad. El carácter sagrado, cerrado y hermético de la *paideia* platónica se certifica con la elección de este magistrado en el templo de Apolo⁷³¹. Los inspectores o investigadores, *euthynoi*, de la *polis* son elegidos por todos los ciudadanos en el recinto sagrado común de Helios y Apolo. En número de tres se nombra a los mejores de la ciudad y son consagrados como ofrenda a estas divinidades según la antigua costumbre común, aunque Platón no explica en qué consiste

726 Cf. *Banquete*, 183 C-D.

727 *Banquete*, 183 D8-E2. La expresión homérica está en *Iliada*, II, 71, referida al sueño de Agamenón.

728 L. Gernet, «Les Lois et le droit positif», *Platon. Oeuvres complètes. XI, 1: Les Lois*, París, 1951, p. CVI.

729 G. R. Morrow, *Plato's Cretan City*, ed. cit., pp. 195-196, n. 99. Cf. Aristóteles, *Política*, IV, 1298 b; VI, 1323 a.

730 *Leyes*, VI, 765 E2.

731 Cf. *Leyes*, VI, 766 B. Esta institución no tiene parangón en las ciudades griegas. Si acaso, se puede pensar en el *paidonomos* mencionado por Jenofonte en la *Constitución de los Lacedemonios*, 2, 2.

esa costumbre⁷³². Ni que decir tiene que los honores que reciben estos magistrados entre los magistrados son los más importantes en la ciudad. Ocupan los asientos de honor en las festividades públicas, se encargan de las embajadas. Todos ellos son sacerdotes de Apolo y Helios. Las honras fúnebres que reciben son excelsas, solemnes, se entonan cantos de alabanza, los jóvenes llevan equipo de guerra, visten como soldados, y como punto culminante de la ceremonia se entona «la canción patria», *to patrion melos*, precisamente porque estos sacerdotes son el máximo exponente de las tradiciones patrias, son el ejemplo para el resto de ciudadanos⁷³³.

Finalmente, para rematar este trayecto por las tradiciones y costumbres de los atenienses, es necesario recordar el problema de la salida al exterior de la *polis* y de la acogida de extranjeros⁷³⁴, que está planteado por Platón desde una perspectiva muy clara: el peligro de las innovaciones. Pese a tener en mente esta cuestión, el filósofo considera que tampoco está bien la práctica de una costumbre tan rústica y dura como la expulsión de extranjeros⁷³⁵. En la ciudad de las *Leyes*, la salida al exterior se corresponde con misiones públicas y con la participación en los juegos donde la *polis* adquiere reputación y es bien considerada⁷³⁶. Aquí hay un aspecto que Platón considera fundamental: toda ciudad que desea ser suficientemente civilizada y perfecta debe llevar a cabo la observación de las costumbres de otras ciudades. El encargado de realizar dicha investigación es el embajador u observador, *theoros*. Después de haber estudiado las costumbres de otros hombres, el embajador ha de tener presente cualquier tradición, *pheme*, relacionada con la disposición de las leyes, la educación o la crianza⁷³⁷. El objetivo es el mismo que se ha marcado Platón antes de la fundación de la *polis* en las *Leyes*, a saber, el estudio de tradiciones y costumbres en otras ciudades griegas, la observación de cualquier tradición que pueda contribuir a mejorar la vida en la *polis*.

II. TRADICIONES Y COSTUMBRES DE LOS ESPARTANOS Y LOS CRE-TENSES

Platón ofrece en cierta medida una visión unitaria de las costumbres espartanas y cretenses. Esta visión no debe causar extrañeza pues responde a la imagen que ha forjado la tradición histórica. Heródoto traza esta tradición cuando recuerda que Licurgo había traído las leyes de Creta. Aristóteles corrobora esta idea y confirma

732 Cf. *Leyes*, XII, 946 B-C.

733 Cf. *Leyes*, XII, 946E-947E.

734 Cf. *Leyes*, XII, 949 E.

735 Cf. *Leyes*, XII, 950 A-B. Sobre la expulsión de extranjeros en Esparta, Cf. Aristófanes, *Aves*, 1012-1014; Tucídides I, 144; II, 39; Platón, *Protágoras*, 342 C; Plutarco, *Licurgo*, 27.

736 Cf. *Leyes*, XII, 950D-951A.

737 Cf. *Leyes*, XII, 952 B.

las similitudes entre las leyes cretenses y lacedemonias⁷³⁸. También la tradición poética, extendiéndose por las diferentes ciudades griegas, contribuye a forjar la leyenda sobre los dorios. Precisamente es un ateniense expatriado a Esparta, el poeta Tirteo, quien difunde con sus versos la tradición referida a Lacedemonia⁷³⁹. Conocedor de esta tradición poética, Platón realiza en las *Leyes* una interpretación de Tirteo, establece un diálogo con el poeta, porque preguntar al poeta es como preguntar a las costumbres espartanas y porque, como ha escrito un gran historiador, «en las elegías de Tirteo pervive la voluntad política que hizo grande a Esparta. Ha creado en su poesía su imagen espiritual»⁷⁴⁰. El poeta es, por tanto, el mejor testigo al que se puede interrogar. A propósito de este tema, Platón recuerda un verso de Tirteo que reza así: «no podría recordar ni celebrar a un hombre»⁷⁴¹, si realmente no fuese siempre el mejor en la guerra. Sabemos que este verso forma parte de una elegía compuesta por Tirteo en el contexto de la segunda guerra mesenia, en la que se exhorta a los guerreros espartanos en una situación difícil. El tema de la elegía es la virtud, *areté*, aunque el poeta ensalza principalmente el valor guerrero, *andreia*. También sabemos que los versos de Tirteo habían llegado a Creta procedentes de Lacedemonia y eran escuchados en estas regiones. Concretamente en Esparta estaban empapados de los versos del poeta⁷⁴². Es importante constatar en todo caso que Platón no habla de lectura de los poemas. Todavía en el siglo IV este tipo de versos eran compuestos esencialmente para un auditorio con el fin de ser escuchados, por lo que eran conocidos y transmitidos por tradición oral.

