



Facultad de Filosofía y Letras  
Departamento de Filosofía

# MITO Y PARADIGMA EN EL *POLÍTICO* DE PLATÓN

Dirigida por:

JOSÉ MARÍA ZAMORA CALVO

RICARDO CASAS MARTÍNEZ-ALMEIDA

TESIS DE DOCTORADO EN FILOSOFÍA

2010

*Al Profesor Ramiro Flórez,  
In memoriam*

## ÍNDICE

<i>Prefacio</i> .....	10
Normas de transliteración.....	14
Abreviaturas.....	15

### PRIMERA PARTE: EL MITO

PRIMERA SECCIÓN.....	19
----------------------	----

I. Introducción al estudio del mito.....	19
--	----

1. Mito y discurso verdadero.....	20
-----------------------------------	----

2. Mito y discurso verificable.....	21
-------------------------------------	----

3. Mito y discurso argumentativo.....	22
---------------------------------------	----

4. Utilidad del mito.....	22
---------------------------	----

5. Relatores del mito.....	23
----------------------------	----

6. Destinatarios del mito.....	24
--------------------------------	----

7. Pautas para la composición de mitos.....	24
---	----

8. Cómo debe relatarse un mito.....	28
-------------------------------------	----

9. Temas del mito.....	28
------------------------	----

10. Estructura del mito.....	29
------------------------------	----

II. Contexto.....	30
-------------------	----

1. Relación del <i>Político</i> con el <i>Teeteto</i> , el <i>Sofista</i> y el <i>Filósofo</i> .....	30
--	----

2. Relación del <i>Político</i> con la <i>República</i> y las <i>Leyes</i> . ....	34
---	----

3. División, Estructura y Arquitectura del <i>Político</i> .....	47
--	----

3.1. División.....	47
--------------------	----

a) Diès b) Skemp c) Davis d) González Laso e) Santa Cruz f) Castoriadis g) Monserrat Molas.....	47
--	----

3.2. Estructura.....	52
----------------------	----

a) Rowe b) Rosen.....	52
-----------------------	----

3.3. Arquitectura.....	58
------------------------	----

SEGUNDA SECCIÓN.....	79
I. El Mito: argumento e interpretaciones.....	79
1. Argumento.....	79
2. La interpretación del mito.....	84
2.1. La lectura neoplatónica.....	84
2.1.1. El contexto social del neoplatonismo.....	84
2.1.2. El platonismo medio.....	86
a) Severo.....	86
b) Albino.....	86
2.1.3. El neoplatonismo.....	87
a) Plotino.....	87
b) Jámblico.....	91
c) Siriano.....	92
d) Proclo.....	92
e) Olimpiodoro.....	95
3. La interpretación contemporánea.....	96
3.1. Elementos del mito.....	96
3.2. Función del mito.....	99
3.3. Cómo interpretar el mito.....	102
3.4. Los ciclos del mito.....	102
3.5. Ambigüedades e incoherencias del mito.....	107
II. Conexión del mito del <i>Político</i> con otros mitos.....	109
1. Con la tradición griega: Hesíodo.....	109
1.1. Con la <i>Teogonía</i> .....	109
1.2. Con <i>Trabajos y días</i> .....	110
1.2.1. El fundamento de la cultura griega.....	110
1.2.2. Ocasión del Poema.....	111
1.2.3. Estructura del Poema.....	111
1.2.4. La estructura de las razas.....	114
1.2.5. Las razas y la estructura social.....	115
2. La influencia de Hesíodo en Platón y Aristóteles.....	118
a) En Platón.....	118
b) En Aristóteles.....	119

3. Con otros mitos platónicos.....	120
3.1. Con el <i>Timeo</i> .....	120
3.2. Con el <i>Critias</i> .....	122
3.3. Con el <i>Protágoras</i> .....	122
3.4. Con las <i>Leyes</i> .....	123
III. Una posición frente al mito.....	123
1. División del mito.....	124
2. Naturaleza del mito.....	133
3. Errores de la <i>diaíresis</i> y deficiencias del mito.....	134

## SEGUNDA PARTE: EL PARADIGMA

PRIMERA SECCIÓN.....	141
El Paradigma.....	141
1. Definición.....	141
2. Los modelos matemáticos.....	143
3. Novedad del paradigma.....	145
4. Los límites del paradigma.....	147
4.1. Paradigma e inducción.....	147
4.2. Paradigma y mito.....	148
4.3. Paradigma y metáfora.....	149
5. Los falsos paradigmas.....	152
6. Verificación del paradigma.....	155
7. El paradigma del <i>Político</i> como modelo de un modelo.....	157
7.1. Introducción.....	157
7.2. El paradigma de los niños que aprenden a leer.....	159
7.3. Los elementos y los compuestos.....	161
7.4. El paradigma del arte de tejer: a) Breve introducción. b) <i>Diaíresis</i> aplicada al arte de tejer. c) Artes emparentadas con el arte de tejer. d) Distinción del arte de tejer de las artes auxiliares. e) <i>Diaíresis</i> de las causas y las concausas. f) <i>Diaíresis</i> del arte de confeccionar vestimentas.....	163

8. La <i>Metretiké Téchnē</i> .....	171
8.1. Primera división de la <i>metretiké téchnē</i> : la división de las magnitudes.....	172
8.2. Teorías contemporáneas sobre el arte de medir.....	173
8.3. Sentidos de <i>métrion</i> y <i>métron</i> : a) En H.G. Liddell y R. Scott b) En Des Places. c) En Lafrance.....	176
8.4 Comparación entre la <i>metretiké</i> del <i>Político</i> y la <i>metretiké</i> del <i>Filebo</i> .....	182
8.5. La destrucción de las artes y la política.....	183
8.6. Segunda división de la <i>metretiké téchnē</i> .....	185
8.7. Consideraciones: a) Consideraciones en torno a la <i>metretiké téchnē</i> c) Consideraciones en torno al fin del diálogo, c) Consideraciones en torno a la prolijidad de los discursos...187	
 SEGUNDA SECCIÓN.....	 192
 Los herederos de la división.....	 192
1. La Academia.....	192
2. Crítica de la escritura.....	194
3. Alusiones en los <i>Diálogos</i> .....	196
4. Aristóteles y la Academia Antigua.....	197
4.1. La figura de Aristóteles.....	197
4.2. Fuentes.....	199
4.3. Origen de la teoría de las Ideas.....	201
4.4. Crítica de la teoría de las Ideas.....	202
4.5. Las matemáticas.....	204
4.6. Clasificación de los números.....	205
4.7. Teorías sobre los números.....	206
4.8. Refutación de las teorías sobre los números.....	207
4.9. Los principios.....	208
4.10. Crítica a la teoría de los principios.....	212
4.11. Aristóteles y la <i>diaíresis</i> .....	216
4.11.1. En la obra de Aristóteles. a) Términos independientes y términos combinados b) Refutaciones en función de la	

expresión c) El bien d) Los números ideales e) Finitud e infinitud del número f) Matemáticas g) El tiempo.....	217
4.11.2. En las <i>Divisiones aristotélicas</i> a) Los entes b) Los contrarios c) Los animales.....	218
5. La Academia Antigua.....	220
5.1. Espeusipo.....	220
a) Vida y obras.....	220
b) Fuentes.....	222
c) Teoría de los primeros principios.....	222
d) Teoría de las Formas.....	227
e) Lógica.....	232
5. 2. Jenócrates.....	233
a) Vida y obras.....	233
b) Fuentes.....	234
c) Doctrina: 1) División de la filosofía 2) Primeros principios 3) Lógica.....	235
6. El Peripato.....	247
6.1. Alejandro de Afrodisias: a) principios b) <i>diaíresis</i> .....	247
6. 2. El escepticismo de Sexto Empírico: a) Los principios..	248
7. El Neoplatonismo.....	250
7.1. Siriano.....	250
a) Vida y obras.....	250
b) Características del comentario de Siriano.....	251
c) Fuentes historiográficas.....	252
d) Doctrina: 1) División de los entes 2) Los principios 3) Teoría de los números 4) Las ideas.....	253
7. 2. Proclo.....	259
a) Vida y obras.....	259
b) Fuentes.....	260
c) Doctrina: 1) Principios 2) Las ideas 3) La división 4) Historia de la ciencia: a) la geometría b) formación de las líneas, los ángulos y los cuerpos geométricos c) cosmología 5) Pensamiento político.....	260

TERCERA SECCIÓN.....	271
La ciencia política.....	271
1. Aplicación del arte de tejer a la política.....	271
2. Las posesiones.....	271
3. Rectificación del orden de las posesiones.....	272
4. Los servidores.....	273
5. Las formas de gobierno.....	278
6. La ciencia dominante de la política.....	279
7. El gobierno recto.....	279
8. El gobierno sin leyes.....	282
9. La inmutabilidad de la ley.....	286
10. Formas de institución de la ley.....	288
11. El gobierno del sabio.....	288
12. Explicación de la imitación.....	290
13. <i>Deúteros Ploûs</i> .....	291
14. Se retorna a la cuestión de los regímenes políticos.....	296
15. Necesidad de la ley escrita.....	298
16. El régimen político más fácil y más difícil de respetar. Última división de los regímenes políticos.....	299
17. Las ciencias afines a la política y la ciencia política.....	300
18. Tejido del arte real y definición del arte político.....	302
CUARTA SECCIÓN.....	310
El heredero de la ciencia política.....	310
1. Introducción.....	310
2. La <i>Ética Nicomáquea</i> .....	315
2.1. Objeto.....	315
2.2. Método.....	321
2.3. Destinatario.....	324
2.4. Relación entre ética y política.....	325
2.5. El Bien.....	328
2.6. El alma, la familia y la ciudad.....	332
2.7. Modelos del alma.....	334



3. La <i>Política</i> .....	374
3.1. El naturalismo en Aristóteles.....	374
3.2. La <i>pólis</i> existe por naturaleza.....	377
3.3. El hombre es un animal político por naturaleza.....	380
3.4. La <i>pólis</i> es, por naturaleza, anterior al individuo.....	381
3.5. La relación amo/esclavo.....	383
3.6. Las relaciones familiares.....	387
4. Teoría política.....	388
Conclusiones.....	394
Bibliografía.....	400

## PREFACIO

Esta tesis es fruto de la curiosidad y de las circunstancias académicas y vitales de quien la ha redactado.

Hace ya años, a instancias del profesor Alfredo Deaño (q.e.p.d.), leí un par de diálogos de Platón intitulados el *Sofista* y el *Político*. A fuer de ser sincero su estilo, apartado del estilo del resto de los diálogos, me cautivó. Del *Sofista* debo decir que me pareció un diálogo lógico, bien fundamentado y bien armado. Pero el *Político* me pareció un diálogo muy extraño con constantes e inexplicables errores en la división –lo cual no había sucedido en el diálogo anterior – y con un mito que me pareció como metido con calzador entre la división de las ciencias y el paradigma.

A cada lectura que hacía del diálogo, me preguntaba qué papel desempeña un mito en un diálogo subtítulo *He peri basileias logikós*, y nos propusimos investigarlo.

Pero la repentina muerte de Alfredo Deaño y mi atracción por el pensamiento de San Agustín, no menor que por el de Platón, me llevaron, de la mano del profesor Ramiro Flórez, por los caminos de la agustinología y, los avatares de la vida personal me tuvieron apartado de cualquier estudio hasta que pude retomar la tesis doctoral. Entre los cursos impartidos en el programa de doctorado “Problemas del pensar filosófico” encontré uno dirigido por el prof. José María Zamora Calvo, que trataba este diálogo. Así es que, reencontrándome con un viejo y ya olvidado deseo, le propuse hacer la tesis doctoral sobre el mismo. Mi idea era la de hacer una edición del diálogo con introducción, traducción y notas al igual que había hecho con la obra de Ambrosio de Autpert, *De conflictu vitiorum et virtutum*, la cual, dirigida por el profesor Javier Sádaba, presenté como tesina de licenciatura

en 1982. Pero José María Zamora me propuso como tema de investigación la relación entre el mito y el paradigma en el *Político* de Platón. De este modo, tras haber abordado en el DEA *El estatuto del mito en el Político de Platón* abarcando los pasajes 268 d – 376 c, presentamos la tesis *Mito y Paradigma en el Político de Platón*, en la que intentamos demostrar que ambos son dialéctica.

En la Grecia antigua *mythos* significa en primer lugar “pensamiento que se expresa, opinión”. El sentido se modificó posteriormente a lo largo de las transformaciones que afectaron a los verbos *dicendi* y a los sustantivos que designan “la palabra”. Esta evolución histórica encuentra su desarrollo último en Platón. Platón es, en efecto, el primer autor que utilizó el término *mythos* con el sentido que seguimos dándole. Al usarlo de forma no metafórica, Platón describe un discurso de cierto tipo, fabricado por los poetas de su sociedad, con el fin de sustituirlo por otro, el *lógos* de los filósofos, cuando este no puede dar razón de las realidades trascendentes, como por ejemplo en el mito de Er o quiere basar su argumentación partiendo de los acontecimientos de un pasado remoto, como en el *Critias*.

El *Político*, cuyo personaje principal es un Extranjero de Elea que representa una corriente filosófica en la que Platón se inspira mucho, tiene como objetivo la búsqueda de una definición del hombre real y político. Para llegar a ella, el Extranjero de Elea utiliza un discurso argumentativo que recurre a uno de los métodos propios de la dialéctica, el método de la división que consiste en escindir, según ciertas reglas definidas en Plt. 262 a – 264 b, cada forma inteligible en dos partes, de las que cada una es, a su vez, sometida al mismo procedimiento de división y, de este modo, se obtienen todos los elementos constitutivos de la definición buscada.

Pero en un momento determinado, se propone una definición del hombre real y político como pastor del rebaño humano (268 e) que el Extranjero va a rechazar recurriendo a un mito.

Según Monserrat Molas<sup>1</sup>, el problema de un mito en un diálogo platónico es sobre todo saber por qué está donde está. La introducción de un mito en el *Político* responde a la necesidad de corregir la definición equivocada que de la figura del rey y del político nos ha proporcionado la *diaíresis*; y ya que esta no puede corregirse a sí misma – sigue diciendo

---

<sup>1</sup> Monserrat Molas, J., 1999, 99 - 100

Monserrat Molas – cabe algo que auxilie al *lógos* y haga de instancia correctora.

Al aceptar esta premisa, el Extranjero vuelve a comenzar por otro camino en 268 d porque debe evitarse el desprestigio del discurso: desprestigio, deshonor y vergüenza – concluye Monserrat Molas - que sufriría el *lógos* si no fuese capaz de aislar al político de aquellos que pululan a su alrededor (comerciantes, agricultores, panaderos, maestros de gimnasia, médicos...).

Ahora bien, ¿hasta qué punto esto es así?; ¿acaso la *diaíresis* no puede corregirse a sí misma y se debe recurrir a otros métodos extra-dialécticos para hacerlo cuando hemos visto cómo ella misma corrige la errónea división de la crianza de seres vivos en crianza de hombres y crianza de bestias (262 a ss)?

Aquí hay que hacer una precisión importante: Platón ofrece al lector el mito como un juego de niños (*paidiàn*) que encierra una adivinanza. En realidad nos está diciendo: “adivina a qué me estoy refiriendo con este mito”.

Sería un error creer que Platón quiera corregir el discurso diairético anterior con otro narrativo de unos acontecimientos míticos. El mito de la reversión cósmica encierra otro tipo de dialéctica a la que pasa Platón, la dialéctica de los contrarios que incorpora a su discurso para rectificar el error de la *diaíresis* para luego continuar con la misma (268 e). Pero aquí hay un punto de no escasa importancia: cuando entramos de lleno en el análisis del mito, la historia tejida por el Extranjero deja de verse como una mera instancia correctora y se presenta como una pieza independiente dentro del diálogo: la alegoría de una *diaíresis* más perfecta y acabada de la que es difícil salir y dar el salto a la dialéctica porque él mismo es dialéctica.

En efecto, el mito descompone y recompone. Descompone dividiendo la totalidad del universo en dos: el reino de Crono (representación del mundo de las Ideas) y el reino de Zeus (representación del mundo sensible) para, acto seguido, recomponerlo en la realidad de la autonomía política.

Metodológicamente hablando podríamos dividir el diálogo en tres partes: 1) Primera parte: metodológica, o primera fase de la dialéctica, presentación del método diairético, la cual abarca la división de las ciencias y el mito corrector mito o cambio de método dialéctico; 2) paradigma del

arte de tejer o segunda fase de la dialéctica, y 3) aplicación del paradigma a la política.

El estudio está estructurado en dos partes. La primera, dedicada al mito, se divide en dos secciones. En la primera se hace una introducción al estudio del mito y se estudia el diálogo: su relación con otros diálogos platónicos y su división, estructura y arquitectura. En la segunda sección se estudia el mito, su estructura, sus errores y la interpretación que de él hacen los autores antiguos y contemporáneos.

La segunda parte, dedicada al paradigma, se estructura en cuatro secciones. La primera se centra en el estudio del paradigma, en el paradigma del arte de tejer y en la *metretikè téchne*; la segunda está dedicada al estudio de los herederos de la división: Aristóteles, la Academia antigua (Espeusipo y Jenócrates), el Peripato (Alejandro de Afrodisias y Sexto Empírico) y el Neoplatonismo (Siriano); la tercera, dedicada a la ciencia política, se aplica el arte de tejer a la política y se estudian las formas de gobierno a que da lugar el *Político*. Por último, la cuarta sección la dedicamos al principal heredero de la ciencia política, Aristóteles, centrándonos en el estudio de la *Ética Nicomáquea* y la *Política*. Unas conclusiones y la bibliografía concluyen el estudio.

Para el texto griego hemos usado el publicado en la edición bilingüe de C.J. Rowe: *Plato, Statesman*, publicado por Aris & Phillips, el cual reproduce la edición de Burnet de la serie de Oxford Classical Texts de 1900 – 1905, modificada por Rowe gracias a las sugerencias de Robinson en su artículo “The new Oxford Texts of Plato’s Statesman: editor’s comments”<sup>1</sup>.

Llegada la hora de los agradecimientos, estos van dirigidos, en primer lugar, al profesor José María Zamora Calvo quien, con la trama de su paciencia y la urdimbre de su sabiduría, ha tejido magistralmente la dirección de esta tesis. En segundo lugar, a Mercedes, mi mujer, quien me ha apoyado en todo momento aun perdiendo una parte nada despreciable de la habitación en la que esto escribo, ahora ocupada con toda clase de documentación. Por último, mi agradecimiento a D. José Zurriaga González, buen amigo, compañero y escritor de aforismos, sin cuyo apoyo logístico hubiese tardado mucho en elaborar una parte importante de la tesis.

---

<sup>1</sup> Rowe, 1995a, 19

## NORMAS DE TRANSLITERACIÓN

Hemos utilizado el siguiente sistema de transliteración del griego antiguo: eta = e; omega = o; dseta = z; z = th; xi = x; ypsilon = y en función vocálica y u en diptongo; fi = ph; ji = ch; psi = ps. La iota suscrita aparece adscrita (por ejemplo ei), y cuando se trata de alfa, esta alfa es larga ai. El espíritu áspero viene señalado con h y el espíritu suave no es señalado. Esta regla se aplica no sólo a las vocales, sino también a la rho con espíritu áspero, que se señalará como rh. Hemos indicado en todos los casos el acento.

La transcripción de los nombres griegos plantea, en principio, problemas más delicados. No es fácil mantener la coherencia sin pagar un alto precio que puede sacrificar la claridad y la elegancia. Hemos tenido en cuenta el manual de J. Vicuña y L. Sanz de Almarza, *Diccionario de los nombres propios griegos debidamente acentuados en español*, Madrid, Ed. Clásicas, 1998; sin embargo, cuando hemos dispuesto de una transcripción tradicional, hemos recurrido a ella en la mayoría de los casos, siempre intentando respetar los criterios del uso admitidos.

## ABREVIATURAS

### Autores antiguos

Para los autores antiguos hemos usado las abreviaturas del *Greek-English Lexicon* de H.G. Liddell y R. Scott<sup>1</sup> y las del *Diccionario Griego-Español (DGE)* que, bajo la dirección de Francisco Rodríguez Adrados, realiza el Departamento de Filología Greco-Latina del Instituto de Filología del CSIC<sup>2</sup>.

### Autores y Obras

#### Platón [Pl.]

*Político (Politicus)* = Plt., *Fedón (Phaedo)* = Phd., *Crátilo (Cratylus)* = Cra.  
*Teeteto (Theaetetus)* = Tht., *Sofista (Sophista)* = Sph., *Parménides (Parmenides)* = Prm., *Banquete (Symposium)* = Smp., *Fedro (Phaedrus)* = Phdr., *Eutidemo* = Euthd.,  
*Protágoras (Protagoras)* = Prt., *Gorgias (Gorgias)* = Grg., *Menexeno (Menexenus)* = Mx., *República (Respublica)* = R., *Timeo (Timaeus)* = Ti., *Critias (Critias)* = Crit.,  
*Leyes (Leges)* = Lg., [*Los Amantes (Amatores)* = Amat.]

#### Aëtius doxographus

*Placita Philosophorum* = Placit.

#### Alcinous philosophus [Alcin.]

#### Alexander Aphrodisiensis philosophus [Alex. Aphr.]

*In Aristotelis Topicorum libros octo commentaria* = in Top.

#### Antiochus Ascalonis philosophus

#### Aristófanes [Ar.]

*Nubes* = NU.

#### Aristóteles [Arist.]

---

<sup>1</sup> Liddell, H.G., Scott, R., 1940

<sup>2</sup> Rodríguez Adrados, F., 1980-2004

*De Caelo* = Cael., *Divisiones Aristotélicas (Divisiones aristoteleae)* = Div., *Ética Nicomaquea (Ethica Nicomachea)* = E N., *De Generatione et Corruptione* = GC., *Magna Moralia* = MM., *Metafísica (Metaphysica)* = Metaph., *Física (Physica)* = Ph., *Política* = Pol., *Poética (De Arte Poetica)* = Po., *Tópicos (Topica)* = Tp.

**Asclepius philosophus [Ascl.]**

*In Aristotelis Metaphysicorum libros A-Z comentaría* = in Metaph.

**Cicero, Marcus Tullius orador et philosophus [Cic.]**

*Academici* = Acad.

**Diogenes Laertius biographus [D.L.]**

**Empédocles poeta philosophus [Emp.]**

*Fragmenta Papyracea* = Fr. Pap. (PStrabs.gr.inv. 1665 – 1666)

**Eurípides [E.]**

*Orestes* = OR.

**Eutocius mathematicus [Eutoc.]**

*In libros de sphaera et cylindro* = in Sph.Cyl.

**Heródoto [Htd.]**

**Hesíodo [Hes.]**

*Teogonía (Theogonia)* = Th., *Trabajos y Días (Opera et dies)* = Op.

**Homero [Hom.]**

*Ilíada (Ilias)* = Il.

**Iamblichus philosophus [Iambl.]**

*de communi matemática scientia* = Comm.Math.

**Nicomachus Gerasenus mathematicus [Nicom.]**

*Arithmetica Introductio* = Ar.

**Olimpiodoro [Olymp.]**

*In Platonis Gorgiam Commentaria* = In Grg.

**Philodemus epicureus [Phld.]**

*Academicorum Historia* = Acad. Hist.

**Philoponus Iohannes [Phlp.]**

*In Aristotelis de Anima libros commentaria* = in de An.

**Plotino [Plot.]**

**Plutarchus biographus et philosophus [Plu.]**

*Vitae Parallelae, Phocius* = Phoc.

**Porfirio [Porph]**

*Vita Plotini* = Plot., *De Abstinencia* = Abst.

**Proclo [Procl]**

*Teología Platónica (Teología Platónica)* = Theol. Plat., *In Platonis Timaeum Comentaría* = In Tim. , *In Platonis Rem Publicam Commentaria* = In R.



**Sextus Empiricus Philosophus [S.E.]**

*Adversus Mathematicos* = M, *Adversus Logicos* = L

**Simplicio [Simp.]**

*In Aristotelis Physica comentaría* = In Ph.

**Stobaeus , Iohannes anthologus [Stob.]**

*Eclogé physicam* = Ecl.

**Valerius Maximus historicus [Val.Max]**

**Estudios**

Para los estudios hemos usado las mismas abreviaturas que usa Rowe en su *Plato, Statesman*<sup>1</sup>.

RS = *Reading the Statesman, Proceedings of the Third Symposium Platonicum*, ed. por C. J. Rowe, Sankt Augustin, Academia Verlag.

SP = *Plato's Statesman: Selected Papers from the Third Symposium Platonicum*, ed. por P. Nicholson y C. J. Rowe, *Polis* 12.

---

<sup>1</sup> Rowe, C. J., 1995a, 20

## **PRIMERA PARTE: EL MITO**

## PRIMERA SECCIÓN

### I. Introducción general al mito

Antes de entrar en materia es obligado decir algo sobre el mito. Podemos definir con Brisson el mito como un mensaje por medio del cual un pueblo transmite lo que guarda en la memoria de su pasado de generación en generación<sup>1</sup>.

La memoria que importa no es tanto la memoria individual<sup>2</sup> cuanto la memoria colectiva<sup>3</sup> aunque no pueda darse esta sin aquella, pues para conservarse durante un largo periodo de tiempo, el recuerdo de un acontecimiento debe compartirse por un buen número de individuos contemporáneos que lo transmiten a individuos de la siguiente generación<sup>4</sup>.

El objeto de la memoria colectiva es un acontecimiento que se sale de lo normal y que, además, posee una significación en el marco de valores reconocidos por una colectividad, tanto si dicho acontecimiento ha tenido lugar en el seno de dicha comunidad, como en otra parte<sup>5</sup>.

Para seleccionar un acontecimiento, la memoria colectiva tiene dos criterios: la singularidad, es decir, lo que presenta una diferencia con respecto al orden habitual de las cosas y la ejemplaridad, es decir, lo que puede integrarse en el sistema de valores de la comunidad en cuestión<sup>6</sup>.

Platón fue el primer autor griego que toma el ya existente término *mythos* y hace un uso sistemático de él oponiéndolo al término *lógos* o discurso racional. La oposición *mythos-lógos* puede interpretarse en Platón como la oposición entre discurso narrativo y discurso argumentativo, por una parte, y discurso verificable y discurso inverificable, por otra.

Mientras que la primera oposición se basa en un criterio interno, es decir, la organización de sus partes, la segunda depende de un criterio externo: la relación del discurso con el objeto al que supuestamente se refiere<sup>7</sup>.

---

<sup>1</sup> Brisson, L., 2005, 24

<sup>2</sup> Ti. 20 e 4, Ti. 21 a 1, Ti. 21 c 3, Ti. 26 a 2, Ti. 26 b 1, Ti. 26 b3

<sup>3</sup> Ti. 22 e 4, Ti. 23 a 5, Ti. 23 b 6, Criti. 109 d 3, Criti. 110 a 7

<sup>4</sup> Cf. Halbwachs, M., 1950.

<sup>5</sup> Brisson, L., 2005, 32

<sup>6</sup> *Ibíd.*

<sup>7</sup> Brisson, L., 2004, 4

Vamos, pues, en primer lugar a analizar la oposición mito/ discurso argumentativo y entre mito/ discurso verificable según el orden establecido por Brisson<sup>1</sup>, examinando, primero, la oposición que se establece entre el mito y el discurso verdadero.

### 1. Mito y discurso verdadero

Para Platón el discurso se constituye a partir de una combinación de nombres y verbos<sup>2</sup> que remite a una realidad extralingüística, a un referente<sup>3</sup>, porque versa sobre algo<sup>4</sup>, pues la sola enumeración de nombres como “león”, “ciervo”, “caballo” o de verbos como “camina”, “corre”, “duerme”, no conforman un discurso<sup>5</sup>.

Un discurso es verdadero cuando dice sobre su referente cómo son las cosas<sup>6</sup>, como afirma también en el *Eutidemo*<sup>7</sup> y en el *Crátilo*<sup>8</sup>, y falso cuando dice de él cosas diferentes de las que son, como cuando predicamos de Teeteto que está sentado o que vuela.<sup>9</sup>

Un mito se diferencia de un discurso verdadero sobre el pasado por su incapacidad de situar con precisión en el tiempo los hechos que relata<sup>10</sup>. Los acontecimientos que se narran en los mitos tienen lugar en un pasado lo suficientemente lejano como para que quien cuente el mito no pueda verificar su validez, como podría verificar un acontecimiento de su tiempo. Platón, por ejemplo, habla a menudo de lo decisivas que fueron para Atenas las guerras médicas y las del Peloponeso, sin usar el vocablo *mythos*<sup>11</sup>. No obstante, usa este mismo vocablo para describir la vida de los cíclopes<sup>12</sup>, la fundación y caída de Troya<sup>13</sup>, así como la fundación de las ciudades dorias de Argo, Mesenia y Esparta<sup>14</sup>.

---

<sup>1</sup> Brisson, L., 2005, Brisson, L., 1999

<sup>2</sup> Plt. 262 e

<sup>3</sup> Brisson, L., 2005, 137

<sup>4</sup> Sph. 262 e

<sup>5</sup> Sph. 262 b

<sup>6</sup> Sph. 263 b

<sup>7</sup> Euthd. 284 a

<sup>8</sup> Cra. 385 b

<sup>9</sup> Sph. 263 b

<sup>10</sup> Brisson, L., 2005, 33

<sup>11</sup> *Ibíd.*

<sup>12</sup> Lg. III, 680 d 3

<sup>13</sup> Lg. 682 a 2

<sup>14</sup> Lg. 682 e 5, Lg, 683 d 3

Esta incapacidad de verificación nos lleva a una segunda oposición entre el mito y el discurso verificable.

## 2. Mito y discurso verificable

Si el referente es accesible al intelecto o a los sentidos, diremos que estamos ante un discurso verificable<sup>1</sup>; pero si el referente no es accesible ni al intelecto ni a los sentidos, estaremos ante un discurso inverificable del que no podemos afirmar ni su verdad ni su falsedad<sup>2</sup>. Este es el caso del mito cuyos referentes habituales: dioses, démones, héroes, habitantes del Hades y hombres del pasado<sup>3</sup> son inaccesibles tanto a los sentidos como a la inteligencia<sup>4</sup>.

Por lo tanto podríamos pensar que, al ser inverificable, el mito está más allá de la verdad y de la falsedad, pero no es así. En el *Crátilo* se considera el mito un discurso falso<sup>5</sup>; pero en el *Gorgias*, se le considera un discurso verdadero<sup>6</sup>.

Pero entonces, ¿cómo se explica que el mito, presentado como un discurso inverificable del que no podemos predicar ni su verdad ni su falsedad sea considerado unas veces como un discurso verdadero y, otras, como un discurso falso?<sup>7</sup>

Hay aquí un cambio de perspectiva en la que la verdad y la falsedad no radican tanto en la adecuación del discurso con su referente, cuanto en la concordancia de un discurso – en este caso el mito – con otro discurso, el del filósofo, que se erige en norma<sup>8</sup>, como es el caso de la *República*<sup>9</sup>.

---

<sup>1</sup> Brisson, L., 2005, 142

<sup>2</sup> Id., 143

<sup>3</sup> R. III, 392 a

<sup>4</sup> Brisson, L., 2005, 143

<sup>5</sup> Cra. 408 b 6-d 4

<sup>6</sup> Grg. 527 a 5-8

<sup>7</sup> Brisson, L., 2005, 147

<sup>8</sup> *Ibíd.*

<sup>9</sup> R. II, 378 e 7- 379 a 4

### 3. Mito y discurso argumentativo

El mito es también un relato que se opone al discurso argumentativo. Un relato es un discurso que narra los acontecimientos del pasado como se supone que se produjeron y cuyas partes están encadenadas contingentemente, cuyo único objetivo es hacer que su receptor se identifique emocionalmente con el héroe del relato<sup>1</sup>.

Por su parte, el discurso argumentativo sigue un orden racional; sus partes se encadenan siguiendo las reglas de la lógica; su objetivo es hacer necesaria su conclusión y quien lo mantiene busca un acuerdo racional sobre la misma<sup>2</sup>.

Esta oposición está admirablemente ilustrada tanto en el *Político* como en el *Protágoras*.

El objeto del *Político* es definir al hombre real y político. Para llegar a ello, el Extranjero de Elea usa primero un discurso argumentativo que recurre a uno de los métodos propios de la dialéctica: la *diaíresis* o método de la división<sup>3</sup>. Pero en un momento dado se define al político como “pastor de hombres”<sup>4</sup> y esta definición va a rechazarse mediante un discurso no argumentativo, un mito.<sup>5</sup>

En el *Protágoras*, el sofista que da nombre a este diálogo trata de mostrar que la virtud puede enseñarse. Para ello se sirve primero de un mito<sup>6</sup> y, más adelante, de un discurso argumentativo.<sup>7</sup>

### 4. Utilidad del mito

A pesar de ser un discurso falso, inverificable y no argumentativo<sup>8</sup>, el mito es útil por dos razones: en primer lugar, porque es el medio que tiene un pueblo para transmitir su tradición<sup>9</sup>. En segundo lugar, porque es el

---

<sup>1</sup> Brisson, L., 2005, 151

<sup>2</sup> Id, 151-152

<sup>3</sup> Plt. 258 b-267 b

<sup>4</sup> Plt. 267 c

<sup>5</sup> Plt. 268 d-e

<sup>6</sup> Prt. 320 c

<sup>7</sup> Prt. 324 d

<sup>8</sup> Brisson, L., 2005, 157

<sup>9</sup> *Ibíd.*

método de persuasión más eficaz tanto en el plano de la ética para el individuo<sup>1</sup>, como se afirma en el *Fedón*<sup>2</sup>, como en el plano político para la colectividad<sup>3</sup>, como se afirma en la *República*<sup>4</sup>, para garantizar la conformidad de la conducta con las leyes<sup>5</sup>.

## 5. Relatores del mito

Los narradores de mitos pueden ser profesionales del mismo o no profesionales<sup>6</sup>. Entre los profesionales están los poetas<sup>7</sup>, los rapsodas<sup>8</sup>, los actores y los coreutas<sup>9</sup> que actúan en los concursos dramáticos de las Panateneas<sup>10</sup> y de las Dionisias<sup>11</sup>.

Los narradores no profesionales reúnen dos características: son personas de edad avanzada<sup>12</sup>, como se nos dice en el *Timeo*<sup>13</sup> y en el *Protágoras*<sup>14</sup>, y de sexo femenino en su mayor parte<sup>15</sup>: la madre, como afirman la *República*<sup>16</sup> y las *Leyes*<sup>17</sup>, una nodriza, como vuelve a afirmarse en dichas obras<sup>18</sup>, o una mujer vieja, como se afirma en el *Gorgias*<sup>19</sup> y en la *República*<sup>20</sup>.

¿Por qué estas características? En cuanto a la primera, la vejez del narrador permite reducir al mínimo la degradación que afecta a todo mensaje transmitido oralmente durante un largo periodo de tiempo y que resulta de la transformación por la que pasa todo relato en cada una de las etapas de su transmisión oral<sup>21</sup>. En cuanto a la segunda, el sexo femenino, el que sean mujeres quienes preferentemente cuenten mitos se debe,

---

<sup>1</sup> *Ibid.*

<sup>2</sup> Phd. 114 d

<sup>3</sup> Brisson, L., 2005, 157

<sup>4</sup> R. III, 386 b 8-c 1

<sup>5</sup> Brisson, L., 2005, 158

<sup>6</sup> *Id.*, 67

<sup>7</sup> R. II, 377 4-6

<sup>8</sup> R. II, 373 b 6-8

<sup>9</sup> Cf. Seadley, 1957, 312-325

<sup>10</sup> Davison, 1958, 23 - 42.

<sup>11</sup> Pickard-Cambridge, 1968, 1-125

<sup>12</sup> Brisson, L., 2005, 75

<sup>13</sup> Ti. 21 a-b, Ti. 22 b

<sup>14</sup> Prt. 320 c

<sup>15</sup> Brisson, L., 2005, 75

<sup>16</sup> R. II, 377c, R. 381 e

<sup>17</sup> Lg. X, 887 d

<sup>18</sup> R. II, 377 c; Lg. X, 887 d

<sup>19</sup> Grg. 527 a

<sup>20</sup> R. I, 350 e

<sup>21</sup> Brisson, L., 2005, 76

simplemente, a su relación privilegiada con los destinatarios preferentes del mito, los niños<sup>1</sup>, como veremos a continuación.

## 6. Destinatarios del mito

Si quien cuenta un mito es un profesional del mismo: poeta, rapsoda, actor o coreuta, el destinatario del mito es un público heterogéneo convocado con ocasión de un concurso dramático durante una fiesta religiosa, compuesto de ciudadanos, extranjeros, ricos, pobres y esclavos<sup>2</sup>. Pero si quien cuenta el mito no es profesional del mismo, el destinatario privilegiado del mismo es el niño (*paîs*) o el niño pequeño (*paidíon*) como se dice en la *República*<sup>3</sup>, en el *Sofista*<sup>4</sup>, en el *Político*<sup>5</sup>, en el *Timeo*<sup>6</sup> y en las *Leyes*<sup>7</sup>. Platón precisa que se trata de niños aún de pecho<sup>8</sup> y que no van todavía al gimnasio<sup>9</sup>, es decir, niños que entienden lo que se les cuenta, pero que no tienen aún siete u ocho años, edad en la que, generalmente, se comenzaba a ir al gimnasio en la Grecia antigua<sup>10</sup>.

## 7. Pautas para la composición de mitos

Ahora bien, ¿cómo es posible que un discurso que hemos definido como inverificable pueda ser considerado unas veces como verdadero y otras como falso?

La verdad y la falsedad del mito no radican en su adecuación o inadecuación con su referente, sino en la concordancia o falta de ella con el discurso argumentativo del filósofo y su intención. Para Platón se trata de modelar el carácter de los guerreros con creencias verdaderas.<sup>11</sup> Su relato no debe contener, por tanto, falsedades sobre la conducta de los dioses y de los héroes como las que contienen tanto los llamados mitos mayores,

---

<sup>1</sup> *Ibíd.*

<sup>2</sup> Pickard-Cambridge, A., 1968, 268-285

<sup>3</sup> R. II, 377 a 4, R. II, 377 a 6, R. II, 377 c

<sup>4</sup> Sph. 242 c

<sup>5</sup> Plt. 268 e

<sup>6</sup> Ti. 23 b

<sup>7</sup> Lg. VIII, 840 c, Lg. X, 887 d

<sup>8</sup> Lg. X, 887 d

<sup>9</sup> R. II, 377 a

<sup>10</sup> Marrou, H.-I., 1985, 105-106

<sup>11</sup> R. 377 c



compuestos por Hesíodo y Homero, como los menores que, atribuyéndoles conductas deshonestas, los representan mal por medio del lenguaje, semejante a un pintor que no retratase al modelo como es en realidad.<sup>1</sup>

Hay cinco pautas en Platón que guían la composición de mitos:

- a. Pautas para hablar de Dios.<sup>2</sup>
- b. Pautas para hablar de los hombres.<sup>3</sup>
- c. Pautas para la dicción de la poesía.<sup>4</sup>
- d. Pautas para las melodías.<sup>5</sup>
- e. Pautas para los ritmos.<sup>6</sup>

#### A) Pautas para hablar de los dioses:

Los dioses deben representarse como son en realidad tanto en la épica como en la lírica o en la tragedia.<sup>7</sup> De ahí que las dos pautas que en lo que a la composición de mitos sobre los dioses deben seguirse sean:

a) Dios es un ser bueno y únicamente causa de todo lo bueno que le acontece al hombre.<sup>8</sup>

b) Dios es un ser inmutable y veraz, tanto en sus hechos como en sus palabras, que ni se transforma ni engaña por medio de una aparición o de discursos o del envío de signos, bien sea en vigilia o durante el sueño.<sup>9</sup>

#### B) Pautas para hablar de los hombres:

a) No debe decirse nada a los niños que les haga hombres apocados o temer la muerte<sup>10</sup>. Para ello, deberán componerse mitos que elogien al Hades, pues quien lo tema porque haya oído que es terrible, temerá más a la muerte en el combate que a la esclavitud.<sup>11</sup>

---

<sup>1</sup> R. 377 c - e

<sup>2</sup> R. 379 a

<sup>3</sup> R. 386 a

<sup>4</sup> R. 392 c

<sup>5</sup> R. 398 c

<sup>6</sup> R. 399 e

<sup>7</sup> R. 377 a

<sup>8</sup> R. 380 c

<sup>9</sup> R. 382 a

<sup>10</sup> R. 386 b

<sup>11</sup> R. 386 c

b) Deben suprimirse las expresiones que pueden atemorizar a quienes las escuchan.<sup>1</sup>

c) Deben suprimirse también los lamentos y las quejas por los compañeros muertos, pues la muerte no ha de ser vista como algo que se deba temer.<sup>2</sup>

d) Debe suprimirse la risa violenta, que perjudica a la formación de los guardianes.<sup>3</sup>

e) Debe suprimirse todo cuanto va contra la educación en la moderación.<sup>4</sup>

f) Debe suprimirse el soborno y el apego a las riquezas.<sup>5</sup>

g) Debe terminarse con la especie que corren quienes narran los mitos, de que el hombre justo es infeliz y el injusto, desdichado.<sup>6</sup>

### C) Pautas para la dicción en la poesía:

En lo que a la dicción se refiere, la narración de un mito puede ser: simple, imitativa o una combinación de ambas.<sup>7</sup>

La narración simple consiste en el solo relato de los hechos que le acontecen a un personaje sin que el poeta quiera hacerse pasar por él ante el auditorio.<sup>8</sup>

La narración imitativa se da cuando el poeta, suprimiendo los relatos, deja los diálogos<sup>9</sup> con objeto de querer hacer creer al auditorio que no es él sino un personaje quien habla.<sup>10</sup>

El método idóneo para componer mitos y el que usa el mismo Platón es la narración simple, dejando de lado y centrando sus críticas en la narración imitativa, ya que ¿conviene a los futuros guardianes del Estado la imitación de la tragedia y la comedia o es más bien perjudicial para ellos?

La pregunta va más allá de si es pertinente o no para los futuros guerreros formarse para desempeñar otra actividad que para la que están

---

<sup>1</sup> R. 387 b-c

<sup>2</sup> R. 388 a

<sup>3</sup> R. 388 e – 389 a

<sup>4</sup> R. 390 a – b

<sup>5</sup> R. 390 e:

<sup>6</sup> R. 392 b

<sup>7</sup> R. 392 d

<sup>8</sup> R. 393 a

<sup>9</sup> R. 394 b

<sup>10</sup> R. 393 b

naturalmente dotados, ya que la primera regla del Estado es que éstos no desempeñen ningún otro oficio más que la defensa del mismo<sup>1</sup>, ni que nadie desempeñe un oficio para el que no está dotado por naturaleza.<sup>2</sup>

La cuestión se centra, más bien, en el carácter perjudicial que tiene la imitación en la formación del carácter del guerrero porque, quien se ejercita constantemente en la imitación de alguien o de algo termina por incorporar a su personalidad las notas que tipifican lo imitado.<sup>3</sup>

Por eso los futuros guardianes del Estado no deberán imitar ni a nada ni a nadie que pueda deformarles: ni a quienes injurian a otros, a quienes desafían a los dioses, ni a esclavos ni a hombres viles y cobardes<sup>4</sup>, ni oficios inferiores como por ejemplo los de remero y herrero que deben ignorar.<sup>5</sup>

#### D) Pautas para las armonías y las melodías:

La armonía debe adecuarse al texto<sup>6</sup>. Para educar a los guerreros deben adoptarse las armonías doria y frigia<sup>7</sup> que son las que mejor imitan las voces de los moderados y de los valientes<sup>8</sup> y deben suprimirse las armonías quejumbrosas como la lidia mixta, la lidia tensa y otras similares<sup>9</sup> y las muelles, aptas para canciones de bebedores, como algunas armonías jónicas y lidias<sup>10</sup>.

Las melodías se tocarán, pues, con instrumentos de pocas cuerdas, como la lira, la cítara y la siringa<sup>11</sup>.

#### E) Pautas para los ritmos

Hay que observar los ritmos propios de un modo de vivir ordenado y valeroso y adecuar el pie y la melodía al lenguaje propio de los guerreros y

---

<sup>1</sup> R. 395 c

<sup>2</sup> R. 370 b

<sup>3</sup> R. 395 d

<sup>4</sup> R. 395 d --396 a

<sup>5</sup> R. 396 b

<sup>6</sup> R. III, 398 d

<sup>7</sup> R. III, 399 a

<sup>8</sup> R. III, 399 c

<sup>9</sup> R. III, 398 d

<sup>10</sup> R. III, 398 e

<sup>11</sup> R. III, 399d

no al revés<sup>1</sup>. Estos ritmos son: uno compuesto, llamado “enoplio”<sup>2</sup> por Damón<sup>3</sup>, el dáctilo, el heroico, el yambo y el “troqueo”<sup>4</sup>.

## 8. Cómo debe relatarse un mito

Como todo discurso el mito es para Platón un ser vivo que tiene pies, tronco y cabeza. Los pies corresponden al principio del discurso, el tronco, a lo que podríamos llamar el núcleo del mismo, y la cabeza, a su final<sup>5</sup>.

El relato de un mito se rige por una prescripción de carácter religioso: debe tener cabeza<sup>6</sup>, como nos dice Platón en el *Gorgias*<sup>7</sup>, en el *Timeo*<sup>8</sup> y en las *Leyes*<sup>9</sup>.