El fundamento de las costumbres espartanas es recordado por Platón en el *Hippias Mayor*. Según nos transmite el filósofo, el aspecto principal que define a Lacedemonia es su apego a la tradición, sobre el que se asienta el buen gobierno, *eunomía*. Hippias atestigua este rasgo de Esparta:

«No es tradición, *patrion*, de los lacedemonios, Sócrates, cambiar las leyes ni educar a sus hijos contra la costumbre»⁷⁴³.

738 Heródoto, I, 65; Aristóteles. *Política*, II, 1271 b.

739 L. Strauss ha llegado a escribir que «fue un ateniense quien forjó los términos de la opinión doria» (*Argument et action des Lois de Platon*, ed. cit., p. 42).

740 W. Jaeger, *Paideia*, ed. cit., p. 92. La interpretación de los versos de Tirteo parte de un principio básico: el poeta es «sabio y bueno» (*Leyes*, I, 629 C1). Siguiendo esta línea, la crítica que Platón realiza a Tirteo es que ha ensalzado a buenos guerreros pero no a los mejores, a saber, aquellos que se distinguen en la sedición, *stasis*, la más terrible de todas las guerras.

741 *Leyes*, I, 629 A7. Cf. Fr. 12, I Bergk. W. Jaeger dice sobre este pasaje: «Es evidente que Platón escogió esta elegía entre todos los poemas atribuidos a Tirteo como el que mejor caracteriza el espíritu de Esparta. En él desarrolla el poeta, del modo más penetrante, la esencia de la *areté* espartana» (W. Jaeger, *Paideia*, ed. cit., p. 96).

742 Cf. *Leyes*, I, 629 B.

743 *Hippias Mayor*, 284 B6-7.

En Lacedemonia, entonces, la *paideia* es intocable, inamovible. No se puede ir contra las leyes y las costumbres. No sabemos hasta qué punto esta idea es cierta o no, pero en cualquier caso es la imagen que presenta Esparta a los ojos de un griego del siglo IV o al menos esa es la interpretación platónica. Además, este texto del *Hipias Mayor* es importante porque el concepto de tradición va ligado a las leyes y las costumbres, y es aplicado a la ciudad entendida como «patria común». Como sabemos, en el *Critón* el tema de la «patria» está vinculado por un lado a los ritos, costumbres y normas tradicionales de conducta, y por otro lado a las leyes. Las tradiciones orales y las costumbres, no sólo las leyes escritas, determinan la tradición en el marco de cada ciudad. Exactamente igual ocurre en el *Hipias Mayor*, pero aplicado al caso de Esparta. La tradición misma, pues, es la base de Lacedemonia. En esto hay una cierta envidia por parte de Platón. La imagen de Esparta, claro está, puede estar algo desvirtuada, pero es un claro ejemplo de las categorías que rigen la mentalidad platónica. También en el *Hipias Mayor*, Platón nos informa sobre algunas de las costumbres espartanas. En principio, Lacedemonia tiene buenas leyes, el aspecto más valorado es la virtud, *areté*, y la *paideia* es transmitida de forma generacional⁷⁴⁴. Esa es la razón por la cual los sofistas no tienen éxito en Lacedemonia. Y es que para los espartanos no es legal ofrecer una educación procedente del extranjero⁷⁴⁵. Un sofista como Hipias jamás ha recibido dinero en Esparta. Aunque intenta transmitir la *areté*, siempre se ha enfrentado con algo mucho más fuerte: la tradición. De todos modos, Hipias es una excepción porque se le ha permitido participar en la *paideia* de los jóvenes lacedemonios mediante la narración de relatos. Esto es así porque los espartanos son amantes de escuchar historias sobre los tiempos antiguos, todo eso que los griegos denominan *arqueología*, a saber, todo lo relacionado con genealogías de héroes y hombres, fundaciones de ciudades y narraciones de antigüedades⁷⁴⁶.

El estudio de las costumbres espartanas, iniciado en el *Hipias Mayor*, se completa básicamente en las *Leyes*. Aquí, Platón menciona toda una serie de instituciones y prácticas arraigadas en Esparta. En concreto, las comidas en común, *syssitia*, y los ejercicios físicos son costumbres que aparecen normalmente relacionadas en el texto platónico. Ambas instituciones son, en general, beneficiosas para la comunidad, pero Platón hace hincapié en los efectos perjudiciales que pueden provocar favoreciendo la guerra civil, *stasis*. Como ejemplo de ello, el filósofo hace referencia a las

744 En *Hipias Mayor*, 285 A. hay una alusión a la educación que los espartanos reciben de sus padres.

745 Cf. *Hipias Mayor*, 284 C.

746 Cf. *Hipias Mayor*, 285 D-E.

sediciones acaecidas en Mileto, Tebas y Turios⁷⁴⁷. Las comidas en común también influyen negativamente en las relaciones amorosas, hasta el punto que Platón considera que esta antigua costumbre, *palaiós nomos*, ha corrompido las relaciones de hombres con hombres y mujeres con mujeres. El origen de esta institución entre los lacedemonios y cretenses se halla en alguna guerra, según lo más probable⁷⁴⁸. Otra de las costumbres características en Lacedemonia es el «ocultamiento» o *krypteia*, una práctica que obligaba a los espartanos a andar descalzo, no dormir en cama y vagar día y noche fuera de sus propias casas⁷⁴⁹. La *krypteia* era un rito de iniciación para los jóvenes lacedemonios y en época histórica debió de convertirse en un instrumento de represión de los ilotas. De hecho, los historiadores suelen relacionar la *krypteia* con la persecución de ilotas en base a las noticias que ofrecen Plutarco, Aristóteles y Tucídides. Plutarco recuerda las características de esta costumbre en su narración sobre Licurgo: «La llamada entre ellos *krypteia*, si es que, por cierto, también ésta es una de las instituciones de Licurgo, como refiere Aristóteles...Era como sigue: los jefes de los jóvenes, a aquellos que a primera vista eran inteligentes, los sacaban durante cierto tiempo al campo en cada ocasión de una forma distinta, con puñales y la comida indispensable, pero sin nada más. Ellos, durante el día, esparcidos por encubiertos lugares, se escondían y descansaban; y, por la noche, bajando a los caminos, mataban a cuantos ilotas sorprendían. A menudo, metiéndose incluso en sus campos, daban muerte a los más recios y fuertes de aquellos»⁷⁵⁰. Sin embargo, el testimonio de Platón silencia la brutalidad de los espartanos y en ningún caso relaciona la *krypteia* con los ilotas. Puede pensarse en un silencio del filósofo para evitar vincular «la caza de ilotas» con la figura de Licurgo. También puede ser que Platón maneje otra tradición oral. En cualquier caso, la conexión de la *krypteia* con los ilotas se encuentra en Aristóteles y Plutarco. Tucídides tan sólo habla de la actitud agresiva de los espartanos contra los ilotas, pero nada dice de