## 9. Temas del mito

El mito platónico abarca los siguientes temas:

a) Escatológicos: Aparecen en el mito final del *Gorgias*, el mito final del *Fedón*, el mito de Er y la Escatología de las *Leyes*.

b) Cosmológicos: Se tratan en el mito final del *Fedón*, en el mito de Er, en el mito del *Político* y en el gran mito del *Fedro*.

c) Eróticos: En el mito de Aristófanes, en el mito del nacimiento de Eros y en el gran mito del *Fedro*.

d) Políticos: Se tratan en el mito del *Protágoras*, en el de *Giges*, en el de la Autoctonía, en el del *Político*, y en el de Crono de las *Leyes*.

e) Otros: Aparecen en el mito del *Timeo*, en el de Theuth y en el de las Cigarras<sup>10</sup>.

---

<sup>1</sup> R. III, 400 a

<sup>2</sup> R. III, 400 b

<sup>3</sup> Damón fue maestro de música contemporáneo de Anaxágoras. Cf. Santa Cruz, 1998, n. 50.

<sup>4</sup> R. III, 400 b

<sup>5</sup> Brisson, L., 2005, 80

<sup>6</sup> *Ibíd.*.

<sup>7</sup> Grg. 505 c-d

<sup>8</sup> Ti. 69 a-b

<sup>9</sup> Lg. VI 752 a

<sup>10</sup> Ruiz Yamuza, E., 1986, 171

## 10. Estructura del mito

La estructura del mito puede ser simple y compleja<sup>1</sup>.

La estructura simple es aquella en la que el mito forma una unidad en la que no hay ni escalones ni secciones formales y, en consecuencia, temáticos<sup>2</sup>. Ejemplos de mitos de estructura simple son: el mito del *Protágoras*<sup>3</sup>, el del *Gorgias*<sup>4</sup>, el mito de Aristófanes<sup>5</sup>, el de Diotima<sup>6</sup>, el mito de las Cigarras<sup>7</sup>, el de Theuth<sup>8</sup>, el mito de la Autoctonía de la *República*<sup>9</sup>, el de Giges<sup>10</sup>, el mito del *Timeo*<sup>11</sup>, el de Crono de las *Leyes*<sup>12</sup> y el de la Escatología, también de las *Leyes*<sup>13</sup>.

La estructura compleja es la que tiene escalones formales, mediante interludios o interrupciones y, consecuentemente, tiene también escalones temáticos<sup>14</sup>. Mitos de estructura compleja son: el gran mito del *Fedro*<sup>15</sup>, el del *Fedón*<sup>16</sup>, el del *Político*<sup>17</sup> y el de Er<sup>18</sup>.

---

<sup>1</sup> Id., 174

<sup>2</sup> *Ibíd.*.

<sup>3</sup> *Prt.* 320 c - 322 d

<sup>4</sup> *Grg.* 523 a - 527 e

<sup>5</sup> *Smp.* 189 d - 193 d

<sup>6</sup> *Smp.* 203 a - c

<sup>7</sup> *Phdr.* 259 a - d

<sup>8</sup> *Phdr.* 274 c - 275 b

<sup>9</sup> *R.* III, 414 d-e

<sup>10</sup> *R.* II 359 d - 360 b

<sup>11</sup> *Ti.* 20 d - 26 d

<sup>12</sup> *Lg.* IV, 713 a - 714 b

<sup>13</sup> *Lg.* X, 903 b - 905 d

<sup>14</sup> Ruiz Yamuza, E., 1986, 174

<sup>15</sup> *Phdr.* 246 a - 249 d

<sup>16</sup> *Phdr.* 107 d - 114 a

<sup>17</sup> *Plt.* 268 d - 274 e

<sup>18</sup> *R.* X 614 a - 621 d

## II. Contexto

### 1. Relación del *Político* con el *Teeteto*, el *Sofista* y el *Filósofo*

Tradicionalmente se ha hecho formar parte al *Político* de una tetralogía compuesta por el *Teeteto*, el *Sofista*, el *Político* y el *Filósofo*, diálogo este prometido<sup>1</sup> pero no escrito<sup>2</sup>.

Para Skemp<sup>3</sup>, aunque a primera vista el *Político* forma parte de una trilogía con el *Sofista* y el *Filósofo*, el *Sofista* está muy vinculado al *Teeteto*, de modo que podemos hablar de una tetralogía que quedaría como sigue:

#### *Teeteto*

Pregunta: Sócrates.

Responde: Teeteto.

#### *Sofista*

Pregunta: El Extranjero de Elea.

Responde: Teeteto.

#### *Político*

Pregunta: El Extranjero

Responde: El Joven Sócrates.

#### *Filósofo*

Pregunta: Sócrates.

Responde: El Joven Sócrates.

Cornford afirma que siempre se ha discutido si Platón imaginó o no este diálogo, y dice que los estudiosos han recogido tres testimonios que avalan la tesis favorable a dicha intención.

En el *Sofista*, tras describir la dialéctica, dice el Extranjero: “En una región como esta, si lo buscamos, tanto aquí como más adelante encontraremos al filósofo”<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Plt. 257 a

<sup>2</sup> Santa Cruz, M<sup>a</sup>. I., 1988, 496

<sup>3</sup> Skemp, J. B., 1952, 20

<sup>4</sup> Sph. 253e

En el comienzo del *Político*<sup>1</sup>, donde Teodoro afirma que con el *Sofista* el Extranjero ha cumplido sólo la tercera parte de lo que tenía pensado y pregunta al Extranjero si tratará primero al hombre político o al filósofo, parece implicar que Platón pensó que su explicación de la dialéctica era insuficiente para describir al filósofo.

Por último, al discutir Sócrates quién hará de interlocutor en el *Político*, indica que Teeteto desempeñó esa tarea con respecto de él en el *Teeteto* y, en el *Sofista*, con respecto del Extranjero, y apoya la idea de este último de que sea el Joven Sócrates quien responda a las preguntas del Eléata en el *Político*, reservándose él para preguntarle en otra ocasión<sup>2</sup>.

Si esa otra ocasión hubiese sido el *Filósofo*, los cuatro diálogos estarían unidos por medio de un esquema simétrico que sigue a Skemp<sup>3</sup>:

***Teeteto y Sofista.***

Interrogan: Sócrates y el Extranjero

Responde: Teeteto

***Político y Filósofo.***

Interrogan: el Extranjero y Sócrates

Responde: el Joven Sócrates.

Para Castoriadis los cuatro diálogos están ligados por la misma ronda de personajes que para Cornford<sup>4</sup>. Pero cree que la tetralogía es artificial por dos razones: la primera, el tema del *Teeteto*, qué es el saber, es muy distinto del de los otros dos diálogos. La segunda, el *Teeteto* procede dialógicamente, mientras que el *Sofista* y el *Político* hacen uso del método diairético. Desde este punto de vista no hay unidad entre el *Teeteto*, por un lado, y el *Sofista* y el *Político*, por otro.

Para Castoriadis la auténtica tetralogía es: *Filósofo – Sofista / Político – Demagogo*

¿Por qué el *Demagogo*? Si en el *Sofista* se habla del falso filósofo (el sofista) y muy tangencialmente, del verdadero filósofo, por qué iba a escribirse un diálogo con el nombre de este personaje. En el *Político* se habla

---

<sup>1</sup> Plt. 257a-c

<sup>2</sup> Plt. 258a

<sup>3</sup> Cornford, 1968, 158

<sup>4</sup> Castoriadis, C., 2003, 31

del verdadero político y, muy al final del diálogo, del falso político, del demagogo, por qué hubiera sido conveniente escribir un diálogo sobre él<sup>1</sup>.

Así pues, deberíamos haber tenido el saber verdadero en el *Filósofo* y el saber falso en el *Sofista*, mientras que la praxis verdadera la tenemos en el *Político* y la praxis falsa, en el *Demagogo*.

El esquema de esta nueva tetralogía sería el siguiente:

***Filósofo y Político***

Interrogan: Sócrates y el Extranjero.

Responde: El Joven Sócrates

***Sofista y Demagogo***

Interrogan: El Extranjero y Sócrates.

Responde: Teeteto <sup>2</sup>

Pero esta tetralogía no deja también de ser artificial, pues tendríamos los mismos problemas con el *Filósofo* y el *Demagogo* que tuvimos con el *Teeteto*: que ambos procederían dialógicamente, según el estilo de Sócrates, y el *Sofista* y el *Político* diairéticamente, según el estilo del Extranjero.

Cabe también la posibilidad de que el *Político* forme parte de una trilogía. Ferber menciona dos: una trilogía escrita formada por el *Teeteto*, el *Sofista* y el *Político*, y una trilogía no escrita, compuesta por el *Sofista*, el *Político* y el *Filósofo*.<sup>3</sup>

La primera es descartable, porque tendríamos el mismo problema que teníamos en las tetralogías de Cornford y Castoriadis: un diálogo (el *Teeteto*) con un estilo distinto a los otros dos.

La segunda se ajusta más a la verdad de los textos, que afirman que será expuesta toda ella por el Extranjero y Teeteto, que será relevado en el *Político* por el Joven Sócrates a instancias del Extranjero<sup>4</sup>, con lo que sería absurdo introducir un cuarto diálogo que tuviese a Sócrates como protagonista. Esta trilogía no escrita tendría la siguiente estructura:

---

<sup>1</sup> Id., 33

<sup>2</sup> Id., 33-34.

<sup>3</sup> Ferber, R., 1995, 67

<sup>4</sup> Plt. 216 d.



### *Sofista*

Pregunta: El Extranjero de Elea.

Responde: Teeteto.

### *Político*

Pregunta: El Extranjero de Elea.

Responde: El Joven Sócrates.

### *Filósofo*

Pregunta: El Extranjero.

Responde: Teeteto.

Aunque plausible, la teoría de una trilogía inacabada choca con las tesis de quienes afirman que el *Filósofo* no fue escrito intencionadamente<sup>1</sup>, bien porque hay quien ha dicho que el *Parménides* es el *Filósofo*, como indica Ferber<sup>2</sup>, bien porque el *Político* trate del *Filósofo* en tanto que “pastor real” o guardián que, tras haber contemplado la verdad, vuelve a la caverna para legislar a sus semejantes<sup>3</sup>, bien porque Platón escribió sólo dos diálogos, el *Sofista* y el *Político*, que tratan del filósofo aunque de forma muy distinta, pues el *Sofista* es la antítesis del filósofo, mientras que el verdadero político es el filósofo mismo. En cambio el tercer diálogo, el *Filósofo*, es un producto de la ironía de Platón.<sup>4</sup>

Para Friedlaender, los esfuerzos de quienes no tienen en cuenta esta ironía y creen poder reconstruir este diálogo han demostrado que era imposible escribir el *Filósofo*. Quizá tratase de materias que, de acuerdo con su confesión en la Carta VII, Platón no podría poner por escrito<sup>5</sup>. En este sentido, Cornford opina lo mismo cuando afirma que, de haberse escrito, el *Filósofo* hubiese descrito la región de la contemplación en la que se haya el político como pastor real y la naturaleza de las realidades que contempla, pero que, según sabemos por su Carta VII, la decisión final de Platón fue la de que la verdad última no podría ser asentada sobre un papel y, si se pudiera, no debía escribirse.<sup>6</sup>

---

<sup>1</sup> Ferber, R., 1995.

<sup>2</sup> *Ibíd.*

<sup>3</sup> Cornford, 1968, 158.

<sup>4</sup> Friedländer, P., 1969, 281

<sup>5</sup> *Ibíd.*

<sup>6</sup> Cornford, 1968., 158

Tanto la tesis de Cornford como la de Friedlaender de que el *Filósofo* trata del verdadero político no se sostiene desde el punto de vista tanto de Teodoro como del Extranjero de Elea, ya que el *Sofista*, el *Político* y el *Filósofo* son tres especies distintas y no una o dos, ya que hay tres nombres.

Sin embargo, desde el punto de vista socrático es perfectamente asumible, ya que el filósofo presenta, a veces, aspecto de político<sup>1</sup>.

Para Monserrat Molas hay una continuidad dramática entre los tres diálogos: el inicio del diálogo redactado por Euclides es un diálogo entre Sócrates y Teodoro en el que puede entreverse el inicio de la situación que da pie a los otros dos diálogos<sup>2</sup>.

No obstante, no cabe hablar de una trilogía *Teeteto – Sofista – Político*, sino que el *Sofista* y el *Político* se nos presentan como diálogos independientes<sup>3</sup>. Apoyan esta tesis tres hechos:

1. La introducción del *Teeteto* es un diálogo que constituye el pórtico de otro diálogo, mientras que en el *Sofista* y en el *Político* se entra directamente en escena<sup>4</sup>.

2. El protagonismo lo tienen otros personajes<sup>5</sup>.

3. El título del *Teeteto* lo da un nombre de persona, mientras que el del *Sofista* y el del *Político* lo dan sendos conceptos<sup>6</sup>

## 2. Relación del *Político* con la *República* y las *Leyes*

El *Político* representa para los especialistas una etapa de transición entre la *República* y las *Leyes*.

Rowe parte de un estudio comparativo de dos traducciones del pasaje 300 b1 – c 7: la traducción de Skemp modificada por Oswald<sup>1</sup> y la suya.

El texto de Skemp, dice lo siguiente:

“Str. The laws which have been laid down represent the fruit of long experience – one must admit that. Each of them incorporates the clever

---

<sup>1</sup> Sph. 216 c

<sup>2</sup> Monserrat Molas, J., 1999, 17

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> *Id.*, 16 -17

<sup>5</sup> *Id.*, 17

<sup>6</sup> *Ibid.*

advice of some counsellor who has persuaded the public assembly to enact it. Any man who dares by his action to infringe these laws is guilty of a wrong many times greater than the wrong done by strict laws, for such transgression, if tolerated, would do even more than a written code pervert all ordered activity.

Y.S. Yes of course it would.

Str. Then so long as men enact laws and written codes governing any department of life , our second - best method of government is to forbid any individual or any group to perform any act in contravention of these laws.

Y.S. True.

Str. Then laws would seem to be written copies of scientific truth in the various departments of life they cover, copies based as far as possible on the instructions received from those who really possess the scientific truth on these matters.

Y. S. Yes, of course”.

En este texto el Extranjero interviene tres veces. En la primera, parece difícil creer que haga una apología de la oligarquía y de la democracia, dado que dichas constituciones han sido el principal objeto de su ataque. Además, en su tercera intervención hay una contradicción entre que las leyes de las ciudades están basadas en las instrucciones recibidas de quienes poseen la verdad científica y que la fuente de la que emanan las leyes actuales es la Asamblea que actúa por medio de algún consejero que, según se dice en 298 c, no tiene por qué ser un experto<sup>2</sup>.

Rowe propone una traducción distinta:

“E. S.: Yes, for if, I imagine, contrary to the laws that have been established on the basis of much experiment, with some advisers or other having given advice on each subject in an attractive way, and having persuaded the majority to pass them – if someone dared to act contrary to these, he would be committing a mistake many times greater than the other,

---

<sup>1</sup> Skemp, J. B., 1992

<sup>2</sup> Rowe, C. J., 1995a, 16

and would overturn all expert activity to a still greater degree than the written rules.

Y. S.: Yes – how would he not?

E. S.: For these reasons, then, the second-best method of proceeding, for those who establish laws and written rules about anything whatever, is to allow neither individual nor mass ever to do anything contrary to these, anything whatsoever.

Y. S.: Correct.

E. S.: Well, imitations of the truth of each and every thing would be these, wouldn't they – the things issuing from those who know which have been written down so far as they can be?

Y. S.: Of course".

Rowe distingue en este texto tres clases de imitación:

- 1) La imitación de la verdad.
- 2) La mala imitación de la mejor constitución.
- 3) La buena imitación de la mejor constitución.

Lo que el Extranjero describe como imitaciones de la verdad no son y no incluyen las leyes que tenemos ahora. Estas son, simplemente, todo lo que está escrito basándose en el conocimiento, el cual es solamente una imitación de la verdad.

La mala imitación de la mejor constitución se da cuando la gente sin ciencia trata de hacer lo que hace el legislador ideal.

En lo que a la buena imitación de la mejor constitución se refiere, el Extranjero se limita a decir que las constituciones inferiores imitan la mejor constitución, no haciendo nada contra sus propias leyes.<sup>1</sup>

Rowe propone que imitar bien la mejor constitución significa simplemente cumplir las leyes establecidas, que es lo que hará la mejor ciudad cuando tiene leyes inferiores, a saber, cuando no hay alguien erudito para mostrar qué cambios deberían hacerse<sup>2</sup>.

Si la lectura de este pasaje fuese correcta, podría tener considerables consecuencias para nuestra comprensión de la teoría política platónica posterior, porque el *Político* vendría a llenar el foso que separa la utópica y

---

<sup>1</sup> Plt. 300 e 11 – 301 a 3

<sup>2</sup> Rowe, C. J., 1995a, 17

antidemocrática *República y Leyes*, donde Platón acepta la democracia como un ingrediente necesario de todas las constituciones<sup>1</sup>.

Según Pradeau, este texto ha sido objeto de muchas y diferentes traducciones y no se le ha dado una significación unánime<sup>2</sup>. Pradeau comenta la postura de Rowe.

Para Pradeau, Rowe distingue en este texto tres formas de prescripción de la ley:

La primera correspondería a lo que prescriben los que gobiernan la ciudad, los sabios.

La segunda - y se trataría de la famosa segunda vía o segunda navegación - de lo que prescribe el gobierno "legal" con ayuda de las leyes que son imitaciones de la forma de gobierno anterior.

La tercera correspondería a lo que prescribe, en la ignorancia y en la ilegalidad, el gobierno al que, faltándole la ciencia rehusara, además, el recurso de la segunda vía<sup>3</sup>.

Pero, a diferencia de lo que propone Rowe, Pradeau comprende la última de las tres prescripciones del Extranjero como una precisión de la segunda, es decir, como una precisión de lo que debe ser una buena legislación<sup>4</sup>.

Hay, pues, dos formas de imitación:

1) La mala imitación, en la que los gobernantes indoctos se hacen pasar por políticos sabios, no respetando las leyes.

2) La buena imitación, que consiste en legislar a partir de una capacidad técnica<sup>5</sup>. En este segundo caso puede que se trate no de imitación, sino de la cosa misma en toda su verdad<sup>6</sup>.

Para Pradeau, Platón instituye en sus diálogos una ciencia política. Esta es tanto un conocimiento como una técnica de los distintos modos de vida. Su estatuto de ciencia, su objeto y su método, así como las modalidades de su ejercicio técnico tienen como base una definición original de la ley, cuya elaboración persiguen los principales textos políticos

---

<sup>1</sup> *Ibíd*

<sup>2</sup> Pradeau, J-F, 2001, 14

<sup>3</sup> *Ibíd*

<sup>4</sup> *Id*, 15

<sup>5</sup> *Plt.* 300 e 1

<sup>6</sup> *Plt.* 300 e 1-2

platónicos. Las páginas que el *Político* y las *Leyes* dedican a la legislación proporcionan a Platón la ocasión de precisar qué es la técnica política<sup>1</sup>.

Para Pradeau las costumbres son el material que informa la demiurgia política<sup>2</sup>. En la *República* tanto la ciudad como el individuo tienen caracteres, costumbres, *éthe* y los caracteres individuales determinan las costumbres colectivas<sup>3</sup>. El diseñador de constituciones políticas<sup>4</sup> hace así uso de un paradigma divino para producir caracteres humanos a semejanza divina<sup>5</sup>.

En el *Político* se da un paso fundamental: las *éthe*, las costumbres, pasan a denominarse leyes no escritas<sup>6</sup>. La alternativa para gobernar no estaría en el uso de leyes escritas o de leyes no escritas – las costumbres –, sino más bien en la presencia o ausencia de leyes pues cuando hay leyes, éstas son necesariamente leyes escritas<sup>7</sup>. El conjunto de prescripciones consuetudinarias no tiene por sí mismo carácter legal alguno<sup>8</sup>.

En las *Leyes* se plantea la siguiente cuestión: ¿qué hacer de la costumbre? Esta cuestión enfrenta a la tarea legislativa con tres dificultades: la primera es relativa a la extensión de la ley; la segunda está relacionada con su materia, y la tercera con las relaciones que pueda tener con otras formas de prescripciones o de normas que rigen la vida en común.

La primera dificultad consiste, por consiguiente, en pronunciarse sobre la extensión y la precisión de la ley. Estas son dos cuestiones distintas: ¿hasta dónde se debe legislar y qué precisión puede pretender tener la ley? Ambas facetas – la extensión y la precisión – de lo exhaustivo de la legislación forman parte de un proceso. La cuestión no es nueva, pero Platón insiste varias veces en las *Leyes* que la tarea legislativa no debería tener laguna alguna<sup>9</sup>. Ésta es una petición de principio decisiva que le hace mantener la idea de que la ley debe ser exhaustiva y no dejar ninguna práctica humana, ninguna clase de actividad que no sea prescrita legalmente<sup>10</sup>.

---

<sup>1</sup> Pradeau, J-F., 2001, 9

<sup>2</sup> Id.

<sup>3</sup> Id, 21

<sup>4</sup> 501c5-6

<sup>5</sup> Pradeau, J-F., 2001, 21

<sup>6</sup> Plt. 298 d- e

<sup>7</sup> Pradeau, J-F., 2001, 13

<sup>8</sup> *Ibíd.*

<sup>9</sup> Lg VII, 820e

<sup>10</sup> Pradeau, J-F., 2001, 11

La segunda dificultad está relacionada con todo aquello de lo que el legislador puede hacer uso. Para decirlo con claridad, se trata de saber en qué medida la ley puede servirse de los hábitos o de las costumbres.

La tercera y última dificultad es consecuencia de la anterior: trata del modo en que deben coordinarse entre sí las distintas clases de prescripciones. ¿Qué es una costumbre o un hábito?; ¿a partir de cuándo puede tener carácter de ley una prescripción consuetudinaria?

A estas tres dificultades dan las *Leyes* la siguiente respuesta: en primer lugar, ninguna de las prácticas humanas ni ningún modo de vida debe dejarse fuera de la ley. En segundo lugar, sólo la ley puede dar valor de costumbre, es decir, reconocer un carácter de obligación en los usos y, en tercer y último lugar, sólo la ley puede ser reconocida como prescriptiva de los modos de vida<sup>1</sup>.

Tratándose de este último punto, el diálogo es explícito. Antes de dar la ley relativa a la educación de los niños por las nodrizas, el Extranjero indica que deberá aplicarse al pie de la letra y no superficialmente<sup>2</sup>, y reconduce con firmeza las prácticas nutricias y pedagógicas al texto de la ley, insistiendo en lo que parece que puede oponer el respeto escrupuloso a un texto y la práctica eventualmente dejada a la costumbre<sup>3</sup>.

Para Kahn, al igual que para Rowe, el *Político* está reconocido como un puente entre la *República* y las *Leyes*.<sup>4</sup> Por una parte, Kahn interpreta la discusión de la última parte del diálogo sobre si hay que gobernar por medio del arte político o por medio de códigos escritos<sup>5</sup> como una exploración que hace Platón de las razones, tanto a favor como en contra, del paso del gobierno de los reyes-filósofos de la *República* al de los códigos escritos en las *Leyes*. Esta interpretación supone que la *epistémē* del político y la *téchne* del rey en el *Político* pueden considerarse como equivalentes a la sabiduría del rey-filósofo en la *República*<sup>6</sup>.

Por otra, afirma que hay un gran e inequívoco contraste entre el esquema político de la *República* y el de las *Leyes*. Políticamente hablando,

---

<sup>1</sup> Id., 10ss

<sup>2</sup> Lg VII, 793 d-e

<sup>3</sup> Pradeau, J-F., 2001, 12

<sup>4</sup> Kahn, 1995, 51

<sup>5</sup> Plt. 297a ss

<sup>6</sup> Khan, 1995, 51

por una parte, el Estado de la *República* está fundado en la sabiduría de los guardianes. La justicia de la ciudad está garantizada por el hecho de que la razón gobierna en las personas de los reyes-filósofos, que pueden modelar la vida de la ciudad a imagen de la Justicia misma y a la luz de su conocimiento de la Forma del Bien. Asimismo, en las *Leyes* la principal autoridad pertenecerá no al más sabio, sino al más obediente a las leyes establecidas. La ciudad en la que la ley sea el amo de los gobernantes y los gobernantes, esclavos de la ley, será bienaventurada<sup>1</sup>. Los gobernantes serán sirvientes y ministros de la ley, y a los principales magistrados no se les denomina simplemente guardianes, sino guardianes de la ley. La única autoridad sobre ellos la ostentan los jueces, cuyo poder es esencialmente negativo: castigar la conducta que se salga de la ley por medio de los magistrados. De esta manera, la última obra de Platón es un desarrollo sistemático del concepto de gobierno por medio de leyes y no por medio de hombres<sup>2</sup>. En cualquier caso, será necesaria alguna legislación para proporcionar normas generales, ya que ningún gobernante puede dar consejo en cada caso individual y en cada momento<sup>3</sup>. Y si el gobernante no está disponible, la segunda mejor solución es ciertamente el estricto gobierno de la ley<sup>4</sup>, la segunda navegación<sup>5</sup>. ¿Cuál es – se pregunta Kahn – el lugar del *Político* en este contraste extremo entre los principios políticos centrales de la *República* y de las *Leyes*? Proponemos una respuesta: en medio, vacilando entre las dos posiciones. Por una parte, se afirma y se razona con todo detalle la superioridad de la *téchne* sobre los códigos escritos<sup>6</sup>. Por otra, el mito implica una incapacidad del hombre para gobernarse, ya que el pastor del rebaño humano, el rey que puede gobernar con sabiduría inefable, debe ser un dios y no un hombre.<sup>7</sup>

Kahn otorga también, importancia al pasaje que se dedica en el *Político* a hablar sobre la imitación. Para él, esta es un intento de Platón de conciliar la *téchne* política con la ley escrita, amén de una novedad en el plano teórico mediante la cual conecta las instituciones históricas con el

---

<sup>1</sup> Lg. IV, 715 c-d

<sup>2</sup> Kahn, 1995, 51

<sup>3</sup> Plt. 294d-295b

<sup>4</sup> Plt. 297e

<sup>5</sup> Plt. 300c 2

<sup>6</sup> Plt. 294a-c; Plt, 295c-297b

<sup>7</sup> Plt. 275a1, Plt. 303b4; Plt. 301d8-e2



modelo ideal<sup>1</sup>, pues en una plutocracia o en una democracia, donde los gobernantes son muchos, la mejor imitación será la obediencia a las costumbres ancestrales y a la ley escrita y, de todas las formas legales posibles, la mejor imitación será la monarquía constitucional, el gobierno de un hombre que acata la ley, y la peor y más dura de seguir será la tiranía, el gobierno sin leyes de un solo hombre<sup>2</sup>.

El concepto de imitación vuelve a usarse de nuevo en las *Leyes*, pero desde una perspectiva distinta. Para el Platón de las *Leyes* el mejor de los gobiernos presentes es el que imita la edad de Crono, en la cual los hombres fueron gobernados por démones<sup>3</sup>. El hombre debe imitar esta edad, organizando su vida y sus ciudades según el modelo de lo que es inmortal en él: la razón y su expresión social, la ley. De ahí que Platón imagine Magnesia, la ciudad de las *Leyes*, como una búsqueda sistemática de lo segundo mejor, el gobierno de la ley.<sup>4</sup>

¿Qué ha sucedido entre el *Político* y las *Leyes* o entre la *República* y estos dos diálogos?; ¿en qué ha cambiado el pensamiento de Platón? Platón no ha abjurado de sus ideales políticos: la mejor constitución es la diseñada en la *República*; la ciudad de las *Leyes* es, tan sólo, una segunda mejor. Y Platón no pierde la esperanza de que alguna vez y en algún lugar, la sabiduría filosófica y el poder político se den la mano, como afirma Sócrates en la *República*<sup>5</sup>. Así pues, señala Kahn, en el plano teórico no hay un cambio o un desarrollo real entre la *República* y el *Político* o entre el *Político* y las *Leyes*<sup>6</sup>.

Lo que sí ha cambiado es la comprensión de Platón de las realidades del poder, su sentido para las complejidades psicológicas e institucionales que afectan a cualquier intento para incluir esta *politeía* ideal en el campo humano de la política. Dicho cambio no se comprende descontextualizado de la biografía intelectual de Platón y, más concretamente, de su amarga experiencia en Siracusa. Cuando muere Dion, Platón es ya demasiado anciano como para ver posibilidad alguna para la realización de su idea del

---

<sup>1</sup> Kahn, 1995, 52

<sup>2</sup> Plt. 301b-c; Plt. 302e 10-12

<sup>3</sup> Lg IV, 713 b

<sup>4</sup> Kahn, 1995, 52

<sup>5</sup> R. 499 d 4-6; R. 502 c 6

<sup>6</sup> Kahn, 1995, 53

rey-filósofo; por eso su legado a Atenas y al mundo será la composición de un código de leyes basado en el gobierno de la ley.

De ahí que haya que recurrir a una perspectiva biográfica para tener en cuenta las diferencias de doctrina y de puntos de vista que hay entre la *República*, el *Político* y las *Leyes*<sup>1</sup>.

Gill se centra en el estudio del pasaje 291 a – 303 d y lo interpreta como una serie de pasos mediante los cuales el Extranjero de Elea lleva al Joven Sócrates desde un constitucionalismo irreflexivo o pre-teorético a un constitucionalismo post-teorético. El método dialéctico empleado para ello puede analizarse como un proceso dividido en dos etapas: en la primera, que adopta una forma típicamente socrática, se trata de refutar, más que de contradecir, los conceptos del interlocutor, porque saca inferencias de una premisa que éste acepta, y, en la segunda, de realizar la reconstrucción teorizada de sus creencias<sup>2</sup>.

El Joven Sócrates no se decanta por una forma de constitución concreta. Sin embargo, simpatiza con una clase de constitución familiar al pensamiento político griego y expresa sus dudas sobre la idea de un gobierno sin leyes<sup>3</sup>. Sostiene que nadie debería mejorar las leyes de la ciudad sin antes persuadir para que se adopten<sup>4</sup>.

La idea principal del argumento en 291a-303 d trata de resaltar la posición constitucionalista de los comentarios del Joven Sócrates<sup>5</sup>. Consiste, primero, en refutar esta postura (291 a – 299 e) para, a partir de ahí, hacer una reconstrucción teorizada de la misma (300 a – 303 d).

La primera etapa del argumento del Extranjero puede ser tomada como una refutación, más que como una contradicción de la postura del Joven Sócrates, porque toma la forma típicamente socrática de sonsacar las inferencias de una premisa aceptada por el interlocutor y de mostrar que eso entra en contradicción con sus creencias originales<sup>6</sup>.

El Joven Sócrates acepta en 292 b que el arte de gobierno es una *epistēme* como ha hecho desde el comienzo del diálogo<sup>7</sup>, es decir, una clase

---

<sup>1</sup> Id., 54

<sup>2</sup> Gill, 1995, 292

<sup>3</sup> Plt. 293 e 6-7

<sup>4</sup> Plt. 296 a 7-10

<sup>5</sup> Gill, 1995, 293

<sup>6</sup> *Ibíd.*

<sup>7</sup> Plt. 258 b

de conocimiento ético-político objetivo que es también efectivo en la práctica<sup>1</sup>.

La primera etapa del argumento del Extranjero<sup>2</sup> tratará, pues, de demostrar que si el Joven Sócrates acepta el concepto de ciencia política (*politikè epistémè*) deberá, también, aceptar que sus reservas constitucionalistas<sup>3</sup> - que expresa en sus dudas, arraigadas en el pensamiento político griego, sobre si puede gobernarse sin leyes y en que nadie debería mejorarlas sin antes persuadir a la ciudad para aceptarlas - no son válidas con respecto del ejercicio de este conocimiento<sup>4</sup>.

Interpretar esta etapa como una refutación de la posición constitucionalista ayuda a explicar el énfasis puesto en ciertos puntos clave. En 296 d – 297 b el Extranjero repite la afirmación hecha en 293 c – e de que, en el caso de que un legislador ejerza la *politikè epistémè*, es irrelevante que gobierne con leyes o sin leyes, y el ejercicio de tal gobierno es la única constitución recta<sup>5</sup>.

La declaración inicial de esta afirmación da lugar a la expresión de las reservas del Joven Sócrates sobre el gobernar sin leyes<sup>6</sup>, mientras que la segunda da lugar a la aceptación de 297 b. Entre los dos comentarios del Joven Sócrates, el Extranjero da tres pasos relevantes.

En primer lugar, cuestiona el especial estatuto que el Joven Sócrates asigna a las leyes, arguyendo que, para el legislador que posea la *politikè epistémè*, las leyes son versiones generalizadas de decisiones localizadas y, por lo tanto, menos precisas. De ahí que la idea de que las leyes constituyen un marco necesario moderado para el gobierno – que parece subyacer en el comentario del Joven Sócrates en 293 e - no puede aplicarse en el caso del legislador con tal *epistémè*<sup>7</sup>.

En segundo lugar, explica detalladamente el punto, ya indicado en 296 d – e, de que la *politikè epistémè* implica una comprensión de estándares éticos y el deseo y la habilidad para aplicarlos a la ética política en forma de perfeccionamiento ético de los ciudadanos<sup>8</sup>. Esto último es aprobado por el

---

<sup>1</sup> Plt. 293 d 8-e 2, Plt. 296 e 3-4, Plt. 297 a 6-b 3, Plt. 311 b-c

<sup>2</sup> Plt. 291-299

<sup>3</sup> Plt. 293 e 6-7, 296 a 7-10

<sup>4</sup> Gill, 1995, 293.

<sup>5</sup> Plt. 293 c 8, Plt. 293 a 7, Plt. 296 c 8 - 9

<sup>6</sup> Plt 293 e 6 - 7

<sup>7</sup> Plt. 293 e – 296 a

<sup>8</sup> Plt. 296 b - e

Joven Sócrates en 297 b 4 lo que, presumiblemente, refleja el hecho de que el Extranjero ha dejado claro que los legisladores, que se basan en el conocimiento para desempeñar su tarea, no están expuestos al peligro al que sí lo están otros legisladores: que llevados por su poder, cometan actos de *hýbris* y *phrónos*.

En tercer paso que da el Extranjero se dirige a la segunda reserva del Joven Sócrates con respecto a la mejora de las leyes, sin contar con el consentimiento previo de los ciudadanos<sup>1</sup>. El Extranjero arguye, en efecto, que el legislador, que se basa en el conocimiento y que no consigue persuadir a los ciudadanos y les fuerza a adoptar unas leyes mejores y más justas que las existentes, no ejerce realmente la fuerza en absoluto ni los ciudadanos así tratados tienen experiencia de lo feo, de lo injusto y de lo malo, sino de lo contrario<sup>2</sup>.

Este punto, que de nuevo distingue la práctica de los gobernantes que se basan en el conocimiento, de la clase de fuerza y supresión de las leyes escritas característica del autócrata, puede verse como una contribución a la concesión del Joven Sócrates en 291 b.

El núcleo del pensamiento de 298 a a 299 e es que si aceptamos el postulado de una *politikè epistémè* o de una *téchne* objetiva, es absurdo requerir que tal *epistémè* debería permitirse funcionar solamente de acuerdo con las leyes escritas y las costumbres de la *pólis*.

El reconocimiento del Joven Sócrates de este absurdo y del error que en él subyace, le hace afirmar que esto afectaría a la total destrucción de las artes o de las ciencias<sup>3</sup>. Esta afirmación implica la negación de las reservas que Sócrates expresó primero<sup>4</sup>. El hecho de que esta afirmación gire en torno a la idea de lo que supone practicar una *téchne* o una *epistémè* objetivamente válida trae consigo que ésta es la premisa cuyas implicaciones han llevado al Joven Sócrates a retirar sus reservas<sup>1</sup>.

Por eso, la primera etapa de esta sección del diálogo (291 a – 299 e) puede analizarse como una refutación del constitucionalismo prerreflexivo indicado en las primeras reservas del Joven Sócrates, lo que implica la “desfamiliarización” de sus ideas convencionales sobre el valor político de

---

<sup>1</sup> Plt. 296 a 10

<sup>2</sup> Plt. 296 b - e

<sup>3</sup> Plt. 299 e 5 - 7

<sup>4</sup> Gill, 2005, 294- 295

las constituciones y de las leyes cuando a éstas se las relaciona con el postulado del conocimiento ético político objetivo<sup>2</sup>.

La segunda etapa (300 a– 303 d) consta de la reconstrucción postreflexiva de las reservas de Sócrates sobre el gobierno sin leyes y de la base para el cambio de las mismas<sup>3</sup>.

Para el Extranjero la *politikè epistémē* objetiva trae consigo tanto las conclusiones sobre un gobierno basado en el conocimiento<sup>4</sup>, como las conclusiones sobre un gobierno que no se basa en él<sup>5</sup>. En esta etapa, el Extranjero da a entender al Joven Sócrates que tiene razón en las reservas que expresó primero - acerca de gobernar sin leyes y sobre el cambio de las mismas -, pero que dichas razones son conceptualmente distintas de las que le llevaron a expresar dichas reservas<sup>6</sup>.

El Extranjero muestra a su interlocutor que el postulado de una *politikè epistémē* supone tanto las conclusiones sobre el gobierno basado en el conocimiento, como las conclusiones sobre el gobierno basado en el conocimiento, diseñadas en 300 a – 303 d. En otras palabras, el Extranjero guía a Sócrates de un constitucionalismo preteórico a un constitucionalismo posteórico que transforma sus reservas antes que reforzarlas<sup>1</sup>.

¿Qué implicaciones tiene esto en las relaciones entre el pensamiento político de la *República*, el *Político* y las *Leyes*? Según Gill, hay investigadores que han analizado la relación entre los tres diálogos bajo el prisma de lo que, según ellos, es el único asunto que los une: si puede haber leyes soberanas e inmutables, o si todas las leyes, incluyendo las constituciones legalmente establecidas, están necesariamente sujetas a revisión y subordinadas a las decisiones concretas de un legislador que se base en la ciencia. Este asunto es uno de los que se trata en el *Político*, pero no es una cuestión principal de la *República* o de las *Leyes* y no proporciona una base firme para comparar los tres diálogos.

Dejando a un lado las *Leyes* por el momento, tanto la *República* como el *Político* rastrean las implicaciones que tiene para la teoría política el postulado del conocimiento ético-político objetivo. El *Político* subraya las

---

<sup>1</sup> Id., 295

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> Plt. 291 a -291 e

<sup>5</sup> Plt. 300 a – 303 d

<sup>6</sup> Gill, 2005, 295

implicaciones de este postulado, tanto para el gobierno que se basa en el conocimiento como para el que no se basa en el conocimiento. En este proceso el diálogo ofrece una crítica del “constitucionalismo” como convencionalmente entendido y una relación revisada de lo que es valioso en las constituciones convencionales, es decir, el hecho de que sean copias del gobierno basado en el conocimiento.

La *República* ofrece el bosquejo de una constitución no convencional, la cual es compatible con el gobierno basado en el conocimiento, y un *ranking* comparativo de constituciones que no se basan en tal conocimiento. El tema principal de la *República* – qué clase de *politeía* es compatible con el ejercicio de la ciencia política – no es relevante en el *Político*. Pero este diálogo no excluye la teoría sobre las constituciones de la *República* ni contradice su argumento.<sup>2</sup>

En cuanto a la relación entre el *Político* y las *Leyes*, el problema principal es la tendencia a exagerar la contribución propuesta inicialmente por el Joven Sócrates en el *Político* a la teoría de las *Leyes* con el tipo de constitucionalismo convencional que defiende el Joven Sócrates. En primer lugar, en las *Leyes* se acepta la misma tesis que se acepta en el *Político*: que nadie, ni siquiera el legislador que se basa en el conocimiento, puede tener un poder ilimitado por las leyes sin ser moralmente corrupto. Esta idea es crucial para perfilar la teoría política de las *Leyes*.

En varios pasajes del *Político* y de las *Leyes* se afirma que el legislador que se basa en el conocimiento debería estar subordinado a la ley. El hecho de que esto se vuelva a afirmar en un pasaje en el que se dice lo contrario – que en ausencia de tal legislador debemos aceptar el gobierno de la ley – no es ajeno al pensamiento del *Político*. Por eso, los motivos para ver un cambio significativo entre el *Político* y las *Leyes* no son tan fuertes como generalmente se supone.<sup>3</sup>

Si tomamos la teoría política de las *Leyes* como un todo, hay fuertes motivos para ver la obra como una prolongación del pensamiento sobre la ciencia política y las constituciones de la *República* y del *Político*, más que retroceder hacia un constitucionalismo convencional. De hecho, la

---

<sup>1</sup> *Ibíd.*

<sup>2</sup> *Ibíd.*, 301-302.

<sup>3</sup> *Id.*, 303.

característica central de la teoría política de las *Leyes* es la extensión del programa de educación de los auxiliares de la *República*.<sup>1</sup>

### **3. División, Estructura y Arquitectura del *Político***

El *Político* es un diálogo de entramado muy complejo. Lo primero que vamos a analizar en este capítulo son las distintas divisiones y estructuras que los autores han hecho del diálogo para, después, pasar a ver una arquitectura del mismo.

Llamo división a la simple enumeración de los elementos o partes que conforman un todo. Denomino estructura al armazón sobre el que se cimentan las partes que forman una división. Por último, defino arquitectura como el desglose pormenorizado de las partes de una división cimentada en una estructura.

#### **3.1. División**

##### **a) Diès**

Diès<sup>2</sup> divide el diálogo en tres partes:

I. Definición del Rey como pastor del rebaño humano y crítica a esta definición (258 b – 277 a).

II. Definición del arte de tejer como paradigma del arte político o real (277 b – 287 b).

III. Definición exacta del político como tejedor real (287 b – 311 c).

##### **b) Skemp**

Skemp<sup>1</sup>, lo divide en ocho partes:

I. Conversación introductoria: 257 a – 258 a.

II. Primera definición del político: 258 b – 268 d.

---

<sup>1</sup> *Ibíd.*

<sup>2</sup> Diès, 1960, viii

III. El mito: 268 d – 274 d.

IV. Revisión de la definición: 274 e – 277 a.

V. La naturaleza de un ejemplo (el ejemplo de los niños que aprenden a leer): 277a – 279a.

VI. La definición del arte de tejer: 279 a – 283 b.

VII. El exceso y el defecto. El verdadero arte de medir: 283 b – 287 b.

VIII. La definición final del político: 287 b – 311 c.

### c) Davis

Por su parte, Davis<sup>2</sup> propone una división más general del diálogo en sólo dos partes:

La primera puramente metodológica, hasta 286 b – c, en la que Platón muestra las técnicas de su dialéctica tardía: diairesis, mitopoiesis y paradigma.

La segunda, política, que va de 287 b – c hasta el final del diálogo, ignora los métodos de la primera y hace un análisis más informal de las ocupaciones, tareas y responsabilidades políticas en una ciudad postulada.

No obstante, para Davis hay, sin duda alguna, una unidad artística en el diálogo articulada por la noción de *métrion*

### d) González Laso

González Laso<sup>1</sup> divide el diálogo en un prólogo y diez partes:

257 a – 258 b. Prólogo. Conexión con el Sofista. Objeto del diálogo.

I. 258 b – 268 d. División de las ciencias: en busca de la política.

II. 268 d – 277 c. El mito de los pastores divinos: enseñanzas.

III. 277 d – 283 a. Un paradigma: el arte de tejer.

IV. 283 b – 287 a. La justa medida. Criterio básico.

V. 287 b – 291 c. Las ciencias auxiliares y los pseudo- políticos.

VI. 291 c – 293 e. Las formas de gobierno y el verdadero político.

VII. 293 e – 297 b. Legitimidad del gobierno sin leyes.

---

<sup>1</sup> Skemp, op., cit., 113 - 115

<sup>2</sup> Davis, 1967, 320



- VIII. 297 b – 303 d. Legalidad e ilegalidad. Constituciones imperfectas.  
IX. 303 d – 305 e. Las ciencias servidoras de la política.  
X. 305 e – 311 c. El político y su labor coordinadora.

#### e) Santa Cruz

Santa Cruz<sup>2</sup> divide el diálogo en cinco grandes partes:

1. Uso del método de división dicotómica para llegar a la definición del político como pastor del rebaño humano (257 a – 268 d).
2. Mito de la reversión periódica del universo y corrección de la *diaíresis* (268 d – 277 a).
3. Definición del arte de tejer, tomado como modelo del arte político (277 a – 283 c).
4. Caracterización del arte de medir y de la justa medida (283 c – 287 b).
5. Distinción de los estamentos de la sociedad y de los distintos regímenes de gobierno, para llegar a la definición del político como tejedor real (287 b – 311 c).

#### f) Castoriadis

Para Castoriadis<sup>1</sup> se compone de dos definiciones, ocho incisos, y tres digresiones, precedidas de un prólogo, en el orden siguiente:

- Preámbulo (257 a).
- Primera definición: El político como pastor (258 b).
- Primer inciso: Distinción especie – parte (262 a).
- Segundo inciso: La división subjetiva (263 c).
- Primera digresión: El mito del reino de Crono (268 d).
- Tercer inciso: El paradigma y sus elementos (277 d).
- Segunda definición: El político como tejedor real (279 b).

---

<sup>1</sup> González Laso, A., 1955, xvii.

<sup>2</sup> Santa Cruz, M<sup>a</sup>. I, 1988, 287-288

- Cuarto inciso: Causa propia / causa comitante (281 d).
- Quinto inciso: Medida absoluta / medida relativa (283 d).
- Sexto inciso: El ejercicio dialéctico como objeto del diálogo (285 d).
- Segunda digresión: La forma de los regímenes (291 d).
- Tercera digresión: La ciencia, única base del político (292 a).
- Segunda digresión bis: Las formas de los regímenes (reanudación) (300 d).
- Séptimo inciso: Las artes servidoras de otras artes (304 b).
- Octavo inciso: La diversidad de las virtudes (306 a).

### **g) Monserrat Molas**

Monserrat Molas<sup>2</sup> divide el diálogo en ocho grandes partes:

- I) 257 a – 258 a. Escena inicial.
  
- II) 258 a – 268 d. La *diaíresis* del pastor de hombres.
  - 258 a – 261 e. La *diaíresis* del saber.
  - 261 e – 264 b. Parte y forma.
  - 264 b – 268 d. El corral.
  
- III) 268 d – 276 e. El mito.
  - 268 d – 274 d. Causas, génesis, era de Crono.
  - 274 d – 276 e. Corrección de la *diaíresis* por el mito.
  
- IV) 277 a – 283 b. El Paradigma del arte de tejer.
  - 277 a – 277 e. El sueño.
  - 277 e – 279 a. Las letras.
  - 279 a – 283 b. El arte de tejer.
  - 279 a – 281 d. *Diaíresis*.
  - 281 d – 283 b Artes causantes y concausantes.
  
- V) 283 b – 287 b. La justa medida.

---

<sup>1</sup> Castoriadis, C., 2003, 45

<sup>2</sup> Monserrat Molas j., 1999, 381

283 b – 285 c. Dos clases de medida.

285 c – 287 b. Sentido de la investigación.

VI) 287 b – 293 e. La vuelta al político.

287 b – 291 a. Servidores de la ciudad.

287 b – 289 a. Artes concausantes.

289 a – 291 a. Las artes auxiliares.

291 a – 293 e. El gobierno modelo.

291 a – 292 b. Los sofistas.

292 b – 293 e. El saber del buen régimen.

VII) 293 e – 302 b. El gobierno de las leyes.

293 e – 299 e. La multitud.

300 a – 302 b. Los regímenes legales e ilegales.

VIII) 302 b – 311 c. *Diaíresis* final del político

302 b – 305 e. Regímenes y oficios.

305 e – 308 b. Partes y forma de la virtud

308 b – 311 c. El tejido de las virtudes

### 3.2. Estructura

#### a) Rowe

Para Rowe corre a través del diálogo un único aunque complejo argumento o, lo que es lo mismo, este se basa en una única *diaíresis* que comienza con la división inicial de las ciencias y termina con la supuestamente lograda definición del político<sup>1</sup>. Las etapas en las que Rowe divide el diálogo, son las siguientes:

(258 b – 267 c): Primera serie de divisiones, que comienza con la división inicial *epistēmai / téchnai* y que termina con un resumen de la misma y una primera definición del político como pastor.

(267 a – c). Este pasaje es interrumpido por otro que trata de la distinción entre especie y parte (262 a – 264 b) y por el mito.

Pero el Extranjero se encuentra con un problema (267 c– 268 c): La distinción entre rey y pastor hace que toda clase de personas: mercaderes, granjeros, molineros, etc. reclamen el papel de rey. Para lograr claridad sobre el político, debemos separarlo de todos ellos. Esto será una declaración programática para el resto del diálogo.

Tras esto, el Extranjero nos presenta el mito. Entre otras cosas, el mito introduce la clase de figura (real) a la que el complejo nombre de la primera definición debería verdaderamente pertenecer: un dios que, en la edad de Crono, cuidó de las necesidades del hombre como cuidaría un pastor.

(274 e – 275 a): Justificación del mito. Se ponen de manifiesto los dos errores cometidos en la *diaíresis*:

1) Cuando se preguntaba por el rey y el político de esta era, se estaba describiendo al pastor divino de la era anterior.

2) No se sabe qué forma de legislar le es propia.

(277 d – 278 e): Breve justificación del uso de modelos.

(279 a 1 – 283 a 8): El paradigma del arte de tejer. El Extranjero cree que tiene lo adecuado para su propósito: el arte de tejer la lana (279 a 1 – b 5).

Tras proponer un análisis del arte de tejer la lana, que comienza en (279 c 7) con una división de *technai* productivas (que tal vez sean el

---

<sup>1</sup> Rowe, C.J., 1995b, 17

equivalente a la que fue llamada *praktiké* en (258 e 5). Este, se divide en cuatro etapas:

- a) *synaitioi téchnai* (281 d 5 – e 11).
- b) *knapheuttikè téchne* (282 a 1 – 10).
- c) *téchnai diakritikaí* (282 b 1 – c 9) y
- d) *téchnai streptikaí* (282 c 10 – 283 a 2).

Por último, en (283 a 4 – 8), se define el arte de tejer.

(283 c 3 – 287 b 2): Distingue dos clases de *metretiké* y dos clases correspondientes de exceso y de defecto: lo más largo y lo más corto. Este pasaje es interrumpido por (285 c 4), uno de los pasajes más importantes del diálogo, que nos revela el propósito del mismo.

(291 a – 303 d): Esta sección contiene el meollo político del diálogo y su estructura esencial es la siguiente: En (291 a) al Extranjero se le revela una tribu que compite con los verdaderos políticos en un sentido muy diferente de aquellos que han sido considerados previamente: los políticos falsos que, como otros rivales del político, practican una *téchne*, el arte de la sofística (291 c 3 – 4) pero que, sin embargo, no pueden ser llamados verdaderos *technîtai* sino que son simplemente impostores.

En la sección siguiente, el Extranjero identifica primero las diversas clases de gobierno yendo de tres especies básicas – el gobierno de una sola persona, el de unas pocas y el de la mayoría – a cinco o seis, distinguiendo el reinado de la tiranía bajo el primero, la aristocracia de la oligarquía bajo el segundo y, finalmente, si la democracia es dividida correctamente, dos tipos de democracia. El Extranjero pregunta entonces si cualquiera de los criterios usados para distinguir estas clases son suficientes para delimitar una como correcta (292 a 5 – 7). La respuesta debe ser negativa, pues partimos de la premisa de que el arte del político/ el arte del rey es una clase de conocimiento y es la presencia o ausencia de dicho conocimiento y nada más lo que determinará si una constitución es correcta o no (292 c 5 – 9).

En 293 a 9 – c 3, se establece una analogía con la medicina, que crea la base para especificar, al menos, el objetivo de la forma correcta de *politeía*: el político obrará en la ciudad como el médico obra en el cuerpo, purgándolo o fortaleciéndolo con conocimiento y justicia, para mantenerlo y mejorarlo tanto como sea posible. Cualquier *politeía* que no cumpla estas condiciones

no es una *politeía* legítima, sino una imitación de la verdadera en mayor o menor grado (293 c 5 – e 5).

El resto de la sección – hasta 303 b – completa la comparación de los tipos de constituciones inferiores con la mejor y la historia de su origen y, finalmente, el Extranjero termina con una cuestión que exige que debería examinarse aun en el caso de que fuese tangente a su presente investigación: la de en cual de las seis constituciones es más fácil o más difícil vivir.

Pero la parte de esta sección que ha atraído más la atención es 297 c – 302 b, sobre la imitación de la mejor constitución.

La estructura de Rowe supone un punto de inflexión en dos sentidos:

En primer lugar, porque da prioridad a la necesidad de una lectura integradora del texto.

En segundo lugar, porque rompe con la valoración general del uso de la división de toda una tradición interpretativa que se ha detenido en el diálogo, interesada preferentemente en el pensamiento político de Platón<sup>1</sup>.

El lector de esta tradición encuentra un objetivo seductor al principio del diálogo: la división dicotómica elucidará la figura del político o de la política. Pero, tras unas breves líneas, se encuentra a sí mismo siguiendo absurdas divisiones que, sospecha rápidamente, no pueden sino llegar a un punto muerto, pues nada hay en los acuáticos, volátiles, terrestres, desnudos y plumíferos que pueda dar cuenta de la preocupación de Platón por la política. Muy bien podría prescindir del diálogo si no fuera porque, a poco de concluir, Platón desarrolla una potente y genuina concepción de la política en la que la unidad social de la polis, se afianza y nutre desde la pluralidad<sup>2</sup>.

Los intérpretes de esta tradición destacan la ironía y el juego burlón de los pasos iniciales de la división, minimizan su importancia y afirman la ineficacia de la *diaíresis* para dar cuenta de la definición del político y de la política<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Correa, A., Zamora Calvo, J. M<sup>a</sup>., 2007

<sup>2</sup> Id.

<sup>3</sup> cf., Rosen, S., 2004, 68: “Los que no aprecien la ironía y prefieran ver en el Extranjero al valiente representante de un progreso intelectual de Platón se ven forzados a reconocer la consecuencia irónica del uso que se hace de esta *technè* que es la diairesis para definir la política”

## b) Rosen

Rosen<sup>1</sup> hace una compleja y completa división del diálogo, haciendo especial hincapié en las dos *diaíresis* del mismo.

1. Prólogo (257 a 1 – 258 b 3).

2. Primera diaíresis

2 a. La vía más larga.

1ª etapa. (258 b 3). El Extranjero comienza en lo que llamará más tarde la vía más larga sobre el arte real del político.

2ª etapa. (258 c 6 – e 5). Clasificación de las ciencias en *praktiké* y *gnostiké*.

(258 c 8 – 259 c 5).

Prólogo de la 3ª etapa. El Extranjero pregunta al Joven Sócrates si el rey, el político, el administrador de una casa poseen una sola y misma *téchne*. El Extranjero explica por qué ha puesto al político en la rama del conocimiento puro de la división de partida (259 c 6 – d 5).

3ª etapa. (259 d 9 -10). El Extranjero pide al Joven Sócrates que dirija su atención sobre el conocimiento puro (*gnostiké*). Este se divide en *kritiké* o arte de la discriminación y *epitaktiké* o arte de la prescripción. La *logistiké*. Esta se divide en *logistiké*, el arte del cálculo (259 e 1 – 7), que no enjuicia y el arte prescriptivo que dirige la producción de obras. El Extranjero pide al Joven Sócrates que diga si el rey es un espectador o un jefe que prescribe. El Joven Sócrates afirma lo segundo (260 c 1 – 5).

4ª etapa. El Extranjero divide la rama prescriptiva por una parte en una a la que no da nombre, cuyo paradigma es la venta de los bienes que no produce el vendedor y, por otra, la *autepitaktiké* o arte de darse a sí mismo las órdenes. Los heraldos son un ejemplo del primer tipo de arte, mientras que el rey lo es del segundo (260 c 6 – d 2).

5ª etapa. La rama autoprescriptiva se presta a un nuevo corte (261 a 5 – 6), en la medida en que consideramos cómo los gobernantes dan sus órdenes con vistas a una producción: la de los seres inanimados y la de los seres animados (261 b 7 – 8).

6ª etapa. El Extranjero se apresta a dividir en dos el arte de mandar a los seres vivos: el arte de cuidar de un solo animal, como el cuidador de un

---

<sup>1</sup> Rosen, S., 2004, 27-219

solo buey o el palafrenero de un solo caballo y el arte de cuidar rebaños (261 d 3 – 5).

Primera digresión. El Joven Sócrates divide erróneamente los animales rebañegos tomando un *méros* por un *eídos*.

7ª etapa. El Extranjero separa los animales acuáticos de los rebaños terrestres (264 d 1 – 9).

8ª etapa. El rey se ocupa de los rebaños terrestres (264 e 8 – 10).

Segunda digresión. Hay dos vías que llevan de los rebaños terrestres al político La elección queda a nuestra entera libertad (265 a 1 – 6).

9ª etapa. Los animales pedestres domésticos, que viven en rebaños, se dividen en dos: los que tienen cuernos y los que no tienen cuernos (265 b 8 – 12).

10ª etapa. División de los animales domésticos en cisípedos y solípedos o según admitan cruce o no (265 d 6 – 11).

11ª etapa. La vía más larga de esta primera *diaíresis* tiene un final cómico, pues la suerte ha querido asociar al hombre con el cerdo (266 c 8) y el rey compite con el porquero.

2 b. La vía más corta (266 d 11 – 267 a 3).

A partir de la octava etapa de la vía más larga, los rebaños pedestres se dividen en animales cuadrúpedos y bípedos; los rebaños bípedos, en alados y con plumas por una parte, y sin alas o desnudos, por otra. El hombre es el único animal bípedo que carece de plumas. Se identifica al político con aquel que apacienta a los hombres.

3. El mito de Crono (268 d 5 – 274 e 3).

4. Segunda *diaíresis*

4.1. El paradigma del tejido.

1ª etapa. (279 c 7 – 280 a 7).

2ª etapa. (279 c 7 – 9). De lo que producimos y adquirimos hay objetos que sirven para producir cosas y otros que sirven para protegernos.

3ª etapa. Los objetos fabricados y adquiridos, que sirven para la protección, se dividen en antídotos o filtros y protecciones (279 c 9 – d 1).

4ª etapa. Las protecciones se dividen en dos: las armas de guerra y las protecciones usadas en tiempo de paz o en la vida cotidiana ((279 d 2).

5ª etapa. Las protecciones se dividen en colgaduras y en protecciones contra el frío y el calor (279 d 2 – 4).



6ª etapa. Las protecciones contra el frío y el calor se dividen en techados para las casas y abrigos para el cuerpo (279 d 4 – 5).

7ª etapa. Los abrigos para el cuerpo se dividen en colchones y paños que se adaptan en torno al cuerpo (279 d 6).

8ª etapa. Los paños que se adaptan en torno al cuerpo se dividen en los que se hacen de una sola pieza y los que resultan de ensamblar varias piezas (279 d 6 – 7).

9ª etapa. Los paños que resultan de ensamblar varias piezas se dividen en paños perforados o no perforados (279 d 7 – e 5).

10ª etapa. Entre los no perforados, unos están hechos con fibras vegetales y otros con pieles de animales (279 e 1 – 2).

11ª etapa. Los fabricados con pieles de animales, unos se hacen adhiriéndolos con agua y tierra, y otros por un trenzado hebra a hebra (279 e 4 – 5).

5. Resumen de la *diaíresis*, enumerando a la inversa las artes que han sido rechazadas (280 b 6 – 280 e 4).

6. Distinción del arte de tejer, de sus rivales.

El Extranjero hace una nueva *diaíresis*, dividida en cinco etapas:

1ª etapa. En la confección del vestido intervienen dos causas: las causas auxiliares, que fabrican los husos y las lanzaderas, y las causas como: limpiar, zurcir, batanar, etc. (281 e 7– 282 a 5).

2ª etapa. Las causas se dividen en: batanar y trabajar la lana (282 a 6 – 9).

3ª etapa. El trabajar la lana se compone de dos artes: artes que separan y artes que unen (282 b 4 – c 8).

4ª etapa. El trabajo de la lana se compone de dos partes: la fabricación de la urdimbre y de la trama por torsión de los hilos y el entrelazamiento de la urdimbre y la trama, que es el arte de tejer (282 c 10 – d 5).

7. El arte de medir (283 b 1 – 287 a 3).

8. El Nomos (287 a 6 – 311 c 6).

### 3.3. Arquitectura

#### Primera parte: metodología (257 a – 277 a)

##### I. Introducción al diálogo (257 a – 258 b).

Teodoro insta al Extranjero de Elea a elegir al personaje siguiente al sofista: el político o el filósofo (257 c). El Extranjero pregunta si dar una tregua a Teeteto, que ha sido interrogado por Sócrates el día anterior en el *Teeteto* y otra ahora por él en el *Sofista*, e interrogar al Joven Sócrates (257 c 5). Tras poner de manifiesto el parecido de ambos con él – Teeteto en el físico y el Joven Sócrates en el nombre – y confirmar que ha escuchado a Teeteto dos veces y ninguna al Joven Sócrates, propone reemplazar a aquel por este (258 a 1 – 5). Después del sofista el Extranjero decide examinar al hombre real y político (258 b 1)<sup>1</sup>. El político es uno que posee una ciencia (258 b 5).<sup>2</sup>

##### II. La división de las ciencias (258 b – 268 d)

Habría entonces que dividir las ciencias como cuando se examinó al sofista, pero haciendo un corte distinto (258 b 5 – 10). Hay artes como la aritmética y otras afines a ella que están desvinculadas de la práctica y simplemente proporcionan conocimiento. Por otra parte, las artes relacionadas con la carpintería y con la actividad manufacturera poseen la ciencia en la acción (258 d 5 – e 1).

##### 1. Negación de la diferencia específica (258 e – 259 c)

El Extranjero hace un inciso antes de dividir las ciencias: ¿tienen todos los que mandan (el político, el rey, el amo de unos esclavos y el señor de una casa) una misma ciencia o ciencias distintas? Antes de que el Joven Sócrates

---

<sup>1</sup>Castoriadis, C. (2003, 52 – 53) dice que esta identificación del político con el hombre real es la primera de las dos peticiones de principio que Platón nos impone y que, para la Atenas de los siglos V y IV, es una monstruosidad, ya que cuando en la Grecia de la época se habla del “rey”, se refiere al Gran Rey de los persas, encarnación del despotismo.

<sup>2</sup> Id., 53: Segunda petición de principio. En vez de decir que la política es una ciencia, podríamos decir que es un saber técnico empírico que, de ningún modo, puede llamarse ciencia. Esta identificación falaz del político con la ciencia permitirá el resto del razonamiento de Platón.

conteste a esta pregunta, el Extranjero corta la digresión (258 e 10) y la lleva por otro camino: si alguien es capaz de aconsejar a un médico, poseerá la ciencia médica, y si es capaz de aconsejar a un rey, poseerá la ciencia real (259 b 5). Tras afirmar esto, retoma el primer camino de este inciso, dando por sentada una afirmación que no se hizo antes: que el señor de una casa y el amo de unos esclavos poseen la misma ciencia. Por tanto, una casa muy grande y una ciudad muy pequeña se gobiernan del mismo modo por medio de la ciencia política (259 b 10).<sup>1</sup> Entonces la política, el político, el rey y el arte real son lo mismo (259 c 5).

## 2. Se reanuda la división de las ciencias (259 e – 261 e)

Para dividir la ciencia teórica el Extranjero parte del análisis de dos artes que están incluidas en ella. Por una parte, el arte del cálculo (*logistikè téchnē*) que reconoce la diferencia entre los números y luego juzga lo que ha reconocido (259 e 5).

Por otra, un arquitecto dirige a los obreros, proporcionando su conocimiento antes que su trabajo manual (259 e 5 – 10). Pero, así como el matemático se limita a juzgar, el arquitecto tiene que asignar tareas a los obreros (260 a 5).

Así pues, la ciencia teórica se divide en dos partes: una, directiva – *epitaktiké* – y otra, crítica – *kritiké* – (260 b 5).

Para averiguar en qué parte del arte directiva se incluye al político, el Extranjero se sirve de una analogía: del mismo modo que distinguimos el arte de los revendedores del de quienes comercian con sus propios productos, así también distinguimos el arte de quienes imparten directivas ajenas – los cómitres, los intérpretes y los heraldos – del de quienes imparten las suyas: los reyes (260 e 1 – 5).

---

<sup>1</sup> Metaph. I, 1 1257 a. Aristóteles difiere de Platón al respecto: “Puesto que vemos que toda ciudad es una cierta comunidad y que toda comunidad está constituida con miras a algún bien (porque en vista de lo que les parece bueno todos obran en todos sus actos), es evidente que todos tienden a un cierto bien, pero sobre todo tiende al supremo la soberana entre todas y que incluye a todas las demás. Esta es la llamada ciudad y comunidad cívica. Por consiguiente, cuantos opinan que es lo mismo ser gobernante de una ciudad, rey, administrador de su casa o amo de sus esclavos, no dicen bien. Creen, pues, que cada uno de ellos difiere en más o en menos, y no específicamente. Como si uno, por gobernar a pocos, fuera amo; si a más, administrador de su casa; y si todavía a más, gobernante o rey, en la idea de que en nada difiere una casa grande de una ciudad pequeña.”

Las órdenes de quienes recurren a directivas para gobernar tienen por objeto una producción. La producción se divide en dos: la producción de cosas inanimadas y la producción de cosas animadas (261 b 5). Pero la función de la ciencia real consiste en dirigir a seres animados y no a seres inanimados como lo hace el arquitecto<sup>1</sup> (261c5- d 1).

La producción y la crianza de seres vivos se divide en dos: la crianza individual y la crianza rebañega (261 d 5). Pero el político no se dedica a la crianza individual como quien cuida a un solo buey o a un solo caballo, sino que se asemeja a un pastor de caballos o de bueyes (261 d 5 – 10).

### **3. Distinción entre especie y parte (261 e – 263 b)**

A continuación (261 e 5), el Extranjero deja a Sócrates la responsabilidad de dividir la crianza de rebaños. El Joven Sócrates afirma la existencia de una crianza de hombres y otra de bestias (262 a 1). Pero el Joven Sócrates ha dividido mal, acortando, porque ha creído que el argumento debía terminar en los hombres (262 b 1 – 5) como quien divide el género humano en griegos y bárbaros en vez de dividirlo en hombres y mujeres, o como quien divide los números en diez mil y todos los demás en vez de dividirlos en pares e impares (262 c 10 – d 1), confundiendo la parte con la especie a la que dicha parte pertenece.

El Joven Sócrates pregunta en qué difieren especie y parte (263 a 1- 5). La pregunta del Joven Sócrates tiene una relevancia argumentativa capital, porque expresa la relación entre los aspectos objetivo y subjetivo presentes en la división. Concretamente, aunque se indaga acerca del criterio objetivo que rige la división, la necesidad de conocer la respuesta se fundamenta en el sujeto. Para evitar nuevos errores, es necesario conocer el criterio objetivo<sup>2</sup>, pero la respuesta del Extranjero es evasiva y parcial. Evasiva, porque le responde que eso será materia de investigación en otra ocasión (263 b 1). De este modo se avisa al lector de que la cuestión no está concluida. Parcial, porque proporciona un criterio pragmático que puede servir de guía: si se ha dividido por especies, entonces se ha dividido por partes<sup>3</sup>: cuando hay un

---

<sup>1</sup> Aquí Platón comete una contradicción flagrante, puesto que antes nos ha dicho que el arquitecto posee el arte de dirigir a seres animados porque dirige a los obreros.

<sup>2</sup> Alfonso Correa y J. M<sup>a</sup> Zamora, 2007.

<sup>3</sup> *Ibíd.*

*eîdos* de algo, es necesariamente *méros* de lo que se dice que es *eîdos*, pero el *méros* no es *eîdos* (263 b 5- 10).

#### **4. Errores de la *diaíresis* (263 c – 264 b)**

Seguidamente el Extranjero pone de manifiesto los dos errores a los que lleva dividir mal: Un primer error consiste en que si hubiera animales inteligentes como parecen serlo las grullas, se hubiese dividido separando este género del de todos los demás, en el que quedarían incluidos los hombres.

Un segundo error es haber dividido el género animal en doméstico y salvaje (264 a 1). A pesar de que la política pertenece al ámbito de los animales mansos (264 a 5), esta división es rechazada, pues hay que evitarla para llegar antes a la política (264 b 1).

#### **5. Un nuevo camino: la vía más larga (264 b – 266 b)**

A continuación el Extranjero emprende otro camino retomando la crianza de rebaños (264 b 5 – 10). La crianza de rebaños se divide en dos: la crianza de animales que viven en el agua y la crianza de los que viven en tierra (264 d 5).

La crianza de animales terrestres se divide también en dos: la crianza de animales que vuelan y la crianza de animales pedestres (264 e 5).

En 265 a 5 el Extranjero abre dos vías de investigación: una más rápida y otra más larga. El Extranjero decide recorrer primero la más larga (265 b 1 – 5), retomando la división rechazada en 264 b 1:

Los animales mansos se dividen en dos grupos: los que carecen de cuernos y los que tienen cuernos (265 b 10). El rey es un pastor de un rebaño de animales que carecen de cuernos (265 d 1 – 5).

Los animales carentes de cuernos se dividen, por su modo de reproducción, en cisípedos (*koinogoníai*) y solípedos (*idiogoníai*), según admitan cruce o no lo admitan (265 d 5 – 10).

El político brinda sus cuidados a una raza que no admite cruce con otra (265 e 5 – 10).

La raza que no admite cruce con otra se divide en dos géneros en lo que al caminar se refiere: el que camina con dos pies – el género humano – y el que camina con cuatro pies, el resto de los solípedos (266 a 1 – b 5).

#### **6. La vía más corta (266 d – e)**

En 265 d 10 el Extranjero emprende la vía más corta, dividiendo los pedestres en bípedos y cuadrúpedos (266 e 1). A su vez, divide el rebaño bípedo en desnudo y plumífero (266 e 5). Una vez hecho este corte, el Extranjero afirma que el político posee la ciencia de apacentar el rebaño implume (266 e 10).

#### **7. Resumen de la *diaíresis* (267 a – c)**

El Extranjero hace un resumen de la *diaíresis* “eslabón por eslabón”: una parte de la ciencia teórica, es directiva; una parte de la ciencia directiva es autodirectiva; una parte de la ciencia autodirectiva es la crianza de seres vivos; una parte de la cría de seres vivos es la crianza en rebaños; una parte de la crianza en rebaños es el apacentamiento de pedestres; una parte del apacentamiento de pedestres es el arte de criar animales sin cuernos; una parte del arte de criar animales sin cuernos es la de criar una raza que no admite cruce y, por último, una parte de esta es el arte de apacentar hombres.

#### **8. El error de la *diaíresis* (267 c – d)**

El Extranjero expone el error fundamental de la *diaíresis*: si la política es el arte de apacentar hombres, todos aquellos que se dedican a su cuidado (comerciantes, agricultores, panaderos, maestros de gimnasia, médicos incluso al del político mismo) reclamarán también la posesión de la ciencia política.

### **9. El mito (268 d – 274 e)**

El Extranjero decide tomar otro camino para corregir los errores de la *diáresis*: un discurso narrativo: un mito.

### **10. Errores de la argumentación anterior (274 c – 276 c)**

El Extranjero se decide a poner en claro los errores en los que ha incurrido en la argumentación anterior: un error grave, que consiste en confundir al político actual con el del ciclo opuesto, y otro leve, que consiste en no explicar de qué modo gobierna una ciudad (274 e 10 – 275 a 5).

Los errores provienen de una cuestión semántica: al arte autodirectiva se le denomina, sin más, arte de criar rebaños y en él se había incluido al político aunque a este no le corresponde la cría de rebaño alguno (275 e 1), por tanto, hay que usar un término que abarque tanto al pastor divino como al político de nuestra época: arte de cuidar rebaños o arte de brindar cuidados a los rebaños (275 e 5).

### **11. Nueva *diáresis* y definición del político (276 d – 277 a)**

El arte de brindar cuidados se divide en dos: el arte de brindar cuidados el pastor divino y el arte de brindar cuidados el político ((276 d 5).

A su vez, el arte de brindar cuidados el político hay que dividirlo en compulsivo – *biaíoi* – y voluntario – *ekousioi* – (276 d 11). El arte de brindar cuidados compulsivamente es la tiranía, y el arte de brindar cuidados voluntariamente aceptado es la política. El político es, pues, aquel que siendo voluntariamente aceptado por el rebaño bípedo, le brinda sus cuidados (276 e 10).

**Segunda parte: aplicación de la metodología a un modelo (277 a – 287 a)**

### **III. El uso de paradigmas (277 b – 278 e)**

Aquí el Joven Sócrates da por concluida la definición del político; pero el Extranjero cree que la definición es aún insuficiente. El mito al que se ha recurrido es excesivo para los fines que se pretendían, y tanto el Extranjero como el Joven Sócrates han obrado como los escultores que, con tal de ver concluida su obra, la recargan innecesariamente, de modo que el mito queda como esas pinturas cuyos contornos externos están bien dibujados, pero a las que les falta claridad, carecen de definición interna (277 b7-c3).

Las metáforas de la escultura y la pintura son imprecisas para lograr una definición del término. Necesitamos un retrato verbal, no una copia de tal o cual político, sino un logos sobre qué es ser político. La definición acabada del mismo nos la proporcionará un modelo, un paradigma (277 c 5). A continuación el Extranjero muestra el mecanismo de un paradigma como método de adquisición de conocimiento con un ejemplo: el de los niños que aprenden a leer (277 e 1).

Los niños aprenden las letras en las sílabas más cortas y fáciles; y son capaces de identificarlas correctamente en tales contextos; pero cuando ven esas mismas letras en sílabas más largas y difíciles, no las reconocen (277 e 5 – 278 a 3). Para enseñar a los niños a reconocer las letras conocidas en las sílabas más complejas, se pone la sílaba sencilla – en la que la letra había sido identificada - junto a la sílaba compleja, en la que la letra no había sido reconocida y, comparándola con otras letras, el niño concluirá que esa letra es la misma tanto en la sílaba sencilla como en la sílaba más difícil (278 a 8 – c 1).

Por tanto, un paradigma se genera cuando cualquier cosa se identifica correctamente como la misma en contextos distintos (278 c 5 – 8). Así, el Extranjero se aplica a buscar un paradigma que refleje la política (278 e 5).

#### **1. El paradigma del arte de tejer (279 b – 280 a)**

El paradigma más cercano a la política es la parte del arte de tejer que se refiere al vestido de lana (279 b 1 – 5). A continuación el Extranjero aplica



la *diaíresis* al paradigma elegido para llegar a la definición del arte real y político (279 b 5 - c 1).

Todo lo que fabricamos o adquirimos se divide en dos partes: las que tienen como fin producir algo y las que sirven de protección contra alguna molestia (279 c 6 – d 1).

Las que sirven de protección se dividen en antídotos y formas de defensa (279 d 1 – 2).

Las formas de defensa se dividen en armaduras para la guerra y formas de protección (279 d 2 – 3).

Las formas de protección se dividen en cortinas y en medios de protección contra el frío y el calor (279 d 3– 4).

Los medios de protección contra el frío y el calor se dividen en techos para las casas y abrigos para el cuerpo ( 279 d 4 – 5).

Los abrigos para el cuerpo se dividen en colchones y envoltorios (279 d 5 – 6).

Los envoltorios se dividen en los hechos de una sola pieza y los hechos de varias piezas (279 d 6 – 7).

Los hechos de varias piezas se dividen en dos: los que se perforan para coserlos y los que carecen de perforaciones (279 e 1 – 2).

Los que carecen de perforaciones se dividen en los que están confeccionados con fibras vegetales y los que están confeccionados con pelo de animales (279 e 2 -3).

Los envoltorios confeccionados con el pelo de los animales se dividen en: los que se hacen adhiriéndolos con agua y tierra y los que se hacen trenzando hebra por hebra (279 e 4 – 5).

Los envoltorios confeccionados con el pelo de los animales, trenzados hebra por hebra, se llaman vestidos – *himátia* – (279 e 4 – 6).

## **2. Artes emparentadas con el arte de tejer (280 a – e)**

Pero el Extranjero advierte que sólo se creará suficientemente descrito el arte de tejer con esta definición, si no se es capaz de distinguirlo de las artes que están emparentadas con él y que han sido puestas aparte en la división (280 a 8 - b 3). El Joven Sócrates pregunta qué artes son estas y, tras recriminarle no haber estado atento a la división (280 b 4 – 6), el

Extranjero las enumera empezando por la última y terminando por la primera (280 c 1-e 4).

- El arte de confeccionar lo que se extiende por debajo.

- El arte de confeccionar con lino, esparto y con fibras vegetales en general, el enfurtido y toda unión que se vale de perforación y costura.

- El arte de hacer abrigos de una sola pieza, el de hacer techados, las artes que tienen por finalidad la contención de las aguas y las que fabrican reparos para impedir robos y actos de violencia.

- Las artes que fabrican armas.

Y el arte de la magia.

Una vez descartadas estas artes, nos queda el arte de tejer. Pero el Extranjero no se da por satisfecho, pues el arte de tejer se lo disputan el arte de cardar, el arte de confeccionar la trama y la urdimbre, el arte de batanar y el arte de zurcir (281 b 3 – b 5).

### **3. Causas y concausas (281 d – 283 a)**

Así pues, para que quede bien precisada la noción de arte de tejer, debe aislarse de todas estas artes. Para ello el Extranjero procede a una nueva *diaíresis*, procediendo de lo general a lo particular:

En todo aquello que producimos hay dos artes: las concausas, que fabrican los instrumentos sin los cuales no puede hacerse nada, y las causas, que elaboran la cosa misma (281 d 8 - 12).

Descendiendo al arte de tejer, las concausas son el arte de fabricar lanzaderas, husos, etc., mientras que las causas son el arte de lavar, de remendar y de batanar (281 e 7 – 10).

A su vez, el arte de cardar, de hilar y todo el que tiene que ver con la confección del vestido se le denomina “arte de trabajar la lana”.

El arte de trabajar la lana comprende dos partes: el arte asociativa y el arte disociadora (282 b 8 - 9).

El arte asociativa se divide también en dos: la torsión y el entrelazamiento.

A continuación, el Extranjero define estas dos operaciones:

La torsión es el arte de confeccionar la urdimbre y la trama. El Extranjero define estas dos operaciones:

La urdimbre es la hebra resistente de la madeja de lana, que se obtiene por medio de una torsión fuerte del huso, y el arte que la dispone en líneas rectas es el arte de elaborar la urdimbre.

Por el contrario, la trama es la hebra flexible que se obtiene por medio de una torsión laxa del huso. Su flexibilidad le permite el entrelazamiento con la urdimbre para resistir el estiramiento en el proceso de apresto, y al arte que tiene asignada esta tarea es el arte de elaborar la trama.

El entrelazamiento de la trama y de la urdimbre es el vestido de lana, y el arte que se encarga de hacerlo es al que denominamos “arte de tejer” (283 a).

#### **IV. La justa medida (283 b – 284 c)**

El Extranjero afirma que el discurso ha sido largo: “Por qué no respondimos de entrada que el arte de tejer es el arte de entrelazar la trama y la urdimbre en vez de haber dado tantas vueltas y hacer tantas distinciones inútiles?” (283 b).

Para poder elogiar o censurar los discursos excesivamente largos o los excesivamente cortos, debemos aplicarnos a analizar el arte de medir al que se aplica tanto la extensión como la brevedad (283 c – d).

El arte de medir se divide en dos secciones: una, que establece la recíproca relación entre lo más grande y lo más pequeño, y otra, que establece la relación de ambas con el justo medio (283 d). Esta relación de lo más grande y lo más pequeño con el justo medio es la esencia de las artes y de la política, porque sus obras son bellas y buenas cuando guardan la justa medida (284 a – b).

Debe, pues, admitirse que lo más grande y lo más pequeño son mensurables no sólo en la relación que tienen entre sí, sino también en la relación que tienen con el justo medio (284 b – c), porque si no se admitiera esto, sería imposible sostener la existencia del político o de cualquier otro individuo que posea una ciencia práctica (284 c 2).

### **1. Nuevo objeto del diálogo (285 c – d)**

A continuación el Extranjero aborda la cuestión del objeto del diálogo mediante un paradigma: del mismo modo que decimos que el preguntar a un niño qué letras componen tal o cual nombre no tiene solamente por objeto resolver ese único ejercicio, sino hacerle más hábil en cuestiones de gramática con el fin de resolver toda clase de problemas, decimos que no se ha emprendido la búsqueda del político por el político mismo, sino para hacernos más hábiles dialécticos en toda clase de problemas (285 c 5 – d 8).

### **2. Dos clases de realidades (285 d – 286 b)**

Hay dos clases de realidades: las realidades sensibles, que pueden explicarse por medio de símiles sencillos (285 e 1), y las inteligibles, las Ideas, que sólo pueden mostrarse por medio de la razón (286 a 7). El ejercicio dialéctico se emplea para explicar estas últimas (286 b 1).

### **3. Motivo del justo medio (286 b – d)**

Seguidamente el Extranjero indica el motivo que le ha llevado a hablar del justo medio: el tedio que produjeron la extensión del arte de tejer, el mito y la discusión del no-ser del *Sofista* (286 b 7 – 10) y el temor de haber estado haciendo afirmaciones superfluas y demasiado extensas (286 c 1- 2). De ahí que deba tenerse en cuenta la parte del arte de medir que relacione lo más grande y lo más pequeño con el justo medio, con lo conveniente (286 c 5 – d 1).

### **4. Crítica de la crítica (286 d– 287 a)**

En lo que a la búsqueda del político se refiere, debe cultivarse el discurso que, aunque sea muy extenso, hace mejor investigador a quien lo escucha (286 e 2), y que quien censura la extensión de los discursos y no admite digresiones debe demostrar que si tales discursos hubieran sido más breves, hubieran hecho a los interlocutores mejores dialécticos y más capaces para demostrar las cosas que son por medio de la razón (287 a 4).

Esta crítica de la crítica al discurso extenso nos hace pensar que “la justa medida” es un añadido extemporáneo introducido por Platón para responder a una crítica a la primera edición del diálogo, que lo había hallado desmesurado<sup>1</sup>. No obstante, la cuestión de la justa medida aparece ligada a la política en las *Leyes*, como la única norma para definir un buen gobierno<sup>2</sup> en el *Gorgias*<sup>3</sup>, en el *Protágoras*<sup>4</sup> y en el *Fedro*<sup>5</sup>.

### **Tercera parte: aplicación del modelo al objeto de investigación (287 b – 311 c)**

#### **V. Aplicación del arte de tejer a la política (287 b – 311 c)**

El paso siguiente es aplicar a la política el paradigma del arte de tejer que se ha analizado (287 b 2). El Extranjero comienza su análisis separando las concausas de la política, del arte político.

Las concausas se dividen en dos: las posesiones y los servidores.

##### **1. Las posesiones (287 d - 289 a)**

La primera clase de posesiones está compuesta por las artes que fabrican algún instrumento para la polis, sin las cuales no podría haber ni ciudad ni política y que, sin embargo, no son función del arte real (287 d 1-4).

La segunda clase es la de lo que no tiene función instrumental, sino la de preservar lo que ya se ha fabricado, a la que el Extranjero denomina “recipientes” (287 e 1 -10).

La tercera clase de posesiones es la que recibe el nombre de “soportes” y son obra de la carpintería, de la alfarería y de la herrería (288 a 3 - 10).

La cuarta engloba los vestidos, las armas y cuanto sirve de medio de defensa (288 b 1 - 7).

---

<sup>1</sup> Monserrat Molas, 1999, 160

<sup>2</sup> Lg, 690 ss

<sup>3</sup> Grg., 503-504

<sup>4</sup> Prt., 337-338

<sup>5</sup> Phdr., 267 b

La quinta está compuesta por aquellas artes que, valiéndose de la pintura y de la música, ejecutan imitaciones sólo para nuestro placer, a las cuales se las denomina “juegos” (288 c 1 – c 6).

La sexta la conforman los materiales de que están hechas las demás posesiones: el oro, la plata, el arte del curtidor y las que trabajan el corcho y el papiro, las cuales reciben el nombre de “posesión primigenia del hombre” (288 d 5 – e 6).

La séptima y última es la que atañe a la adquisición del alimento y a la conservación de la salud, la cual recibe el nombre de “nuestra nodriza” (288 e 8 – 289 a 6).

## **2. Rectificación del orden de las posesiones (289 b)**

Pero el Extranjero rectifica el orden en que ha enumerado las posesiones. Estas deberían haber seguido el orden siguiente: “Especie primigenia”, “instrumento”, “recipiente”, “soporte”, “defensa”, “juego” y “alimento” (289 b 1 – 2).

Las que queden, como por ejemplo las monedas y los sellos, debemos incluirlas en las clases ya enumeradas (289 b 2 – 5).

## **3. Los servidores (289 d – 291 c)**

Los servidores y los esclavos le disputan al rey el arte de tejer<sup>1</sup>, como se lo disputaban a los tejedores los cardadores y todas las demás concausas.

De los servidores, a los que pueden comprarse con dinero, los llamamos esclavos (289 d 10).

A estos les siguen los hombres libres: en primer lugar, los comerciantes y cambistas, que intercambian los productos de la agricultura y del resto de las artes yendo de ciudad en ciudad. (289 e 4 – 290 a 1); en segundo lugar, los heraldos y cuantos están vinculados a las magistraturas (290 b 1 – 4); en tercer lugar, figuran quienes poseen la ciencia relativa a la prestación de servicios (*epistêmes diakonou*). Esta se divide en dos partes: una, abarca a los adivinos a quienes se les considera intérpretes de los dioses para

---

<sup>1</sup> Debería decirse: “Los servidores y los esclavos le disputan al rey el arte de la política o el arte real”.

los hombres - *hermeneutai*... *parà theon anthrópōis* - (290 c 5 – 6). La otra, abarca la clase de los sacerdotes (*ton hieréon aû génos*) que ofrecen a los dioses presentes de su agrado y les ruegan con sus plegarias que nos concedan la posesión de bienes (290 c 8 – d 1).

La cuarta y última clase de servidores es una raza formada por hombres que se asemejan a leones, centauros y animales por el estilo: los sofistas (291 b 1 – c 3).

#### **4. Las formas de gobierno (291 d – 292 a)**

A continuación el Extranjero entra a clasificar las distintas formas de gobierno. Estas son, básicamente, tres: la monarquía, el gobierno de unos pocos y el gobierno de la muchedumbre, la democracia (291 d 1 – 7).

Estas tres formas de gobierno devienen cinco según se den en ellas las siguientes notas: imposición forzada (*bíaión*), aceptación voluntaria (*hekoúsion*), pobreza (*penían*) y riqueza (*plōûton*) y con ley (*nómon*) y sin ley (*anomían*), ya que dividen a las dos primeras formas de gobierno en dos: a la monarquía en tiranía y reinado, y al gobierno de unos pocos en aristocracia y oligarquía. En cuanto a la democracia, conserva siempre el mismo nombre ya rija a quienes poseen riqueza, por la fuerza o con su consentimiento, ya preservando las leyes o no (291 c 1 – 292 a 1).

#### **5. La ciencia, determinante de la política (292 a – c)**

Ahora bien, “uno”, “pocos”, “muchos”, “riqueza o pobreza”, “imposición o aceptación”, “códigos escritos o sin leyes” son notas que no determinan la rectitud o la verdad de un régimen político, sino que lo que lo determina es el ser una ciencia como se dijo en 258 b. El Extranjero, entonces, retoma la clasificación de las ciencias: la ciencia real es una ciencia crítica y prescriptiva o directiva.<sup>1</sup> La prescriptiva se había dividido en dos: una ciencia prescriptiva de seres animados y una ciencia prescriptiva de seres inanimados.

---

<sup>1</sup> Aunque ahora el Extranjero denomine a la ciencia real “prescriptiva” en vez de “directiva”, el significado es el mismo.

En consecuencia, debemos concluir que el criterio que debemos seguir para juzgar un régimen político debe ser el que es una clase de ciencia y no las notas antedichas (292 c – 6 – 9).

## **6. El gobierno recto (292 d – 293 e)**

El Extranjero pasa a examinar cuál de los regímenes políticos es el que tiene la ciencia de gobierno (292 d 2).

La masa de la ciudad no posee dicha ciencia, puesto que, si así fuera, sería la más fácil de todas las artes (292 e 1 – 7).

En cambio uno, dos o un número muy reducido de personas gobiernan conforme a un arte, ya lo hagan siendo aceptados por sus súbditos o no; con códigos escritos o sin leyes o como ricos o pobres (293 a 3 – b 2).

Sea cual sea la forma de gobernar de los políticos, lo hacen conforme a un arte (293 a 6 – b 1). Lo mismo sucede con los médicos quienes, ya curen con nuestro consentimiento o sin él, con arreglo a códigos escritos o sin ellos o como ricos o pobres, no dejarán de ser médicos siempre que sus prescripciones respondan a un arte (293 b 1 – 7).

Esta es la única característica no solo de la medicina sino de cualquier autoridad (293 c 2).

El único régimen político recto es, pues, aquel en el que quienes gobiernan poseen una ciencia, de forma que todo lo que hacen (condenar a muerte, desterrar, fundar colonias o hacer venir a gente de fuera), lo hacen conforme a dicha ciencia y todos los demás regímenes políticos no son sino imitaciones de este: los que están regidos por buenas leyes lo imitan mejor y los que por malas leyes, peor (293 c 5 – e 5).

## **7. El gobierno sin leyes (293 e – 295 b)**

El Joven Sócrates se muestra de acuerdo en todo, excepto en que pueda gobernarse sin leyes, afirmación que le es dura de oír (293 e 7). El Extranjero, entonces, expone la cuestión del gobierno sin leyes: aunque la función legislativa sea competencia del arte real, lo ideal no es que



prevalezcan las leyes sino el hombre real dotado de razón – *andra tón meta phroneseōs basilikón* – (294 a 6 – 8). Porque las diferencias que hay entre los hombres impiden que la ley pueda prescribir lo mejor y más útil para todos en todo caso y en todo tiempo (294 a 10 – b 6), actuando con el simplismo del orgulloso (*anthadē*) e ignorante (*amathē*) que no permite hacer nada a nadie contra el orden por él establecido, aunque a alguien se le ocurriera algo contrario y mejor que las disposiciones por él establecidas (294 b 8 – c 4).

¿Por qué, entonces, es necesario legislar si la ley no es lo mejor? (294 d 1).

Para resolver esta cuestión el Extranjero recurre a la *téchne* directiva (*epitaktikón*) de los maestros de gimnasia. Del mismo modo que estos asignan a todos sus discípulos los mismos ejercicios, pues no les es posible ocuparse de cada caso particular, así también el legislador no podrá legislar para cada ciudadano particular, sino que lo hará para la mayoría, pues no hay nadie que pueda sentarse junto a cada individuo para ordenarle lo que le conviene (294 d 8 - 295 b 2).