747 Cf. *Leyes*, I, 636 B. La consideración negativa de las comidas en común. *syssitia*, no impide que Platón aplique esta institución a los *agrónomos* de la ciudad de las *Leyes* (Cf. *Leyes*, VI, 762 C). Esta institución de los guardianes rurales presenta ciertas similitudes con las costumbres de algunas instituciones espartanas. La existencia misma de los *agrónomos* está atestiguada en Aristóteles, *Política* VI, 1321 b y VII, 1331 b. Escéptico se muestra G. R. Morrow, quien señala que ninguna inscripción hace referencia a estos *agrónomos* (*Plato's Cretan City*, ed. cit., p. 186, n. 80). Platón también aplica las comidas en común a los jóvenes matrimonios, y advierte que es una costumbre apropiada para la conservación de la ciudad (Cf. *Leyes*, VI, 780 A-C).

748 Cf. *Leyes*, VI, 780 B.

749 Cf. *Leyes*, I, 633 B-C. Platón relaciona la institución de los *agrónomos* de las *Leyes* con la *krypteia* espartana. El agrónomo tiene un conocimiento exhaustivo y exacto del territorio, *chora*, y durante los dos años que dura el cargo practica la caza. La similitud con la *krypteia* parece evidente. Por eso, Platón decide aplicar a los miembros de esta institución el nombre intercambiable de *kryptós* o *agronomos* (Cf. *Leyes*, VI, 763 B).

750 Plutarco, *Licurgo*, 28.

la *krypteia*⁷⁵¹. En cuanto a Platón, cuando habla de los ilotas lo hace para reflejar las tradiciones contradictorias que se cuentan sobre los esclavos, concretamente los ilotas de Lacedemonia, un caso paradigmático que produce perplejidad y discordia entre los griegos. No obstante, en otras zonas de Grecia, esclavos como los *penestas* en Tesalia y los *mariandinos* en Heracleia no provocan tanta discordia⁷⁵². En líneas generales, Platón habla del esclavo como una posesión difícil, lo cual justifica por ejemplo las rebeliones de los mesenios y las sediciones que se producen en el interior de las ciudades⁷⁵³.

Volviendo al tema de las costumbres espartanas, Platón subraya la forma en que en Lacedemonia son pródigas las prácticas que endurecen el espíritu frente al dolor. Esta resistencia al dolor se manifiesta según el testimonio platónico en las Gimnopedias y en costumbres varias como la caza, los combates con las manos, la rapiña y el saqueo⁷⁵⁴. De hecho, Platón compara el regimen político de los dorios con una especie de «campamento». Para ejemplificar esta situación hace alusión a las bandas o grupos, *agelai*, que se formaban en Esparta y Creta actuando en

751 Plutarco se sirve del testimonio de Aristóteles, quien cuenta que los éforos, «en cuanto toman posesión de su cargo, declaran la guerra a los ilotas» (*Licurgo*, 28). En Tucídides IV, 80, el historiador habla del carácter levantisco de los ilotas y de las iniciativas tomadas por los lacedemonios siempre buscando la seguridad. Tucídides cuenta un episodio, en el marco de la guerra del Peloponeso, en el cual desaparecieron más de dos mil ilotas durante una procesión ceremonial de concesión de libertad a ilotas. Este mismo episodio es contado por Plutarco en *Licurgo*, 28. Finalmente, Plutarco piensa que la *krypteia* así concebida no puede ser obra de Licurgo y sugiere que deber ser posterior, relacionándola con una revuelta ilota posiblemente del siglo V. Para una discusión de estos testimonios se pueden leer los comentarios de Pavel Oliva en su libro *Esparta y sus problemas sociales*, Madrid, Akal, 1983, pp. 47-49 (trad. castellana de *Sparta and her Social Problems*, Praga, 1971). Pavel Oliva sigue a H. Jeanmaire, «La cryptie lacedémonienne», *Revue des Etudes Grecques*, XXVI, 1913, pp. 121-150, quien piensa que la *krypteia* ha sufrido una evolución. En época histórica, la *krypteia* «adquirió una nueva función y llegó a a ser el instrumento de dominación sobre los ilotas» (P. Oliva, *op. cit.*, *ed. cit.*, p. 48). También M. I. Finley sigue la interpretación de la *krypteia* obra de H. Jeanmaire: «El antiguo rito de iniciación a los dieciocho años de edad, dice Finley, fue racionalizado, esto es re-institucionalizado al asimilarse a una nueva función policial ejercida por un joven cuerpo de *élite*. Es significativo que ejercer la función de policía sobre los ilotas fuera uno de sus encargos» (M. I. Finley, «Esparta», en *Uso y abuso de la historia*, Barcelona, Crítica, 1984, p. 255 [trad. castellana de *The Use and Abuse of History*, Londres, 1975]). En nota a pie de página, Finley hace a una referencia al texto platónico que habla de la *krypteia*: «Por otra parte, no estimo que el silencio de Platón (*Leyes*, 633 B-C) y los escolios presentes en este pasaje, nos autorice a rechazar la tradición aristotélica como una pura invención que refleje la imagen, propia del mundo exterior, de la brutalidad espartana practicada contra los ilotas» (p. 255, n. 12).