## 8. La inmutabilidad de la ley (295 b – 296 a)

El Extranjero aborda ahora la cuestión de la inmutabilidad de la ley. En el caso de que un médico o un maestro de gimnasia se ausente y tenga previsto no ver a sus pacientes o a sus pupilos durante un tiempo, dejará escritas sus prescripciones para que estos no las olviden. Y si cuando vuelve ve que las circunstancias aconsejan cambiarlas, sustituirá dichas prescripciones e instrucciones por otras en lugar de sostener que las normas no deben transgredirse y que, tanto los pacientes en el caso del médico como los pupilos en el caso del maestro de gimnasia, no pueden actuar contra la letra escrita, lo cual sería ridículo (295 b 10 – e 2).

Lo mismo sucede en el caso de quien haya instituido leyes escritas o no escritas. Sería igualmente ridículo que no le fuese lícito sustituir las leyes actuales por otras (295 e 4 – 296 a 2).

### **9. Formas de institución de la ley (296 a – c)**

El Extranjero distingue dos formas de institución de la ley: una, persuadiendo a la ciudad ciudadano por ciudadano (296 a 7 – 9), y otra por la fuerza, como hace el médico que obliga a alguien a hacer algo mejor de lo que dicen los códigos escritos (296 b 1 – c 4).

### **10. El gobierno del sabio (296 d– 297 c)**

El sabio gobernará haciendo lo más provechoso para la ciudad, persuadiendo o por la fuerza, siendo rico o pobre o con códigos escritos o sin ellos (296 d 6 – e 4). Y así como el piloto cuida de la nave y de la vida de los navegantes sin leyes escritas, sino ofreciendo su arte como ley, así también el régimen político recto procederá de quienes la fuerza de su arte supera a la de las leyes (297 a 1 – 6).

Así pues, ninguna multitud será capaz de adquirir esta ciencia ni de administrar la ciudad con inteligencia, por lo que el régimen político recto deberá buscarse en un escaso número de ciudadanos, o incluso en uno, y todos los demás regímenes políticos serán mejores o peores imitaciones de este último (297 b 7 – c 5).

### **11. Explicación de la imitación (297 c– 297 d)**

El Joven Sócrates admite no haber comprendido lo que se dijo en 293 c 5 – e 5: “¿Qué estás queriendo decir con eso? Porque tampoco antes acabé de entender bien lo que se refiere a las imitaciones” (297 c 6 – 8).

Por su parte el Extranjero admite haber cometido un error (*amártema*) al respecto: no haber dicho que hay un único régimen político recto y que los demás lo serán en la medida en que nadie se atreva a actuar contra las leyes y que quien lo haga sea castigado. Esto es lo que el Extranjero llama segundo recurso o segunda navegación *-deúteros ploûs-* (297 c 9 – d 1).

## 12. Explicación de la segunda navegación (297 e – 300 c)

Para explicar la segunda navegación Platón acude a la imagen del piloto y del médico. Ambos llevan a cabo tanto acciones virtuosas, salvando vidas, como reprobables, matando (298 a – b). Teniendo esto en cuenta, no debe permitirse que ninguna de las dos artes gobierne por sí sola ni a esclavos ni a libres, sino que debe convocarse una asamblea y permitir que cualquiera que tenga otro oficio emita su opinión sobre la medicina y la navegación y que los consejos que dé sean puestos por escrito (298 c – e). La consecuencia de esto es que si quien fuese elegido una vez al año para gobernar fuese un médico o un piloto, debería ser juzgado una vez terminado su mandato para averiguar si durante el tiempo que gobernó, curó o pilotó conforme a los códigos escritos o a las costumbres tradicionales (298 e – 299 a). Esto sería inaceptable por absurdo; pero mucho más lo sería que quien fuera elegido gobernante, por votación o por sorteo, gobernase contra los códigos escritos por lucro o por satisfacción personal siendo un ignorante (300 a), porque quien se atreva a obrar contra las leyes instituidas, como resultado de una larga experiencia y gracias a quienes han aconsejado con fineza y persuadido a la mayoría para imponerlas, subvertiría toda actividad mucho más de lo que lo hacen los códigos escritos (300 b).

Por estos motivos, el segundo método mejor para quienes establecen leyes o segunda navegación consiste en impedir que alguien haga algo contra ellas (300 c).

## 13. Se retoma la cuestión de los regímenes políticos (300 e – 301 c)

El Extranjero retoma la cuestión de los regímenes políticos volviendo a 292 e 1 – 7, donde se dijo que ninguna multitud puede adquirir ningún arte por lo que, si existiera un arte real (*basilikè téchnē*), el pueblo no podría adquirir la ciencia política – *politikē epistēmē* – (301 a 1 – 4). Así, llamaremos aristocracia al régimen político de los ricos que respetan las leyes, y oligarquía al de los ricos que no las respetan. A su vez, llamaremos monarquía al régimen de un solo hombre que gobierna conforme a la ley por medio de la ciencia o de la opinión y tiranía, al régimen del hombre que no gobierna ni conforme a leyes ni a costumbres, sino que pretende ir contra la

letra escrita guiándose por medio de la concupiscencia y de la ignorancia (301 a 5 – c 4).

#### **14. El Régimen político más fácil y más difícil de soportar. Última división de los regímenes políticos (302 c – 303 b)**

La atención del Extranjero se centra ahora en qué régimen político es más fácil de soportar y cuál más difícil. Para ello, el Extranjero hace una nueva clasificación de los regímenes políticos aplicando el método diairético a la monarquía, al gobierno de unos pocos y al ejercido por muchos, aplicando un solo criterio: la aplicación o el rechazo de la ley y abandonando ahora los otros dos criterios mencionados en 292 c (riqueza o pobreza y aceptación voluntaria o imposición forzada). Así, surgen siete regímenes políticos, contando con el régimen del político-filósofo (302 c).

De modo que, dividiendo en dos la monarquía, surgen el gobierno real y la tiranía; del gobierno de unos pocos surgen la aristocracia y la tiranía, y de la división de la democracia surgen la buena democracia y la mala democracia, según se cumplan en ella las leyes o no (302 d – e).

El mejor de los regímenes políticos es la monarquía cuando en ella se acata la ley. Sin embargo, cuando no acata las leyes, es el peor de los regímenes políticos.

Del gobierno de unos pocos, dice el Extranjero que es intermedio entre lo uno (la monarquía) y lo múltiple (la democracia).

En cuanto al gobierno ejercido por la masa del pueblo, no es capaz de nada bueno ni de nada malo en comparación con los demás, porque la autoridad está distribuida entre muchos, de modo que de todos los regímenes políticos legales es el peor, pero, de todos los que no observan la ley, es el mejor (303 a).

Si todos los regímenes políticos carecieran de disciplina, la democracia sería el mejor; pero si fuesen ordenados, el régimen mejor es la monarquía, exceptuando el régimen recto del sabio y el peor, la democracia (303 b).

## **15. Las ciencias afines a la política y la ciencia política (303 e – 305 e)**

Para hallar la verdadera ciencia política el Extranjero obra como el artífice que separa del oro la tierra, las piedras y los metales preciosos a él adheridos para mostrarlos en toda su pureza, separando lo que no tiene que ver con la ciencia política, y es irreconciliable con ella (303 e).

Hasta ahora, el Extranjero ha separado la tierra y las piedras, es decir, las concausas de la ciudad: esclavos, comerciantes, sacerdotes, adivinos y sofistas. Pero aún queda separar los metales preciosos, las artes afines a la política que están a su servicio: la retórica, la oratoria, el arte de la guerra y la jurisprudencia (303 e).

Esta separación debe hacerse admitiendo que la política debe tener capacidad de decisión sobre todas ellas. Así, la ciencia que tiene el poder de persuadir a la masa del pueblo por medio de la narración de mitos y no de la enseñanza es la retórica, de modo que la retórica queda separada de la política y está a su servicio (304 e).

La ciencia que dice cómo hay que luchar es el arte bélico; pero quien decide cuándo se ha de entrar en guerra es el arte real (305 a).

Por último, la jurisprudencia es la ciencia que guarda las leyes y que está al servicio de la función real (305 c).

Nos queda, pues, la política, que podemos definir como la ciencia que gobierna todas estas ciencias y que entreteje todos los asuntos políticos (305 e).

## **16. El entrelazamiento del arte real y definición del arte político (306 a – 311 c)**

Para averiguar qué tipo de entrelazamiento es el que lleva a cabo el arte real el Extranjero retoma la distinción hecha en 263 a – c entre especie y parte, y distingue dos partes de la virtud distintas de la virtud misma y opuestas entre sí: la valentía y la sensatez (306 a – b).

Los sensatos llevan una vida tranquila, se ocupan de sus propios asuntos y, tanto con sus conciudadanos como con las ciudades extranjeras, mantienen relaciones pacíficas.

Este espíritu, cultivado generación tras generación, les hace perder su aptitud para la guerra y estar a merced de sus enemigos, convirtiéndose de libres en esclavos (307 e – 308 a).

Por su parte, los valientes hacen entrar en guerra a sus ciudades y las exponen a la enemistad de enemigos poderosos, destruyéndolas y reduciéndolas a la condición de esclavas (308 b).

Así como ninguna de las ciencias constructivas (*synthétikôn epistēmôn*) hacen nada componiendo con materiales malos y buenos, sino que, descartando los malos, toma los útiles y apropiados, produciendo una obra que tiene una única función y un solo carácter, así tampoco la política construirá una ciudad con hombres buenos y malos, sino que, en primer lugar, los pondrá a prueba por medio del juego y luego los entregará a los educadores, dándoles ella misma sus órdenes, diciendo cómo deben hacerlo, al igual que el arte de tejer dirige a quienes preparan cuanto se requiere para el tejido (308 c – d), haciendo que quienes educan ejerciten a sus pupilos sólo en aquello que logre un carácter conveniente para su obra política (308 e).

Los mesurados buscan caracteres mesurados y los valientes, caracteres valientes para procrearse; no obstante, deberían hacer lo contrario, ya que la valentía sin mezcla de sensatez llega a la locura, y los mesurados sin mezcla de valentía van declinando a través de las generaciones y terminan arruinándose por completo (310 c – d).

El tejido real tiene por única obra entretejer ambos caracteres en un tejido bien tramado, proporcionando a ambos las magistraturas de la ciudad, porque los gobernantes sensatos son cautos y conservadores y adolecen de osadía; por su parte, los caracteres valientes carecen de justicia y cautela, pero poseen osadía y, a menos que ambos caracteres estén presentes en la ciudad, nada funcionará bien en ella tanto en el terreno público como en el privado (310 e – 311b).

El fin de la política es la felicidad, que se obtiene con un tejido que protege la ciudad y la abraza sin hacer distinción entre libres y esclavos. Este tejido es el resultado de la combinación de los caracteres valientes y el de los sensatos en la concordia y amistad de su comunidad de vida (311 c)

## SEGUNDA SECCIÓN

### I. El Mito: argumento e interpretaciones

En este capítulo vamos a introducirnos en el mito. Primero veremos el argumento del mismo para, después, ver las distintas interpretaciones que de él se han hecho, tanto en la antigüedad como en nuestros días.

#### 1. Argumento

La *diaíresis* no proporciona una definición exacta del político<sup>1</sup>. Así pues, el Extranjero decide dar marcha atrás y tomar otro camino incorporando a la conversación algo que es casi como un juego: un extenso mito, para luego seguir aislando una parte de otra hasta llegar al fondo de la cuestión que se está examinando<sup>2</sup>.

El Eléata lo construye con tres leyendas que tienen origen en un mismo acontecimiento del que nada se ha dicho, pero que hay que referir para aclarar la naturaleza del político: la disputa entre Atreo y Tiestes, el reino de Crono y los hombres nacidos de la tierra<sup>1</sup>.

El acontecimiento antedicho consiste en que unas veces dios mueve el mundo haciéndolo girar en una dirección y, cuando deja de hacerlo

---

<sup>1</sup> Plt. 268c

<sup>2</sup> Plt. 268e

abandonándolo a su suerte, es él quien se mueve por sí mismo, girando en sentido contrario, porque es un ser vivo dotado de inteligencia por el demiurgo que lo creó<sup>2</sup>.

La reversión es connatural y necesaria al universo, porque ser siempre el mismo y de la misma forma conviene sólo a los más divinos de los seres, mientras que la naturaleza corporal no pertenece a este orden del ser. De ahí que el universo, que participa también del cuerpo, esté sometido al cambio y tenga un movimiento circular retrógrado<sup>3</sup>.

El Extranjero prosigue diciendo que girar por sí mismo eternamente no le es posible casi a ningún ser excepto a aquel que conduce a todo cuanto se mueve<sup>4</sup>. Este no puede moverse ora en un sentido ora en sentido contrario. Por eso no debe afirmarse que el mundo gire por sí mismo, ni que un dios lo haga girar en dos direcciones opuestas, ni tampoco que lo hagan girar dos dioses con designios contrarios, sino que unas veces es guiado por un dios y otras, cuando es dejado a sí mismo, gira hacia atrás durante miríadas de revoluciones sosteniéndose sobre un mínimo punto de apoyo<sup>5</sup>.

Cuando el mundo comienza a girar en sentido contrario se producen en él grandes cambios que causan grandes destrucciones entre los seres vivos y entre el género humano, del cual es poco lo que sobrevive<sup>6</sup>.

Pero el fenómeno más extraordinario de todos fue, sin duda, que el curso de la edad de todo ser vivo comenzó por detenerse y todo cuanto era mortal dejó de presentar rasgos de envejecimiento, haciéndose más joven y tierno: los cabellos canos de los ancianos se oscurecieron; las mejillas de quienes tenían barba se suavizaron; los cuerpos de los jóvenes aún imberbes retornaron al estado de niños recién nacidos asimilándose a ellos tanto en el alma como en el cuerpo, desapareciendo totalmente. Además, los cadáveres de quienes habían tenido una muerte violenta, sufriendo estas mismas transformaciones, desaparecían por completo sin dejar rastro<sup>7</sup>.

A continuación, surge la primera gran duda del Joven Sócrates: entonces, si esto era así, ¿cómo nacían y se procreaban los seres vivos?

---

<sup>1</sup> Plt. 268e-269b

<sup>2</sup> Plt. 269 c-d.

<sup>3</sup> Plt. 269 d 5-7.

<sup>4</sup> Plt. 269 e 5-6.

<sup>5</sup> Plt. 269e-270a

<sup>6</sup> Plt. 270 d

<sup>7</sup> Plt. 270 d-271a



El Extranjero aclara que la procreación no estaba inscrita en la naturaleza de entonces <sup>1</sup> y que quien surgía de la tierra era la raza de los llamados hijos de la tierra, recordada por los primeros antepasados de los hombres del periodo de Zeus, que nacieron al comienzo del ciclo actual<sup>2</sup>.

Tras esto, el Extranjero pone de manifiesto que la consecuencia que trae consigo el hecho de que los ancianos se tornen niños es que de los que estaban muertos yacentes en tierra se reconstituían y nacían otros, siguiendo la reversión del universo<sup>3</sup>.

El Joven Sócrates interrumpe de nuevo el relato del Extranjero planteando la duda siguiente: ¿cuándo sucedió el reino de Crono, cuando el universo gira en el sentido en que lo hace actualmente o cuando gira en sentido contrario?<sup>4</sup>

El Extranjero alaba sinceramente el modo en que el Joven Sócrates ha seguido el mito<sup>5</sup>, pero da una respuesta evasiva a su pregunta<sup>6</sup> diciendo que el periodo en que todo brotaba espontáneamente de la tierra nada tiene que ver con el periodo actual<sup>7</sup>, y prosigue él mismo haciendo una narración de cómo era la edad de oro en tiempo de Crono<sup>8</sup>.

El dios rige y cuida el mundo, el cual queda dividido en regiones puestas cada una bajo el gobierno de un dios. A su vez, los animales son divididos en rebaños por razas y atendidos en sus necesidades por unos démones que los cuidan como pastores divinos, de modo que no hay ni animales salvajes, ni guerras, ni discordias<sup>9</sup>.

Por su parte, los hombres son personalmente apacentados por un dios. Carecen de vínculos familiares pues no tienen ni familia ni organización política. Pero, en compensación, la tierra y los árboles frutales les proporcionan el alimento sin necesidad de trabajar cultivándolos y, como el clima es benigno porque las estaciones son templadas, viven al aire libre sin necesidad de vestido, disponiendo, además, de blandos lechos de césped que brota de la tierra<sup>10</sup>.

---

<sup>1</sup> Plt. 271 a

<sup>2</sup> Plt. 271 b

<sup>3</sup> Plt. 271 a-b

<sup>4</sup> Plt. 271 c

<sup>5</sup> Plt. 271 d

<sup>6</sup> Monserrat Molas, 1999, 114.

<sup>7</sup> Plt. 271 d

<sup>8</sup> *Ibíd.*

<sup>9</sup> Plt. 271 e

<sup>10</sup> Plt. 271 d – 272 b.

En este punto el Extranjero interrumpe su relato sobre la mítica edad de Crono y pregunta al Joven Sócrates si cree que los hombres que vivieron en ella eran más felices que los de la época actual<sup>1</sup>. No obstante, el Joven Sócrates renuncia a responder y cede esta responsabilidad al Extranjero. Este dice que si las criaturas de Crono hubiesen empleado su tiempo libre y su capacidad para filosofar hablando entre ellos y con las bestias, hubiesen sido más felices que si lo hubiesen desperdiciado comiendo, bebiendo y contando mitos<sup>2</sup>. Según esto, la edad de Crono se correspondería con la edad de oro, si los hombres que viven en esa época supieran usar la facultad del habla para filosofar entre ellos y con los animales<sup>3</sup>.

Cuando llega el momento en que debe producirse un cambio en la naturaleza, la divinidad, dejando la caña del timón, abandona el control sobre el mundo y este comienza a retroceder<sup>4</sup>. En aquel momento, los dioses que cuidan de las distintas partes del mundo, viendo lo que sucede se retiran también<sup>5</sup>. Tras los primeros trastornos causados por el choque del movimiento que termina y del que empieza, que tuvo como consecuencia la pérdida de vidas, el universo retoma el movimiento que le es propio y vuelve a ejercer su autoridad y sus cuidados sobre todas las criaturas que están en él, recordando las enseñanzas del demiurgo, su artífice y padre<sup>6</sup>. Al principio, cuando tiene fresco en la memoria el recuerdo de las mismas, las pone en práctica con precisión; pero después, su corporalidad, su imperfección, hace que vaya olvidándolas y, a medida que la era acaba, la antigua pasión del desorden del momento en que el dios abandona el cosmos se adueña de todo<sup>7</sup>. El universo está constituido por una naturaleza originaria desordenada puesta en orden por el demiurgo. Cuanto hay de malo y de injusto en el universo proviene de ella, mientras que lo que hay de bueno y bello proviene del demiurgo<sup>8</sup>. Por eso, temiendo que se hunda en la región de la desemejanza, el dios vuelve a tomar la caña del timón y

---

<sup>1</sup> Plt. 272 b.

<sup>2</sup> Plt. 272 b-d.

<sup>3</sup> Cf. Monserrat Molas, J., 1999, 90.

<sup>4</sup> Plt. 272 e

<sup>5</sup> Plt. 272 e-273 a.

<sup>6</sup> Plt. 273 b

<sup>7</sup> Plt. 273 d

<sup>8</sup> Plt. 273 b-c.

rejuvenece cuanto había envejecido en el período anterior, cuando caminaba por sí mismo<sup>1</sup>.

El Extranjero va concluyendo el mito diciendo que para comprender al rey, hubiera bastado con exponer la parte precedente del relato<sup>2</sup>.

Según el Extranjero, el proceso de envejecimiento toca a su fin y comienzan nuevos procesos, en los animales y en el mundo, en sentido opuesto a los anteriores. Dichos procesos imitan y siguen al estado que afecta al todo; en otros términos, los procesos de generación de los seres vivos siguen, en la medida de lo posible, los procesos del universo autónomo<sup>3</sup>.

Así se instaura un nuevo orden en el que ya nada nace espontáneamente del suelo<sup>4</sup>, sino que las partes del mundo se rigen, gestan y alumbran por sí mismas, imitando la autonomía del universo. En cuanto a los seres humanos, cabe decir que una vez establecida la generación sexual, siguen el curso normal de la edad de la infancia a la vejez. Pero la vida ya no se les presenta fácil. Al no estar bajo el cuidado de los démones, algunos animales de naturaleza feroz se vuelven completamente salvajes y atacan a los hombres, que no pueden defenderse porque carecen de recursos para ello<sup>5</sup>. Además, la tierra ya no les proporciona el alimento espontáneamente y no saben cómo procurárselo, porque hasta ahora no habían tenido necesidad de hacerlo<sup>6</sup>. Por eso los dioses proporcionan a los hombres todo aquello que, junto con una educación e instrucción necesarias, les es esencial para sobrevivir: Prometeo les proporciona el fuego<sup>7</sup>; Hefesto y Atenea, su colaboradora - cuyo nombre calla el Extranjero quizá en señal de respeto por ser la diosa de Atenas<sup>8</sup> -, les enseñan las artes<sup>9</sup>; y otras deidades – Deméter, Perséfone, Triptolemo y Dioniso, dioses no mencionados por el Extranjero<sup>10</sup>-, todo lo relativo a la agricultura<sup>11</sup>.

---

<sup>1</sup> Plt 273 d-e

<sup>2</sup> Plt 273 e

<sup>3</sup> Plt. 273 e-274 b.

<sup>4</sup> Plt. 274 a

<sup>5</sup> Plt. 274 b-c

<sup>6</sup> Plt 274 c

<sup>7</sup> *Ibíd.*

<sup>8</sup> Cf. Monserrat Molas, 1999., 119.

<sup>9</sup> Plt. 274 c

<sup>10</sup> Monserrat Molas, 1999, 109.

<sup>11</sup> Plt. 274 c

El Extranjero pone fin al mito diciendo que cuando los dioses dejaron de proteger a los hombres, estos tuvieron que cuidarse de sí mismos como lo hace también el mundo, al cual el hombre imita eternamente naciendo y viviendo ahora de una manera y antes, de aquella otra<sup>1</sup>.

## **2. La interpretación del mito**

### **2.1. La lectura neoplatónica.**

#### **2.1.1. Contexto social del neoplatonismo.**

A partir de la muerte de Sócrates Platón creyó poco, por no decir nada, en el cambio del hombre por el hombre que preconizaba su maestro para cambiar la polis de su tiempo. Platón no espera que la “revolución” provenga del individuo, sino que cree que tiene que darse en el seno del poder mismo, bien por la conversión del tirano, bien por la entronización del filósofo en las tareas de gobierno, bien por la fundación de una nueva polis, como es el caso de la *República* o las *Leyes*. En consecuencia, el lógos se difundirá a partir de un reducido número de individuos (los filósofos de la *Politeía*, el rey del *Político* y Dion y los académicos que lo acompañan) que son considerados de naturaleza “especial” con respecto del resto de los humanos y que lo implantarán incluso por la fuerza<sup>2</sup>.

Esta concepción platónica normativa es la que, frente a la utópica, mantendrán en el fondo todos los neoplatónicos en un mundo en evolución que se les escapa de las manos. La progresiva cristianización del Imperio y la estructura de poder del mundo helenístico, hacen de los neoplatónicos intelectuales sin esperanza en los hombres e instituciones de su tiempo. Poco a poco abandonan la idea socrática de que un hombre pueda transformar a otro hombre y la esperanza platónica de que un gobernante-filósofo tomase las riendas del poder, centrándose ahora en salvar lo más genuino del hombre: su alma, porque resulta prácticamente imposible modificar sustancialmente el mundo sensible<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Plt. 274 d

<sup>2</sup> Ramos Jurado, E. A., 2004,

<sup>3</sup> *Ibíd.*

Porfirio profundizará en la teoría antropológica del neoplatonismo, según la cual el cuerpo no es más que un instrumento respecto del alma y esta lo es todo en el hombre y constituye su esencia verdadera<sup>1</sup>. El cuidado del alma es, pues, lo único que importa.

Para Porfirio hay cuatro tipos de virtudes que, de menor a mayor, son las siguientes: en primer lugar, figuran las virtudes políticas (*phrónesis*, *andreía*, *sophrosýnē* y *dikaiosýnē*), que sirven para poner orden (*katakosmoûsi*) en nuestra parte moral y son *pródromoi* de las virtudes catárquicas; en segundo lugar, tenemos las virtudes catárquicas o purificadoras, cuyo fin es la *apátheia* (con respecto a las pasiones del cuerpo y a las afecciones del alma); en tercer lugar, están las virtudes que encaminan al alma hacia el *noûs* y, por último, están las llamadas virtudes paradigmáticas, que son las virtudes del propio *noûs* y no, como las anteriores, solamente del alma<sup>2</sup>.

Tanto la teoría como la práctica irán desapareciendo salvo en la época de Juliano y los neoplatónicos que le rodeaban<sup>3</sup>, la cual supone un tiempo de retroceso en la propagación de la nueva fe y un retorno efímero a los cultos paganos<sup>4</sup>. De la polis como centro de acción y proyección del ciudadano, se pasa a la ciudad-convento o a la torre de marfil de la Academia, cuyos muros pretenden preservar a los filósofos de la vorágine del caótico mundo exterior, y diálogos como *República*, *Gorgias*, *Leyes* y *Político* pierden gradualmente su *skopós* político para ir ganando el metafísico, que compromete menos y preserva de choques con el poder<sup>5</sup>.

Con este panorama, la Antigüedad no nos ha legado ningún comentario sobre el *Político*<sup>6</sup>. Sin embargo, sabemos que atrajo el interés del platonismo tardío llegando a ser incluido, junto con el *Sofista*, en el primer grupo de diálogos de los dos que conforman el canon de Jámblico, adoptado por profesores posteriores<sup>7</sup>. Varios pasajes del diálogo, como por ejemplo las referencias de Proclo en el *Comentario al Timeo*<sup>8</sup> a la actividad del político como *agelaiokomikē*<sup>9</sup> o al papel del político como armonizador de los

---

<sup>1</sup> González, Z., 1886

<sup>2</sup> Ramos Jurado, E. A., 2004

<sup>3</sup> *Ibíd.*

<sup>4</sup> Des Places, E. 1974, 69

<sup>5</sup> Ramos Jurado, E. A., 2004.

<sup>6</sup> Dillon, J., 1995, 364

<sup>7</sup> Anonymus Prolegomena Philosophiae Platonicae, 26

<sup>8</sup> In Ti. I. 99, 18; In Ti. III. 279, 12

<sup>9</sup> Plt 275 e

caracteres opuestos al fogoso y al codicioso<sup>1</sup> en el *Comentario a la República*<sup>2</sup>, o la de Plotino<sup>3</sup> a la definición final del político<sup>4</sup>, se convirtieron en textos fundamentales más tarde, aunque ya en el platonismo medio tanto Severo<sup>5</sup> como Albino<sup>6</sup> se refieren a él.

Por tanto, vamos a revisar primero la interpretación que se hace del diálogo en dicho periodo – con Severo y Albino – para, después, estudiar la perspectiva neoplatónica de la mano de Plotino, Jámblico, Siriano, Proclo y Olimpiodoro.

### 2.1.2. El platonismo medio

#### a) Severo

Severo hizo una interpretación literal del mito, que le llevó a adoptar la teoría estoica de la *apokatástasis* como vía para resolver el enigma de si el mundo fue creado o increado<sup>7</sup>.

Para él, hay dos ciclos en el universo como demostró el Extranjero de Elea<sup>8</sup>. El primero es el del giro actual, y el segundo es su opuesto. Así, en la medida en que el mundo gira de acuerdo con el ciclo actual, es creado y tiene un comienzo; pero, en sentido absoluto, no lo es<sup>9</sup>. Pero Severo no hizo bien en adoptar estos dos ciclos míticos que se alternan, y postular que el mundo fue creado e increado, ya que Platón afirma que el universo se mueve uniforme y regularmente según un único principio y orden racional<sup>10</sup>, y la alternancia de ciclos destruye dicho orden<sup>11</sup>.

#### b) Albino

Albino divide los diálogos en dos grandes grupos: un amplio grupo de carácter político y otro, de carácter lógico<sup>1</sup>.

El grupo de diálogos políticos está formado por *Critón*, *República*, *Fedón*, *Minos*, *Banquete*, *Leyes*, *Cartas*, *Epínomis*, *Menexeno*, *Clitofonte* y *Filebo*.

---

<sup>1</sup> Plt 309 b

<sup>2</sup> In R. I. 61, 14

<sup>3</sup> Enn. VI, 8. 18, 44

<sup>4</sup> Plt. 305 e

<sup>5</sup> Dillon, J., 1995, 367

<sup>6</sup> Ramos Jurado, E. A., 2004

<sup>7</sup> In Tim. I. 298.7

<sup>8</sup> Plt. 270 b

<sup>9</sup> In Ti. I. 298.7

<sup>10</sup> Lg. X 898. a

<sup>11</sup> In Ti. II 95. 27

El grupo lógico lo conforman *Teages*, *Crátilo*, *Lisis*, *Sofista*, *Político* y *Laques*<sup>2</sup>.

¿Por qué Albino no incluye al *Político* entre los grandes diálogos políticos *República* y *Leyes*? Probablemente porque lo conciba como lo hace el Extranjero de Elea: como un método que no emprende la búsqueda del político por el político mismo, sino para ejercitar el método dialéctico<sup>3</sup>.

Esta asociación del *Político* con el *Sofista*, que supone su disociación de *República* y *Leyes*, estaba ya en la clasificación trilogica de Aristófanes de Bizancio – que asocia *República* con *Timeo* y *Critias* y *Leyes* con *Minos* y *Epínomis* - y antes, en la tetralogía de Trásilo – en la que el *Político* forma grupo con *Crátilo*, *Teeteto* y *Sofista*, *República* lo hace con *Clitofonte*, *Timeo* y *Critias* y *Leyes* lo forma, a su vez, con *Minos*, *Epínomis* y *Cartas* -. La clasificación de *República* y *Leyes* como diálogos “políticos” y del *Político* como “lógico” proseguirá con Diógenes Laercio<sup>4</sup>.

### 2.1.3. El neoplatonismo

#### a) Plotino

Plotino parte de un análisis del *Teeteto*, que defiende la hipótesis de que, dada la existencia del mal en el mundo, tenemos que huir de él hacia lo alto, asimilándonos a la divinidad en la medida de nuestras fuerzas<sup>5</sup>.

Desde este punto de vista, se entiende que las virtudes llamadas políticas, *phrónesis*, *andreía*, *sophrosýnē* y *dikaíosýnē*, sean consideradas de rango secundario, pues implican condiciones de vida inferior y, en modo alguno, se dan en Dios<sup>6</sup>. Para Plotino, Platón no pone la semejanza a Dios en la virtud política; por el contrario, las virtudes superiores descansan en la asimilación del alma con su principio divino, el *noûs*. Sólo entonces puede hablarse de asimilación a Dios<sup>1</sup>. Las virtudes políticas son secundarias: tienen como función poner orden en nosotros y hacernos mejores, pues ponen límite y medida a nuestros deseos y pasiones y nos liberan de

---

<sup>1</sup> Epítome 3. 12-19

<sup>2</sup> Ramos Jurado, E. A., 2004.

<sup>3</sup> Plt. 285 d

<sup>4</sup> DL. III 50, 58

<sup>5</sup> Tht. 177 a 8-b 2

<sup>6</sup> Enn. I 2. 1.13-21

nuestros errores<sup>2</sup>, pero no nos elevan<sup>3</sup>. En su clasificación de los movimientos en naturales, artificiales y voluntarios<sup>4</sup>, la actividad política figura entre los últimos, siendo potestativo incluso del alma que haya contemplado mucho y se haya unido a lo divino el volver aquí y anunciar a los demás lo que es esta unión o, si no considera ya dignas de sí las ocupaciones políticas, permanecer, si lo prefiere, en la región superior, como haría cualquiera que hubiese contemplado mucho<sup>5</sup>.

Y es que en Plotino, como en tantos otros pensadores clásicos, subyace una división tajante entre el hombre sabio y virtuoso y el vulgo, que precisa de la dirección del primero. Es el régimen de los mejores, el aristocrático, el que subyace en Plotino y, ya que no todos somos iguales, unos sabios y virtuosos y otros, todo lo contrario, es absurdo extrañarse de que existan desigualdades sociales<sup>6</sup>.

Es a los mejores a quienes compete realmente el poder; pero Plotino reconoce que el deseo de poder, la ambición de poder, es la que arrastra a hombres no adecuados a tratar de conseguirlo mediante la actividad política. En efecto, nuestra actividad política y nuestro deseo de ser magistrados están provocados por el ansia de dominio que hay en nosotros<sup>7</sup>, lo cual es completamente despreciable, pues es perseguir un bien que no lo es en realidad; es dejarse arrastrar por impulsos irracionales<sup>8</sup>. Ello explica, desde su punto de vista, que asistamos en el transcurso de nuestra vida al triste espectáculo de ver a los malos como dueños y señores de las ciudades y, en cambio, a los buenos como sus esclavos, o que seamos espectadores de los mayores desatinos por parte de un mal gobernante como, por ejemplo, el trato ignominioso a los prisioneros de guerra, lo cual no quiere decir que cuestionemos la providencia, pues esta ha de ser contemplada mirando a la totalidad<sup>9</sup>. Además, todo ello, desde la perspectiva del fin último del hombre, de su verdadera realización, carece de importancia. Si la felicidad, añade, está en la vida intelectual y ella es inmune a los avatares de la vida,

---

<sup>1</sup> Ramos Jurado, E. A., 2004.

<sup>2</sup> Enn. I 2. 2. 14-17

<sup>3</sup> Enn. VI 3.16.27-31

<sup>4</sup> Enn. VI 3.26.9-13

<sup>5</sup> Enn. VI 9.7.26-28

<sup>6</sup> Enn. III 2. 11. 12-16

<sup>7</sup> Enn. IV 4. 44. 10-13

<sup>8</sup> Ramos Jurado, E. A., 2004.

<sup>9</sup> Enn. III 2.6.11-25



¿qué importancia puede tener, por ejemplo, la buena fortuna de un rey, de un gobernante de ciudades y pueblos, o incluso la caída de un imperio o la ruina de una ciudad?<sup>1</sup>

Así puede comprenderse que ninguna de las *Enéadas* plotinianas tengan por centro de interés, aunque sea parcialmente, la política. Y no es que Plotino viviese al margen de su tiempo, sino que, por el contrario, estaba en contacto con los círculos de poder en Roma y tuvo que plantearse, forzosamente, la relación hombre-comunidad<sup>2</sup>.

Entre sus discípulos se contaban numerosos senadores, entre los que destacaban por su afición a la filosofía Marcelo Orontio y Sabinilo<sup>3</sup>. Pero quien más destacó fue Rogantiano a quien Plotino amaba y alababa por encima de todos, poniéndolo como ejemplo para los filósofos, por despreciar esta vida hasta el punto de abandonar todos sus bienes, despedir a todos sus servidores y renunciar a sus dignidades<sup>4</sup>.

Esto es un ejemplo de cómo la teoría está por encima de la praxis : el filósofo no desciende de su torre de marfil para transformar la sociedad de su época, sino que lo hace por medio de su enseñanza a un selecto círculo de discípulos<sup>5</sup>.

El ideal de Plotino estaba no en lo sensible sino en lo suprasensible. Aprovechando su relación con el emperador filoheleno Galieno intentó retirarse de este mundo a una ciudad-convento que quiso fundar en la Campania y llamar Platonópolis, cuyos habitantes deberían seguir las leyes de Platón<sup>6</sup>.

La ciudad platónica convertida en convento es la mejor prueba de la distancia que media entre el platonismo y el neoplatonismo. El filósofo neoplatónico se siente extraño en este mundo. Los seres vivos somos en el universo juguetes de la divinidad<sup>7</sup>, y en nuestro teatro, que es el mundo, se desarrolla una acción que es secundaria respecto al fin último del hombre. Si nos empeñamos en lo contrario es porque desconocemos nuestro papel<sup>8</sup>; nos lamentamos y lloramos por cosas de este mundo que nos parecen malas,

---

<sup>1</sup> Enn. I 4.7.17-22

<sup>2</sup> Ramos Jurado, E. A., 2004.

<sup>3</sup> Plot. 7. 29-39

<sup>4</sup> Plot. 7. 44-46

<sup>5</sup> Ramos Jurado, E. A., 2004.

<sup>6</sup> Plot. 12

<sup>7</sup> Enn. III 2. 15. 31-50

<sup>8</sup> Enn. III 2.15. 55-59

pero las lágrimas y lamentos no son prueba alguna de males reales, pues los niños lloran y se lamentan por males que no lo son en realidad<sup>1</sup>. Así se entiende que, siguiendo el *Teeteto*<sup>2</sup>, pretenda huir de este mundo, no sólo intentando asemejarse a Dios con *phrónesis*, sino aislándose de la vida cotidiana en Platonópolis<sup>3</sup>.

Por eso no debe extrañarnos que a Plotino le interese muy poco el mito del *Político* y el diálogo mismo. Tan sólo parece referirse a él en cuatro ocasiones<sup>4</sup>.

En la primera, cuando se pregunta en qué sentido se dice que si el bien existe, el mal existe también necesariamente y responde diciendo que el universo está compuesto por una mezcla de contrarios - inteligencia y materia - sin la cual no podría existir y que el mal proviene de la materia todavía desordenada, llamada por Platón “naturaleza antigua”<sup>5</sup>.

En la segunda, cuando se pregunta si el mal del alma no es obstáculo para la misma como el mal del ojo lo es para la visión y responde diciendo que, ascendiendo por encima de la virtud, están lo bello y el bien y, descendiendo por encima del vicio, se halla el mal en sí, ora lo contemplemos ora devengamos nosotros mismos malvados participando de él, en la región de la desemejanza<sup>6</sup>.

En el primer caso, parece aludir Plotino a la antigua y primitiva naturaleza del mundo a la que está ligado el elemento corpóreo de su constitución<sup>7</sup>.

En el segundo caso, parece querer referirse a la región infinita de la desemejanza en la que corre peligro de caer el mundo dejado a sí mismo<sup>8</sup>.

A estas dos referencias al mito, debemos añadir otras dos al diálogo. En la primera<sup>9</sup>, alude a los dos tipos de *metretiké*<sup>10</sup>; en la segunda<sup>11</sup>, la actividad del político tejiendo conjuntamente (*synyphainousan*) con perfecta

---

<sup>1</sup> Enn. III 2.15. 60-62

<sup>2</sup> Tht. 176 a 8- b 2

<sup>3</sup> Ramos Jurado, E. A., 2004.

<sup>4</sup> Dillon, J., 1995, 364

<sup>5</sup> Enn. I, 8, 7,6

<sup>6</sup> Enn. I, 13, 16,17

<sup>7</sup> Plt. 273 b 5

<sup>8</sup> Plt. 273 d 6

<sup>9</sup> Enn. VI. 8,18, 44

<sup>10</sup> Plt. 284 e

<sup>11</sup> Enn. IV. 4, 39, 14

habilidad todos los elementos en la sociedad<sup>1</sup>, se asimila a la actividad del Logos demiúrgico en el universo y se asume ya la ecuación del político del *Político* con el Demiurgo. Esto es plausible y de ello se seguiría que Plotino interpreta la descripción del ciclo de Crono alegóricamente<sup>2</sup>.

### b) Jámblico

Desgraciadamente no tenemos evidencias de cómo interpretó Jámblico el mito del Político<sup>3</sup> pero, como ya hemos dicho más arriba, formó parte de su canon. Para confeccionarlo, escogió doce diálogos y los dividió en dos grupos: un grupo de diálogos “físicos” y un grupo de diálogos “teológicos”. Desde su punto de vista, los doce diálogos podían resumirse en dos: *Timeo*, como expresión condensada de todos los diálogos “físicos” y *Parménides*, como resumen de todos los diálogos “teológicos”.

Entre los diálogos elegidos para el canon está el *Político*, formando parte del grupo de diálogos “físicos”, junto con el *Sofista*, entre el *Teeteto* y el *Fedro*<sup>4</sup>, pero no figuran ni *República* ni *Leyes*, que son contempladas como obras auxiliares, secundarias desde el punto de vista del platonismo<sup>5</sup>. La inclusión del *Político* en el primer ciclo de su canon implica el haber elaborado ya una cierta interpretación del mito<sup>6</sup>. Pero, además, podemos deducir una interpretación alegórica del mismo, desde su curiosa exégesis del *Sofista*<sup>7</sup>.

Jámblico concibe la existencia de dos demiurgos: un “demiurgo sublunar”, representado por el *Sofista*, y un “demiurgo celeste”, representado por el *Político*. Esto, por sí mismo, no parece decirnos nada sobre su interpretación del mito. Pero la existencia de los dos demiurgos es indisociable de la descripción del ciclo de Crono como característica permanente de la realidad y de una interpretación no literal de la alternancia de ciclos.

---

<sup>1</sup> Plt. 305 e

<sup>2</sup> Dillon, J., 1995, 366

<sup>3</sup> *Ibid.*.

<sup>4</sup> *Id.*, 364

<sup>5</sup> Ramos Jurado, E. A., 2004.

<sup>6</sup> Dillon, J., 1995, 366

<sup>7</sup> *Iambl. In Soph. fr.1*

Bien puede ser Jámblico el primero que hace una exégesis alegórica del mito, que hallamos más tarde en la Escuela de Atenas<sup>1</sup>.

### c) Siriano

Siriano, maestro de Proclo<sup>2</sup>, fue el primero que relacionó el *Timeo* con el mito del *Político*, como se nos dice en un pasaje del *Comentario al Timeo*<sup>3</sup> que describe el movimiento del cosmos como un todo<sup>4</sup> y compuso un comentario al diálogo, si tenemos en cuenta la frase “**en toîs eis ekeînon anagegramménois tòn diálogon**”<sup>5</sup>, como un argumento contra la interpretación literal del mito<sup>6</sup>.

### d) Proclo

De todas las interpretaciones que hace el neoplatonismo del mito, la exégesis de Proclo es, sin duda alguna, la más completa y acabada aunque dista mucho de ser original, pues hay los suficientes paralelismos entre ella y la obra que va de Plotino a Damascio para pensar lo contrario<sup>7</sup>.

Para Proclo, al igual que para Siriano, la referencia al mito del *Político* está ligada principalmente a la exégesis de la creación demiúrgica del mundo en el *Timeo*<sup>8</sup>, aunque también puede relacionarse con el mito del *Fedro*<sup>9</sup>. Más concretamente, el observatorio al que el dios se retira<sup>10</sup> equivale al *hyperouránion tópon* del *Fedro*<sup>11</sup>.

Según Proclo el universo posee dos clases de periodos o revoluciones: el periodo de Crono y el periodo de Zeus<sup>1</sup>.

Durante el periodo de Crono, el universo produce espontáneamente todos los bienes de la tierra y su vida está exenta de esfuerzo y fatiga; está regida por la providencia y es invisible, porque pertenece al orden

---

<sup>1</sup> Dillon, J., 1995, 366

<sup>2</sup> In Ti. II. 95, 27

<sup>3</sup> In Ti. II. 95, 27

<sup>4</sup> Ti. 34 a

<sup>5</sup> In Ti. 95, 27

<sup>6</sup> Dillon, J., 1995, 368

<sup>7</sup> Id., 365

<sup>8</sup> Ti. 41 a - 44 c

<sup>9</sup> Phdr. 246 a-249 d

<sup>10</sup> Plt. 272 e

<sup>11</sup> Phrd. 247 c

intelectual, pues Crono dispensa a todos la perfección intelectual: en primer lugar, a los dioses; después, a los seres superiores y, por último, a las almas de los hombres<sup>2</sup>. Por el contrario, en el periodo de Zeus el universo participa de la confusión de la materia, su vida está regida por la fatalidad<sup>3</sup>, y es visible porque pertenece al orden de la naturaleza<sup>4</sup>.

Tanto el universo como todos los dioses y los hombres poseen ambas vidas. El universo y los dioses, por una parte, imitando la intelección de Crono por medio de una actividad invisible e intelectual y, por otra, el intelecto demiúrgico de Zeus por medio de la providencia ejercida sobre los seres inferiores y, en general, por medio de una demiúrgia visible. Los hombres, por su parte, poseen una de las dos vidas: bien cuando obran de forma intelectual, consagrándose a Crono, bien cuando lo hacen a la manera providente de Zeus, ejerciendo un cuidado sobre los seres inferiores sin tener relación con ellos. Pero cuando giran de modo análogo al que lo hacen los dioses comprendiendo lo inteligible y ordenando los seres sensibles, viven las dos vidas<sup>5</sup>.

En cuanto a la causa motora de cada periodo, dice Proclo que uno de los dos periodos es guiado por un dios que lo pone en movimiento y otro, por el mundo mismo<sup>6</sup>, como afirma el Extranjero.<sup>7</sup> Además, Proclo precisa que uno de los periodos es el de Zeus, y el otro, el de Crono<sup>8</sup>, citando de nuevo al Eléata<sup>9</sup>.

Pero a continuación afirma que Zeus es la causa y el creador del periodo visible y la causa motriz del periodo invisible de Crono<sup>10</sup>, porque es necesario que, o bien ambos dioses gobiernen cada uno de estos dos periodos o bien que Crono guíe el periodo invisible y Zeus el presente<sup>11</sup>. Pero si Zeus mueve el todo durante el periodo actual, no puede decirse entonces que el mundo gira por sí mismo ni que gobierna todo cuanto

---

<sup>1</sup> Theol. Plat. P. V, 6

<sup>2</sup> *Ibíd.*

<sup>3</sup> Plt 272 e

<sup>4</sup> *Ibíd.*

<sup>5</sup> Theol. Plat. V,6

<sup>6</sup> Theol. Plat. V,25

<sup>7</sup> Plt. 270 a 2-7

<sup>8</sup> Theol. Plat. V,25

<sup>9</sup> Plt. 272b 1-3

<sup>10</sup> Theol. Plat. V,25

<sup>11</sup> *Ibíd.*

contiene<sup>1</sup>, ni tampoco sería verdad que sea imposible que al mundo le haga girar un dios en dos sentidos opuestos o que lo hagan girar dos dioses con pensamientos contrarios<sup>2</sup>.

En efecto, si Crono pone al mundo en movimiento durante uno de los periodos y Zeus lo pone en el contrario, quiere esto decir que hay dos dioses que ponen el mundo en movimiento con dos revoluciones contrarias. Pero si hemos dicho que esto es imposible, es evidente que durante el periodo de Crono las dos causas divinas presiden la revolución: Crono dispensando la vida intelectual y Zeus, elevándolo todo al gobierno de Crono y estableciéndolo en su pensamiento; por eso este periodo debe denominarse Croniano por cuanto Crono es la causa de la vida absoluta<sup>3</sup>.

En su *Comentario al Parménides*, nos dice Proclo que el lugar de Dios (Crono) en su puesto de observación es algo permanente<sup>4</sup>. Tanto para él, como para Plotino anteriormente<sup>5</sup>, Crono simboliza el intelecto trascendente – el *Noûs* – o más exactamente en el más elaborado esquema metafísico de Proclo, la “cima” o el “rey” del mundo intelectual<sup>6</sup>, cuyos objetos son más generales e indivisos, mientras que Zeus es el intelecto participado – o para Plotino el puro Espíritu -, cuyos contenidos son las formas en su multiplicidad y particularidad. Ambos, Crono y Zeus, representan los dos niveles permanentes de la realidad<sup>7</sup>.

Esta interpretación alegórica del mito del *Político* está ligada a una interpretación también alegórica de los ciclos cósmicos de Empédocles<sup>8</sup>, según la cual el dominio del Amor representa el mundo inteligible y el de la Discordia, el del mundo físico. No hay aquí una secuencia de ciclos, sino una representación poética de la eterna tensión entre las dos fuerzas antitéticas que componen el universo<sup>9</sup>.

¿Cómo interpreta Proclo las particulares características del reino de Crono? Según Proclo, los retoños de Crono<sup>10</sup> son almas individuales<sup>11</sup> que no

---

<sup>1</sup> *Ibíd.*

<sup>2</sup> *Plt.* 270 a 2

<sup>3</sup> *Theol. Plat.* V,25

<sup>4</sup> *In Prm.* 959,8

<sup>5</sup> *Enn.* V. 1,4,9

<sup>6</sup> *Theol. Plat.* V, 20

<sup>7</sup> *In Prm.* 959, 8

<sup>8</sup> *Fr.* 17, 1-13, *Simp. In Ph.* 158, 1

<sup>9</sup> *Dillon, J.*, 1995, 366.

<sup>10</sup> *Plt.* 272 b

<sup>11</sup> *Theol. Plat.* V,7

se engendran unas de otras<sup>1</sup>, como lo hacen los hombres visibles<sup>2</sup>, sino que nacen de la tierra<sup>3</sup>. Este brotar de la tierra simboliza la elevación del alma hacia la vida invisible, abandonando la vida sensible<sup>4</sup>.

Por otra parte, estas almas recorren el camino opuesto al de la generación<sup>5</sup> yendo de la vejez a la juventud y de aquí a la infancia hasta desaparecer,<sup>6</sup> lo que es también un signo de su vigor intelectual<sup>7</sup> así como el obscurecerse de los cabellos y el suavizarse de las mejillas de los que ya tenían barba<sup>8</sup> lo es del rechazar la vida mortal que les viene de la generación<sup>9</sup>.

Los hombres del tiempo de Crono se alimentan de la profusión de frutos que les brindan espontáneamente la tierra y una vegetación generosa y están desnudos porque así se lo permite la bonanza de las estaciones.<sup>10</sup> Los frutos de la tierra simbolizan el alimento intelectual que proporcionan los dioses a las almas, haciendo brillar sobre ellas su perfección y su autosuficiencia pues, en efecto, hay dos clases de alimento: el de la opinión, que nutre las concepciones particulares y materializadas, y el del intelecto, que nutre las concepciones puras, indivisibles y nacidas de ellas mismas<sup>11</sup>, mientras que su desnudez significa que no se añade nada superfluo a sus vidas, sino que, totalmente puras, tienden a lo alto bajo la acción del padre intelectual y participan de los bienes universales, guardadas por las estaciones y recibiendo de ellas la medida de la vida bienaventurada<sup>12</sup>.

### e) Olimpiodoro

De Olimpiodoro conservamos una breve referencia al mito del *Político*. Según él, en la Edad de Oro el movimiento de los cuerpos celestes

---

<sup>1</sup> Plt. 271 a

<sup>2</sup> Theol. Plat. V,7

<sup>3</sup> Plt. 271 c

<sup>4</sup> Theol. Plat. V,7

<sup>5</sup> *Ibíd.*

<sup>6</sup> Plt 270 d-e

<sup>7</sup> Theol. Plat. V,7

<sup>8</sup> Plt. 270 e

<sup>9</sup> Theol. Plat V,7

<sup>10</sup> Plt. 272 a-b

<sup>11</sup> Theol. Plat. P V, 7

<sup>12</sup> *Ibíd.*

se caracterizó porque la revolución de los planetas fue opuesta a la de las estrellas fijas, y por eso no había en ella verano o invierno<sup>1</sup>.

### **3. La interpretación contemporánea.**

La interpretación contemporánea del mito se caracteriza por su gran heterogeneidad de doctrinas, semejantes y complementarias unas y contrapuestas otras, que podemos estructurar en cinco grandes cuestiones: elementos del mito, función del mito; interpretación del mismo; la cuestión de los ciclos y, por último, las ambigüedades e incoherencias del mismo.

#### **3.1. Elementos del mito**

La primera cuestión que se le presenta a la exégesis contemporánea es la de averiguar la función que desempeñan los elementos con los que Platón urde el mito. Para Brisson los tres elementos con los que Platón teje el mito: la historia de Atreo y Tiestes<sup>2</sup>, el reino de Crono<sup>3</sup> y los hombres nacidos de la tierra<sup>4</sup>, representan las tres dimensiones de la realidad, que conforman la existencia humana: cosmológica, política y antropológica<sup>5</sup>. El Extranjero de Elea acepta como premisa fundamental la relación entre estos tres dominios de la realidad, pues para desprestigiar una doctrina política hemos de remontarnos al origen y constitución del universo, de quien depende la generación del hombre<sup>6</sup>.

Según Rosen, hay una diferencia esencial entre el relato original de la leyenda de Atreo y Tiestes y el que da el Extranjero<sup>7</sup>. En la leyenda original, Tiestes seduce a la mujer de Atreo, pero este episodio desaparece en el relato del Extranjero, el cual centra su interés en el cambio del sol y de las estrellas<sup>8</sup>. Dicho de otro modo, el Extranjero sustituye el Eros y la fogosidad propios del hombre por la génesis cosmológica<sup>9</sup>.

---

<sup>1</sup> In Grg. 46.8

<sup>2</sup> Plt. 268e8-269 a6

<sup>3</sup> Plt. 269 a7-b1

<sup>4</sup> Plt. 269b2-4

<sup>5</sup> Brisson, L., 1995b, 353

<sup>6</sup> Id., 354

<sup>7</sup> Rosen, S., 2004, 74

<sup>8</sup> Plt. 268e12-269 a 6

<sup>9</sup> Rosen, S., 2004, 75



Por su parte, Ferrari afirma que, para componer el mito, el Extranjero habría necesitado únicamente narrar la leyenda del reino de Crono<sup>1</sup>, pues por sí misma<sup>2</sup> esta historia le proporciona todo el contraste de esta edad con la nuestra para explicar los errores del mito en el análisis abierto del arte de gobernar<sup>3</sup>.

Según Rowe, desde Hesíodo en el s. VIII a.C la edad de Crono es sinónimo en la literatura griega de una edad de oro. En los s. VI-V Empédocles, el filósofo poeta, une esta idea de la edad de oro con la de un ciclo regular del cambio cósmico. Esta combinación es la que le proporciona a Platón la base para crear su propia leyenda, uniendo estos elementos con la historia de Atreo y Tiestes<sup>4</sup>.

Para Vidal-Naquet, Zeus cambia el curso del sol y las estrellas no por favorecer a Atreo, sino ante el horror por el banquete de reconciliación que este ofrece a su hermano<sup>5</sup>, sirviendo como comida a sus tres hijos Hágalo, Calileonte y Orcómeno<sup>6</sup>; pero Platón no quiere recordar que el prodigio ha sido realizado para favorecer al autor de un festín caníbal<sup>7</sup>.

Los hombres nacidos de la tierra representan, por una parte, la fuerza bruta<sup>8</sup> que no es característica de todos los miembros de una autoctonía<sup>9</sup> y, por otra, a los “materialistas” que Platón opone a los “amigos de las Formas” en el *Sofista*<sup>10</sup>.

Por último, Platón identifica en las *Leyes* la edad de oro y el periodo de Crono<sup>11</sup>. El periodo de Crono se caracteriza por su ambigüedad. Por una parte, se caracteriza por su abundancia de bienes y de justicia<sup>12</sup>, pero, por otra, es un tiempo de injusticia, porque son los vivientes y no las almas – Minos, Radamante y Ealo – quienes juzgan quién tiene derecho a entrar en las Islas Afortunadas<sup>13</sup>

---

<sup>1</sup> Plt. 271e-272b

<sup>2</sup> Plt. 271 d 1-2

<sup>3</sup> Ferrari, 1995, 389

<sup>4</sup> Rowe, C. J., 1995a, 187

<sup>5</sup> Vidal-Naquet, P., 1981, 369

<sup>6</sup> Falcón Martínez, C., Fernández – Galiano., E., López Melero, R., 1980, Vol. 1, 104

<sup>7</sup> Vidal-Naquet, P., 1981, 370

<sup>8</sup> *Ibíd.*

<sup>9</sup> *Ibíd.*, n. 36

<sup>10</sup> Sph. 248 c

<sup>11</sup> Lg. IV, 713 b

<sup>12</sup> Lg. IV, 713 e

<sup>13</sup> Grg. 523 b-e

Según Ferrari, hubo varios pueblos griegos, entre ellos el ateniense, que decían no haber inmigrado al territorio que ahora ocupaban, sino que habían surgido de su tierra en un remoto pasado. La función de tal leyenda es presentar un derecho absoluto sobre el territorio. Pero Platón utiliza la tradición para un fin muy distinto: borrar la memoria de los hombres de la edad de Crono<sup>1</sup>. Al vivir hacia atrás, hacia la juventud, se suprime la vida familiar<sup>2</sup> y, con ello, el ejercicio de memoria necesario para proporcionar continuidad generación tras generación<sup>3</sup>.

Para Ruiz Yamuza lo que tenemos en conjunto es un conglomerado de narraciones diversas de difícil amalgama. Por una parte, la leyenda de Atreo, los nacidos de la tierra y la edad de Crono que son como las vigas maestras que sostienen una techumbre nueva. Por otra, la concepción cósmica de un mundo guiado por la divinidad que le da sus leyes y que evoluciona hacia un mundo que se mueve por sí mismo y que se otorga, por reflejo, las suyas<sup>4</sup>. Pero según Ruiz Yamuza, Platón no presenta este panorama de una forma correspondiente, pues el orden lógico de estos acontecimientos no se sigue en la exposición que sería: Crono-Atreo-degeneración<sup>5</sup>.

El intento de aprovechar mitos enteros da a entender que Platón supuso que el mito poseía una información histórica desvirtuada, pero con una cierta capacidad para responder a sus hipótesis. Esto explicaría, según Yamuza, el uso del material y, por otra parte, el alejamiento y la distancia con la que se le trata. De esta manera, los elementos tradicionales aparecen incorporados, pero distanciadamente, en una pintura de la evolución del mundo y del hombre que presenta aspectos revolucionarios en relación con esa misma tradición: el movimiento de “lo mismo” y de “lo otro”, la bondad del dios, la libertad del mundo y el hombre como ser racional a partir del fuego<sup>6</sup>.

---

<sup>1</sup> Ferrari, 1995, 393

<sup>2</sup> Plt. 271 a 4-5

<sup>3</sup> Ferrari, 1995, 393

<sup>4</sup> Ruiz Yamuza, E., 1986, 136

<sup>5</sup> Ibid.

<sup>6</sup> Ibid

Para Monserrat Molas, la idea de los hombres nacidos de la tierra es corriente en la mitología griega y está íntimamente ligada a la fundación de las ciudades<sup>1</sup>.

### 3.2. Función del mito

La segunda cuestión que se plantea es la de la función del mito. Para los autores esta es, esencialmente, una función política y una función ética. Según Castoriadis, Platón introduce el mito en el diálogo no porque quiera refutar la definición del político como pastor, sino que, muy al contrario, introduce dicha definición para presentar el mito<sup>2</sup>. En efecto, el Extranjero podría haber dicho que los pastores tienen una naturaleza distinta de la de los animales a quienes apacientan y que, por lo tanto, un pastor humano debe ser sobrehumano; por consiguiente, el político no es un pastor, sino el cuidador voluntario de las comunidades humanas. Pero en vez de eso, interrumpe la *diaíresis* con el mito del reino de Crono<sup>3</sup>.

Con ello, Platón busca hacer suya la antropogénesis del s.V, según la cual no hubo una edad de oro de la humanidad, que es aquí la edad de Crono<sup>4</sup>, recogida por la tradición griega desde Hesíodo<sup>5</sup>, sino que la humanidad se autoconstituye en un proceso que va del estado salvaje a la invención de las artes y la constitución de las ciudades<sup>6</sup>, para oponerse a los cínicos que, en el s. IV reclaman un retorno a aquel periodo idílico en el que no hubo ni guerras ni constitución política, con cierta nostalgia ecológica<sup>7</sup>.

Platón toma la edad de oro y la antropogénesis – a la que volverá en las Leyes<sup>8</sup>, en el *Protágoras*<sup>9</sup>, en la *República*<sup>10</sup> y en el *Critias*<sup>11</sup> - y las despoja del carácter histórico que le dieron los pensadores del s. V, al incluirlas en un número indefinido de ciclos<sup>12</sup>.

---

<sup>1</sup> Monserrat Molas, 1999, 109

<sup>2</sup> Castoriadis, C., 2003, 119

<sup>3</sup> Id., 57

<sup>4</sup> Id., 130

<sup>5</sup> Op. 116-121

<sup>6</sup> Castoriadis, C., 2003, 112

<sup>7</sup> Id., 113

<sup>8</sup> Lg. 676 b ss; Lg. 713 b ss

<sup>9</sup> Prt. 321 a ss

<sup>10</sup> R. 369 b; 378 b

<sup>11</sup> Criti. 109 b ss

<sup>12</sup> Castoriadis, C., 2003, 131

Una tesis similar sostiene Vidal-Naquet, para quien el mito se presenta como un documento sobre la crisis del s. IV y como un esfuerzo por resolverla al menos en el plano teórico<sup>1</sup>. En este contexto el mito es el criterio según el cual debemos regirnos para ponernos en guardia sobre el angelismo que nos llevaría a confundir la edad de Crono con la edad de Zeus, la nuestra, pues los cínicos buscan integrar aquella en el discurso histórico, rechazando el orden establecido<sup>2</sup>.

Para Couloubaritsis, la función principal del mito no es la de desempeñar el papel de simple corrector de la *diaíresis* como, afirman, por ejemplo, Rowe<sup>3</sup>, Rosen<sup>4</sup> o Monserrat Molas<sup>5</sup>, sino la política de persuadir al Joven Sócrates de que la definición del político como pastor de hombres<sup>6</sup>, que hunde sus raíces en el mundo arcaico donde a los reyes se les llama “pastores” y a sus súbditos “rebaños”<sup>7</sup>, es inapropiada para denominar al político que cuida del destino de los hombres en la ciudad<sup>8</sup> y que la autoridad arcaica debe readaptarse al contexto histórico de la época postpericleana en la que los sofistas agitan la educación y la democracia multiplica sus crisis en el seno de la sociedad helénica<sup>9</sup>, usando un modelo más adecuado para dar cuenta de una sociedad más compleja que la del pasado<sup>10</sup>.

Isabel Santa Cruz sostiene una postura similar a la de Couloubaritsis. Para ella, el mito es un método de explicación - es decir, un procedimiento discursivo desarrollado por quien posee el conocimiento (el maestro) a fin de llevar a quien no lo posee todavía (el discípulo) a hallarlo por sí mismo<sup>11</sup> - , diferente de los otros dos métodos de explicación que se presentan y se describen en el diálogo, la división dicotómica y el paradigma<sup>12</sup>, cuya función es la de persuadir al Joven Sócrates de no caer en el error propio de su época de que el político es un pastor<sup>13</sup>.

---

<sup>1</sup> Vidal-Naquet, P., 1981, 369

<sup>2</sup> Id., 366

<sup>3</sup> Rowe, C. J., 1995b, 13

<sup>4</sup> Rosen, S., 2004, 71

<sup>5</sup> Monserrat Molas, J., 1999, 99

<sup>6</sup> Plt. 266 e

<sup>7</sup> Couloubaritsis, L., 1995, 109

<sup>8</sup> Id., 110

<sup>9</sup> Id., 119

<sup>10</sup> Id., 110

<sup>11</sup> Santa Cruz, M<sup>a</sup>. I., 1995, 192

<sup>12</sup> Ibid

<sup>13</sup> Id., 197

Para Ruiz Yamuza, el mito es un segundo camino de los tres que se definen en el diálogo: la división, el mito y el paradigma<sup>1</sup>.

Carone<sup>2</sup> y Ferrari<sup>3</sup> sostienen tesis similares al respecto. Para la primera, la función política del mito es la más evidente, porque su principal propósito es la de corregir la primera definición del político para mostrar que el político de la presente edad de Zeus no tiene nada que ver con el papel de pastor de la edad apolítica de Crono<sup>4</sup>, mientras que, para el segundo, el mito presenta dos clases de sociedad. En la primera, el gobernante es de una especie superior a la especie humana a la cual gobierna; en la segunda, tanto quien gobierna como quien es gobernado, son humanos<sup>5</sup>. Pero el mito tiene también una función ética.

Según Brisson el mito es un instrumento de persuasión<sup>6</sup> que posee una función ética en el plano individual y política en el plano colectivo, en la medida en que el segundo condiciona al primero<sup>7</sup> como, por ejemplo, cuando se refiere a la influencia que tiene el destino del alma en el valor de los guerreros<sup>8</sup>.

Otra interpretación de la función ética del mito es la de Cordero, quien concibe el mito del *Político* como una elaboración absolutamente original<sup>9</sup> mediante la cual Platón muestra didácticamente que la realidad humana se constituye cuando la razón domina la necesidad propia de la materia<sup>10</sup> como resultado de la evolución<sup>11</sup> del hombre de un modelo abstracto y puramente racional, que corresponde al reino de Crono, al hombre real y concreto de un momento histórico correspondiente al reino de Zeus, a quien se le plantea el problema moral de orientar racionalmente la necesidad<sup>1</sup>.

Para Rosen, la función del mito es la de ilustrar la relación entre física y política, pero no resolverla, pues para hacerlo sería necesario poner de manifiesto la oscuridad del origen de la *polis* o transformar la ciencia

---

<sup>1</sup> Ruiz Yamuza, E., 1986, 137

<sup>2</sup> Roxana Carone, G., 1995,

<sup>3</sup> Ferrari, G. R. F., 1995, 389-397

<sup>4</sup> Roxana Carone, G., 1995, 108

<sup>5</sup> Ferrari, G. R. F., 1995, 389

<sup>6</sup> Brisson, L., 2005, 157

<sup>7</sup> Ibid.

<sup>8</sup> R. III 386 b 8-c 1

<sup>9</sup> Cordero, N. L., 2000, 170

<sup>10</sup> Id., 163

<sup>11</sup> Id., 170

política de *phrónesis* a una función de *diánoia* y así hacerla accesible a la *diáresis*<sup>2</sup>.

### 3.3. Cómo interpretar el mito

Una tercera cuestión es la de cómo interpretar el mito. Si nos atenemos al debate sobre la formación del universo capitaneado por Cherniss<sup>3</sup> y Vlastos<sup>4</sup>, el mito puede interpretarse analítica o literalmente<sup>5</sup>.

Según Cherniss, el desorden precósmico y el movimiento retrógrado son elementos míticos del actual mundo fenoménico<sup>6</sup>.

Para Vlastos, si el mito no es un mero ardid literario, Platón engaña intencionadamente al lector cuando justifica como significado lo contrario de lo que dice<sup>7</sup>.

Por su parte, Mohr cree que el mito debe leerse desde un punto de vista analítico<sup>8</sup>.

### 3.4. Los ciclos del mito

La cuestión de la interpretación nos introduce en la cuarta cuestión: la de los ciclos en que se divide el mundo. Aquí nos encontramos con dos corrientes de pensamiento: la de quienes creen, como en la interpretación tradicional, que hay dos ciclos, el reino de Crono y el reino de Zeus – que los intérpretes, desde Proclo<sup>9</sup>, creen que representan la oposición entre la razón y la necesidad o el movimiento de lo mismo y de lo otro<sup>10</sup> - y la de quienes creen que esta alternancia debe ser reemplazada en la historia en un contexto temporal que implique un proceso en tres etapas<sup>11</sup>.

---

<sup>1</sup> Id., 163-164

<sup>2</sup> Rosen, S., 1979, 73

<sup>3</sup> Cherniss, H. F., 1944, 421-431 >

<sup>4</sup> Vlastos, G., 1965, 401-419

<sup>5</sup> Mohr, R. D., 1978, 250

<sup>6</sup> Cherniss, H. F., 1971, 247

<sup>7</sup> Vlastos, G., 1965, 405

<sup>8</sup> Mohr, R. D., 1978, 252

<sup>9</sup> In Ti. 323 b

<sup>10</sup> Ferrari, G. R. F., 1995, 392, n. 9

<sup>11</sup> Brisson, L., 1995, 363

Para Crosson, hay dos etapas: la edad de Crono y la edad de Zeus (nuestra edad)<sup>1</sup>. El aspecto más significativo de la edad de Crono es que es una época de gobierno<sup>2</sup>, pues dios mismo es pastor de hombres<sup>3</sup> y entre ellos carecían de formas de gobierno<sup>4</sup>.

Por el contrario, la edad de Zeus se caracteriza por la ausencia de un gobierno tal, con la consiguiente aflicción para hombres y animales<sup>5</sup>.

Carone afirma que el mito nos presenta un cuadro de ciclos cósmicos opuestos: cuando el dios mismo guía el mundo y cuando abandona el universo y este invierte su curso<sup>6</sup>. Esta oposición de los ciclos cósmicos es una oposición entre el bien y el mal o entre sus respectivas causas, que no solamente coexisten, sino que parecen prevalecer alternativamente en el universo<sup>7</sup>

Según Castoriadis la historia del universo pasa por dos fases opuestas: la edad de Crono, que sería el mundo verdadero mostrado por la filosofía<sup>8</sup> en el que, al apacentarnos el dios como nosotros ahora apacentamos a criaturas inferiores a nosotros<sup>9</sup> no hay condiciones y derechos de ciudadanía<sup>10</sup> y se da el mito del comunismo primitivo<sup>11</sup>, pues al no haber matrimonios los hombres no poseen ni mujer ni hijos propios<sup>12</sup>, y el reino de Zeus o mundo dejado a sí mismo<sup>13</sup>, que es un mundo ficticio<sup>14</sup> en el que este se dirige hacia sí mismo, creciendo en él el desorden siguiendo las leyes de la termodinámica<sup>15</sup>.

Ahora bien, ¿quién decide cuándo cambiar de un periodo a otro? Jugando con la etimología Crono/chornos, Castoriadis afirma que hay una instancia superior, un metatiempo que ordena a Crono cambiar de tiempo;

---

<sup>1</sup> Crosson, F. J., 1963, 32

<sup>2</sup> Ibid.

<sup>3</sup> Plt. 271 e

<sup>4</sup> Plt. 272 a

<sup>5</sup> Crosson, F. J., 1963, 32

<sup>6</sup> Roxana Carone, G., 1993, 99

<sup>7</sup> Id, 101

<sup>8</sup> Castoriadis, C., 2003, 109

<sup>9</sup> Plt. 271 e

<sup>10</sup> Castoriadis, C., 2003, 111

<sup>11</sup> Ibid.

<sup>12</sup> Plt. 272 a

<sup>13</sup> Castoriadis, C., 2003, 128

<sup>14</sup> Ibid.

<sup>15</sup> Id, 110

no es una instancia personal, sino una *anágke* superior a cualquier instancia personal y a cualquier divinidad: son las cosas mismas<sup>1</sup>.

Esta idea de una instancia superior se presenta también en Rosen, para quien el demiurgo es un principio superior que ordena los reinos de Crono y de Zeus<sup>2</sup>.

Para Couloubaritsis, que no quiere interpretar el mito<sup>3</sup>, hay dos épocas: la época de Crono, en la que el hombre es cuidado por los dioses y los demonios, por medio del arte pastoral, y la época de Zeus, en la que el hombre debe cuidar de sí mismo en función de un sistema político apropiado<sup>4</sup>.

Para Vidal-Naquet el universo está animado por dos movimientos circulares que, girando en sentido contrario, engendran dos mundos: la edad de Crono o edad de Dios y la edad de Zeus o del curso habitual de las cosas<sup>5</sup>. De este modo, el mito examina los dos aspectos del mismo mundo, que coexisten verdaderamente y no los estadios de una evolución cíclica<sup>6</sup>.

Para Rosen, al igual que para Castoriadis y Vidal Naquet, hay también dos periodos en el universo a los que él llama época normal y época contranormal<sup>7</sup>, que coinciden con la edad de Zeus<sup>8</sup> y la edad de Crono<sup>9</sup> respectivamente. La época normal es un periodo de degradación del universo, mientras que la época contranormal repara los efectos de la misma, salvando la época normal<sup>10</sup>.

En la época normal los seres tienen un *eîdos*, que pierden en la época contranormal. De aquí se sigue, o bien que las ideas platónicas no existen o bien que las ideas del periodo normal pierden su eficacia y visibilidad en la época contranormal<sup>11</sup>. De este modo, la época normal es movimiento de aparición (*ékphasis*) del *eîdos* mientras que la época contranormal es movimiento de desaparición total (*exephanízeto*)<sup>12</sup> del mismo.

---

<sup>1</sup> Id., 128

<sup>2</sup> Rosen, S., 2004, 76

<sup>3</sup> Couloubaritsis, L., 1995, 112

<sup>4</sup> Id., 113

<sup>5</sup> Vidal-Naquet, P., 1981, 371

<sup>6</sup> Id., 371-2

<sup>7</sup> Rosen, S., 2004, 76

<sup>8</sup> Plt. 272 b 1-4

<sup>9</sup> Plt. 271 c 3-d 6

<sup>10</sup> Rosen, S., 2004, 77

<sup>11</sup> Id., 83

<sup>12</sup> Plt. 270 e 8-9



En el mito, el Extranjero no se refiere a dos razas distintas – los hombres nacidos de la tierra y los hombres del periodo normal - sino más bien a dos aspectos de la existencia humana<sup>1</sup>, que podríamos definir como presencia y ausencia<sup>2</sup>.

Según Rosen, estos dos ciclos juntos constituyen lo que podríamos llamar el todo o el trabajo del demiurgo divino<sup>3</sup>, de modo que en lugar de tres deidades, en realidad hay tres aspectos diferentes de la misma deidad o, en cierto sentido, una especie de síntesis hegeliana de los dos opuestos, Crono y Zeus<sup>4</sup>.

Pero tanto Vidal-Naquet como Rosen no pueden evitar las dificultades que surgen de esta interpretación del mito: por ejemplo, que el Extranjero ponga bajo el reino de Zeus el mundo dejado a sí mismo<sup>5</sup>; que la humanidad reciba los dones de Prometeo, Hefesto y Atenea en el momento del ciclo de Zeus en el que dios se retira del mundo, como dicen Vidal-Naquet<sup>6</sup> y Brisson<sup>7</sup>, o que, en lo concerniente a los seres humanos, esta interpretación implique que el mecanismo de la generación sea indisociable de la marcha de las edades<sup>8</sup>.

Para evitar las dificultades ligadas a la interpretación tradicional<sup>9</sup>, Brisson<sup>10</sup> sigue la interpretación anticipada por Lovejoy y Boas, según la cual en el mito no hay tres ciclos, sino tres etapas del cosmos: Crono, Atreo-Tiestes y Zeus<sup>11</sup>.

Vidal-Naquet critica esta tesis afirmando que es rigurosamente incompatible con una lectura atenta del mito<sup>12</sup>. También Mattéi critica esta interpretación diciendo que tanto la letra como el espíritu del mito opone dos ciclos idénticos: el de Crono y el de Zeus y dos reversiones: una la edad anterior a la de Crono y otra de la edad de Crono a la de Zeus. En cuanto al episodio de Atreo y Tiestes, simboliza solamente el paso de un ciclo a otro<sup>13</sup>.

---

<sup>1</sup> Rosen, S., 2004, 77

<sup>2</sup> Id., 83

<sup>3</sup> Rosen, S., 1979, 74

<sup>4</sup> Ibid.

<sup>5</sup> Brisson, L., 1995, 350

<sup>6</sup> Vidal –Naquet, P., 1981, 374

<sup>7</sup> Brisson, L., 1995, 350

<sup>8</sup> Id., 351

<sup>9</sup> Id., 349

<sup>10</sup> Brisson, L., 1998

<sup>11</sup> Lovejoy, A. O., Boas, G., 1935, 158

<sup>12</sup> Vidal-Naquet, P., 1981, 371

<sup>13</sup> Matthey, J. F., 1996, 76

Posteriormente<sup>1</sup>, Brisson modificó su punto de vista y las tres etapas del mito son: 1) el reino de Crono<sup>2</sup>, en la que el dios se hace cargo de la revolución del universo<sup>3</sup>; 2) el mundo dejado a sí mismo<sup>4</sup>, denominado también universo autónomo<sup>5</sup>, en el que el dios supremo y las divinidades que le auxilian abandonan su puesto<sup>6</sup> y 3) el reinado de Zeus<sup>7</sup>, en el que el dios vuelve a gobernar y restaura el universo en su inmortalidad<sup>8</sup>.

Ferrari, que cree que hay dos periodos en el mito y no tres, critica esta versión rectificadora de Brisson, porque no ve razón para incluir el mundo dejado a sí mismo en la edad de Zeus, que es la de los dioses olímpicos tradicionales<sup>9</sup>.

Rowe sostiene la tesis de los tres periodos sugerida por Lovejoy y Boas, defendida por Brisson, aunque la de aquel difiere de la de estos en detalles importantes<sup>10</sup>. Rowe afirma la existencia de dos reversiones en cada ciclo: una al final de la edad de oro y otra antes del comienzo de nuestra edad, lo que implica la existencia de tres eras o edades y no de dos<sup>11</sup>: el reino de Crono, el reino de Zeus y el periodo de reversión intercalado entre ambos<sup>12</sup>.

Para Monserrat Molas, el mito presenta un esquema de tres estadios que, en cierta manera, son dos tipos de movimientos, pero tres esquemas de intervención divina: 1) el reino de Crono, 2) el tiempo en el que el dios se retira a su atalaya y 3) el del retorno del dios haciéndose cargo de nuevo del timón del universo<sup>13</sup>, que presenta más una teología política que una cosmología o una teoría de la historia<sup>14</sup>.

Con Brague volvemos a una interpretación neoplatónica del mito. Al reino de Crono le sucede el reino de Zeus, en el que transcurre la vida

---

<sup>1</sup> Brisson, L., 1995, 349-363

<sup>2</sup> Plt. 271 c 3-272 d 6

<sup>3</sup> Brisson, L., 1995, 359

<sup>4</sup> Plt. 272 d 6-273 e 4

<sup>5</sup> Bisson, L., 1995, 359

<sup>6</sup> Plt. 272 e-273 a

<sup>7</sup> Plt. 273 e 4-274 e 1

<sup>8</sup> Brisson, L., 1995, 359

<sup>9</sup> Ferrari, G. R. F., 1995, 394

<sup>10</sup> Rowe, C. J., 1995a, 13

<sup>11</sup> Id., 189

<sup>12</sup> Id., 13

<sup>13</sup> Monserrat Molas, J., 1999, 121-122

<sup>14</sup> Id., 122

presente<sup>1</sup>, el cual ha destronado a su padre desterrándolo a las islas de los bienaventurados, sobre las que reina<sup>2</sup>.

En la imaginería platónica las islas de los bienaventurados representan el mundo intelectual, la vida filosófica<sup>3</sup>. Crono reina sobre los filósofos porque éstos, al igual que los titanes, nacen de la tierra<sup>4</sup>. El vocablo *gegeñeîs* designa tradicionalmente a los titanes, pero Platón la usa como apodo para designar a los filósofos que rechazan a los Olímpicos, dioses de la ciudad, como si quisieran volver al reino de Crono<sup>5</sup>

### 3.5. Ambigüedades e incoherencias del mito

La quinta de las cuestiones que se plantea la interpretación contemporánea es la de las ambigüedades del mito. La primera, puede formularse así: ¿es la edad de Crono la edad de oro de la humanidad?<sup>6</sup> Aunque el Extranjero considera que el periodo de Crono es un periodo de paz para los hombres<sup>7</sup>, porque hay un dios asociado al bienestar de los mismos<sup>8</sup>, la edad de oro no está exenta de violencia<sup>9</sup> pues en ella hay muertos de muerte violenta<sup>10</sup>.

Por tanto, hay aquí una primera ambigüedad puesta de manifiesto por Vidal-Naquet, que se explica porque, por una parte, bajo la égida de Crono, los hombres se alimentan de los productos de la tierra y ofrecen sacrificios vegetales, pero, por otra, es un dios terrible y casi caníbal a quien los cartagineses sacrifican niños<sup>11</sup>.

De modo que, como implícita o explícitamente la definen Homero y Hesíodo, la edad de Crono no es un estatus humano que media entre el mundo de los dioses al que corresponde la edad de oro y el de la bestialidad, caracterizado por la alelofagia<sup>12</sup>, sino que en la época arcaica, la edad de oro

---

<sup>1</sup> Plt. 272 b, Grg. 523 a

<sup>2</sup> Op. 169

<sup>3</sup> R. VII, 519 c, 540 b s

<sup>4</sup> Brague, R., 1982, 91

<sup>5</sup> NU. 853

<sup>6</sup> Rosen, S., 2004, 81

<sup>7</sup> Id., 84

<sup>8</sup> Id., 81

<sup>9</sup> Id., 83-84

<sup>10</sup> Plt. 270 e 10

<sup>11</sup> Abst. II, 27

<sup>12</sup> Vidal – Naquet, P., 1981, 364

de Crono es también la de la bestialidad<sup>1</sup>, de la que, gracias al aporte del fuego y a la invención de las distintas técnicas, Prometeo, proveedor del fuego culinario e instaurador del sacrificio, saca a la humanidad<sup>2</sup>.

La segunda, puesta de manifiesto por Rosen, se refiere a la ruptura de la lógica interna del mito, a la falta de sincronización entre la reversión del universo y la reversión de la humanidad en la era de Crono<sup>3</sup>. En efecto, si el periodo de Crono fuese una reversión total del periodo de Zeus los hombres, al tiempo que nacen viejos y mueren jóvenes, deberían vomitar el alimento en vez de injerirlo<sup>4</sup>. Pero el Extranjero, haciendo uso de su prerrogativa de hacedor de mitos, otorga, en palabras de Rosen, una existencia de algún modo normal a los hombres de la época contranormal<sup>5</sup>.

En la versión de la disputa entre Atreo y Tiestes que cuenta el Extranjero, Rosen observa la siguiente incoherencia: En la versión original del mito, Zeus ejerce su cuidado sobre los hombres interviniendo a favor de Atreo. Fruto de esta intervención es la inversión del curso del sol y de las estrellas. Sin embargo, en la versión del Extranjero Zeus interviene en el curso del ciclo que Rosen denomina "normal" y, cuando dicho ciclo toca a su fin, es otra divinidad la que se hace cargo del gobierno del mundo, haciéndolo girar en sentido opuesto<sup>6</sup>.

La intervención de Dios lleva a la supresión total del Eros y de la política. Pero si seguimos al Extranjero, la disputa entre Atreo y Tiestes se habría producido en el ciclo "contranormal". Pero en la versión del Extranjero, tal acontecimiento no habría podido producirse en tal ciclo. Dicho de otro modo, en la versión tradicional del mito, Eros y la política caracterizan ambos ciclos<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Id., 365

<sup>2</sup> Ibid.

<sup>3</sup> Rosen, S., 2004, 89

<sup>4</sup> Ibid.

<sup>5</sup> Ibid.

<sup>6</sup> Id., 75

## II. Conexión del mito del *Político* con otros mitos

### 1. Con la tradición griega: Hesíodo

#### 1.1. Con La *Teogonía*

En su *Teogonía* nos presenta Hesíodo una tríada de dioses, Urano – Crono – Zeus, que se disputan la preeminencia del universo. Al principio existieron el Caos y Gea<sup>2</sup>, la cual dio a luz a Urano<sup>3</sup> con el que tuvo a Océano, Ceo, Crío, Hiparión, Japeto, Tea, Rea, Temis, Mnemosine, Febe, Tetis y Crono<sup>4</sup>. Los hijos de Urano odiaban a su padre porque no les dejaba nacer, sino que los retenía en el seno de Gea<sup>5</sup>. Esta, para vengarse, forjó una hoz y contó a sus hijos sus planes<sup>6</sup>. Crono, que odiaba a su padre, se comprometió a vengar sus crueles actos; tomó la hoz y cuando de noche Urano cubrió a Gea, segó con la hoz sus genitales y los arrojó por detrás de sí<sup>7</sup>. Crono tuvo con Rea, su hermana, seis hijos: Histia, Deméter, Hera, Hades, Ennosigeo y Zeus. Pero, para que ninguno le arrebatase el reinado sobre los dioses, los engullía según nacían porque sabía que sucumbiría a manos de uno de sus hijos<sup>8</sup>. Cuando iba a dar a luz a Zeus, Rea pidió ayuda a sus padres. Estos, le revelaron la profecía según la cual Zeus derrocaría a su padre. De este modo, Gea lo tomó cuando nació y lo escondió en el monte Egeo<sup>9</sup>. Entonces Rea envolvió una gran piedra en pañales y se la presentó a Crono. Este, tomándola por uno de sus hijos, la cogió y se la tragó dejando vivo a su hijo el cual le arrebató, así, el trono<sup>10</sup>.

De esta tríada de dioses de la *teogonía*, Platón toma dos: Crono<sup>11</sup> y Zeus<sup>12</sup>, dejando a Urano porque, evidentemente, no le interesa tratar el periodo en el que no hubo hombres<sup>13</sup> ni, por tanto, política.

---

<sup>1</sup> Ibid.

<sup>2</sup> Th. 115-120

<sup>3</sup> Th. 125

<sup>4</sup> Th. 130-140

<sup>5</sup> Th. 155-160

<sup>6</sup> Th. 160-165

<sup>7</sup> Th. 175-180

<sup>8</sup> Th. 450-465

<sup>9</sup> Th. 480-485

<sup>10</sup> Th. 485-490

<sup>11</sup> Plt. 271 d-272 b

<sup>12</sup> Plt. 272 e-274 a

<sup>13</sup> Prt. 320 d

## 1.2. Con Trabajos y días

### 1.2.1. El fundamento de la cultura griega

La historia de la Grecia Antigua gira en torno a la evolución del concepto *areté*. El vocablo, cuya raíz es la misma que la de *aristós*, superlativo de “distinguido” y “selecto”<sup>1</sup>, pasa de significar “destreza guerrera” a “nobleza” que se conforma según sus más altas exigencias espirituales<sup>2</sup> y queda ligado con Homero a la aristocracia de la Grecia primitiva y a su ideal de hombre superior<sup>3</sup>, designando no sólo la excelencia humana<sup>4</sup>, sino también la superioridad de los seres no humanos como los dioses<sup>5</sup> o los caballos nobles<sup>6</sup>.

El hombre ordinario, en cambio, no tiene *areté*. Y si es un esclavo que procede de una raza de alta estirpe, Zeus le quita la mitad de su *areté* y deja de ser el que era<sup>7</sup>.

Frente a la *areté* aristocrática de Homero, basada en el honor<sup>8</sup>, se opone en Hesíodo la *areté* del hombre del pueblo. La justicia que diferencia al hombre de los animales<sup>9</sup> y el trabajo, mediante el que se defiende la Hélade de la pobreza y de la servidumbre<sup>10</sup>, son los pilares sobre los que descansa<sup>11</sup>.

Tras las luchas a campo abierto de la ética aristocrática de Homero, aparece en Hesíodo la silenciosa y tenaz rivalidad del trabajo<sup>12</sup>. El hombre debe ganarse el pan con esfuerzo y fatigas<sup>13</sup>. Pero esto no es una maldición, sino una bendición. Sólo a este precio puede el hombre alcanzar la *areté*.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Jaeger, W., 1993, 21

<sup>2</sup> Id., 24

<sup>3</sup> Id., 20

<sup>4</sup> Id., 21

<sup>5</sup> Il., I 498

<sup>6</sup> Il., PSI 276, 274

<sup>7</sup> Il., RO 322

<sup>8</sup> E N. A 3, 1095 b

<sup>9</sup> Op., 274

<sup>10</sup> Hdt. VII, 102

<sup>11</sup> Jaeger, W., 1993, 79

<sup>12</sup> *Ibíd.*

<sup>13</sup> Op. 290

### 1.2.2. Ocasión del Poema

*Los Trabajos y los días* es una obra que se fundamenta en el proceso de Hesíodo contra su hermano Perses el cual, tras haber administrado mal la herencia paterna, insiste en nuevos pleitos y reclamaciones<sup>2</sup>. La lucha entre la fuerza y la justicia que se manifiesta en el proceso no es únicamente cuestión personal del poeta, sino que este se erige, al mismo tiempo, en portavoz de los campesinos<sup>3</sup> para quienes la idea de dicha lucha penetra su vida y su pensamiento<sup>4</sup>. Con Hesíodo se introduce por primera vez la idea del derecho. En torno a la lucha por el propio derecho, contra las usurpaciones de su hermano y la corrupción de los jueces, se despliega en *Los Trabajos y los días* una fe apasionada en el derecho<sup>5</sup>. La gran novedad de esta obra es que el poeta habla en primera persona. Dejando de lado la tradicional objetividad de la epopeya, se hace portavoz de una doctrina que maldice la injusticia y ensalza el derecho<sup>6</sup>. Hesíodo habla con Perses y a él dirige sus amonestaciones. Trata de convencerle por todos los medios de que Zeus protege la justicia, aunque los jueces de la tierra la conculquen y que los bienes mal adquiridos jamás prosperarán<sup>7</sup>. Luego se dirige a los jueces mediante la historia del halcón y el ruiseñor<sup>8</sup>. Hesíodo cree que entre los hombres no hay que apelar nunca al derecho del más fuerte como lo hace el halcón con el ruiseñor<sup>9</sup>.

### 1.2.3. Estructura del Poema.

*Los Trabajos y los días* se inicia con dos relatos míticos: la historia de Prometeo y Pandora y el mito de las razas<sup>10</sup>. Ambos mitos se refieren a un tiempo pasado en el que los hombres vivían libres del sufrimiento, de las enfermedades y de la muerte<sup>11</sup>. Tanto uno como otro encierran una

---

<sup>1</sup> Jaeger, W., 1993, 79

<sup>2</sup> Op. 35-40

<sup>3</sup> Jaeger, W., 1993, 68

<sup>4</sup> Id., 72

<sup>5</sup> Id., 71

<sup>6</sup> *Ibíd.*

<sup>7</sup> Op. 280

<sup>8</sup> Op. 200-210

<sup>9</sup> Jaeger, W., 1993, 76

<sup>10</sup> Vernant, J-P., 1985, 21

<sup>11</sup> *Ibíd.*

enseñanza. La del mito de Prometeo y Pandora es que, para vengar el robo del fuego, Zeus oculta el alimento al hombre, el cual se ve obligado a trabajar para procurárselo<sup>1</sup>.

La del mito de las razas es que tanto su hermano Perses como los grandes de la tierra, deben escuchar a la justicia– *Díkē* – y no dejar crecer la inmoderación – *hýbris* -<sup>2</sup>.

El mito de las razas narra la sucesión de las diversas razas de hombres que, precediéndonos en la tierra, han perecido y luego desaparecido unas tras otras.

Todas las razas, tanto las mejores como las peores, han debido, llegado el día, abandonar la luz del sol<sup>3</sup>. Entre las que los hombres honran con cultos una vez que la tierra los ha recubierto, están las que se habían destacado por una espantosa *hýbris*<sup>4</sup>.

Las razas parecen sucederse conforme a un orden de decadencia progresiva y regular. A semejan, en efecto, a los metales cuyo nombre llevan, pero cuya jerarquía se ordena del más precioso al menos precioso, del superior al inferior: en primer lugar, el oro; luego, la plata; después, el bronce y, por último, el hierro<sup>5</sup>.

De este modo el mito parece querer oponer un mundo divino, en el que el orden está inmutablemente fijado a raíz de la victoria de Zeus, a un mundo humano en el que el desorden se instala poco a poco y que acaba por desequilibrarlo completamente del lado de la injusticia, de la desdicha y de la muerte<sup>6</sup>.

La estructura del mito nos pone frente a una dificultad. A las razas de oro, de plata, de bronce y de hierro, Hesíodo añade una quinta que no equivale a ningún metal: la de los héroes. Intercalada entre las razas de bronce y de hierro, destruye el paralelismo entre los metales y las razas, e interrumpe la decadencia simbolizada por una escala de metales de valor creciente: el mito precisa, en efecto, que la raza de los héroes es superior a la de bronce que le ha precedido<sup>7</sup>.