752 Cf. *Leyes*, VI, 776 C-E.

753 Cf. *Leyes*, VI, 777 C-D. Platón habla, por ejemplo, de las acciones y robos realizados en las costas de Italia por vagabundos o piratas. Por eso, para poner remedio a estos males, solicita por lo menos una actitud menos violenta con los esclavos y evitar la posesión de esclavos de una misma patria y lengua.

754 Cf. *Leyes*, I, 633 B-C.

busca de alimento⁷⁵⁵. Un aspecto que han descuidado tanto los espartanos como los cretenses y que Platón pone de relieve es la resistencia a los placeres. En este sentido, las costumbres son escasas, pero, a pesar de todo, hay en las leyes espartanas y cretenses una cierta disciplina con respecto a los placeres⁷⁵⁶. Concretamente, en Lacedemonia existen una serie de disposiciones, entre las que destaca la prohibición de los banquetes o bebidas en común, *symposia*. En este punto, las costumbres espartanas contrastan con las atenienses, e incluso con las de una colonia espartana como Tarento. En estas ciudades donde se practican los *symposia* se aprovechan las fiestas de Dioniso como excusa para embriagarse⁷⁵⁷. Platón considera que la embriaguez, *methe*, es una costumbre desafortunada de la que están exentos los lacedemonios, pero que es común en otros pueblos, generalmente guerreros, como los escitas, persas, cartagineses, celtas, iberos y tracios⁷⁵⁸. Los escitas y los tracios, además, beben vino puro, sin mezcla, igual que sus mujeres, vertiéndolo todo sobre sus vestidos y pensando que se trata de una costumbre bella y afortunada. Finalmente, Platón también critica abiertamente el desenfreno de las mujeres espartanas. Esta actitud descuidada y libertina de las mujeres lacedemonias está confirmada por Aristóteles: «Además, la licencia de las mujeres es perjudicial tanto para el propósito del régimen como para la felicidad de la ciudad...Es lo que precisamente sucede en Lacedemonia. El legislador, queriendo que toda la ciudad fuese resistente, se ve que lo logró en cuanto a los hombres, pero se ha descuidado con las mujeres, pues viven sin freno toda clase de intemperancia y molicie»⁷⁵⁹.

Como se ha podido apreciar Platón estudia en muchas ocasiones de forma conjunta las costumbres espartanas y cretenses pues lo que verdaderamente le interesa es poner en solfa y valorar la forma de vida de los dorios en comparación con la de los jonios. Por esta razón no vamos a insistir en algunos aspectos de las costumbres cretenses que ya conocemos por el análisis previo que hemos realizado de las

755 Cf. *Leyes*, II, 666 E. G. R. Morrow describe estos «grupos» en los siguientes términos: «A la edad de ocho años, los niños espartanos eran sustraídos de sus casas y emplazados con otros de su propia edad en una banda o «manada» (*agele*), cuyos miembros hacían ejercicios, jugaban, comían y dormían juntos, bajo la constante supervisión de un joven mayor, él mismo bajo la supervisión de sus mayores» (G. R. Morrow, *Plato's Cretan City*, ed. cit., pp. 52-53). En el *Político*, el extranjero también habla de «rebaños humanos»: «Tomemos ahora el caso de quien haya instituido leyes, por escrito o sin escribir, sobre lo justo y lo injusto, lo bello y lo feo, lo bueno y lo malo, para los rebaños (*agelai*) humanos que, repartidos en ciudades, pacen según las leyes de quienes las han escrito» (*Político*, 295 E4-7).

756 Cf. *Leyes*, I, 635 B y I, 636E-637A.

757 Cf. *Leyes*, I, 637 A-B. Leo Strauss señala correctamente que en el discurso platónico, Megilo, el espartano, critica los banquetes atenienses del mismo modo que, anteriormente, el ateniense había criticado las comidas en común, *sysitia*, espartanas. Megilo «juega el papel de un patriota defensor de su ciudad» (L. Strauss, *Argument et action des Lois de Platon*, ed. cit., p. 49).

758 Cf. *Leyes*, I, 637 D-E.

759 Cf. *Leyes*, I, 637 B-C. Aristóteles, *Política*, II, 1269 b.

tradiciones lacedemonias. Se ha de insistir en cualquier caso que las leyes cretenses emanan de Minos y, en última instancia, de Zeus. Las tradiciones, costumbres y leyes de los cretenses son fruto de las revelaciones, *phemai*, y la enseñanza de Zeus a Minos, son producto de una transmisión⁷⁶⁰. Conviene no olvidar que Minos, rey y legislador, es el único héroe instruido por Zeus. Todo ello nos conduce a pensar que las leyes cretenses, y después las espartanas, son las mejores⁷⁶¹. También hay que tener en cuenta que Minos era un enemigo de Atenas según la tradición ateniense. En el inicio del libro IV de las *Leyes*, por ejemplo, Platón se hace eco de los efectos perniciosos del mar hablando del imperio marítimo de Minos y recuerda, al mismo tiempo, la tradición según la cual Minos había impuesto un tributo a los habitantes del Ática gracias a su poderío naval, en una época en la que Atenas no podía hacer frente a los cretenses ya que no poseía fuerza naval⁷⁶².