---

<sup>1</sup> Op. 45-50

<sup>2</sup> Op. 143

<sup>3</sup> Vernant, J-P., 1985, 22

<sup>4</sup> Op. 143

<sup>5</sup> Vernant, J-P., 1985, 22

<sup>6</sup> Schaerer, R., 1958, 77 - 80

<sup>7</sup> Op. 158



Rohde se pregunta por los motivos de Hesíodo para introducir un elemento tan extraño al mito original y que parece romper el esquema lógico del relato<sup>1</sup>. Lo que en el caso de los héroes le interesa a Hesíodo no es su existencia terrena, sino su destino póstumo<sup>2</sup>. Para cada una de las otras razas Hesíodo indica lo que ha sido su vida aquí abajo y lo que ha llegado a ser una vez abandonada la luz del sol<sup>3</sup>. El mito responde, así, a una doble preocupación: Exponer la creciente degradación moral de la humanidad y dar a conocer el destino de las sucesivas generaciones más allá de la muerte<sup>4</sup>.

Tomando la teoría de Rohde como punto de partida, Víctor Goldschmidt da otra explicación que apunta más lejos<sup>5</sup>. El destino de las razas llamadas metálicas es el convertirse en potestades divinas. Los hombres de la edad de oro y los de la edad de plata devienen, tras su muerte, démones; los de la edad de bronce, constituyen el pueblo de los muertos en el Hades. Por el contrario, los héroes no pueden transformarse: héroes son y héroes permanecen<sup>6</sup>. Su inserción en la narración es indispensable, pues, para completar el panorama de los seres divinos que distingue conforme a la clasificación tradicional, al lado de los dioses propiamente dichos de los que nada se dice en el relato, los démones, los héroes y los muertos<sup>7</sup>.

De este modo, Hesíodo habría elaborado su relato mítico unificando dos tradiciones independientes: por una parte, el mito genealógico de las razas y, por otra, una división estructural del mundo divino. El mito de las edades nos ofrecería entonces el ejemplo más antiguo de una conciliación entre génesis y estructura<sup>8</sup>.

No podemos hablar en Hesíodo de una antinomia entre mito genético y división estructural, porque para el pensamiento mítico toda genealogía es la explicitación de una estructura y el único medio de explicitar una estructura es la de presentarla bajo la forma de relato genealógico: los mitos

---

<sup>1</sup> Rohde, E., 1953, 75 - 89

<sup>2</sup> *Ibíd.*

<sup>3</sup> *Ibíd.*

<sup>4</sup> *Ibíd.*

<sup>5</sup> Goldschmidt, V., 1950, 33-39

<sup>6</sup> Vernant, J-P., 1985, 23

<sup>7</sup> Goldschmidt, V., 1950, 33-39

<sup>8</sup> *Id.*, 37

cosmogónicos fundamentan la organización del cosmos y explican sus niveles (mundo celeste, mundo subterráneo y mundo celeste).<sup>1</sup>

El mito de las razas no es una excepción a esta regla. El orden según el cual se suceden las razas no es cronológico porque Hesíodo carece de la noción de un tiempo único y homogéneo dentro del cual cada raza tendría su lugar. Cada una de ellas posee una temporalidad propia que define su estatuto y lo contrapone a otras razas<sup>2</sup>.

#### 1.2.4. La estructura de las razas.

Jean – Pierre Vernant<sup>3</sup> toma la estructura de Goldschmidt. Las cuatro primeras razas se estructuran en dos planos. El primero está constituido por las razas de oro y de plata. El segundo lo conforman las razas de bronce y la heroica<sup>4</sup>.

Cada plano se divide en dos aspectos antitéticos: uno positivo y otro negativo, de modo que las razas que lo conforman contrastan entre sí como la *dike* de la *hýbris*<sup>5</sup>.

La raza de hierro introduce un tercer plano que, al contrario de los precedentes, no se desdoblaría en dos aspectos antitéticos<sup>6</sup>. El texto de Hesíodo muestra que, en realidad, no existe una edad del hierro, sino dos tipos de existencia humana guiados respectivamente por la *dike* y la *hýbris*<sup>7</sup>.

Hesíodo vive en un mundo en el que los hombres nacen jóvenes y mueren viejos; donde existen leyes naturales por las que el hijo se parece a su padre y leyes morales que ordenan respetar a los padres, al huésped y al juramento; un mundo en el que el bien y el mal, íntimamente mezclados, se equilibran<sup>8</sup>.

Hesíodo anuncia la llegada de otra vida que será contraria a la primera<sup>9</sup>: los hombres nacerán viejos, con las sienes blanquecinas; el padre no se parecerá a sus hijos ni los hijos se parecerán a su padre; el anfitrión no

---

<sup>1</sup> Vernant, J-P., 1985, 24, n. 2

<sup>2</sup> Id., 24-25

<sup>3</sup> Vernant, J-P., 1960, 21-54

<sup>4</sup> Vernant, J-P., 1985, 25

<sup>5</sup> Meyer, Ed., 1910, 131 – 165.

<sup>6</sup> Vernant, J-P., 1985, 28

<sup>7</sup> *Ibíd.*

<sup>8</sup> *Ibíd.*

<sup>9</sup> Op. 184

apreciará a su huésped, ni el amigo al amigo y no se querrá al hermano como antes; no se reconocerá al que cumpla su palabra ni al justo y honrado, sino que tendrán en más consideración al malhechor y al violento<sup>1</sup>.

Aquí se ve, entonces, cómo la edad de hierro se articula con los dos temas precedentes para completar la estructura de conjunto del mito. Mientras que el primer nivel representa el ejercicio de la *dike* en las relaciones de los hombres entre sí y con los dioses y el segundo representa la manifestación de la fuerza y de la violencia ligada a la *hybris*, el tercero representa un mundo humano ambiguo, definido por la coexistencia de los contrarios en su seno<sup>2</sup>.

*Dike* e *Hybris* ofrecen al hombre dos opciones entre las cuales le es posible escoger. A este universo de la mezcla, que es el mundo de Hesíodo, el poeta opone la perspectiva terrorífica de una vida humana gobernada por completo por la que la *hybris*; un mundo a la inversa en el que subsistirán el desorden y la desdicha en estado puro<sup>3</sup>.

El ciclo de las edades sería, entonces, un ciclo cerrado en el que el tiempo tendría que desandar lo andado. En la edad de oro todo era orden, justicia y felicidad. Al término del ciclo, en la vejez del hierro, todo será librado al desorden, a la violencia y a la muerte: será el reinado de la pura *hybris*<sup>4</sup>.

El tiempo no se sucede cronológicamente de un reinado a otro, sino dialécticamente en un sistema de antinomias en el que las estructuras de la sociedad humana se corresponden con las del mundo divino<sup>5</sup>.

#### 1.2.5. Razas y estructura social.

Los hombres de la edad de oro son seres investidos de realeza, ya que el oro de quien esta raza recibe su nombre es símbolo real<sup>6</sup>. Desconocen toda actividad ajena a la soberanía; la guerra<sup>7</sup> y los trabajos del campo, pues la tierra produce para ellos sus frutos espontáneamente<sup>8</sup>. Esto les opone, por

---

<sup>1</sup> Op. 180-195

<sup>2</sup> Vernant, J-P., 1985, 28-29

<sup>3</sup> Id., 29

<sup>4</sup> Ibid.

<sup>5</sup> Ibid.

<sup>6</sup> Daumas, F., 1956, 1-18

<sup>7</sup> Op. 119

<sup>8</sup> Op. 115 ss

una parte, a los hombres de la edad de bronce y a los de la edad heroica, los cuales viven dedicados a la guerra<sup>1</sup> y, por otra, a los hombres de la edad de hierro, los cuales están obligados a trabajar la tierra para producir su alimento<sup>2</sup>.

La raza de plata es el reverso de la raza de oro. Los hombres que la conforman poseen un orgullo del que no pueden abstenerse ni en sus relaciones entre ellos ni en las que mantienen con los dioses<sup>3</sup>. Este orgullo no tiene nada que ver con el orgullo guerrero de los hombres de la edad de bronce<sup>4</sup>: al igual que los hombres de la edad de oro, los hombres de la edad de plata son ajenos a la guerra y su orgullo, su *hýbris*, se limita exclusivamente al terreno religioso y teológico revistiendo la forma de impiedad por no querer sacrificar a los dioses<sup>5</sup>.

En este par de razas, a la soberanía temerosa de los dioses, se opone la soberanía impía; a la figura del rey respetuoso de la *dike* se opone la del rey entregado a la *hýbris*<sup>6</sup>.

La raza de bronce nos introduce en una esfera de acción diferente. El orgullo de los hombres de esta raza es un orgullo exclusivamente militar, característico del comportamiento del guerrero<sup>7</sup>. Del plano jurídico religioso pasamos a las manifestaciones de la fuerza brutal, del vigor físico y del terror propios del combatiente<sup>8</sup>.

Los hombres de la raza de bronce provienen de los fresnos<sup>9</sup> de los que están hechas las lanzas<sup>10</sup>, atributo militar<sup>11</sup> de los hombres nacidos de la tierra<sup>12</sup>.

La *hýbris* de los guerreros de la edad del bronce es la consagración por entero a la lanza y no reconocer el cetro al que esta está sometida<sup>13</sup>.

La raza de los héroes es la contrapartida de la raza de bronce dentro de la misma esfera funcional. Son también guerreros, hacen la guerra y

---

<sup>1</sup> Vernant, J-P., 1985, 29

<sup>2</sup> Op. 176 - 178

<sup>3</sup> Op. 144

<sup>4</sup> Vernant, J-P., 1985, 32

<sup>5</sup> Op. 251

<sup>6</sup> Vernant, J-P., 1985, 32

<sup>7</sup> Id., 33

<sup>8</sup> *Ibíd.*

<sup>9</sup> Op. 145

<sup>10</sup> Il. XVI, 140; Il. XIX, 361; Il. XIX, 390; Il. XXII, 225

<sup>11</sup> Vernant, J-P., 1985, 37

<sup>12</sup> Po 16, 1454 B 22

<sup>13</sup> Vernant, J-P., 1985, 38

mueren en ella<sup>1</sup>. La *dike* de los héroes les une a los hombres de la raza de bronce oponiéndose a ellos. En efecto, la raza heroica es denominada más justa y militarmente más valerosa<sup>2</sup>. Su *dike* está al mismo nivel de la *hýbris* de los hombres de la raza de bronce. Así, al guerrero injusto consagrado a la *hýbris* se opone el guerrero justo que, al reconocer sus límites, se somete al orden superior de la *dike*<sup>3</sup>.

La raza de hierro tiene una existencia ambigua. Zeus ha querido que el bien y el mal sean indisociables de la mano de Pandora<sup>4</sup>.

Inmerso en este universo ambiguo, el agricultor debe elegir entre dos actitudes: la buena lucha y la mala lucha<sup>5</sup>.

La buena lucha le incita al trabajo y a no ahorrar en fatigas para acrecentar su bien y supone el reconocimiento y la aceptación de la ley sobre la que se fundamenta la edad de hierro: la felicidad y la riqueza sólo se adquieren con el esfuerzo<sup>6</sup>.

Para el agricultor la *dike* consiste en la total sumisión a un orden no establecido por él y que se le impone desde fuera<sup>7</sup>. Respetar la *dike* consiste en consagrar su vida al trabajo. Obrando así llegará a ser querido de los inmortales y su hórreo se llenará de trigo<sup>8</sup>. Para él, el bien es superior al mal<sup>9</sup>.

La mala lucha es la que, arrancando al agricultor de la tarea para la que ha sido creado, le incita a buscar la riqueza, no por medio del trabajo, sino por medio de la violencia, la mentira y la injusticia<sup>10</sup>. Esta lucha, esta *éris*, hace crecer la guerra y las querellas<sup>11</sup>.

La *hýbris* del labrador no es el ardor que lleva al combate a los hombres de la edad de bronce. Más próxima a la *hýbris* de los hombres de la edad de plata, se define por la ausencia de los sentimientos morales y religiosos que regulan la vida de los hombres<sup>1</sup>.

El contraste con el agricultor sometido a la *dike* es absoluto. A una vida donde los bienes compensan los males, se opone un universo negativo:

---

<sup>1</sup> Id., 39

<sup>2</sup> Op. 158

<sup>3</sup> Vernant, J-P., 1985, 39

<sup>4</sup> Th. 585, Op. 55-90

<sup>5</sup> Op. 10-25

<sup>6</sup> Op. 42

<sup>7</sup> Vernant, J-P., 1985, 43

<sup>8</sup> Op. 309

<sup>9</sup> Vernant, J-P., 1985, 43

<sup>10</sup> Id.

<sup>11</sup> Op. 14

un mundo sin arriba ni abajo donde toda jerarquía, toda regla y todo valor está invertido<sup>2</sup>.

J. Defradas critica esta interpretación de Vernant. Para él, según la lectura de Goldsmidt en la que se basa Vernant, el mito agruparía las razas de dos en dos, y estas no se sucederían, sino que serían una trasposición de las tres funciones fundamentales de la sociedad indoeuropea<sup>3</sup>.

Sin embargo, Hesíodo ha tenido cuidado en precisar que la segunda raza ha sido creada más tarde que la primera<sup>4</sup>, que la tercera no ha aparecido sino después de la segunda<sup>5</sup>, la cuarta, una vez desaparecida la tercera<sup>6</sup> y, finalmente, la quinta es introducida por el vocablo *Épeita*<sup>7</sup>. Por lo tanto, no cabe hablar de una serie estructural, sino diacrónica<sup>8</sup>.

Lo que hay es una incontestable degradación de la edad de oro a la edad de hierro, interrumpida por la raza heroica, señal de una introducción tardía<sup>9</sup>

## 2. Influencia de Hesíodo en Platón y Aristóteles.

### a) En Platón

Tres son las aportaciones esenciales de Hesíodo a la filosofía platónica. En primer lugar, la oposición entre *Diké* e *Hýbris* sobre la que Platón construye en el *Político* todo su edificio dialéctico. En segundo lugar, las dos edades en las que se concreta dicha dialéctica: la Edad de Oro<sup>10</sup>, correspondiente al tiempo de Crono, y la Edad de Hierro<sup>11</sup>, correspondiente al tiempo de Zeus.

No obstante, de una lectura atenta de la degradación del universo descrita por el Extranjero, podemos obtener una secuencia de cuatro edades:

---

<sup>1</sup> Vernant, J-P., 1985, 43

<sup>2</sup> Id

<sup>3</sup> Defradas, J., 1966, 247-276

<sup>4</sup> Op. 127

<sup>5</sup> Op.146

<sup>6</sup> Op.158

<sup>7</sup> Op.174

<sup>8</sup> Defradas, J., 1966, 247-276

<sup>9</sup> *Ibid.*

<sup>10</sup> Plt. 271 d ss

<sup>11</sup> Plt 272 b

1) La Edad de Oro: el reino de Crono<sup>1</sup>.

2) La Edad de Plata: El momento en que el universo, dejado a sí mismo recientemente, recuerda todavía las enseñanzas de su artífice y las pone en práctica con precisión<sup>2</sup>.

3) La Edad de Bronce: El momento en que el universo se sume en el olvido a medida que transcurre el tiempo<sup>3</sup>.

4) La Edad de Hierro: El momento en que hace eclosión el desorden<sup>4</sup>. De este modo, el mito puede leerse como una interpretación platónica de *Trabajos y días*<sup>5</sup>.

En tercer lugar la estructura de las razas da lugar a la estructura social: la raza de Oro origina la clase de los gobernantes; la raza de plata, la de los guardianes y la raza de bronce da lugar a la clase de los labradores y otros artesanos<sup>6</sup>.

#### b) En Aristóteles

Si como hemos dicho más arriba el precio de la *areté* es el trabajo, cabe preguntarse si es posible enseñarla. Hesíodo suscita esta pregunta fundamental que se halla al principio de toda ética y de toda educación apenas pronuncia la palabra *areté*<sup>7</sup>. El mejor de los hombres es el que sigue rectamente lo que le enseña otro. Pero el que ni conoce por sí mismo ni toma la doctrina de otro, es un inútil<sup>8</sup>.

Si Perses y todo aquel que escucha al poeta no es capaz de conocer lo que le es provechoso o perjudicial, deberá estar dispuesto a dejarse guiar por él. Así se justifica y adquiere sentido toda su enseñanza<sup>9</sup>.

Estos versos son el fundamento de toda doctrina ética posterior; y el punto del que parte Aristóteles para su enseñanza de la ética<sup>10</sup>. Esta es una indicación esencial para comprender su función dentro del esquema general

---

<sup>1</sup> Plt. 271 d -272 b

<sup>2</sup> Plt. 273 b

<sup>3</sup> Plt. 273 d

<sup>4</sup> *Ibíd*

<sup>5</sup> Brague, R., 1982, 86

<sup>6</sup> R. 414 b – 415 a

<sup>7</sup> Jaeger, W., 1993, 79

<sup>8</sup> *Op.* 293

<sup>9</sup> Jaeger, 1993, 79.

<sup>10</sup> E N. A 2, 1095 b

de los *Trabajos*, en los que la cuestión del conocimiento desempeña un papel capital<sup>1</sup>

Al carecer de la concepción de justicia, Perses carece también de *areté*. Pero Hesíodo debe dar por supuesto que es posible enseñarla, desde el momento en que trata de comunicarle su propia convicción y de influir en él<sup>2</sup>.

La primera parte de los *Trabajos* prepara el terreno para sembrar la simiente de la segunda, desarraigando prejuicios y errores que se interponen en el conocimiento de la verdad. No es posible que el hombre llegue a su fin mediante la contienda y la injusticia<sup>3</sup>.

Para alcanzar la verdadera prosperidad es preciso que ajuste sus aspiraciones al orden divino que gobierna el mundo. Cuando llega a la íntima convicción de esto otro puede, mediante sus enseñanzas, ayudarle a encontrar el camino<sup>4</sup>.

### 3. Con otros mitos platónicos

#### 3.1. Con el *Timeo*

Las relaciones entre el mito del *Político* y el del *Timeo*, son numerosas mientras que las diferencias son escasas<sup>5</sup>. En primer lugar, el mito del *Político* responde a la misma exigencia que la que se expresa al comienzo del *Timeo*<sup>6</sup>, donde un sacerdote egipcio propone una explicación astronómica del mito de Faetón: hallar una explicación cosmológica a un mito tradicional.

La relación más llamativa es que, en el *Político* el mundo sensible parece más un ser humano que el viviente total del *Timeo*, pues en él se oponen la razón y la inclinación de la materia corporal<sup>7</sup>: la *phrónesis*<sup>8</sup> y la *epithymía*<sup>9</sup>. Esta es la razón por la cual olvida las enseñanzas de su padre y demiurgo<sup>10</sup> cuando es dejado a sí mismo<sup>1</sup>, tras lo cual el universo se sume en

---

<sup>1</sup> Jaeger, W., 1993, 79

<sup>2</sup> Id., 79

<sup>3</sup> *Ibíd.*

<sup>4</sup> *Ibíd.*

<sup>5</sup> Brisson, L., 1995, 355

<sup>6</sup> Ti. 22 c-d

<sup>7</sup> Brisson, L., 1995, 355

<sup>8</sup> Plt. 269 d 1

<sup>9</sup> Plt. 272 e 6

<sup>10</sup> Brisson, L., 1995, 355



una multitud creciente de desórdenes<sup>2</sup> descritos en términos similares a los usados en el *Timeo* para describir el desorden que conlleva la unión del alma y del cuerpo en el niño<sup>3</sup>.

En el *Político* el universo recibe muchos nombres, que corresponden a los que les designan en el *Timeo*: *pân*<sup>4</sup>, *ouranós*<sup>5</sup> y *kósmos*<sup>6</sup>. Al mismo tiempo, no es un ser inteligible e inmutable, sino una realidad corporal sometida al cambio y al movimiento, ordenada por un dios que recibe los mismos nombres que en el *Timeo*: *theós*<sup>7</sup>, *demiourgós*<sup>8</sup> y *patér*<sup>9</sup>, cuya actividad es la misma que tiene en este diálogo: componer<sup>10</sup>, ordenar<sup>11</sup>, producir una combinación armónica<sup>12</sup> y engendrar<sup>13</sup> un universo constituido por una naturaleza primitiva y desordenada, que ha sido ordenada por el demiurgo<sup>14</sup>, de modo que todo lo que hay de mal y de injusticia en él proviene de ella y explica el peligro de disolución que amenaza al universo<sup>15</sup>, mientras que todo lo bueno proviene del demiurgo<sup>16</sup>.

El cuerpo del universo<sup>17</sup> es esférico, como en el *Timeo*<sup>18</sup>, y ha recibido en lote la inteligencia<sup>19</sup> y un alma<sup>20</sup>, al igual que las ha recibido el viviente en dicho diálogo<sup>21</sup>. Por eso se mueve por sí mismo con un movimiento circular, que es el movimiento más apropiado para un viviente dotado de inteligencia<sup>22</sup>: el décimo movimiento descrito en las *Leyes*<sup>23</sup>.

---

<sup>1</sup> Plt. 273 a

<sup>2</sup> Ibíd

<sup>3</sup> Ti. 43 a-44 b

<sup>4</sup>Ti. 48 a, Ti. 48 e; Plt. 269 c , Plt. 270 b , Plt. 270 d , Plt. 272 e

<sup>5</sup> Ti. 28 b; Plt 269 d , Plt. 270 c, Plt.273 c

<sup>6</sup> Ti. 28 b, Ti. 29 a, Ti. 29 b, Ti. 29 e, Ti. 30 c, Ti. 48 a; Plt. 269 e , Plt. 271 d , Plt. 273 a Plt. 273 b, Plt. 273 e, Plt. 274 a, Plt. 274 d

<sup>7</sup> Ti. 32 b, Ti. 34 a; Plt. 269 c , Plt. 269 e, Plt. 272 e

<sup>8</sup> Ti. 29 a, Ti. 34 c, Plt. 270 a 5, Plt. 273 b 1

<sup>9</sup> Ti. 28 c, Ti. 37 d, Ti. 50 d; Plt. 273 b

<sup>10</sup> Plt. 273 b

<sup>11</sup> Plt. 273 a , Plt. 273 d-e

<sup>12</sup> Plt. 269 d

<sup>13</sup> Ibíd.

<sup>14</sup> Plt. 273 b-c

<sup>15</sup> Plt. 273 d-e

<sup>16</sup> Plt. 273 b-c

<sup>17</sup> Plt. 269 d

<sup>18</sup> Ti. 33 b.

<sup>19</sup> Plt. 269 d

<sup>20</sup> Plt. 269 e

<sup>21</sup> Ti. 39 b.

<sup>22</sup> Plt. 269 d-e, Ti. 34 a

<sup>23</sup> Lg. X. 893 c- 894d.

La idea de la destrucción del universo que aparece en el *Político*, salvada en el último momento por la divinidad<sup>1</sup>, está presente en el *Timeo*: si es susceptible del ser porque ha nacido<sup>2</sup>, el universo no será destruido gracias a la bondad de quien lo ha fabricado<sup>3</sup>.

Por último, podríamos preguntarnos si la descripción que se hace de la necesidad en el *Timeo*<sup>4</sup> no se refiere a un mundo dejado a sí mismo por el demiurgo. En tal caso, el doble movimiento de lo mismo y de lo otro<sup>5</sup> que se manifiesta en el alma del mundo podría, sin forzar demasiado las cosas, ser interpretado como un indicio del cambio de sentido de la revolución del mundo sensible, aunque tal hipótesis no ha sido formulada en el *Timeo*<sup>6</sup>.

### 3.2. Con el *Critias*

El *Critias* trata dos ideas del *Político*: La de que hubo un tiempo en el que las partes del mundo estaban gobernadas por los dioses<sup>7</sup> y la de que los dioses hicieron de pastores de los hombres procurándoles cuanto necesitaban, al igual que estos asisten a sus rebaños en sus necesidades<sup>8</sup>.

### 3.3. Con el *Protágoras*

El mito del *Político* se completa con el del *Protágoras*. A todos los dones de los dioses hay que añadir la política, pues los hombres fundaban ciudades para ponerse a salvo de las fieras y cuando se reunían en ellas se atacaban entre sí, y, dispersándose, terminaban por perecer<sup>9</sup>, porque carecían de la misma, la cual va unida al sentido moral y a la justicia<sup>10</sup>.

Zeus encarga a Hermes que se los proporcione al hombre “para que hubiera orden en las ciudades y ligaduras acordes de amistad”<sup>11</sup>.

---

<sup>1</sup> Plt.273 d-e

<sup>2</sup> Ti. 38 b

<sup>3</sup> Ti. 41 a

<sup>4</sup> Ti. 52 d-53 b

<sup>5</sup> Ti. 36 c-d

<sup>6</sup> Brisson, L., 1995, 355

<sup>7</sup> Criti. 139 b

<sup>8</sup> *Ibíd.*

<sup>9</sup> Prt. 322b

<sup>10</sup> Prt. 322c

<sup>11</sup> *Ibíd.*

### 3.4. Con las *Leyes*

En las *Leyes* se hace referencia a la edad de Crono<sup>1</sup> como un simple extracto del mito del *Político*<sup>2</sup>. Sin embargo, hay tres diferencias esenciales con él:

1) Crono dirige el mundo y los démones, personajes a quienes en el *Político* dios encargó el cuidado de los animales<sup>3</sup>, reinan y gobiernan las ciudades<sup>4</sup>.

2) El reino de Crono, caracterizado por la abundancia sin trabajo<sup>5</sup> que forma parte de la tradición de Hesíodo, no conoce ni las instituciones ni el vocabulario político<sup>6</sup>. Pero el mito de Crono de las *Leyes* trae los *póleis*<sup>7</sup>, los arcontes divinos<sup>8</sup>. De modo que no hay, pues, solamente abundancia de bienes, sino también abundancia de justicia, *aphthonían díkes*<sup>9</sup> y el régimen político se caracteriza por la *eunomía*, la buena legislación.

3) La imagen del rey pastor, recusada como impropia en el *Político*<sup>10</sup>, es rescatada por el Platón de las *Leyes* que, tras haber explicado que si los bueyes no pueden ser gobernados por los bueyes, los hombres no pueden serlo por hombres que esto que denominamos ley es la *dianomé* del espíritu<sup>11</sup>. Es, pues, legítimo decir que lo que nuestras instituciones actuales tienen de bueno es una imitación del poder y de la administración del tiempo de Crono<sup>12</sup>.

### III. Una posición frente al mito. División del mito

Con la trama del mito y la urdimbre de las distintas interpretaciones que de él se han hecho, vamos a confeccionar nuestra propia interpretación. Comencemos por ver su arquitectura – como hicimos antes con el diálogo –

---

<sup>1</sup> Lg. IV, 713 a -b

<sup>2</sup> Vidal-Naquet, P., 1981, 377

<sup>3</sup> Plt. 271 d

<sup>4</sup> Lg. IV, 713 a

<sup>5</sup> Lg. IV, 713 c

<sup>6</sup> Vidal-Naquet, P., 1981, 377

<sup>7</sup> Lg. IV, 713 d-e

<sup>8</sup> Lg. IV, 713 b

<sup>9</sup> Lg. IV. 713 e

<sup>10</sup> Plt. 275 c

<sup>11</sup> Lg. IV, 714 a

<sup>12</sup> Lg. IV, 713 b

dividiéndolo en partes, tomando la división de Rosen<sup>1</sup> que, frente a la de Rowe<sup>2</sup> o a la de Ruiz Yamuza<sup>3</sup>, es, a nuestro juicio, la más completa, para luego analizar su naturaleza y su papel dentro del diálogo.

### 1. División del mito

El mito se divide en un prólogo y siete partes:

**Prólogo. 268d-e.** Prólogo. El error cometido en la *diáresis* exige emprender una nueva vía.

**Primera parte. 268e-269c.** Descripción de los tres temas que componen el mito: la reversión del universo, la edad de Crono y los hombres nacidos de la tierra.

**Segunda parte. 269c-270b.** La edad de Crono y la edad de Zeus.

**Tercera parte. 270b-271c.** La reversión cósmica y humana.

**Cuarta parte. 271c-272b.** La edad de Crono.

**Quinta parte. 272b-d.** La cuestión de la identidad de la edad de oro.

**Sexta parte. 272d-273e.** El paso de la edad de Crono a la edad de Zeus.

**Séptima parte. 273e-274e.** Fin del mito.

Estos temas están ligados entre sí del modo siguiente: El prólogo corresponde a la séptima parte, y la primera, segunda y tercera parte corresponden a la cuarta, quinta y sexta parte respectivamente<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Rosen, S., 2004, 100

<sup>2</sup> Rowe, C. J., 1995a, 12-13, divide el mito en ocho partes: A (268e-269c); B (269c-270b); C (270b-271c); D (271c-272d); E (272d-273 a); F (273 a-d); G (273d-e) I (273e-274e).

<sup>3</sup> Ruiz Yamuza, E., 1986, 131ss, divide el mito en cinco secciones: A: 269 a- 269c; B: 269c-270 a; C: 270 a-272d; D: 272d-274e y E: a partir de 274e.

<sup>4</sup> Rosen, S., 2004, 100

## 268 d – e: Prólogo.

Tras el sofista, el Extranjero de Elea examina al político<sup>1</sup>. Este es *tôn epistemónon tís*<sup>2</sup>, uno de los que poseen una ciencia<sup>3</sup>: la de apacentar hombres<sup>4</sup>. Pero otros muchos – agricultores, panaderos, médicos y maestros de gimnasia – pueden alegar que también poseen dicha ciencia, porque se preocupan no sólo de la crianza de los hombres que conforman los rebaños humanos, sino de la del político mismo<sup>5</sup>. Por lo tanto, esta definición del político es falsa<sup>6</sup>.

El Extranjero, entonces, opta por dar marcha atrás y servirse de un mito que le proporcione la definición adecuada del político, para seguir aplicando la *diaíresis* hasta llegar al fondo de la cuestión que se propone averiguar<sup>7</sup>.

Hay aquí algo cuanto menos sorprendente en Platón: la gratuidad del error de la *diaíresis*, que el Extranjero podía haber evitado diciendo que el político es aquel que brinda cuidados al rebaño humano, cuando es voluntariamente aceptado<sup>8</sup>. Entonces, parece evidente que no es que haya habido un error en la *diaíresis* cuya solución sea la de aplicar un método corrector<sup>9</sup>, sino que, como dice Castoriadis, la definición del político como pastor se propone falsa para presentar el mito<sup>10</sup> y con él un modelo político que responda a las exigencias de una creciente complejidad social<sup>11</sup>.

## 268e-269c: Temas que componen el mito

El Extranjero teje el mito con tres elementos procedentes de la tradición griega: La disputa entre Atreo y Tiestes, el reinado de Crono y los

---

<sup>1</sup> Plt. 258 b

<sup>2</sup> *Ibíd*

<sup>3</sup> En este punto diferimos de la modificación que hace Balansard (p. 259) de la versión de Robin, al traducir *tôn epistemónon tís* como “el que sabe” pues, como dice atinadamente Castoriadis, “el político no es alguien que sabe que los trenes que van a Bretaña salen de la estación de Montparnasse, es alguien que posee un saber cierto sobre un objeto importante y un saber fundado en sus principios” (p. 53); es decir, una ciencia.

<sup>4</sup> Plt. 266 e

<sup>5</sup> Plt. 268 a

<sup>6</sup> Plt. 268 c

<sup>7</sup> Plt. 268 e

<sup>8</sup> Plt. 276 e

<sup>9</sup> Monserrat Molas, J., 1999, 99

<sup>10</sup> Castoriadis, C., 2003, 119

<sup>11</sup> Couloubaritsis, L., 1995, 119

hombres nacidos de la tierra<sup>1</sup>, los cuales son como las vigas maestras que sostienen una techumbre nueva<sup>2</sup>. El fondo de cada uno de estos relatos está vinculado a un motivo fundamental del conjunto: al cambio de la rotación del mundo, a la generación en una época antigua y a la felicidad de la edad de Crono<sup>3</sup>.

El Extranjero reúne estos fragmentos legados por la tradición en un mito que, contando cómo los dioses gobernaban el mundo, explica el arte real<sup>4</sup>.

### **La disputa entre Atreo y Tiestes**

Atreo y Tiestes eran hijos de Pélope. Este había obtenido la mano de Hipodamia por haber vencido a Enómao en una carrera de carros gracias a los artificios empleados por Mirtilo, su cochero, hijo de Hermes. Pero Pélope, lleno de celos, mata a Mirtilo arrojándole al mar. Para vengar la muerte de su hijo, Hermes suscita, entonces, la discordia entre Atreo y Tiestes, quienes se disputan el trono de Argos. Hermes hace que en el rebaño de Atreo nazca un carnero con pelaje de oro, que Atreo esgrime para legitimar su derecho al trono. Pero Tiestes logra apoderarse de él, seduciendo a la mujer de su hermano y se adueña así del reino. Entonces, Atreo reclama de Zeus un signo a su favor, y el dios, accediendo a su petición, invierte el sentido de la marcha del sol y de los astros<sup>5</sup>.

El mito de Atreo y Tiestes es en este contexto una versión fabulada de los dos contrarios – Amor y Odio – que Platón toma de Empédocles<sup>6</sup> para elaborar su teoría del ciclo regular del cambio cósmico Crono – Zeus (el tiempo de Crono es el Amor y el tiempo de Zeus es el Odio). El Amor está representado por la seducción de la mujer de Atreo por Tiestes y el Odio, por la rivalidad entre los dos hermanos que se deriva de ella. En este sentido, diferimos de la tesis de Rosen cuando afirma que Platón hace tabla rasa del componente sexual de la fábula<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Plt. 268 e-269 b.

<sup>2</sup> Ruiz Yamuza, E., 1986, 136

<sup>3</sup> Ibid.

<sup>4</sup> Rosen, S., 2004, 75

<sup>5</sup> OR. 986ss.

<sup>6</sup> Fr. 17, 1 – 13 Simp, *In Ph.* 158, 1

## El reinado de Crono

En la literatura griega el reinado de Crono es sinónimo de una edad de oro a partir de Hesíodo, caracterizada por la ausencia de discordias y de guerras, por la abundancia de recursos que satisfacen las necesidades de la vida y por la bondad del clima, que hacen de la tierra un paraíso:

“Al principio los inmortales que habitan mansiones olímpicas crearon una dorada estirpe de hombres mortales. Existieron aquellos en tiempo de Crono, cuando reinaba en el cielo; vivían como dioses, con el corazón libre de preocupaciones, sin fatiga ni miseria; y no se cernía sobre ellos la vejez despreciable, sino que, siempre con igual vitalidad en piernas y brazos, se recreaban con fiestas ajenos a todo tipo de males. Morían como sumidos en un sueño; poseían toda clase de alegrías, y el campo fértil producía espontáneamente abundantes y excelentes frutos. Ellos contentos y tranquilos alternaban sus faenas con numerosos deleites. Eran ricos en rebaños y entrañables a los dioses bienaventurados”.<sup>2</sup>

Pero también en la mitología tradicional Crono es un dios político que gobierna a los titanes<sup>3</sup>.

## Los hombres nacidos de la tierra

Se trata de un relato de origen fenicio<sup>4</sup> que narra la fundación de Tebas por Cadmo<sup>5</sup>, en el que subyace la concepción de la tierra como madre de la raza humana en sentido literal<sup>6</sup>. Platón lo menciona en siete ocasiones: en la *República*<sup>7</sup>, en el *Protágoras*<sup>8</sup>, en el *Sofista*<sup>9</sup>, en el *Timeo*<sup>10</sup>, en el *Critias*<sup>11</sup>, en

---

<sup>1</sup> V. supra n. 74

<sup>2</sup> Op.105 – 120. Pérez Jiménez, A., Martínez Díez, A., Madrid, Gredos, 1978

<sup>3</sup> Rosen, S., 2004, 81

<sup>4</sup> R. 414 c

<sup>5</sup> Santa Cruz, M<sup>a</sup>. I., 1998, 196, n. 59

<sup>6</sup> Monserrat Molas, J., 1999, 81

<sup>7</sup> R. 414 d.

<sup>8</sup> Prt. 320 d.

<sup>9</sup> Sph. 247 c

<sup>10</sup> Ti. 23 b-d.

<sup>11</sup> Criti. 190 c-d.

el *Menexeno*<sup>1</sup> y en el *Banquete*<sup>2</sup>. Por su parte Aristóteles, refiriéndose a este pasaje del *Político*<sup>3</sup>, alude a ellos en la *Política*<sup>4</sup> y en la *Metafísica*<sup>5</sup>.

Tomadas en conjunto, estas tres leyendas muestran las tres dimensiones: cosmológica, política y antropológica de la realidad<sup>6</sup>.

### **269c-270b: Explicación de la existencia y de la necesidad de las dos épocas**

Aunque la tradición griega las narre por separado, estas tres leyendas tienen un origen común en un acontecimiento que constituye el núcleo del mito: el hecho de que el universo se mueva unas veces guiado por dios en un sentido, y otras se mueva por sí mismo en sentido contrario<sup>7</sup>, sosteniéndose sobre un mínimo punto de apoyo<sup>8</sup>, como si fuese una peonza<sup>9</sup>, porque es un ser vivo e inteligente<sup>10</sup>. Por eso debe descartarse que el dios lo mueva en dos direcciones opuestas o que lo hagan girar dos dioses que tengan pensamientos contrarios<sup>11</sup>.

Platón explica el movimiento retrógrado acudiendo al paradigma de la técnica, comparando el universo con un huso suspendido de un gancho por medio de un hilo, cuya base reposa sobre un eje, como el que usan aún las hilanderas en Grecia<sup>12</sup>. El demiurgo pone el aparato en movimiento con un gesto semejante al de las Moiras<sup>13</sup>. Este gira, y el hilo del que está suspendido se retuerce. Cuando el artesano aparta la mano, el huso gira en sentido contrario y el hilo vuelve a su ser<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Mx.237 b-238 b.

<sup>2</sup> Smp. 190 c-191 c.

<sup>3</sup> Monserrat Molas, 1999, 109.

<sup>4</sup> Plt. II. 1269 a.

<sup>5</sup> Metaph. 1074 b.

<sup>6</sup> v. supra n. 284

<sup>7</sup> Plt. 269c5

<sup>8</sup> Plt. 270a5

<sup>9</sup> Schuhl, P. M., 1968, 93

<sup>10</sup> Plt. 269d1.

<sup>11</sup> Plt. 269e5-270a1

<sup>12</sup> Schuhl, P. M., 1968, 93

<sup>13</sup> R. 617c



### 270b-271c: Análisis de la reversión cósmica y humana

El Extranjero vuelve al acontecimiento cósmico que unifica las tres leyendas que ha mencionado anteriormente: que el universo se desplaza unas veces en el sentido de su rotación actual y otras, en sentido contrario.

El Joven Sócrates pregunta el porqué de este extraño acontecimiento, y el Extranjero le responde que la reversión se produce porque es el mayor y más perfecto de los giros del universo<sup>2</sup>.

Cuando el universo gira en la dirección opuesta a la que ahora lo hace, se producen grandes cambios que son difícilmente tolerados por los seres vivos y el hombre, por lo que hay numerosas catástrofes. Estas catástrofes periódicas, que se presentan como inundaciones o incendios, son registradas por Platón en el *Timeo*<sup>3</sup>, en el *Critias*<sup>4</sup> y en las *Leyes*<sup>5</sup>, y por Aristóteles en la *Política*<sup>6</sup>; pero la idea de que tales catástrofes estén causadas por una reversión del universo es una idea original del *Político*<sup>7</sup>.

Pero el fenómeno principal consiste en que, con la inversión del curso del universo, se invierte también el curso de la edad de una raza de hombres anterior a la actual y conocida por nuestros primeros antepasados: los hombres nacidos de la tierra, de modo que nacían viejos y desaparecían siendo niños recién nacidos. Y lo mismo ocurría con quienes tuvieron una muerte violenta<sup>8</sup> como resultado de la reversión misma, según dice Rowe<sup>9</sup>, los cuales, al estar sometidos a las mismas transformaciones a las que estaban sometidos los vivos, desaparecían sin dejar rastro.

Esto introduce una gran dificultad en la comprensión del mito, pues si durante la época de Atreo Zeus provoca la reversión del universo, haciendo que los hombres surjan viejos de la tierra y desaparezcan en ella siendo niños, quiere decir que antes de la reversión los hombres nacían niños de la tierra y morían viejos. Es decir, que según la narración del

---

<sup>1</sup> Schuhl, P. M, 1968, 94

<sup>2</sup> "Con el vocablo *tropē* se quiere definir la inversión del sol en los solsticios". (Santa Cruz, M<sup>a</sup> I., 1998, n. 33) Pero dichos giros no son reversiones. (Rowe, C. J., 1995a, 190)

<sup>3</sup> Ti. 22 e.

<sup>4</sup> Criti. 109 c

<sup>5</sup> Lg 677 a-b.

<sup>6</sup> Pol. II 1269a.

<sup>7</sup> Rowe, 1995a, 190

<sup>8</sup> Plt. 270 e- 271

<sup>9</sup> Ibid.

Extranjero, el reinado de Zeus coincide con el ciclo en que los hombres nacen de la tierra.

A continuación el Joven Sócrates pregunta por el modo en que estos hombres se reproducían. La pregunta se nos antoja retórica, porque el Extranjero ya ha dicho que los hombres nacen de la tierra, vuelve a repetirlo y a decir que, en aquella época, no estaba inscrita la reproducción en la naturaleza; pero ayuda al Eléata a afirmar la existencia de dos ciclos en la evolución antropológica humana: un primer ciclo, en el que viven los hombres nacidos de la tierra, y el ciclo actual, inaugurado por nuestros antepasados.

### **271c-272b: La edad de Crono**

Ahora el Joven Sócrates quiere saber cuándo acontece la tercera de las leyendas con las que el Extranjero traba el mito, la edad de Crono: si en la reversión anterior o en esta, es decir, si cuando los hombres surgieron de la tierra o en la época actual<sup>1</sup>. El motivo de la pregunta del joven Sócrates es que ambas reversiones – la del ciclo anterior de los hombres nacidos de la tierra; y la actual, se producen durante el reinado de Zeus. En este sentido, Monserrat Molas<sup>2</sup> interpreta muy bien el problema anteriormente planteado.

El Extranjero alaba cómo ha seguido su exposición el Joven Sócrates y dice que la edad de Crono no tiene nada que ver con el ciclo actual, sino con el anterior, lo que, en buena lógica, nos llevaría al ciclo en que reinaba Zeus y los hombres nacían de la tierra. Pero el Extranjero interpreta libremente el mito y atribuye a Crono dicho periodo, como bien expresa Rosen<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Plt. 271c5

<sup>2</sup> Monserrat Molas, 1999, 116: “Ahora el Joven Sócrates se extraña de que coincidan el tiempo de Crono y el tiempo de los hombres nacidos de la tierra porque resulta evidente que si Zeus fue el dios que cambió el sentido de la rotación del universo, como dice la tradición de Atreo, los dos sentidos de la rotación se producen en el tiempo de Zeus. De ahí que, como dice el Joven Sócrates, la reversión del sol y las estrellas se produce en los dos periodos”.

<sup>3</sup> Rosen, S., 2004, 75: “En la versión original del mito, Zeus ejerce su *epiméleia*, su cuidado sobre los hombres interviniendo a favor de Atreo. Gracias a esta intercesión, se produce la inversión del curso del sol y las estrellas. En la versión modificada que da el Extranjero, Zeus interviene en el curso del ciclo normal; cuando este ciclo toca a su fin, otra divinidad no olímpica interviene adueñándose del gobierno del mundo y haciéndole girar en sentido opuesto”.

En el periodo de Crono, dios rige la revolución del cosmos; sus partes estaban gobernadas por dioses y unas divinidades secundarias, los démones, cuidaban de los animales como pastores divinos<sup>1</sup>.

Por su parte, los hombres nacían de la tierra y eran también apacentados por un dios, como ahora el hombre apacienta otras especies inferiores<sup>2</sup>. Como consecuencia de ello, el hombre carece de política y de eros, pues no había regímenes políticos ni uniones conyugales que los vinculasen a una familia para formar comunidades<sup>3</sup>.

A cambio, la tierra les daba sus frutos sin necesidad de trabajarla, amén de abundante césped sobre el que descansar desnudos porque el clima era templado<sup>4</sup>.

### **272b-d: Causa de la felicidad en la edad de Crono**

El Extranjero invita al Joven Sócrates a determinar qué edad fue más feliz, si aquella o la nuestra, la de Zeus; pero Sócrates deja en manos del Extranjero la responsabilidad de hacerlo<sup>5</sup>.

Ninguna época es más feliz que otra; la felicidad está determinada únicamente por el uso que se le dé al lenguaje: si para filosofar o para contar mitos. Si los hombres nacidos de la tierra lo usaban para hacer filosofía, eran, indudablemente, más felices que los de la edad de Zeus. Pero si lo usaban para contar mitos como los que se contaban sobre ellos y además se daban al comer y al beber, no lo eran<sup>6</sup>.

### **272d-273e: El paso de la edad de Crono a la edad de Zeus**

Cuando se produjo un cambio en el cosmos y desapareció la raza de los hombres nacidos de la tierra, el dios que hacía girar el universo se retiró como se retira el piloto de una nave a su puesto de observación, cediendo su

---

<sup>1</sup> Plt. 271d.

<sup>2</sup> Plt. 271e.

<sup>3</sup> Plt. 271e-272

<sup>4</sup> Plt. 272 a

<sup>5</sup> Plt. 272b

<sup>6</sup> Plt. 272b-d

lugar al destino y a la inclinación natural del mundo, que lo hacen girar en sentido contrario<sup>1</sup>.