Partiendo de la premisa del origen divino de las leyes cretenses, Platón desarrolla una investigación de las tradiciones y costumbres en Creta, entre las que subraya, igual que en Lacedemonia, las comidas en común y los ejercicios físicos⁷⁶³. En el caso cretense, las comidas en común, *syssitia*, se plantean como una institución orientada totalmente hacia la guerra, como vigilancia y protección en tiempos de paz y como una necesidad forzosa en tiempos de guerra. En cuanto a los ejercicios físicos, en Creta predominan las carreras, *dromoi*. La naturaleza accidentada e irregular de la región obliga a este tipo de ejercicio y también influye en la ligereza de las armas, arcos y flechas. Así, según se desprende del testimonio platónico, en Creta las carreras de caballos tenían una importancia menor⁷⁶⁴. Como ejemplo contrario, Platón habla de las llanuras de Tesalia y de la utilización de los caballos en esta región. De este análisis se deduce que las costumbres cretenses están organizadas, tanto en lo público como en lo privado, mirando hacia la guerra, *pólemos*, un estado permanente de la naturaleza, al menos en la Grecia antigua⁷⁶⁵. Sobre los efectos perjudiciales de las comidas en común y los ejercicios gimnásticos en la comunidad me remito a lo que he dicho en el caso espartano, pues las consecuencias son aplicables tanto a Creta como a Lacedemonia. Si recordamos lo mencionado en el caso lacedemonio, el filósofo enfatiza la forma en que estas prácticas afectan negativamente a las cuestiones amorosas, provocando las relaciones «contra natura» de los dos sexos. Es más, Platón se hace eco del mito de Ganímedes, que es presentado como una invención cretense para dar sanción divina a sus inclinaciones sexuales⁷⁶⁶.

760 Cf. *Leyes*, I, 624 B.

761 L. Strauss, *Argument et action des Lois de Platon*, Paris, 1990, p. 35.

762 Cf. *Leyes*, IV, 706 A-B.

763 Cf. *Leyes*, I, 625 C.

764 Cf. *Leyes*, VIII, 834 B-D.

765 Cf. *Leyes*, I, 626 A.

766 Cf. *Leyes*, I, 636 C-D.

Para poner freno a los placeres, en Creta se aplica, igual que en Lacedemonia, la prohibición de los banquetes, *symposia*. Finalmente, Platón valora como una de las mejores costumbres entre los cretenses aquella que impide a los jóvenes cuestionar las leyes⁷⁶⁷. En estas edades no puede haber ningún cuestionamiento de las leyes, que tienen que ser aceptadas taxativamente para que exista una sola voz en la *polis*. Sólo los ancianos tienen la posibilidad de plantear una investigación sobre las leyes y las costumbres⁷⁶⁸.

ENSAYO BIBLIOGRÁFICO

El número de publicaciones anuales sobre Platón es inmenso. El objetivo de este comentario bibliográfico es ofrecer una selección, una especie de guía que permita profundizar los temas planteados en este libro. Se hace hincapié especialmente en títulos publicados recientemente y preferentemente en castellano. Una completa bibliografía sobre Platón en la segunda mitad del siglo XX se encuentra recopilada en los trabajos de H. F. Cherniss y L. Brisson. H. F. Cherniss ha publicado *Plato 1950-1957 (Lustrum, IV y V, 1959 y 1960)*. Luc Brisson ha continuado la labor de Cherniss en *Platon 1958-1975 (Lustrum, XX, 1977 [1979])*. La serie sigue con los trabajos realizados por el propio L. Brisson y por H. Ioannidi: *Platon 1975-1980 (Lustrum, XXV, 1983)*, *Platon 1980-1985 (Lustrum, XXX, 1988)*, *Platon 1985-1990 (Lustrum, XXXIV, 1992)*. Para bibliografía reciente también se puede acudir a C. J. Rowe, «Plato» (*Phronesis*, 1995, XL, 2, 216-229). Para una introducción a Platón todos los libros traducidos al castellano de F. M. Cornford son espléndidos: *Antes y después de Sócrates* (Barcelona, Ariel, 1981; trad. castellana de *Before and after Socrates*, Cambridge, 1932), *La teoría platónica del conocimiento* (Barcelona, Paidós, 1991; trad. castellana de *Plato's Theory of Knowledge*, Londres y Nueva York, 1935), *Platón y Parménides* (Madrid, Visor, 1989; trad. castellana de *Plato and Parmenides. Parmenides' Way of Truth and Plato's Parmenides*, Londres, 1939), *La filosofía no escrita* (Barcelona, Ariel, 1974; trad. castellana de *The Unwritten Philosophy and Other Essays*, Cambridge, 1950), *Principium sapientiae. Los orígenes del pensamiento filosófico griego* (Madrid, Visor, 1987; trad. castellana de *Principium Sapientiae. The Origins of Greek Philosophical Thought*, Cambridge, 1952). También conviene leer los libros de P. M. Schuhl: *La obra de Platón* (Buenos Aires, 1956; trad. castellana de *L'oeuvre de Platon*, París, 1954) y *Platon y el arte de su tiempo* (Barcelona, Paidós, 1968; trad. castellana de *Platon et l'art de son temps*, París, 1933). El libro de P. Friedlander, *Platon. Verdad del ser y realidad de vida* (Madrid, Tecnos, 1989; trad. castellana de *Platon. Band I: Seinswahrheit und*

⁷⁶⁷ Cf. *Leyes*, I, 634 D-E. G. R. Morrow considera que es una ley cretense en *Plato's Cretan City*, ed. cit., p. 29.

⁷⁶⁸ Cf. *Leyes*, I, 635 A.

Lebenswirklichkeit. Berlín, ed. de Gruyter, 1964), está lleno de sugerencias y abre numerosos campos de investigación. Para situar a Platón en el contexto histórico de la época es importante leer a A. Capizzi, *Platone nel suo tempo: l'infanzia della filosofia e suoi pedagoghi* (Roma, 1985) o F. Adorno, *Introduzione a Platone* (Roma y Bari, 1996 [1978]).

Entre los estudios de tipo general que sirven como preámbulo a la lectura de Platón se pueden citar también los que siguen: E. Lledó, *La memoria del logos. Estudios sobre el diálogo platónico* (Madrid, Taurus, 1984); J. Brun, *Platón y la Academia* (Barcelona, Paidós, 1992; trad. castellana de *Platon et l'Académie*, París, 1960); A. Tovar, *Vida de Sócrates* (Madrid, Alianza, 1986 [1947]) y *Un libro sobre Platón* (Madrid, Austral, 1956); A. González Suárez, *La conceptualización de lo femenino en la filosofía de Platón* (Madrid, Ediciones Clásicas, 1999); K. R. Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos. Parte I. El influjo de Platón* (Barcelona, Paidós, 2000; trad. castellana de *The Open Society and its Enemies, I: The Spell of Plato*, Londres, 1945). I. M. Crombie, *Análisis de las doctrinas de Platón* (Madrid, Alianza, 1979; trad. castellana de *An Examination of Plato's Doctrines*, 2 vols., Londres, 1962-1963); W. K. C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega*, vols. 4 y 5 (Madrid, Gredos, 1988-1992; trad. castellana de *The Greek Philosophers from Thales to Aristoteles*, Londres y Nueva York, 1950); R. M. Hare, *Platón* (Madrid, Alianza, 1991; trad. castellana de *Plato*, Oxford, 1982); F. Chatelet, *El pensamiento de Platón* (Barcelona, Labor, 1995; trad. castellana de *Platon*, París, 1965); W. D. Ross, *Teoría de las ideas de Platón* (Madrid, Cátedra, 1993; trad. castellana de *Plato's Theory of Ideas*, Oxford, 1951); A. Vallejo Campos, *Platón. El filósofo de Atenas* (Barcelona, Montesinos, 1996); J. D. Melling, *Introducción a Platón* (Madrid, Alianza, 1991; trad. castellana de *Understanding Plato*, Oxford, 1987); J. Montserrat, *Platón. De la perplejidad al sistema* (Barcelona, Ariel, 1995); J. Patocka, *Platón y Europa* (Barcelona, Península, 1991; trad. castellana de *Platon et l'Europe*, Lagrasse, 1983); P. Peñálver Gómez, *Márgenes de Platón. La estructura dialéctica del diálogo y la idea de exterioridad* (Univ. Murcia, 1986).

Para el tema de la tradición en Grecia se debe partir de una lectura del libro de W. Jaeger, *Paideia. Los ideales de la cultura griega* (Madrid, F.C.E., 1985; trad. castellana de *Paideia, die Formung des griechischen Menschen*, 3 vols., Berlín y Oxford, 1933, 1944, 1945). Aplicando en concreto el tema a Platón el punto de partida son los estudios de E. A. Havelock, *Prefacio a Platón* (Madrid, Visor, 1994; trad. castellana de *Preface to Plato*, Cambridge, Mass., 1963) y M. Detienne, *La invención de la mitología* (Barcelona, Península, 1985; trad. castellana de *L'invention de la mythologie*, París, 1981). Havelock interpreta la crítica de la poesía y de la función de la poesía por parte de Platón. Además, estudia la relación entre la mentalidad homérica y la mentalidad platónica, y la forma en que se transmite la tradición. El propio Havelock ha modificado algunos conceptos en *La musa aprende a escribir. Reflexiones sobre la oralidad y la escritura desde la Antigüedad hasta*

el presente (Barcelona, Paidós, 1996; trad. castellana de *The Muse Learns to Write. Reflections on Orality and Literacy from Antiquity to the Present*, Nueva Haven y Londres, 1986). El ensayo de Detienne, *La invención de la mitología*, plantea la conexión entre mitología y tradición. Este libro surge en confrontación con el de Luc Brisson, *Platon, les mots et les mythes* (París, 1982). Brisson analiza los mitos de Platón desde un punto de vista lingüístico y ofrece algunas sugerencias sobre la tradición, resaltando la importancia de la palabra *pheme*. J. Pieper ha reflexionado sobre este concepto de tradición en «Tradición. Concepto y validez», en *Escritos sobre el concepto de filosofía* (Madrid, Encuentro, 2000; el ensayo *Überlieferung. Begriff und Anspruch* se publicó originalmente en Munich, 1970). En castellano, los libros de E. Lledó han abierto nuevas vías de reflexión en el tema de la tradición. Particularmente interesantes son *El silencio de la escritura* (Madrid, Austral, 1991) y *El surco del tiempo* (Barcelona, Crítica, 1992), en donde E. Lledó analiza la relación entre tradición y lenguaje siguiendo las enseñanzas de H. Gadamer. Entre otras cosas, Lledó ha sabido ver la importancia que los vocablos *akoe* y *doxa* tienen para el estudio de la tradición.

La bibliografía sobre el tema de los mitos es inabarcable. Un estudio muy original es el ensayo de P. Veyne, *¿Creyeron los griegos en sus mitos?* (Barcelona, Granica, 1987; trad. castellana de *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?*, París, 1983). Muy interesante también es el trabajo de J. Pieper, *Sobre los mitos platónicos* (Barcelona, Herder, 1984; trad. castellana de *Über die platonischen Mythen*, Munich, 1965). J. Pieper relaciona los mitos de Platón con el problema de la transmisión de la sabiduría antigua y el papel que juegan «los antiguos», *hoi palaioi*, en la filosofía platónica. G. Cerri ha analizado el papel fundamental del mito como instrumento principal de cultura en *Platone sociologo della comunicazione* (Lecce, 1996 [1991]). El mito transmite principios de vida comunitaria anclados en la reflexión filosófica y, en tanto que es un discurso, pertenece al terreno de la persuasión. Sobre la conexión entre mito y persuasión tenemos en castellano el completo libro de A. Vallejo Campos, *Mito y persuasión en Platón*, Sevilla, 1993. Una buena introducción al tema de la mitología es el trabajo de K. Reinhardt, «Los mitos de Platón» (*Revista de Occidente*, Núm. 158-159, 1994, pp. 103-121, el ensayo es la trad. castellana de una parte del libro de K. Reinhardt, *Platons Mythen*, Bonn, 1927), que insiste en la idea de la supremacía de la palabra oral en la obra platónica en una época de inicios de la literatura. Reinhardt explica el mito como una forma literaria en una época de balbuceos de la literatura. Charles Segal ha estudiado la relación entre Homero y la *República* de Platón, y observa ciertos aspectos comunes que se manifiestan en una deuda común a una antigua tradición mítica en «The Myth Was Saved. Reflections on Homer and the Mythology of Plato's *Republic*» (*Hermes*, CVI, 1978, 315-336). La idea de Segal es poner el acento en ciertos puntos de contacto entre Homero y Platón que pueden arrojar luz sobre aquello que poesía y filosofía pueden tener en común. La distinción entre alegoría y mito es pertinente y está planteada por L. Rosetti

en «La dimensión retórica de los mitos platónicos» (*Revista de Occidente*, Núm. 158-159, 1994, pp. 71-91). L. Rosetti realiza un análisis de los mitos escatológicos de Platón con la intención de extraer conclusiones sobre el carácter programático de los mitos platónicos. La relación entre *mythos* y *logos* está bien desarrollada por A. Capizzi en «Il nesso mythos-logos in Platone» (*Discorsi*, IX, 1989, 309-325; también en *Paradigma, mito, scienza*, Roma, 1995).