Aquí hay que hacer hincapié en este símil náutico. El Extranjero compara el universo con un navío y al demiurgo, con el piloto de la nave. Según esta metáfora, dios no abandona nunca al mundo, sino que deja de gobernarlo retirándose a un puesto de observación, para prevenir los peligros que puedan acecharle, como hace el navegante que se retira al castillo de proa de su nave para eludir las contingencias que pueda atisbar<sup>2</sup>.

Al ver que el dios se retira, las divinidades auxiliares, que cuidaban de las distintas partes del mundo, se retiran también<sup>3</sup>.

Cuando termina un movimiento y comienza otro, hay un terremoto que produce un gran número de muertes<sup>4</sup>. Pero, sin duda, lo más importante es que el universo comienza a ser autónomo. Al principio, cuida de todo cuanto hay en él como lo hacía el demiurgo; pero, poco a poco, va haciendo mella en él el olvido, y el desorden de su primitiva naturaleza corporal se impone, poniéndose en peligro él y todo cuanto contiene<sup>5</sup>. Entonces el dios vuelve a sentarse a popa y a tomar la caña del timón para ordenar todo cuanto quedó desordenado cuando el universo rotó por sí mismo. En este sentido, estamos de acuerdo con Rosen cuando dice que la justificación de la época de Crono es la de salvar nuestra época<sup>6</sup>.

### **273e-274e: Fin del mito**

La autonomía del universo sirve de paradigma de la autonomía humana: los hombres ya no pueden nacer de la tierra, sino que se reproducen sexualmente porque, si el mundo es dueño de su propio destino, también lo es el hombre<sup>7</sup>. Al no tener ya un pastor divino que cuide de ellos, los hombres quedan a merced de los animales, que se han hecho ya salvajes<sup>8</sup>. Además, carecen de recursos para obtener el alimento, porque hasta aquel

---

<sup>1</sup> Plt. 272 e

<sup>2</sup> Brisson, L., 1995, 357-8

<sup>3</sup> Plt. 272b

<sup>4</sup> Plt. 273a

<sup>5</sup> Plt. 273d

<sup>6</sup> Rosen, S., 2004, 77

<sup>7</sup> Plt. 274a

<sup>8</sup> Plt. 274b

entonces la tierra se lo había proporcionado espontáneamente<sup>1</sup>. De ahí que los dioses le protejan con sus dones: Prometeo, con el fuego; Hefestos y Atenea, con las Artes; y Démeter, Perséfone y Triptolemo, con la agricultura<sup>2</sup>.

## 2. Naturaleza del mito

Cuando la *diaíresis* fracasa en dar una definición clara y distinta del político distinguiéndolo del resto de los pastores de asuntos humanos<sup>3</sup>, el Extranjero toma otro camino e incorpora al diálogo algo que es como un juego, una buena parte de un extenso mito<sup>4</sup> para corregir la *diaíresis* y, a partir de la corrección, seguir dividiendo hasta llegar al fondo de la cuestión que se está examinando<sup>5</sup>.

A primera vista parece disparatada la pretensión de querer corregir el discurso argumentativo propio del filósofo con el discurso narrativo propio del poeta. Pero una lectura atenta del mito nos revela algo más que un relato sobre los hechos del pasado, dioses, hombres y daimones. El núcleo del mito lo constituye el hecho de que unas veces el universo es guiado por dios personalmente, y otras lo deja librado a sí mismo<sup>6</sup>. Esto da lugar a dos ciclos: el ciclo de Crono, en el que el mundo gira al revés y los hombres nacen de la tierra viejos y mueren niños<sup>7</sup>, y el ciclo de Zeus, que es el tiempo actual en que vivimos<sup>8</sup>.

De estos dos ciclos pueden hacerse, en el mismo relato, dos lecturas: una sincrónica, en la que ambos ciclos se repiten indefinidamente<sup>9</sup>, y otra diacrónica, en la que, cuando finaliza el ciclo de Crono, comienza el de Zeus sin que pueda darse marcha atrás<sup>10</sup>. Esto nos indica que el mito no es una cosmología seria<sup>11</sup>, como la del *Timeo*, por la que Platón se interesó. El mito pierde así entidad como discurso narrativo. Lo que a Platón le interesa no es

---

<sup>1</sup> Plt. 274c

<sup>2</sup> Plt. 274c

<sup>3</sup> Plt. 268 c

<sup>4</sup> Plt. 268 d

<sup>5</sup> Plt. 268 d - e

<sup>6</sup> Plt. 269 c

<sup>7</sup> Plt. 270 d - e

<sup>8</sup> Plt. 272 b

<sup>9</sup> Plt. 272 d - 273 e

<sup>10</sup> Plt. 273 a - 274 a

<sup>11</sup> Rowe, C. J., 1996, 160, n. 17

contar unos hechos que acontecieron en un pasado remoto, sino servirse del núcleo de la narración para abordar el problema de la definición del político desde la perspectiva de la dialéctica de los opuestos Crono – Zeus o, dicho en terminología eléata, mundo de las cosas pensables – mundo de las cosas sensibles<sup>1</sup>.

Esta dialéctica nos es esencial para comprender que el fin y la intención del mito no reside tanto en convencer al Joven Sócrates de que el modelo de rey pastor, de la sociedad griega primitiva, no se ajusta al del político de una sociedad más evolucionada y compleja como es la sociedad griega del s.V (como vimos afirmar a Couloubaritsis<sup>2</sup> y a Santa Cruz<sup>3</sup>), cuanto que el pastor divino no es adecuado para definir al político del ciclo actual, no puede ser su paradigma porque no hay correspondencia alguna entre el mundo eidético y el mundo sensible. En realidad, se trata del último y definitivo ataque al mundo de las Formas iniciado en el *Parménides*<sup>4</sup>.

### 3. Errores de la *diaíresis* y deficiencias del mito

Platón incluye el mito en el diálogo por dos motivos:

1. Para que quede claro cómo los rivales del político le disputan la crianza del rebaño humano<sup>5</sup>.

2. Para poder ver con más nitidez a quien cuida de la crianza humana como lo hacen los pastores y boyeros<sup>6</sup>.

Pero la utilidad del mito no reside tanto en dar una definición del rey y del político cuanto en dar cuenta de los errores que se han cometido en la *diaíresis* precedente<sup>7</sup>. El Extranjero indica dos: uno, bastante leve, y otro, más serio e importante que el primero<sup>8</sup>.

El error grave se comete cuando se establece una correspondencia entre el político actual y el pastor divino del ciclo anterior<sup>9</sup>.

---

<sup>1</sup> Smp., Fís, 30, 14

<sup>2</sup> V. supra P.86, n. 449

<sup>3</sup> V. supra Ibíd., n. 450

<sup>4</sup> Prm. 130 a ss

<sup>5</sup> Plt. 275 b

<sup>6</sup> Ibíd.

<sup>7</sup> Plt. 274 e

<sup>8</sup> Ibíd.

<sup>9</sup> Ibíd.

El error leve consiste en haber presentado al político como quien gobierna la ciudad, pero sin explicar cómo lo hace<sup>1</sup>.

Este segundo error es más grave que el mayor que se ha cometido, porque constituye la clave de todo el diálogo<sup>2</sup>, ya que sólo después de precisar el modo de gobierno de una ciudad podremos dar una definición acabada del político<sup>3</sup>.

Ambos errores tienen su raíz en la aplicación del mito como paradigma.

### El mito como paradigma

Tanto en el *Sofista* como en el *Político* Platón hace uso de una noción de paradigma muy distinta de la que hallamos en otros diálogos como el *Fedro*, el *Parménides* y el *Timeo*. En dichos diálogos un paradigma es una forma independiente del mundo sensible, y quienes participan de ella son retratos o imágenes de dicha forma, compartiendo con ella su mismo carácter<sup>4</sup>.

Pero en el *Sofista* y en el *Político* el paradigma es un ejemplo de la vida cotidiana, cuya definición es relevante para profundizar en algún concepto más difícil en el transcurso de la investigación<sup>5</sup>, pues los grandes problemas, aquellos que cuesta mucho esfuerzo resolver adecuadamente, deben abordarse con ejemplos pequeños y fáciles<sup>6</sup>.

En ambos diálogos los paradigmas se introducen en distintas etapas de la investigación: bien al principio, como es el caso del *Sofista*, bien cuando la investigación se detiene, como sucede en el *Político*. En este último caso, la función del paradigma consiste en mostrar cómo seguir la indagación. Por este motivo pueden aplicarse varios paradigmas a un mismo objetivo<sup>7</sup>.

Los pasos dados para definir el ejemplo revelan también el procedimiento para transferirlo al caso más difícil<sup>8</sup>.

---

<sup>1</sup> Plt. 275 a

<sup>2</sup> Rosen, S., 2004, 112

<sup>3</sup> Plt. 275 b

<sup>4</sup> Gill, M. L., 2006, 6

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> Sph. 218 c - d

<sup>7</sup> Gill, M. L., 2006, 6

<sup>8</sup> *Id.*

Tomemos el *Sofista*. En el diálogo el Extranjero comienza la investigación con el paradigma del pescador de caña, cuya profesión es conocida por todos<sup>1</sup> y que posee una *téchne*<sup>2</sup>.

La aplicación del paradigma da lugar a una investigación que podemos dividir en dos partes:

A) La primera parte está dedicada a dar cinco definiciones del sofista.

1. Cazador por salario de jóvenes adinerados<sup>3</sup>.

2. Mercader de los conocimientos del alma<sup>4</sup>.

3. Minorista en este mismo rubro<sup>5</sup>.

4. Comerciante de los conocimientos que él mismo elabora<sup>6</sup>.

5. Atleta de la lucha argumentativa, confinado a la técnica de la discusión<sup>7</sup>.

B) La segunda parte desarrolla toda una investigación sobre los problemas que plantea la quinta definición:

1. La realidad del no – ser<sup>8</sup>.

a) El error y el problema del no - ser<sup>9</sup>.

b) La crítica de las teorías del ser<sup>10</sup>.

c) El problema de la predicación y el problema de la comunidad de géneros<sup>11</sup>.

2. La posibilidad de error en el discurso y la opinión<sup>12</sup>.

En el *Político* aparece el paradigma en una etapa muy distinta de la investigación<sup>13</sup>, después de que el Extranjero y el Joven Sócrates hayan definido al político como un pastor que apacienta el rebaño humano<sup>14</sup>, definición sustentada, probablemente, en el epíteto homérico de Agamenón como pastor de hombres<sup>15</sup>.

---

<sup>1</sup> Sph. 218 e

<sup>2</sup> Sph. 219 a

<sup>3</sup> Sph. 222 b – 223 b

<sup>4</sup> Sph. 223 b – 224 d

<sup>5</sup> Sph. 224 d - e

<sup>6</sup> Sph. 224 e – 226 a

<sup>7</sup> Sph. 226 a – 231 c

<sup>8</sup> Sph. 237 a – 259 d

<sup>9</sup> *Ibíd.*

<sup>10</sup> Sph. 242 b – 250 e

<sup>11</sup> Sph. 251 a – 254 b

<sup>12</sup> Sph. 259 d – 264 b

<sup>13</sup> Gill, M. L., 2006, 6

<sup>14</sup> Plt. 266 e

<sup>15</sup> Il. 2.243, 254



Como veremos, el vocablo paradigma se utiliza por primera vez en el diálogo cuando el Extranjero repasa la división inicial y menciona el paradigma de los pastores y boyeros<sup>1</sup>: *Parádeigma poiménon te kai boukólou*<sup>2</sup>.

En el diálogo podemos distinguir, a todos los efectos, cinco paradigmas:

El mito, al que el Extranjero se refiere como un gran paradigma<sup>3</sup>: *Megála paradeígmata*<sup>4</sup>.

El paradigma de los niños que aprenden a leer<sup>5</sup>.

El paradigma del arte de tejer<sup>6</sup>

El paradigma del médico y del piloto<sup>7</sup> el cual, aunque Platón lo denomina *schéma*, funciona como *parádeigma*<sup>8</sup>.

A estos cuatro, hay que añadir un pequeño paradigma<sup>9</sup>: el de quienes refinan el oro eliminando primero la tierra, las piedras y materiales similares y, después, separándolo de los metales preciosos que a él agregados<sup>10</sup>.

El *Político* presenta una única y compleja *diaíresis* que afina progresivamente nuestro *lógos* del político. Cada uno de estos paradigmas es esencial para la etapa de la investigación en la que Platón lo inserta<sup>11</sup>.

El paradigma del arte de tejer, por ejemplo, sirve para distinguir al político de otros expertos similares que actúan en el mismo dominio y el médico y el piloto muestran cómo distinguir al político de sus imitadores<sup>12</sup>. Ahora bien, ¿por qué ambos paradigmas sirven para definir al político y el mito, no? Tanto en el caso del tejedor como en el del médico y el piloto hay una adecuación, basada en la similitud, entre el modelo y lo que con él se quiere definir: el tejedor, el médico y el piloto, son hombres como lo es el político. Habitan en su misma ciudad y tienen las mismas costumbres y adoran los mismos dioses que adora el político, porque los políticos del ciclo

---

<sup>1</sup> Gill, M. L., 2006, 6

<sup>2</sup> Plt. 275 b

<sup>3</sup> Gill, M. L., 2006, 6

<sup>4</sup> Plt. 277 b

<sup>5</sup> Plt. 278 e

<sup>6</sup> Plt. 279 c – 280 a

<sup>7</sup> Plt. 297 e

<sup>8</sup> Gill, M. L., 2006, 6

<sup>9</sup> Id.

<sup>10</sup> Plt. 303 d – 304 a

<sup>11</sup> Gill, M. L., 2006, 6

<sup>12</sup> Id.

actual son mucho más semejantes por su naturaleza a sus súbditos y su cultura y educación son similares a las de los hombres que gobiernan<sup>1</sup>.

Sin embargo, en el caso del relato mítico hallamos una desproporción entre el modelo y lo que este quiere representar, pues un dios no puede ser paradigma de un mortal<sup>2</sup>.

Aquí radica, sin lugar a dudas, el fracaso del mito como modelo explicativo de una realidad tangible. La figura del pastor divino del ciclo anterior es demasiado grande para compararla con la del político del ciclo actual<sup>3</sup>. De ahí que el mito sea como una pintura de contornos bien definidos, pero carente de nitidez<sup>4</sup>. Ahora bien, ¿fracasa realmente el mito como paradigma? Si nos atenemos a la opinión del Extranjero de Elea, debemos afirmarlo porque para definir al político se ha usado un modelo magnífico<sup>5</sup>. Además, establecimos, más arriba, la falta de correspondencia entre el mundo de lo pensable al que pertenece el reino de Crono y el mundo sensible al que pertenece el reino de Zeus. Pero la lógica interna del diálogo no nos permite hacer semejante afirmación. En él se establecen dos relaciones paralelas:

1. Político – pastor divino – tejedor.

2. Comerciantes, agricultores, panaderos, maestros de gimnasia, médicos – divinidades inferiores – artes que cooperan con el arte de tejer.

De tal suerte que podemos decir que los comerciantes, los agricultores, los panaderos, los maestros de gimnasia y los médicos le disputan al político la crianza humana<sup>6</sup>, del mismo modo que las divinidades inferiores le disputan al pastor divino el cuidado de los rebaños de animales<sup>7</sup> y los artesanos que cooperan con el tejedor le disputan a este el arte de tejer<sup>8</sup>.

Una vez instalados en la aporía, prosigamos. La confusión del pastor divino con el político como pastor tiene su origen en un error semántico que el Extranjero admite haber cometido: llamar a una de las partes del arte

---

<sup>1</sup> Plt. 275 c

<sup>2</sup> Plt. 275 a

<sup>3</sup> Plt. 275 b

<sup>4</sup> Plt. 277 c

<sup>5</sup> Plt. 277 b

<sup>6</sup> Plt. 279 e – 280 a

<sup>7</sup> Plt. 271 d-e

<sup>8</sup> Plt. 282 a

autodirectivo “arte de criar rebaños” (*agelaiotrophikèn*)<sup>1</sup> en vez de “arte de ocuparse de los rebaños” (*agelaiokomikèn*)<sup>2</sup>, “arte de atender los rebaños” (*terapeutikèn*)<sup>3</sup> o “arte de brindar cuidados a los rebaños” (*epimeletikèn*)<sup>4</sup>.

Por otra parte, en algún momento del diálogo los interlocutores incurrieron en un error, porque no incluyeron ni mencionaron al político en ninguna parte de la división escurriéndoseles de su nomenclatura<sup>5</sup>. Esta equivocación radica en el hecho de que la terminología empleada no era la adecuada para “atrapar” al político<sup>6</sup>.

A los pastores les compete criar su propio rebaño. Esta función no es propia del político y, sin embargo, se le ha llamado pastor, cuando debería habersele designado con un término común propio tanto del pastor como del político<sup>7</sup>. El Extranjero decide que dicho término sea “brindar cuidados” (*epimeletikós*)<sup>8</sup>. Esta es una expresión tan general, que envuelve tanto al político como al pastor, porque la lógica interna del diálogo lo exige así<sup>9</sup>.

Si teniendo esto en cuenta el Extranjero y el Joven Sócrates hubiesen dividido el arte de brindar cuidados a los rebaños, haciendo las mismas distinciones entre pedestres, no volátiles, animales que no admiten cruce y animales sin cuernos, habrían incluido en la misma definición tanto el periodo de Crono como el de Zeus<sup>10</sup>.

---

<sup>1</sup> Plt. 275 d

<sup>2</sup> *Ibíd.*

<sup>3</sup> *Ibíd.*

<sup>4</sup> Plt. 275 e

<sup>5</sup> Plt. 275 d

<sup>6</sup> Monserrat Molas, J., 1999, 130

<sup>7</sup> Plt. 275 e

<sup>8</sup> *Ibíd.*

<sup>9</sup> *Ibíd.*

<sup>10</sup> Plt. 276 a

## **SEGUNDA PARTE: EL PARADIGMA**

## PRIMERA SECCIÓN:

### El Paradigma

#### 1. Definición

Al igual que hicimos antes con el mito, en este capítulo vamos a tratar de definir el paradigma. Para ello, contamos con la opinión de cinco autores: G. Liddell, R. Scott, Edouard Des Places, Víctor Goldschmidt y Stanley Rosen.

G. Liddell y R. Scott<sup>1</sup> dan tres definiciones de “paradigma”:

1. Modelo. Esta definición tiene cuatro acepciones: a) El modelo de un arquitecto o el plano de una casa<sup>2</sup>, b) el modelo de un escultor o de un pintor<sup>3</sup>, c) el modelo de los divinos ejemplares<sup>4</sup>, y d) el modelo de las Ideas platónicas<sup>5</sup>.
2. Ejemplo, precedente<sup>6</sup>.
3. Lección<sup>7</sup>.

Apoyándose en los *Diálogos*, Des Places<sup>8</sup> da cinco acepciones:

1. Ejemplo (Muestra, Comparación).
2. Ejemplo (Lección).
3. Patrón (Paralelo).
4. Modelo: a) En general y b) refiriéndose a la Idea.
5. “Copia” de lo sensible con relación a la Idea.

La primera acepción aparece en *Apología de Sócrates*<sup>9</sup>, *República*<sup>10</sup>, *Fedro*<sup>11</sup>, *Teeteto*<sup>12</sup>, *Leyes*<sup>13</sup>, *Protágoras*<sup>14</sup> y *Menón*<sup>15</sup>.

---

<sup>1</sup> Liddell, G., R. Scott., 1940, 1307

<sup>2</sup> Hdt. 5. 62

<sup>3</sup> Ti. 28 c, R. 500 e

<sup>4</sup> R. 592 B

<sup>5</sup> Metaph. 991 a, Metaph. 1013 a

<sup>6</sup> Men.77 b, Ap. 23 b, Tht. 3. 10

<sup>7</sup> Tht. 6. 77, Tht. 3.40, A pr. 68 b

<sup>8</sup> Des Places, E., 401-402

<sup>9</sup> Ap. 23, b

<sup>10</sup> R. VIII 561 e, R. X 617 d

<sup>11</sup> Phdr, 262 c

<sup>12</sup> Tht., 154 c

<sup>13</sup> Lg., V 735 c

<sup>14</sup> Cf., Prt. 330 b

<sup>15</sup> Cf. Men. 77 a

La segunda, se nos muestra en *Gorgias*<sup>1</sup> y *Leyes*<sup>2</sup>.

La tercera, en *Sofista*<sup>3</sup>, *Político*<sup>4</sup> y *Fedro*<sup>5</sup>.

La cuarta a), se presenta en *Protágoras*<sup>6</sup>, *Menón*<sup>7</sup>, *República*<sup>8</sup>, *Político*<sup>9</sup> y *Leyes*<sup>10</sup>.

La cuarta b), en *Eutifrón*<sup>11</sup>, *República*<sup>12</sup>, *Parménides*<sup>13</sup> y *Timeo*<sup>14</sup>.

Por último, la quinta aparece en *República*<sup>15</sup> y *Timeo*<sup>16</sup>.

Víctor Goldschmidt da dos definiciones de paradigma:

1. Tomado en su sentido original, que también es el sentido obvio, “paradigma” significa “ejemplo”, “comparación”<sup>17</sup>. Este uso corriente entre los oradores áticos<sup>18</sup> se halla en los *Diálogos*; por ejemplo en la *Apología de Sócrates*<sup>19</sup> y en las *Leyes*<sup>20</sup>.

2. Por otra parte, basándose en pasajes del *Sofista*<sup>21</sup> y del *Político*<sup>22</sup>, define el paradigma como un ejercicio previo a la investigación consagrada a una de las materias mayores<sup>23</sup>.

Por su parte, para Rosen el término posee dos acepciones: 1) modelo y 2) ejemplo<sup>24</sup>. Aunque es difícil, por no decir imposible, diferenciar entre estos dos sentidos<sup>25</sup>, Rosen afirma que el modelo es una suerte de entidad abstracta o de construcción conceptual que recoge las características esenciales de una especie, y el ejemplo es un individuo perteneciente a tal o cual especie<sup>26</sup>.

---

<sup>1</sup> Grg. 525 b

<sup>2</sup> Lg., III 692 c, Lg., VII 801 b, cf. Lg IX 855 a, Lg. IX 862 e

<sup>3</sup> Sph., 218 d

<sup>4</sup> Plt., 277 d, Plt., 278 e, Plt., 279 a

<sup>5</sup> Phdr. 264 e

<sup>6</sup> Prt., 326 d

<sup>7</sup> Men., 79 a

<sup>8</sup> R., III, 409 b

<sup>9</sup> Plt., 275 b

<sup>10</sup> Lg., V 739 e, Lg., VII 811 b

<sup>11</sup> Euthphr., 6 e

<sup>12</sup> R., V 472 c, R., 484 c, R., VI 500 e, R., IX 592 b

<sup>13</sup> Prm., 132 d

<sup>14</sup> Ti., 28 a, Ti., 29 b, Ti., 48 e – 49 a

<sup>15</sup> R. VII 529 d

<sup>16</sup> Ti. 28 b

<sup>17</sup> Goldschmidt, V., 2003, 8

<sup>18</sup> *Ibid.*, n. 1

<sup>19</sup> Ap. 23 a

<sup>20</sup> Lg., II, 663 e

<sup>21</sup> Sph. 218 c-d

<sup>22</sup> Plt., 277 d-279 b, Plt., 285 c-286 b

<sup>23</sup> Goldschmidt, V., 2003, 15

<sup>24</sup> Rosen, S., 2004, 121

<sup>25</sup> *Ibid.*

<sup>26</sup> *Id.*, 2004, 122

Para ilustrar esta distinción Rosen toma el ejemplo del plano de una casa, usado por Heródoto, como vimos más arriba. El plano o la maqueta que hace el arquitecto de una casa es un modelo de todas las casas que se edifican siguiendo escrupulosamente las proporciones de la maqueta. Siguiendo el modelo podrían construirse no una, sino muchas casas: unas, de ladrillo; otras, de piedra y otras, de madera (a menos que el material de construcción sea especificado en el modelo); unas de madera de cedro y otras, de madera de pino; unas, pintadas de blanco y otras, de color teja, etc. Tal o cual casa particular es un ejemplo del modelo representado en el plano, pero lo contrario, no es verdad<sup>1</sup>.

A primera vista, los modelos serían los originales de los cuales los ejemplos serían las copias; pero esto no se verifica en todos los casos. Por ejemplo un "gentleman" modelo, dice Rosen, es un ejemplo de perfecto "gentleman". No es el modelo mismo pero sí una de sus mejores aproximaciones. Sin embargo, si el modelo está ejemplificado por un hombre concreto, su aptitud proviene de la presencia, perceptible en él de lo que hace a la naturaleza del "gentleman"; pero no se trata de decir que existe otro hombre, a saber, el perfecto "gentleman" que sería a la vez interior y visible en el individuo que consideramos como un "gentleman" modelo. Este es un ejemplo de nuestro concepto de perfecto "gentleman"; pero si este concepto pudiera ser totalmente expresado, no se vería bien que un hombre pudiera ser copia de un concepto<sup>2</sup>.

Una expresión como "gentleman modelo" es una expresión ambigua porque la palabra "modelo" parece modificar al "gentleman" en cuestión, cuando en realidad designa aquello de lo que el "gentleman" es un ejemplo<sup>1</sup>.

## 2. Los modelos matemáticos

Hay dos cuestiones que pueden llevar a confusión en la investigación que vamos a dedicar al *Político* y que debemos aclarar antes de seguir adelante. En primer lugar, supongamos que existe un modelo de modelos único. A esto debemos responder que debemos suministrar una interpretación de modelo de modelos cada vez que se intente aplicar a un ejemplo de modelo

---

<sup>1</sup> *Ibíd.*

<sup>2</sup> *Id.*, 122-123

posible. Concretamente, el piloto del navío sirve de modelo para el político, pero no para el bombero ni para el jugador de fútbol. Si hubiera un modelo de modelos, este sería también el modelo de todos los ejemplos de modelos, pero no sólo de los ejemplos. Napoleón es un ejemplo de político y Di Stéfano, de futbolista. Pero ni Napoleón ni Di Stéfano son modelo de modelos<sup>2</sup>.

Hay un uso técnico contemporáneo del término “modelo” en matemáticas y en ciencias naturales que nos revelará enseguida por qué esto no es así.

Un modelo matemático es la interpretación de una teoría científica. Una teoría dada puede dar lugar a más de una interpretación; así, los modelos matemáticos difieren de los planos del arquitecto al menos en que, mientras que el arquitecto no tiene más que un plano, es decir, una serie de especificaciones para diseñar una casa e innumerables casas que siguen dichas especificaciones, el científico tiene, para no importa qué teoría, innumerables modelos posibles<sup>3</sup>.

Según la interpretación tradicional la Idea platónica semejaría el plano de un arquitecto más que a un modelo matemático en la medida en que no hay más que una única Idea para cada familia de ejemplos o de individuos singulares portadores de las propiedades formales codificadas para siempre en la idea misma<sup>4</sup>.

No es difícil reparar en las diferencias entre las preocupaciones del Extranjero y la teoría contemporánea de modelos. Fundamentalmente, podemos reducirlas a tres:

1. Las primeras tentativas del Extranjero para construir un modelo de político fracasan porque chocan con los hechos que todo ciudadano, de un cierto nivel de inteligencia y educación conoce ya. No se trata aquí de una cuestión de predicciones hechas o del descubrimiento, en mitad de una deducción, de una contradicción lógica del modelo, que no había visto antes.
2. En segundo lugar, la teoría de modelos supone la existencia de un número indefinido de modelos para no importa qué aspecto de los objetos empíricos. El Extranjero supone, por el contrario, que no hay más que un solo modelo de arte político.

---

<sup>1</sup> Id., 123

<sup>2</sup> Id., 124-125

<sup>3</sup> Id., 125

<sup>4</sup> Id.



3. Por último, en ciencias naturales, no así en matemáticas, los objetos de la experiencia perceptiva sirven de punto de partida antes que las experiencias formalizadas.

Pero en este caso, los objetos de la experiencia perceptiva pueden describirse mediante lenguajes formales, que son abstracción de las propiedades y las relaciones subjetivas o contingentes para llegar a descripciones precisas de tal o cual comportamiento de dichos objetos. Pero el Extranjero no pasa de la experiencia ordinaria a la formalización ni tiene interés alguno en hacerlo. El método dieirético puede formalizarse, pero el método no es el modelo de modelos<sup>1</sup>.

### 3. Novedad del paradigma

El paradigma supone una novedad en la filosofía antigua que permite una inteligibilidad mayor del devenir, imposible cuando dicha inteligibilidad se limita a una práctica de los esquemas<sup>2</sup>. Este paso tiene un precedente en el uso que hace Parménides de la esfera para comprender el ser inviolable<sup>3</sup>. El Eléata había vislumbrado la necesidad de hacer uso de un dispositivo familiar para dar cuenta de lo que se esconde, en este caso, sobre el ser gracias al cual puede fundarse un pensamiento que, sin petición de principio, no sabría tomar como objeto su propia condición (el Ser).

En él el Ser puede circunscribirse y desvelarse por otras vías, entre las que figuran el “esquema” del círculo y el “modelo” de la masa de una esfera bien redondeada comprendida como lo que sólo puede semejar el Ser, sin reducirse jamás.. Una vez que el pensamiento está fundado en esta vía Parménides la vuelve, por así decirlo, operativa indicando que debe llevar a la presencia las cosas ausentes, es decir, las cosas en devenir que tienen estatuto si no de no-ser, al menos de nombre en tanto que son nombradas<sup>4</sup>.

De hecho hay en este paso una proximidad con el sueño al que Platón alude<sup>1</sup> y la necesidad de un discípulo lúcido, porque la forma en que Parménides aplica el pensamiento de las cosas en devenir apela a un intermediario necesario para tomar posición sobre este devenir que está constituido por

---

<sup>1</sup> Id., 126

<sup>2</sup> Couloubaritsis, L., 1995, 122

<sup>3</sup> Couloubaritsis, 1994, 76-89

<sup>4</sup> Fr. 4

dos “formas”: la luz y la oscuridad (el calor y el frío, el fuego y la tierra) gracias a las cuales se pueden pensar las cosas<sup>2</sup>.

Pero allí donde Platón habla más directamente de paradigma dando una función más precisa al pensamiento, Parménides usa las “formas empíricas que obran, de hecho, como “paradigmas”<sup>3</sup>.

La diferencia entre estos dos procedimientos se refleja en el orden doxático<sup>4</sup> porque, mientras que Parménides trata de las cosas en devenir conforme a una opinión<sup>5</sup>, Platón, con el uso más directo del paradigma, da un paso más y, rehusando hablar de ciencia, habla de enunciación verdadera, de opinión verdadera, cuestión ampliamente desarrollada en *Teeteto*<sup>6</sup>. Con esto se pone en práctica una nueva relación del hombre con el mundo, una nueva inteligibilidad de las cosas. Por otra parte, es más importante que Platón no se limite a las cuestiones del devenir natural o técnico, sino que integre la acción ignorada por Parménides<sup>7</sup>.

Ahora bien, el dominio de la acción es todavía menos dominable que el devenir natural o técnico, y las analogías entre “hacer” y “producir”, usadas sin cesar después de Sócrates y los *Diálogos* de Juventud, suscitan aporías esenciales que recorren su obra<sup>8</sup>.

En consecuencia se comprende que Platón, que está atento al estatuto del saber, halle una solución a estas aporías usando paradigmas adecuados para explicar el objeto de su investigación, como el fenómeno político mediante el uso del paradigma del arte de tejer<sup>9</sup>.

---

<sup>1</sup> Plt., 277 d

<sup>2</sup> Fr. 8, 53-61, fr. 9

<sup>3</sup> Couloubaritsis, L., 1995, 123

<sup>4</sup> *Ibíd.*

<sup>5</sup> Fr. 19

<sup>6</sup> Nancy, M., 1994, 7-121

<sup>7</sup> Couloubaritsis, L., 1995, 123

<sup>8</sup> *Ibíd.*

<sup>9</sup> *Ibíd.*

## 4. Los límites del paradigma

Los límites o las fronteras del paradigma<sup>1</sup> son la inducción, el mito y la metáfora.

### 4.1. Paradigma e inducción

Según Aristóteles<sup>2</sup>, el paradigma es el razonamiento por analogía que procede de lo particular a lo particular. En retórica es el equivalente del procedimiento dialéctico de la inducción, del que se distingue: 1) en que no se funda sobre todos los casos particulares y 2) en que se aplica una conclusión general a un nuevo caso particular<sup>3</sup>.

Más precisamente, el paradigma aristotélico no es más que una inducción imperfecta<sup>4</sup>, aunque los casos particulares estén comprendidos en la noción general<sup>5</sup>, esta noción no está como la inducción perfecta, englobada en el universal. Por otra parte, Aristóteles no separa aún claramente la analogía de la inducción ni, en particular, de la inducción incompleta<sup>6</sup>.

El paradigma platónico se distingue del razonamiento por analogía de tipo corriente en que este último no cumple el primer paso: la construcción de hipótesis omitiendo la verificación y, por lo tanto, el estudio de la materia principal<sup>7</sup>, y todavía se distingue: 1) por su intención de ser un ejercicio, 2) por pasar de lo sensible a lo inteligible y 3) por su fundamento metafísico<sup>8</sup>. Este último punto es crucial, pues explica por qué no es necesario interpretar un paradigma incluso donde hay muchos<sup>9</sup>, como un intento de inducción ni como una inducción imperfecta<sup>10</sup>.

---

<sup>1</sup> Golschmidt, V., 2003, 99

<sup>2</sup> A pr. II, 24

<sup>3</sup> Ross, W. D., 1930, 62

<sup>4</sup> Golschmidt, V., 2003

<sup>5</sup> Ret. A, 2, 1357 b

<sup>6</sup> Ziehen, Th., 1920, 766

<sup>7</sup> Ratter, C., 1931, 212-213

<sup>8</sup> Golschmidt, V., 2003, 100-101

<sup>9</sup> R. II, 375 d

<sup>10</sup> Golschmidt, V., 2003, 101

## 4.2. Paradigma y mito

Paradigma y mito – tomado este último en un sentido amplio que engloba la fábula y la alegoría – proceden por analogía<sup>1</sup>. Gran número de mitos o de alegorías platónicas se construyen sobre el esquema de la proporción<sup>2</sup>. El lazo de unión entre paradigma y mito se establece, así, sólidamente<sup>3</sup>. El paradigma es un procedimiento de indagación que, para ser eficaz, debe tener éxito y para tener éxito, debe verificar<sup>4</sup>. Ahora bien, como dijimos antes citando a Brisson<sup>5</sup> y como afirma Platón en *República*<sup>6</sup> y en *Teeteto*<sup>7</sup>, el mito no es un discurso verificable bien porque, su objeto – Dios, el alma y el mundo – no admiten verificación, o bien porque subjetivamente el discípulo es incapaz de ello. Esta es una diferencia importante pero no irreductible<sup>8</sup>.

En primer lugar el mito no es una historia que se cuente por sí misma, sino que tiene un sentido oculto que no alcanzamos extraer en toda su pureza, pero que adivinamos<sup>9</sup>. Además, el “elemento” que extraemos, bien que mal lo “aplicamos”, e intentamos aplicarlo en la materia principal. Solamente en la verificación, estándonos vedada, la aplicación queda imperfecta. Sobre una misma cosa emitimos una “opinión única y verdadera” pero la sola verificación podría convertirse en ciencia<sup>10</sup>.

El mito inicial, con el que la enseñanza en la Antigua Grecia sustituye a la enseñanza de la dialéctica, deviene entonces paradigma perfecto. El “juego” mítico, que conviene a la edad del Joven Sócrates apenas ha salido de la infancia<sup>11</sup>, será más tarde el paradigma<sup>12</sup> que permitirá determinar el género del político. “Juego” es también el “himno mítico” del *Fedro*<sup>13</sup>, más tarde el “paradigma”<sup>14</sup> que recogerá metódicamente<sup>15</sup> las dos “Formas”<sup>1</sup> de la dialéctica<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Goldschmidt, V., 2003, 103

<sup>2</sup> Schuhl, P. M., 1934, 377

<sup>3</sup> Goldschmidt, V., 2003, 105

<sup>4</sup> Id.

<sup>5</sup> Brisson, L., 2005, 157

<sup>6</sup> R. IV, 435 a

<sup>7</sup> Tht. 203 a

<sup>8</sup> Goldschmidt, V., 2003, 105

<sup>9</sup> Ibid.

<sup>10</sup> Goldschmidt, V., 2003, 106

<sup>11</sup> Plt. Plt. 268 d

<sup>12</sup> Plt. 277 b

<sup>13</sup> Phdr. 265 c

<sup>14</sup> Phdr. 262 c-d

<sup>15</sup> Phdr. 265 d

Hay que decir, igualmente, que los mitos de indagación, a los que nos reduce la dificultad de los objetos supremos y la debilidad de la naturaleza humana, son como paradigmas diferidos<sup>3</sup>: tras su muerte, el filósofo purificado conoce la verdad<sup>4</sup>

En las *Leyes*<sup>5</sup> el Ateniense intenta probar la providencia divina mediante una “comparación”. Todo *anthrópon méson*<sup>6</sup>, timonel, estratega o arquitecto, realiza su obra hasta en el más pequeño detalle. ¿Habría que atribuir una solicitud menor al “administrador”<sup>7</sup> divino del universo?

Manifiestamente aquí hay un principio de paradigma<sup>8</sup>. El “elemento” extraído de la materia fácil (solicitud del *anthrópon méson* con respecto a su obra) está relacionado con esta gran materia: Dios. Pero la “verificación” es imposible y por ello, también lo es el estudio de la materia mayor: si el Ateniense descubre en el universo un orden, un *Cosmos*<sup>9</sup>, su interlocutor tiene el espíritu “turbado”<sup>10</sup> por mil observaciones que parecen mostrar lo contrario<sup>11</sup>. Y será capaz de efectuar la verificación. Durante su vida no puede sino obedecer a estos mitos y dejarse persuadir<sup>12</sup>. Sólo cabe preguntarse cuál es la base de tal persuasión<sup>13</sup>.

### 4.3. Paradigma y metáfora

Un paradigma es una comparación entre una materia menor y otra mayor. Si dicha comparación se expresa abreviadamente, deviene metáfora<sup>14</sup>.

En efecto, en la antigüedad, Cicerón<sup>15</sup> y Quintiliano<sup>16</sup>, siguiendo el ejemplo de Aristóteles<sup>17</sup>, definen la metáfora como una comparación abreviada<sup>18</sup>.

---

<sup>1</sup> Phdr. 265 c

<sup>2</sup> Goldschmidt, V., 2003, 106

<sup>3</sup> Goldschmidt, V., 2003, 107

<sup>4</sup> Phd. 66 d-67 b

<sup>5</sup> Lg. X, 906 d

<sup>6</sup> Lg. 907 a

<sup>7</sup> Lg. X, 903 b

<sup>8</sup> Goldschmidt, V., 2003, 108

<sup>9</sup> Lg. 903 b ss

<sup>10</sup> Lg. 902 a

<sup>11</sup> Goldschmidt, V., 2003, 108

<sup>12</sup> R. X, 621 c

<sup>13</sup> Goldschmidt, V., 2003, 107

<sup>14</sup> Goldschmidt, V., 2003, 111

<sup>15</sup> De Orat. III, 38 ss

<sup>16</sup> Inst. Orat. VIII, 6, 8-9

<sup>17</sup> Ret. III, 4, 1406 b

<sup>18</sup> Goldschmidt, V., 2003, 111

Por consiguiente, la definición de Aristóteles es plenamente admisible para la metáfora que figura en un paradigma<sup>1</sup>.

En primer lugar, es necesario que tanto la materia mayor como la menor sean distintas, y, en segundo lugar, similares para poder descubrir el elemento común que une a ambos. Dicho descubrimiento puede no presentarse en el estado analítico, en cuyo caso habrá metáfora. Pero es legítimo decir que la comparación se sobreentiende y que deberá expresarse cuando el interlocutor no comprenda esta braquilogía<sup>2</sup>.

Incluso la comparación establecida de nuevo no siempre aclara lo bastante la metáfora: La ignorancia – se dice en *Sofista*<sup>3</sup> - es una fealdad del alma. Esta metáfora, que condensa en conclusión<sup>4</sup> una larga investigación, no presenta dificultad alguna. Propuesta al principio de la investigación, fue incomprensible porque en ese momento, aún desarrollada en comparación, queda oscura. Teeteto no comprende inmediatamente qué es este mal que en el alma es como la fealdad que se presenta en el cuerpo; no comprende todavía el elemento común; la *ametría*<sup>5</sup>, donde caben la fealdad y la ignorancia.

El paradigma puede influir en la forma de la metáfora. Esta puede explicarse por la comparación que resume. Pero, a su vez, la comparación resume un paradigma y sólo se explica por él: de derecho, si se comprende inmediatamente y, de hecho, si quiere desarrollarse en un razonamiento analítico por medio de un paradigma<sup>6</sup>.

Cualquiera que sea, pues, la naturaleza de este procedimiento estilístico, la metáfora como paradigma, es decir, con pretensión didáctica, supone una comparación que supone, a su vez, un razonamiento. Ni razonamiento ni comparación son expresados siempre necesariamente, pero son siempre exigibles, y si la metáfora tiene el derecho de sintetizarlos es porque el filósofo es capaz en todo momento de restablecer el análisis<sup>1</sup>.

Un paradigma no implica una expresión metafórica. Sería absurdo hablar de un pescador de caña sofista. Aunque el paradigma es correcto, no se comprende inmediatamente el elemento común que une a ambos personajes.

---

<sup>1</sup> Id.

<sup>2</sup> Id.

<sup>3</sup> Sph. 228 a

<sup>4</sup> Sph 228 e

<sup>5</sup> Sph 228 c

<sup>6</sup> Goldschmidt, V., 2003, 112

El pescador tiene rasgos que no convienen al sofista y es necesario hacer un razonamiento para retener el elemento común de la caza<sup>2</sup>. En cambio no se teme malentendido alguno cuando se dice de algo que es aclarado por la verdad y por el ser<sup>3</sup>.

La metáfora (y cualquier comparación) bien suple el saber del filósofo, o bien hace accesible dicho saber al discípulo. En uno y otro caso, es necesaria como sostén de nuestra debilidad<sup>4</sup>. La metáfora del tejedor real está presente en la investigación sobre el político<sup>5</sup> y ayuda a fijar su resultado en el alma del discípulo: no sustituye a la enseñanza sino que la anuncia, la prepara y la resume. Así, esta se hace más penetrante y comprensible a medida que admite la imagen sensible<sup>6</sup>.

Tocamos aquí una tendencia profunda del pensamiento platónico muchas veces señalada<sup>7</sup>, en la que es cómodo, con todas las reservas y matices posibles, ver una participación mística. La expresión metafórica del paradigma cobra así una cierta independencia con respecto a la comparación analítica a la que equivale no por su función, sino por su sentido<sup>8</sup>.

Los clásicos nos advierten contra las metáforas exageradas y rudas<sup>9</sup>, denuncian la moda de la metáfora audaz y frecuente<sup>10</sup> y aconsejan la moderación<sup>11</sup> en el uso de este procedimiento.

Se ha dicho que después de Platón sólo el dialéctico es capaz de discernir las semejanzas de las desemejanzas<sup>12</sup>. Por otra parte se ha dicho que en los tratados de Aristóteles sobre *Retórica* y *Poética* no hay que buscar doctrinas propiamente filosóficas del autor; es más notable encontrar, a propósito de la metáfora, frases<sup>13</sup> que evocan la descripción platónica del paradigma como si estuviera recordando todavía las lecciones dialécticas de la Academia describiendo una simple figura de estilo. Por lo tanto, las metáforas se hallan

---

<sup>1</sup> *Ibíd.*

<sup>2</sup> *Id.* 113

<sup>3</sup> *R.* VI, 508 d

<sup>4</sup> Séneca *Ad Lucil. Ep.* VI, 59, 6

<sup>5</sup> *Plt.* 306 a, *Plt.* 308 d, *Plt.* 309 b-c, *Plt.* 309 e, *Plt.* 310 e, *Plt.* 311 b-c

<sup>6</sup> Goldschmidt, V, 2003, 114

<sup>7</sup> Rivaud, A., 1928, 24

<sup>8</sup> Goldschmidt, V., 2003, 114

<sup>9</sup> *De sublime*, XXXII, 7, 5-6

<sup>10</sup> Séneca, *Ad Lucil. Ep.*, 114, 10

<sup>11</sup> *Rhetórica a Herennius*, IV, XXXIV, 45

<sup>12</sup> *Sph.* 253 d, *Plt.* 285 a-b

<sup>13</sup> *Poét.* 22, 1459 a, 5-8, *Ret.* III, 11, 1412 A 10-12

en los poetas y en los retóricos a quienes no se les puede pedir, sin hacer el ridículo, ser dialécticos<sup>1</sup>.

Si no sobrepasan sus límites, podrán, mediante malas metáforas, poner en peligro el buen gusto, pero no la verdad. La filosofía no está implicada en esta aventura, pero los poetas y los retóricos tocan el objeto mismo de la filosofía, los valores<sup>2</sup>.

## 5. Los falsos paradigmas

Tanto el paradigma del pescador de caña como el del arte de tejer fueron propuestos al discípulo por el maestro que dirigía la investigación del objeto propuesto, lo cual explica su éxito. Pero el discípulo podrá idear también paradigmas, aun a riesgo de no tener el éxito asegurado. En la medida en que el paradigma es una imagen, el discípulo será inducido a pensar ante todo con la ayuda de imágenes que tomará por paradigmas<sup>3</sup>. Por otra parte, no parece que la autoridad de Sócrates pueda garantizar legítimamente todos los paradigmas que proponga. El maestro no siempre desempeña el papel de sabio, sino también el de investigador<sup>4</sup> y el de tentador<sup>5</sup>.