Para el examen de la relación entre cultura oral y cultura escrita en Grecia se puede empezar leyendo el trabajo de Jack Godoy y Ian Watt, «Las consecuencias de la cultura escrita» en J. Goody (ed.), *Cultura escrita en sociedades tradicionales* (Barcelona, Gedisa, 1996, pp. 39-82; trad. castellana de *Literacy in Traditional Societies*, Cambridge, 1968, 27-68). Goody maneja el concepto de cultura escrita restringida para explicar la situación de determinadas sociedades en donde las consecuencias de la cultura escrita están sólo parcialmente desarrolladas y en las que la tradición oral sigue desempeñando un papel dominante. El problema de la cultura griega en el tema de la tradición es el alcance y difusión de la cultura escrita, y sus efectos sobre la estructura social. Goody señala acertadamente que Platón estaba dividido entre su interés y su comprensión de los procedimientos prosaicos, analíticos y críticos de los nuevos modos de pensar propios de la cultura escrita, y su ocasional nostalgia por los mitos poéticos, las costumbres y leyes no escritas de los antepasados. Idea que expresa de forma magnífica la forma en que se combinan *lo viejo* y *lo nuevo* en Platón. El clásico ensayo de F. D. Harvey, «*Literacy in the Athenian Democracy*» (*Revue des Études Grecques*, LXXIX, 1996, 585-635) también sirve como planteamiento general del problema. Otro trabajos dignos de tener en cuenta son: F. G. Kenyon, *Books and Readers in Ancient Greece and Rome* (Chicago, 1980 [1932]); J. Svenbro, *Phrasikleia. Anthropologie de la lecture en Grèce ancienne* (París, 1988); R. Thomas, *Oral Tradition and Written Record in Classical Athens* (Cambridge, 1989) y *Literacy and Orality in Ancient Greece* (Cambridge, 1992); M. Detienne (ed.), *Les savoirs de l'écriture. En Grèce ancienne* (Lille, 1988). El libro de B. Gentili, *Poesía y público en la Grecia antigua* (Quaderns Crema, Barcelona, 1996 [1984]; trad. castellana de *Poesia e pubblico nella Grecia antica*, Roma y Bari, 1984) plantea algunos problemas metodológicos de interés para el tema de la oralidad en Grecia. Gentili distingue entre oralidad de la composición, oralidad de la comunicación y oralidad de la transmisión. B. Gentili recoge la tesis de Turner según la cual la producción y circulación del libro fue un evento que no maduró hasta la segunda mitad del siglo V. (Véase E. G. Turner, «Los libros en la Atenas de los siglos V y IV a.C.», en G. Cavallo (ed.), *Libros, editores y público en el Mundo Antiguo. Guía histórica y crítica*, Madrid, Alianza, 1995; trad. castellana de *Libri, editori e pubblico nel mondo antico. Guida storica e critica*, Bari, 1975). Sobre la ambigüedad del concepto de «alfabetismo» y las ideas de «cultura oral» y «cultura escrita» Oswyn Murray ofrece algunas ideas interesantes en *Grecia arcaica* (Madrid, Taurus, 1986; trad. castellana de *Early Greece*, Glasgow, 1980). El planteamiento de

Murray es coherente, y la conclusión que podemos extraer es que la cultura griega se mantiene esencialmente como una cultura oral, ya que la lectura y la interpretación de textos literarios queda reducida a un número limitado de escritores. Para el tema de la crítica platónica de la poesía tenemos el reciente libro de N. Gali, *Poesía silenciosa, pintura que habla. De Simónides a Platón: la invención del territorio artístico* (Barcelona, Acantilado, 1999). En general, como introducción al estudio de la relación entre poesía y tradición oral se pueden leer los siguientes libros: H. F. Bauzá, *Voces y visiones. Poesía y representación en el mundo antiguo* (Buenos Aires, Biblos, 1997), y F. J. González García, *A través de Homero. La cultura oral de la Grecia antigua* (Univ. Santiago de Compostela, 1991). Para el tema de la oralidad y la escritura, la poesía y la cultura griega, todos los trabajos de Luis Gil son recomendables: «El logos vivo y la letra muerta: en torno a la valoración de la obra escrita en la antigüedad» (*Emerita*, XXVII, 1959, 239-268), *La censura en el mundo antiguo* (Madrid, 1985 [1961]), «Divagaciones en torno al mito de Theuth y de Thamus» (*Estudios clásicos*, IX, 1965, 343-360). J. Labarbe ha recopilado y estudiado los fragmentos homéricos en el libro ya clásico *L'Homère de Platon* (Lieja, 1987 [1949]). Los retazos de la antigua sabiduría griega han sido estudiados por G. Colli en *La sabiduría griega* (Madrid, Trotta, 1998; trad. castellana del vol. 1 de *La sapienza greca*, 3 vols., Milán, 1977). Para la relación entre sabiduría y filosofía es muy sugerente el libro de G. Colli, *El nacimiento de la filosofía* (Barcelona, Tusquets, 1994; trad. castellana de *La nascita della filosofia*, Milán, 1975).

El mejor libro publicado sobre la historia en Platón sigue siendo el de R. Weil, *L'«archéologie» de Platon* (París, 1959), un análisis minucioso de la aportación platónica en este campo. K. Gaiser ha examinado la relación entre los mitos platónicos y la historia en *Platon und die Geschichte* (Stuttgart, 1961). Un estudio modélico de interpretación histórica es el libro de G. R. Morrow, *Plato's Cretan City. A Historical Interpretation of the Laws* (Princeton, 1993 [1960]). El tema de Platón como fuente histórica ha sido tratado por P. Vidal-Naquet en «Platón, la historia y los historiadores», en *La democracia griega, una nueva visión* (Madrid, Akal, 1992; trad. castellana de *La démocratie vue d'ailleurs*, París, 1990). El magnífico libro de F. Jacoby, *Atthis. The Local Chronicles of Ancient Athens* (Oxford, 1949) plantea el complejo problema de la relación entre los exégetas, la transmisión del saber, la tradición oral y los primeros historiadores. Un estudio magnífico de la relación entre las leyes atenienses y el corpus de las *Leyes* de Platón lo tenemos en L. Gernet, «Introduction aux *Lois* de Platon. Les *Lois* et droit positif», en *Platon. Oeuvres complètes. XI, 1: Les Lois* (París, 1951). El modelo dorio ha sido tenido en cuenta por Platón, pero la idea de Gernet es que la sociedad de las *Leyes* y el derecho platónico se asemejan al de Atenas. Ciertamente hay préstamos de otras ciudades, pero el objetivo que se marca Gernet es estudiar la forma en que Platón ha repensado el derecho ático. El compendio de ensayos de L. Gernet reunidos en *Antropología de la Grecia antigua* (Madrid, Taurus, 1980; trad. castellana de

Anthropologie de la Grèce antique, París, 1968) ofrece algunas ideas interesantes en materia de derecho. Sobre la distinción entre ley escrita y no escrita, véase H. Cairns, «Platón como jurista», en P. Friedlander, *Platon. Verdad del ser y realidad de vida* (Madrid, Tecnos, 1989, pp. 269-292). El estudio de H. Cairns insiste en la importancia que Platón concede a las leyes no escritas. Para una mejor comprensión de las *Leyes* de Platón se debe leer a L. Strauss, *Argument et action des Lois de Platon* (París, 1990; trad. francesa de *The Argument et Action of Plato's Laws*, Chicago, 1975). Un reciente comentario en castellano de las *Leyes* se encuentra en el volumen I de las obras de Platón de la colección Gredos: F. Lisi, «Introducción a las *Leyes* de Platón» (Madrid, Gredos, 1999, 7-182). Otros estudios importantes son: M. Pierart, *Platon et la cité grecque. Théorie et réalité dans la constitution des Lois* (Bruselas, 1974); H. Joly, *Le renversement platonicien. Logos, episteme, polis* (París, 2001 [1974]); J. F. Pradeau, *Platon et la cité* (París, 1997). Recientemente se ha publicado un importante libro sobre las *Leyes*: J. M. Bertrand, *De l'écriture à l'oralité. Lectures des Lois de Platon* (París, 1999).

La formulación más acabada del *nuevo paradigma histórico-hermenéutico* en la interpretación de Platón se encuentra en las páginas del libro de G. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone* (Milán, 1984). Como se sabe, este nuevo paradigma se funda en el hecho de que los escritos platónicos no recogen todo lo que el filósofo ha pensado. Siguiendo el testimonio del *Fedro* y la *Carta VII*, Platón no ha consignado por escrito «las cosas de mayor valor», aquello que los discípulos del filósofo denominan doctrinas no escritas, *ágrapha dógmata*. A partir de aquí, este problema, que los historiadores han denominado «el enigma platónico», pasa a ser crucial en la interpretación platónica, planteando básicamente la relación existente entre la doctrina de los diálogos y la doctrina no escrita que conocemos a través de la tradición indirecta. Conviene aclarar desde un principio que este «paradigma» defendido por G. Reale y la denominada escuela de Tubinga concede una gran importancia como testimonio para la interpretación de Platón a los primeros y directos discípulos del filósofo: Aristóteles, Espeusipo y Jenócrates. Recientemente, G. Reale ha insistido nuevamente en el problema con el siguiente estudio: *Platón. En búsqueda de la sabiduría secreta* (Barcelona, Herder, 2001; trad. castellana de *Platone. Alla ricerca della sapienza segreta*, Milán, 1998). El tema de la enseñanza oral en Platón ha sido estudiado por otros investigadores de la escuela de Tubinga. Entre estos estudios se pueden señalar los trabajos de H. J. Krämer y T. A. Szlezak. H. J. Krämer ha recopilado los fragmentos de la obra platónica en donde hay alusiones a la enseñanza oral en *Platón y los fundamentos de la Metafísica* (Caracas, Monte Avila Editores, 1996; trad. castellana de *Platone e i fondamenti della metafisica. Saggio sulla teoria dei principi e sulle dottrine non scritte di Platone con una raccolta dei documenti fondamentali in edizione bilingue e bibliografia*, Milán, 1982). T. A. Szlezak ha insistido en el concepto de «cosas de mayor valor» en la filosofía platónica en *Leer a Platón*, Madrid, Alianza, 1997; trad. castellana de *Como leggere Platone*, Milán,

1991). Otro trabajo en la misma línea es el M. D. Richard, *L'enseignement oral de Platon. Une nouvelle interprétation du platonisme* (París, 1986). J. S. Lasso de la Vega estudia la «cuestión platónica» en *De Safo a Platón* (Barcelona, Planeta, 1976). Lasso de la Vega considera que la auténtica «cuestión platónica» no es la cuestión cronológica del corpus platónico ni la relación histórica y biográfica que pueda estar enmarañada en los diálogos. El debate y la cuestión están en la enseñanza oral, en la forma en que la obra escrita de Platón apunta a una doctrina no escrita. Sobre este tema, en castellano tenemos el libro reciente de J. R. Arana, *Platón. Doctrinas no escritas* (Bilbao, 1998).