En *Protágoras*, se pregunta si son idénticas o distintas unas de otras las diferentes virtudes (justicia, sabiduría, coraje, santidad). Sócrates no dice nada, pero Protágoras responde sin dudar que la virtud es una y que las virtudes particulares son sus partes. Ahora bien: ¿son partes del mismo modo que la boca, la nariz, los ojos y las orejas son parte del rostro, o bien son iguales como lo son las partes de un lingote de oro que sólo se diferencian entre sí y con relación al conjunto por su grandeza y pequeñez?<sup>6</sup> Protágoras opta por la primera comparación y Sócrates prosigue diciendo que así como cada una de las partes del rostro no se parece a las demás ni por sus facultades ni en otros aspectos, tampoco las partes de la virtud se parecen entre sí y, por tanto, el paradigma elegido por Protágoras no conviene al objeto de la investigación.

---

<sup>1</sup> Goldschmidt, V., 2003, 115

<sup>2</sup> Ap 22 a-e, R. X, 607 b ss

<sup>3</sup> Goldschmidt, V., 2003, 43

<sup>4</sup> Carm. 165 b

<sup>5</sup> Goldschmidt, V., 2003, 43

<sup>6</sup> Prt. 329 d



En este caso, Sócrates ha propuesto dos paradigmas. La decisión del discípulo de elegir entre uno u otro depende de alguna vaga semejanza que perciba o crea percibir entre el paradigma y el objeto. Si dicha semejanza es real, la investigación estará bien encaminada; pero si no lo es, el falso paradigma nos obligará a perseverar en ella<sup>1</sup>.

En *Eutifrón* hallamos otro falso paradigma. Lo piadoso es justo; pero la justicia no es lo mismo que la piedad. El respeto es temor, pero no todo temor es respeto<sup>2</sup>.

Eutifrón cede a la tentación: en efecto, la piedad no es más que una parte de la justicia<sup>3</sup>. El coraje es, junto con la inteligencia, entereza del alma. Pero, ¿acaso podemos llamar valiente al médico que, conociendo su oficio, rehúsa dar de comer y de beber al paciente aquejado de una neumonía?<sup>4</sup>

Tentaciones demasiado fáciles, diremos, de las cuales la última parece basarse en un retruécano y parecerse a las interpretaciones literales de una tesis, que jamás equivalen a refutaciones<sup>5</sup>.

Pero hay deslizamientos aún más temibles, porque son menos evidentes. En *Fedón* Sócrates define el alma como semejante a las Formas, tanto en cuanto aquella, como estas, es invisible y divina. Pero Simmias opone una objeción: aunque dotada de armonía, invisible y divina, muere, sin embargo, cuando se rompen las cuerdas que la han hecho nacer. Estos no son los atributos de invisibilidad y divinidad que garantizarían la inmortalidad del alma. Este paradigma produce una profunda impresión en el auditorio, porque los argumentos con los que Sócrates había afirmado nuestra supervivencia se borran de la memoria de los asistentes y el descorazonamiento es general<sup>6</sup>.

Tal es la fuerza del paradigma y el poder irresistible que tiene la evidencia sensible de la comparación. El paradigma, pequeño y banal pero prodigiosamente claro, nos impide ver la materia mayor a la que sustituye por lo que deberemos desechar esta imagen tan insinuante para hallar el objeto que buscamos<sup>7</sup>. La armonía no sirve como paradigma y Simmias reconocerá que habla sin demostración y por simple probabilidad<sup>8</sup>.

---

<sup>1</sup> Goldschmidt, V., 2003, 44

<sup>2</sup> Euth. 12 a-c

<sup>3</sup> Euth. 12 d

<sup>4</sup> Laq. 192 e-193 a

<sup>5</sup> Goldschmidt, V., 2003, 45

<sup>6</sup> *Ibíd.*

<sup>7</sup> *Ibíd.*

<sup>8</sup> Phd. 92 b

En *Parménides* los falsos paradigmas alegados contra la teoría de las Formas son tan impresionantes que bajo el patrocinio de Aristóteles han podido acreditar y difundir hasta hoy la interpretación de las Formas “separadas” y la tradición afín que hace del platonismo un idealismo soñador<sup>1</sup>.

Como al comienzo de *Protágoras*, en *Parménides* se ofrecen dos paradigmas para ilustrar la participación de las cosas con las Formas. Sócrates lo compara al día que, siendo uno y el mismo, está simultáneamente por doquier y, sin embargo, no está separado de sí mismo<sup>2</sup>, y Parménides, con un velo dividido en tantas partes cuantos objetos cubre<sup>3</sup>.

De lo que se trata es de elegir un paradigma con conocimiento de causa, para poder refutar el falso, es decir, mostrar, como hizo Sócrates con Simmias, el que no conviene al objeto<sup>4</sup>. Además, cuando falta el conocimiento del objeto, nuestra elección puede ser justa como la opinión recta, pero incapaz de dar razón, se deja llevar por el falso paradigma. Esto es lo que le sucede a Sócrates cuando cede a la comparación propuesta por Parménides<sup>5</sup>.

Para terminar, indiquemos solamente el empleo de lo que podríamos llamar el contra-paradigma. Eros es deseo de lo bueno; por lo tanto, el mercader o el maestro de gimnasia se proponen también cosas buenas y, sin embargo, no sabrían llamarse amorosas<sup>6</sup>. Argumento entréptico<sup>7</sup> que, según su uso, pasa de una reducción al absurdo a la ayuda de una interpretación literal<sup>8</sup>.

Pero Diotima afirma su tesis mediante otro paradigma: así como la poesía no agota la creación en el sentido más literal del término, así también Eros es una forma particular de deseo de lo bueno. En ambos casos la denominación genérica termina por imponerse a una sola especie<sup>9</sup>.

En el transcurso de la investigación pueden aventurarse paradigmas provisionales sin todavía saber ni pretender si convienen o no al objeto de investigación<sup>10</sup>.

---

<sup>1</sup> Goldschmidt, V., 2003, 46

<sup>2</sup> Prm. 131 b

<sup>3</sup> Prm. 131 b

<sup>4</sup> Goldschmidt, V., 47

<sup>5</sup> *Ibíd.*

<sup>6</sup> Symp. 205 d

<sup>7</sup> In Crát. XXXIII, 13

<sup>8</sup> Goldschmidt, V., 2003, 51

<sup>9</sup> Symp. 205 b-c

<sup>10</sup> Goldschmidt, V., 2003, 52

Es el caso de *Teeteto*, cuando para explicar el error se compara la memoria con una tablilla de cera<sup>1</sup> o con un palomar<sup>2</sup>. Son paradigmas que pudiéramos llamar “de ensayo” que, salvo que se verifiquen, no deben admitirse<sup>3</sup>. Esto nos lleva a tratar el punto siguiente.

## 6. Verificación del paradigma

El éxito o el fracaso de un paradigma pueden constatarse. Dicha constatación forma parte, al menos implícitamente, del razonamiento por medio de un paradigma. El análisis de una materia pequeña y banal posee, a título de ejercicio, un valor intrínseco. Pero con respecto a la materia mayor, de la que pretende facilitar el estudio descubriendo las semejanzas con la menor, el análisis tiene tan sólo un valor hipotético pues hay que verificar si realmente el paradigma le conviene<sup>4</sup>.

El texto del *Político* se expresa sobre este punto con una gran precisión. Tras haber descifrado las sílabas fáciles, hay que compararlas<sup>5</sup> con la palabra larga y difícil y separar las letras que ambas tienen en común. Evidentemente, si la primera está compuesta por letras diferentes, el ejercicio puede ser útil en tanto que ejercicio pero no nos permite avanzar directamente en la comprensión de la misma<sup>6</sup>.

El Extranjero prosigue afirmando que se han de aplicar<sup>7</sup> a la Forma<sup>8</sup> del rey esta misma Forma tomada de algunas materias menores. Una vez que se ha terminado el análisis del arte de tejer, se aborda al político aplicándole el paradigma del tejido. A nosotros no nos interesa esta “Forma” sino su aplicación en la medida en que, terminando el razonamiento por medio del paradigma permite, al mismo tiempo, verificarlo<sup>9</sup>.

Para conocer la justicia, interesa comenzar por el estudio de la misma en el Estado. Siendo este mayor<sup>10</sup> que el individuo, será más fácil de aprehender<sup>11</sup>

---

<sup>1</sup> Tht. 191 c

<sup>2</sup> Tht. 197 c

<sup>3</sup> Goldschmidt, V., 2003, 52

<sup>4</sup> Id., 54

<sup>5</sup> Plt. 278 b

<sup>6</sup> Goldschmidt, V., 2003, 54

<sup>7</sup> Plt. 278 e

<sup>8</sup> Plt. 278 e

<sup>9</sup> Goldschmidt, V., 2003, 54

<sup>10</sup> R. II 368 e

<sup>11</sup> R. II 369 a

en él la justicia. Después, se verificará<sup>1</sup> en el individuo la semejanza de la gran justicia por la forma de la pequeña<sup>2</sup>.

La investigación llevada sobre el paradigma del Estado muestra que la justicia consiste en que cada una de las tres clases sociales haga el trabajo que le corresponde<sup>3</sup>.

Platón no lo afirma contundentemente, pero admite que la Forma de la justicia aplicada<sup>4</sup> al individuo conviene<sup>5</sup> que sea también justicia. Así pues, afirma que hay que aplicar<sup>6</sup> al individuo lo que en el estudio del Estado aparece como justicia y si hay concordancia, no debemos preocuparnos más<sup>7</sup>; de lo contrario, habrá que retornar al Estado para verificarlo<sup>8</sup> y con un estudio comparado<sup>9</sup> se hará brotar la justicia como se frota uno contra otro dos trozos de madera<sup>10</sup>. No podríamos imaginar una ilustración más clara del pasaje del *Político*<sup>11</sup>.

El análisis del paradigma nos permite captar una “Forma” que hay que aplicar al objeto de la investigación para ver si se encuentra<sup>12</sup>. Esta aplicación, necesaria para terminar la investigación es, al mismo tiempo, una verificación<sup>13</sup> del paradigma.

La verificación se apoya, en este caso, no solamente en la conveniencia del paradigma con relación al objeto, sino en la exactitud con la que se ha hecho el análisis del paradigma<sup>14</sup>.

El sol proporciona un paradigma o, más exactamente, una “imagen”<sup>15</sup> del Bien. Se empieza explicando la facultad visual y se acaba afirmando que el sentido de la vista y la facultad de ser visto no están ligados por una forma nada banal<sup>16</sup>, sino por lazos más preciosos que los que unen a otros sentidos a menos que la luz no sea estimable<sup>17</sup>. Por consiguiente, esta misma Forma,

---

<sup>1</sup> R. II 369 a

<sup>2</sup> R. II 369 a

<sup>3</sup> R. IV 434 c

<sup>4</sup> R. IV, 434 d

<sup>5</sup> R. IV, 434 d

<sup>6</sup> R. IV, 434 e

<sup>7</sup> R. IV, 434 e

<sup>8</sup> R. IV, 435 a

<sup>9</sup> Plt., 278 a-c

<sup>10</sup> R. IV, 434 d-435 a

<sup>11</sup> Goldschmidt, V., 2003, 55

<sup>12</sup> *Ibíd.*

<sup>13</sup> R. IV, 435 a

<sup>14</sup> Goldschmidt, V., 2003, 56

<sup>15</sup> R. VI, 506 e

<sup>16</sup> R. VI, 507 e

<sup>17</sup> R. VI, 507 e-508 a

es decir, esta misma relación, une la facultad de conocer y la de ser conocido<sup>1</sup>.

En otros casos, si el sentido del paradigma está claro, la verificación, siempre exigible por derecho, puede omitirse<sup>2</sup>. Por ejemplo, para explicar por qué los filósofos son despreciados en el Estado, Sócrates recurre a la imagen<sup>3</sup> del piloto, y afirma que no hay necesidad de verificar<sup>4</sup> esta imagen para comprobar que conviene<sup>5</sup> a los Estados con respecto al trato que dan a los auténticos filósofos.

## 7. El paradigma del *Político* como modelo de un modelo (277 d – 278 e)

### 7.1. Introducción (277 d – e)

Cuando Platón introduce el paradigma del arte de tejer pareciéndole el más adecuado para explicar el fenómeno político de su época<sup>6</sup> se pregunta, sin duda por primera vez en su obra<sup>7</sup>, sobre las razones que le llevan a recurrir a un paradigma. El Extranjero declara que la ausencia de paradigmas imposibilita el conocimiento y sume al hombre en una suerte de sueño no como se nos presenta en otros diálogos como *Lisis*<sup>8</sup> y *Teeteto*<sup>9</sup>, teniendo el sentimiento de no saber nada en el momento de despertar<sup>10</sup>.

En este sentido el paradigma es aquello que confiere un sentido al sueño y despierta al hombre de su torpeza, de la impresión que tiene de que su experiencia de las cosas no tiene influencia alguna sobre lo real ni estabilidad<sup>11</sup>.

El paradigma confiere así un sentido a la relación del hombre con el mundo, estabiliza las cosas y les proporciona una cierta inteligibilidad<sup>1</sup>. Los filósofos anteriores habían hecho ya la mitad del camino gracias a la práctica de “esquemas” como el del parentesco, el del camino y el del amor a los que el

---

<sup>1</sup> R. VI, 508 e

<sup>2</sup> Goldschmidt, V., 2003, 56

<sup>3</sup> R. V, 487 e

<sup>4</sup> R. V, 489 a

<sup>5</sup> R V, 489 a, Prt. 330 b

<sup>6</sup> Couloubaritsis, L., 1995, 120

<sup>7</sup> Couloubaritsis, L., 1986, 75-84

<sup>8</sup> *Lisis*, 218 c

<sup>9</sup> *Tht*, 208 b

<sup>10</sup> *Plt.*, 277 d

<sup>11</sup> Couloubaritsis, L., 1995, 120

maestro de la Academia añade otros como el del artesano (el demiurgo del *Timeo*)<sup>2</sup>.

Como dijimos antes, aludiendo a los modelos matemáticos, nosotros proseguimos este mismo camino elaborando “modelos” que no son ni esquemas empíricos de esta clase ni paradigmas como los que propone Platón en un momento determinado (el paradigma del pescador de caña o el paradigma del arte de tejer, por ejemplo). Nuestros modelos son auténticos dispositivos, usados en ciencias y en otras disciplinas, para dominar lo real o la experiencia e incluso para producir objetos técnicos<sup>3</sup>.

Tal y como se introduce el paradigma en el *Político*, especialmente el del arte de tejer, es un dispositivo intermedio entre el esquema empírico y el modelo sofisticado, porque desempeña ya el papel de modelo conservando una dimensión empírica<sup>4</sup>.

Para mostrar la pertinencia de tales dispositivos Platón elabora un paradigma que, a su parecer, es el más básico posible; una suerte de paradigma del paradigma a partir del cual pueden formarse otros paradigmas<sup>5</sup>.

El paradigma que el élata elige es el del aprendizaje de las primeras letras, ya introducido por Platón tanto en el *Sofista*<sup>6</sup>, para ilustrar la cuestión de la mezcla de las cosas, como en el *Filebo*<sup>7</sup>, para ilustrar un universal moral que debería buscarse entre el “límite” y lo “ilimitado”, será usado posteriormente por Aristóteles en la *Metafísica*<sup>8</sup> en conexión con la teoría platónica de los principios y esgrimido por Sexto Empírico para afirmar que en él subyace una comparación entre filosofía y lingüística, pues así como los lingüistas deben primero estudiar los elementos del sonido articulado en letras de las sílabas que conforman las palabras, así también los filósofos deben investigar el todo en sus primalidades y analizarlo en algunos elementos<sup>9</sup>

---

<sup>1</sup> Id., 120-121

<sup>2</sup> Id., 121

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> *Sph.*, 252 e – 253 a

<sup>7</sup> *Phil.*, 18 b - d

<sup>8</sup> *Metaph.* XIII, 10, 1086 b-1087 a, *Metaph.* I, 9, 993 a

<sup>9</sup> *Adv. Math.* 249-250

## 7.2. El paradigma de los niños que aprenden a leer (277 e – 278 e)

Cuando los niños aprenden a leer reconocen las letras en las sílabas más breves y fáciles, pero dudan cuando hallan esas mismas letras en sílabas más complejas (278 a).

El mejor camino para llevarlos a conocer las letras que aún no conocen es comenzar por hacerles comparar las letras que conocen en las sílabas breves con las mismas de las sílabas largas – las cuales desconocen - para, posteriormente, mostrar que son las mismas desempeñando funciones distintas, hasta haber mostrado todas las letras conocidas comparándolas con las desconocidas (278 b).

Constituir así las letras en paradigmas permitirá identificar todas las letras en todas las sílabas: las iguales como iguales y las diferentes como diferentes (278 c). Así pues, se crea un paradigma cuando una misma cosa que se halla en otra diferente y aislada de la primera es objeto de una opinión acertada y, al ser comparada, da lugar a una única opinión verdadera<sup>1</sup>, o cuando identificamos como lo mismo lo que se halla en lo otro. Por ejemplo, la letra “alfa” en la sílaba breve *pálin* y en la sílaba compleja *asýndetos*.

En ambos casos aun cumpliendo distinta función (en *pálin* sirve de nexos entre dos consonantes mientras que en *asýndetos* es un prefijo negativo) es objeto de una opinión acertada y, al ser comparada, da lugar a una única opinión verdadera: es la misma letra (278 c).

En este punto los autores discuten sobre los niveles en el uso del término *parádeigma* que se advierten en el texto.

Para El Murr<sup>2</sup>, el término *parádeigma* tiene en el *Político* desde 277 d en adelante tres significados distintos. El primero, se refiere a la letra conocida por los alumnos y usada por el maestro para aumentar su conocimiento de otras letras y sílabas más complejas (278 b). El segundo, se refiere al arte de tejer, concebido como modelo para descubrir qué es el político (287 b). Pero, obviamente, *parádeigma* se refiere también al proceso de aprender a leer como modelo para descubrir lo que es un paradigma en general (278 c). Según esto, hay tres niveles de paradigmas:

---

<sup>1</sup> Plt., 278 c

<sup>2</sup> El Murr, D., 2

Primer nivel: cualquier letra en una sílaba sencilla.

Segundo nivel: El arte de tejer.

Tercer nivel: El aprendizaje de la gramática en general (repitiendo el procedimiento de 278 a – c).

Tanto para Kato<sup>1</sup> como para Monserrat Molas<sup>2</sup>, hay tres niveles en el uso del término *parádeigma*:

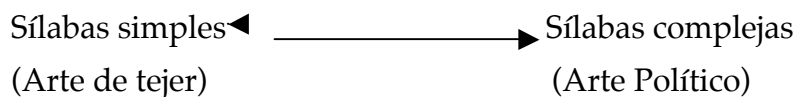
Primer nivel: las sílabas simples sirven de paradigma de las sílabas complejas.

Segundo nivel: todo el proceso de aprendizaje de la escritura.

Tercer nivel: el paradigma en sí mismo.

No obstante, lo que sirve de paradigma del paradigma es, en sentido estricto, el segundo nivel, es decir, el proceso de aprendizaje de la escritura.

Nosotros abordaremos la cuestión de los niveles del paradigma más adelante. De momento, limitémonos a afirmar que, en este contexto, las sílabas sencillas corresponden al arte de tejer la lana y las sílabas complejas al político y al arte político y que, así como los niños aprenden a identificar las letras de las sílabas sencillas en las sílabas complejas, nosotros aprenderemos qué es el político y el arte político por medio del arte de tejer. El esquema podría ser el siguiente:



Ahora bien, no podemos dejar de preguntarnos el porqué de este paradigma para ilustrar la política. Platón lo retoma porque en el aprendizaje del alfabeto el niño hace el mismo ejercicio de *symploké* con las letras para formar palabras, que el tejedor combinando las artes auxiliares del arte de tejer para crear la urdimbre y la trama que forman el vestido de lana y que el político combinando los caracteres fuertes y débiles de los ciudadanos para crear un Estado armonioso.

En el texto conviene llamar la atención sobre dos puntos que pueden llevar a confusión. En primer lugar, en 277d – 278 e se está presuponiendo que el

---

<sup>1</sup> Kato, S., 1995, 169

<sup>2</sup> Monserrat Molas, J., 139



aprendizaje del alfabeto es realmente el modelo de modelos cuando, en realidad, hay un modelo de modelos para cada ejemplo de modelo posible. En segundo lugar, cada modelo es un ejemplo de modelo, pero no un modelo de modelos. Más concretamente, el piloto del navío sirve de ejemplo para el político, pero no para el bombero ni para el futbolista. Si hubiera un modelo de modelos, sería también modelo de todos los ejemplos de modelos, no sólo de todos los ejemplos. Napoleón, por ejemplo, es un ejemplo de político, pero el modelo de modelos del político no es Napoleón<sup>1</sup>.

### 7.3. Los elementos y los compuestos (278 d – e)

No puede sorprendernos el hecho de que si nos sucede esto mismo respecto de los elementos de todas las cosas, en ocasiones nos instalemos en la verdad a propósito de cada elemento individual en algunos compuestos mientras que, en otras ocasiones, dudemos sobre todos los elementos que aparecen en otros compuestos y, si bien opinamos acertadamente sobre algunas combinaciones, las desconocemos cuando están trasladadas a las sílabas de las cosas reales que son complejas y no son fáciles (278 d). Si entonces sobre los elementos de las cosas partimos de opiniones falsas, no podremos alcanzar nunca la verdad. Por lo tanto, debemos comenzar tomando un modelo concreto y, a través de él, ver la naturaleza del modelo en general para, a continuación, trasladar la naturaleza de un modelo sencillo como es el del arte de tejer a la figura del rey y así conocer metodológicamente por medio de dicho modelo en qué consiste la función real para que el sueño se torne vigilia (278 e).

Muchos estudiosos han creído ver en este pasaje otro momento de la llamada “Teoría de las Ideas” de Platón. En efecto, la discusión sobre si el pensamiento de Platón es unitario o no, es decir, si mantiene o no la Teoría de las Ideas tal como está formulada en los diálogos de juventud, tiene en este pasaje un vasto campo de batalla<sup>2</sup>. En cualquier caso nos interesa interpretar este fragmento y, especialmente, la frase: “lo que naturalmente le pasa a nuestra alma respecto de los elementos de todas las cosas”<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> *Ibíd.*

<sup>2</sup> Monserrat Molas, J., 140

<sup>3</sup> *Plt.*, 278 d

Se ha pensado que dichos elementos son las Formas o Ideas<sup>1</sup>: abstracciones como combinación y separación; pero un oponente podría afirmar con razón que no encuentra aquí testimonio alguno de las Formas en el periodo medio<sup>2</sup>.

Platón está formulando ahora el método del paradigma exactamente igual que lo que ha ejemplificado y descrito para referirse al tema que le ocupa. Dicho tema es el de las artes prácticas y él está llamando la atención sobre el hecho de que hay ciertas habilidades básicas y elementos que forman parte de ocupaciones muy diferentes. Estos son los elementos a los que aquí se alude<sup>3</sup>. En algunos casos, como por ejemplo el del arte de tejer, son obvios. Pero en otros, entre las distracciones de la vida práctica ordinaria, de la que se ocupa un arte complejo como la política, las habilidades análogas se disfrazan y se ocultan.

Si el político puede ver, a través de la analogía de la urdimbre y la trama en la fabricación del vestido que su primera tarea es la de reconciliar los temperamentos humanos opuestos en una comunidad estable basada en el mutuo acuerdo<sup>4</sup>, se enfrentará con la confusión de la vida política cotidiana con la vista puesta en lo esencial, el fin último<sup>5</sup>. Tal es el uso que hay que hacer del paradigma. No hay que ir a buscar ninguna referencia clara a las Formas-modelo trascendentes y Platón no hace ninguna<sup>6</sup>.

---

<sup>1</sup> Guthrie, W.C.K., n. 351

<sup>2</sup> Guthrie, W.C.K., 190

<sup>3</sup> Id.

<sup>4</sup> Plt., 310 e

<sup>5</sup> Guthrie, W.C.K., 190 -191

<sup>6</sup> *Ibíd.*

## 7.4. El paradigma del arte de tejer

### a) Breve introducción (279 a – b)

El Extranjero retoma el argumento ya expuesto<sup>1</sup> según el cual quienes se dedican a la crianza humana – panaderos, boyeros, médicos, maestros de gimnasia – le disputan al político su cometido. Para separarlos necesitamos de parte de un modelo cuya función sea la misma que la de la política: el arte de tejer la lana (279 b).

### b) *Diaíresis* aplicada al arte de tejer (279 c – 280 a)

A continuación el Extranjero aplica el método de división que había empleado para dividir las ciencias, al arte de tejer la lana.

#### Paso 1

El Extranjero parte para la *diáiresis* de las cosas que producimos y de las cosas que adquirimos (279 c) y son objeto de una producción técnica<sup>2</sup> como lo muestra el contexto<sup>3</sup>, en vez de partir del conocimiento teórico como hizo al dividir las ciencias<sup>4</sup>.

Con esta división abordamos el dominio de la finalidad, de lo que Aristóteles denominará más tarde causa final<sup>5</sup>. Pero la forma en que Platón introduce esta problemática aquí (tan distinta de la que presenta en *Fedón*, más cercana a la perspectiva de las causas<sup>6</sup>, lo mismo que establece en *Filebo* sobre el plano de los principios generales a partir de un intelecto divino), encara la cuestión de la finalidad según múltiples posibilidades cuando, en la problemática de las causas, sometemos estas posibilidades a un eje principal que las agrupa en una causa única, la causa final, en detrimento de la instrumental<sup>7</sup>.

---

<sup>1</sup> Plt., 267 e – 268 a

<sup>2</sup> Rosen, S., 158

<sup>3</sup> Plt., 281 d

<sup>4</sup> Id., 258 e

<sup>5</sup> Couloubaritsis, L., 1995, 126

<sup>6</sup> Couloubaritsis, L., 1986, 75-84

<sup>7</sup> Couloubaritsis, L., 1995, 126

Esta diferencia ha dado la impresión de que la única teoría de la causalidad de la Antigüedad era la de la física de Aristóteles – es decir, las cuatro causas – que se refiere a la producción de una obra o al desarrollo de una entidad natural<sup>1</sup>.

## **Paso 2**

Todo lo que fabricamos y adquirimos tiene dos funciones: 1) producir algo y 2) servir de protección contra las molestias (279 c).

## **Paso 3**

Las que sirven de protección se dividen en 1) antídotos divinos y humanos (*alexiphármaka kai theîa kai anthrópinan*) y 2) defensas (*problemata*) (279 c).

## **Paso 4**

Las defensas se dividen en 1) armaduras (*pólemon hoplísmata*) y 2) reparos (*phrágmata*) (279 d).

## **Paso 5**

Los reparos se dividen en 1) cortinas (*parapetásmata*) y 2) resguardos contra el frío y el calor (*cheimônas kai kaúmata alexetéria*) (279 d).

## **Paso 6**

Los resguardos se dividen en 1) techos para las casas (*stegásmata*) y 2) abrigo para el cuerpo (*skepásmata*) (279 d).

## **Paso 7**

Los abrigo se dividen en 1) colchones (*hypopetásmata*) y 2) envoltorios (*perikalúmmata*) (279 d).

---

<sup>1</sup> Id.

### **Paso 8**

Los envoltorios se dividen en 1) envoltorios hechos de una sola pieza (*holóschista*) y 2) envoltorios compuestos de varias piezas (*skýntheta*) (279 d).

### **Paso 9**

Los envoltorios compuestos de varias piezas se dividen en dos: 1) los perforados para coser (*tretá*) y 2) los que no están perforados (*áneu tréseos*) (279 e).

### **Paso 10**

Los que no están perforados se dividen en 1) los que están confeccionados con fibras vegetales (*neúrina phytôn*) y 2) los que están confeccionados con pelo (*tríchina*) (279 e).

### **Paso 11**

Los que están confeccionados con pelo se dividen en dos: 1) los que se fabrican adhiriendo sus piezas con agua y tierra (*ýdasi kai gē kolletá*) y 2) aquellos cuyas piezas se atan juntamente unas con otras (*áuтоίς syndetá*) (279 e).

A estos envoltorios hechos con pelo cuyas piezas se atan juntamente unas con otras es a lo que se denomina vestimentas (*himátia*) y al arte que se ocupa de ellas, arte de confeccionar vestidos (*himatiourgiké*) del mismo modo que se denominó arte político al arte que proporciona sus cuidados a la ciudad y así como se confunde el arte de tejer (*huphantiké*) con el arte de confeccionar vestidos (*himatiourgiké*), el arte real (*basilikè téchnē*) sólo difiere en el nombre del arte político (*politikè téchnē*) (280 a).

### **c) Artes emparentadas con el arte de tejer (280 b – e)**

Pero el arte de tejer no ha quedado suficientemente presentado. Para ello, debemos distinguirlo de las artes que cooperan con él. Estas son los

elementos que separamos en la *diaíresis* precedente. El Extranjero hace lo contrario de lo que hizo en la primera *diaíresis*.

Al terminar la división de las ciencias hace una recapitulación de principio a fin de los términos escogidos en la *diaíresis*<sup>1</sup>. Ahora hace una recapitulación del fin al principio de los términos que ha aislado (280 b), lo cual nos pone ante la naturaleza practico- productiva de la política, demostrando el error de la premisa de la primera *diaíresis*, a saber, que el conocimiento teórico puro no puede separarse del conocimiento práctico para definir eficazmente la política<sup>2</sup>.

Pero aquí hay que hacer una puntualización. El Extranjero no parte, como pretende, del final al principio. Si partiera del último, hubiera seguido el camino siguiente:

1. Envoltorios que se fabrican adhiriendo sus partes con agua y tierra.
2. Envoltorios no perforados confeccionados con fibras vegetales.
3. Envoltorios perforados para ser cosidos.
4. Envoltorios confeccionados con una sola pieza.
5. Abrigos hechos para extender por debajo (colchones).
6. Techados.
7. Cortinas.
8. Armaduras.
9. Antídotos.
10. Protecciones.
11. Cosas que fabricamos.

Pero el Extranjero da los siguientes pasos:

1) Elimina los elementos 1, 7, 10 y 11, de modo que la lista de elementos puestos aparte quedaría como sigue:

1. Envoltorios no perforados confeccionados con fibras vegetales.
2. Envoltorios perforados para ser cosidos
3. Envoltorios confeccionados de una sola pieza.

---

<sup>1</sup> Plt., 267 a - c

<sup>2</sup> Rosen, S., 2004,149

4. Abrigos hechos para extender por debajo.
5. Techados.
6. Armaduras.
7. Antídotos.

2) No parte del primer elemento, sino del cuarto, y de ahí salta al primero para continuar el orden, que quedaría así:

1. Abrigos hechos para extender por debajo.
2. Envoltorios confeccionados con fibras vegetales.
3. Envoltorios perforados para ser cosidos.
4. Envoltorios confeccionados con una sola pieza.
5. Techados.
6. Armaduras.
7. Antídotos.

3) Introduce vocablos que no figuraban en la *diaíresis*. Estos, son:

- *Strómata*: “cobertores”
- *Piletiké*: “enfurtido”, que significa fabricación del tejido por compresión, encolado, costura o trenzado.
- *Skytotomiké*: “arte del zapatero”.
- *Therapeían dermatourgikè*: “arte de curtir”.
- *Téchnais reumatón*: “artes para contener las aguas”.
- *Epithematourgías*: “arte de fabricar cubiertas”.
- *Mageutitikèn*: “arte de la magia”.

4) De este modo, las artes que cooperan con el arte de tejer son las siguientes:

1. El arte de fabricar cobertores distinguiendo entre lo que se echa alrededor (*peribolé*) y lo que se echa por debajo (*hypobolé*).
2. El arte de confeccionar con fibras vegetales.
3. El arte del enfurtido (*piletiké*) y el arte de confeccionar vestidos perforándolos y cosiéndolos, cuya parte principal es el arte del zapatero (*skytotomiké*).

4. El arte de curtir (*therapeían dermatourgiké*) abrigos de una pieza.
5. El arte de fabricar techos, y las artes necesarias para contener las aguas (*téchnais reumáton*) y fabricar cubiertas (*epithematourgía*) para impedir robos y actos de violencia (*klopás kai tás bía práxeis*).
6. Las artes que fabrican defensas (*téchnai phragmáton*)
7. El arte de la magia (*mageutikè*) que versa sobre los antídotos.

Con lo que así hemos aislado el arte de confeccionar defensas de lana (*ereou problématos*) llamado arte de tejer (*hyphantiké*).

#### **d) Distinción del arte de tejer de las artes auxiliares (280 e – 281 b)**

Pero el arte de tejer no ha quedado suficientemente definido. El paso siguiente es diferenciarlo de sus artes auxiliares. Para ello hay que distinguir entre el proceso del tejido y la etapa inicial de la confección de vestimentas.

El proceso del tejido consiste en una combinación (*symploké*) mientras que la etapa inicial de confeccionar vestimentas consiste en una disociación (*dialutiké*). En realidad se trata aquí de diferenciar entre el arte de tejer (*hyphantiké*) y el arte de cardar (*xantiké*).

Igualmente hay que distinguir entre el arte de tejer y el arte de confeccionar la trama (*kroké*) y la urdimbre (*stémonos*) y entre el arte de tejer del arte de batanar (*knapheutiké*) y el arte de remendar (*akestiké*) pues estos dos prestan su cuidado y atención al vestido (281b).

#### **e) Diaíresis de las causas y las concausas (281d – 282 d)**

El Extranjero trata ahora de distinguir el arte del tejedor, de sus rivales como distinguimos antes el arte político de los suyos. Para ello, desarrolla dos *diaíresis*: una, muy general y la *diaíresis* de la confección del vestido.



## 1) *Diaíresis* general (281 d – e)

### Paso 1

El Extranjero parte de todo aquello que compete a la producción.

### Paso 2

En todo cuanto se fabrica hay dos artes: las causas auxiliares o concausas (*synaítia*) de la producción y las causas de la misma (*aitía*). Las concausas, fabrican los instrumentos sin los cuales no pueden hacerse las cosas y las causas, fabrican la cosa misma (281 e).

Las concausas son en este contexto las artes que fabrican las lanzaderas, los husos y todos aquellos instrumentos sin los cuales no puede confeccionarse el vestido.

Las causas son aquellas artes que prestan su atención al vestido y lo fabrican.

## f) *Diaíresis* del arte de confeccionar vestimentas (282 a – 283 a)

### Paso 1

En el arte de tejer hay dos causas: el arte de batanar que abarca el arte de lavar (*plyntiké*), el de remendar y todo aquello que presta su atención al vestido y el arte de trabajar la lana (*talasiourgía*), que abarca el arte de cardar, el de hilar y cualquier arte que tenga que ver con la producción del vestido (282 a).

### Paso 2

El arte de trabajar la lana (*talasourgiké*) comprende dos partes (*dúo tmématá*) y cada una de ellas es por naturaleza parte de dos artes a la vez. El Extranjero explica esto diciendo que el cardado (*xantikòn*), la mitad del arte textil (*kerkistikês hémisu*) y las que separan lo que está unido (*hósa sugkeímena allélon afístesi*), forma parte del arte de trabajar la lana. De este modo quedan dos grandes artes: el arte asociativa (*sygkritiké*) y el arte disociadora (*diakritiké*).

### Paso 3

El Extranjero toma una parte del arte asociativo que es parte del arte de trabajar la lana y, a su vez, está comprendido en ella y deja aparte todo cuanto pertenece al arte disociador y divide el arte de trabajar la lana en dos partes: parte disociadora y parte asociativa (*diakritikôî te kai sugkritikôi tmémati*)

### Paso 4

El Extranjero pide al Joven Sócrates que divida lo que es parte de la combinación y del arte de trabajar la lana (*talasiourgikón*). Una de sus partes es la torsión (*streptikón*) y la otra, el entrelazamiento (*sympletikón*).

La torsión es no sólo la confección (*ergasía*) de la urdimbre, sino también de la trama pues no es posible elaborar esta última sin practicar una torsión (282 d).

### Paso 5

Ahora el Extranjero pide al Joven Sócrates definir la urdimbre y la trama de la siguiente manera:

- Identificando la madeja (*kátagma*) de entre los productos del cardado, como lo que es alargado y ancho.
- Identificando la urdimbre como la hebra compacta (*stereòn nêma*) de dicha madeja retorcida por el huso y definir el arte de elaborarla disponiéndola en líneas rectas, que es a lo que se denomina arte de elaborar la urdimbre (*téchnē stēmononētikē*) (282 e).
- Identificando la trama como la hebra no compacta (*chaúne*) y definiendo el arte de elaborarla, el cual será llamado arte de elaborar la trama (*téchnē krokonētikē*) (283 a).
- Por último, definir al entrelazamiento de la urdimbre y de la trama hecho por la parte del arte asociativo comprendido en el trabajo de la lana, al que

se le llamará vestido de lana (*esthê tã ereân*) y al arte de confeccionarlo, se le denomina arte de tejer (*tèchnē hyphantikè*) (283 a).

#### 8. La *Metretikè Tèchnē* (283 b – 285 d)

Si el arte de tejer es el arte de entrelazar la trama y la urdimbre, ¿por qué no se dijo así desde un principio y en cambio se hizo una *diaíresis* para definirlo; luego se la distinguió de las artes emparentadas con el arte de tejer y más tarde se la distinguió de las artes auxiliares de dicho arte?

Se inicia aquí una nueva sección del diálogo: es una investigación sobre el arte de medir (*metretikè téchnē*), que se aplica tanto al exceso como al defecto de las discusiones filosóficas.

La medida es uno de los conceptos que marcan más profundamente el pensamiento de los griegos. La idea de medida la hallamos en los dominios más diversos de la vida y de la actividad del espíritu helénico: se presenta en las matemáticas, en las artes manuales, en la medicina, en la moral y, consecuentemente, en la política. Por ello no es sorprendente hallarla en Platón con todos sus significados y funciones<sup>1</sup>.

En el *Político* la exposición sobre el arte de la medida, o de la justa medida, se vincula con el tema central del diálogo: la noción de *métrion* es fundamental en él para juzgar una legislación o a un hombre de estado<sup>2</sup>.

La cuestión de la medida tampoco es ajena, a otros diálogos. En las *Leyes*<sup>3</sup> aparece muy claramente el nexo de unión entre la política y la justa medida, única norma capaz de definir un buen gobierno; en el *Gorgias*<sup>4</sup>, lo que caracteriza toda técnica es la investigación de lo mejor que se entiende como la disposición ordenada y armoniosa entre el más y el menos; en el *Protágoras*<sup>5</sup>, Hippias recomienda una extensión moderada en los discursos en oposición a los más largos o más breves; en el *Fedro*<sup>6</sup>, Pródico se ríe de aquellos oradores que se vanaglorian de hacer discursos breves o largos y no

---

<sup>1</sup> Kucharski, P., 1971, 231

<sup>2</sup> Kucharski, P., 1971, 231

<sup>3</sup> Lg., 690 e

<sup>4</sup> Grg. 503 a – 504 e

<sup>5</sup> Prt, 337 e – 338 b

<sup>6</sup> Phdr., 267 b

hallan el término medio. Por último, Sócrates, en el *Protágoras*<sup>1</sup>, afirma que en la vida misma cabe hallar medida.

Nos encontramos aquí con un discurso que no es ni una *diaíresis*, aunque Platón haga el intento de comenzarla, ni un mito, sino un ejercicio de *phrónesis* ligado a la dialéctica entendida como *diaíresis* del mismo modo que el arte de mandar está ligado a las *téchnai* del cuidado y de la ganadería<sup>2</sup>.

### **8.1. Primera división de la *metretiké téchnē*: la división de las magnitudes (283 c– d)**

Tras afirmar que el arte de la medida trata de la extensión, la brevedad, el exceso y el defecto, el Extranjero propone dividir la *metretiké téchnē* en dos partes.

#### **Paso 1**

La *metretiké téchnē* se divide en dos: a) La relación entre lo grande y lo pequeño y b) la relación de ambas magnitudes con aquello que es necesario para producirlo todo.

Ante la extrañeza del Joven Sócrates, el Extranjero afirma que lo que es más grande es sólo más grande que lo más pequeño y lo que es más pequeño es sólo más pequeño que lo más grande, y que el criterio en virtud del cual se distingue lo malo de lo bueno reside en lo que excede a la naturaleza del justo medio o es excedido por ella en palabras o en hechos.

Por tanto, hay que admitir un doble modo de ser de de estas dos *ousíai* o naturalezas que son lo grande y lo pequeño: su relación recíproca y la relación de ambas con el justo medio (283 e).

Dividamos nuestro estudio sobre la *metretiké téchnē* en tres apartados: 1. Teorías contemporáneas sobre el arte de medir. 2. Los sentidos de *métrion* y *métron* en a) Liddell – scott, b) en Des Places y c) en Lafrance. 3. Relación entre la *metretiké* del *Político* y la *metretiké* del *Filebo*.

---

<sup>1</sup> Prt., 356 a – 357 b

<sup>2</sup> cf. Rosen, S., 2004, 165 - 166

## 8.2. Teorías contemporáneas sobre el arte de medir

Según Santa Cruz<sup>1</sup>, Lafrance<sup>2</sup> y Castoriadis<sup>3</sup> la primera *metretiké* pertenece al orden de la cantidad<sup>4</sup>, es una *metretiké* relativa<sup>5</sup> y, como se dirá más adelante<sup>6</sup>, a ella se refieren las artes que tratan del número, las longitudes, las profundidades, las anchuras y las velocidades y se refiere a la aritmética, a la geometría y a la astronomía<sup>7</sup>, ciencias a las que Platón denomina *sympásas téchnas*<sup>8</sup>. La segunda *metretiké* se aplica a los discursos<sup>9</sup>, a las artes<sup>10</sup>, a las acciones<sup>11</sup> y en particular a la política<sup>12</sup> por el contrario, es una medida absoluta<sup>13</sup> o esencial<sup>14</sup> perteneciente al orden de la cualidad que, como se especifica más tarde<sup>15</sup>, es lo conveniente, lo oportuno y lo debido.

Una postura similar sostiene Robin<sup>16</sup>, para quien hay dos especies del arte de medir, “dos *metretikés*”. Una es cuantitativa y propiamente matemática porque consiste en comparar, el uno con el otro, dos términos de la misma naturaleza, dos números o dos tamaños, de los cuales uno es más grande y otro, más pequeño. La otra es cualitativa y comprende lo grande y lo pequeño o el exceso y el defecto, es decir, dos infinitos para compararlos con “la justa medida” o con “la medida”, es decir, con lo determinado y lo finito. Como puede verse, en esta segunda *metretiké* Robin establece un paralelismo con el *Filebo*: lo grande y lo pequeño es el *ápeiron* y lo determinado y finito, el *péras*.

Según Rosen<sup>17</sup>, el Extranjero trata aquí con dos clases de medida: la medida aritmética y la medida no aritmética.

El Extranjero quiere mostrar que ambas medidas son necesarias en la actividad técnica y que la medida aritmética se aplica a la *téchne* mientras

---

<sup>1</sup> Santa Cruz, M. I., 1995, 190 ss

<sup>2</sup> Lafrance, Y., 1995, 89 ss

<sup>3</sup> Castoriadis, C., 2003, 103 ss

<sup>4</sup> Lafrance, Y., 1995, 95

<sup>5</sup> Santa Cruz, M. I., 1995, 193

<sup>6</sup> Cf. Plt., 284 e

<sup>7</sup> Lafrance, Y., 1995, 94

<sup>8</sup> Plt. 284 e

<sup>9</sup> Plt. 283 e

<sup>10</sup> Plt. 284 a

<sup>11</sup> Plt. 284 c

<sup>12</sup> Plt. 284 a, Plt. 284 c

<sup>13</sup> Castoriadis, C., 2003, 103

<sup>14</sup> Santa Cruz, M. I., 1995, 194

<sup>15</sup> Cf. Plt., 284 e

<sup>16</sup> Robin, L., 1968, 96 - 97

<sup>17</sup> Rosen, S., 2004, 167 ss

que la medida no aritmética estaría reservada a medir la virtud y el vicio. En realidad el Extranjero no se ocupa directamente del bien y del mal, sino que los menciona aquí para ilustrar el dominio de la estructura tripartita del exceso, del defecto y de la justa medida<sup>1</sup>.

El arte de gobernar y el arte de tejer se ponen al mismo nivel no simplemente desde un punto de vista analógico o paradigmático, sino más directamente como actividades intencionales. Una línea de seis pies es más grande que otra que mida cuatro, independientemente de las intenciones que tenga quien mide y compara ambas cantidades. Pero un vestido no puede contentarse con ser mayor o menor que otro vestido, sino que debe convenir a este hombre o a esta mujer; no puede, pues, ser ni demasiado grande ni demasiado pequeño y debe ser cortado con exactitud, porque quien lo lleva debe sentirse cómodo en él. El vestido más grande y el más pequeño son medidos aquí de dos formas distintas: primero, pueden medirse con relación a otro vestido y, en segundo lugar, son mensurables con relación a la persona que lo va a llevar. La persona es aquí la justa medida<sup>2</sup>.

Por su parte, Diès<sup>3</sup>, Souilhé<sup>4</sup> y Kucharski<sup>5</sup> se centran en la segunda *metretiké* y afirman que esta ayuda a fijar una medida entre dos extremos que no son cuantificables y que la proporción que establece produce obras bellas o feas y obras buenas o malas. Las primeras remiten al dominio estético, mientras que las segundas remiten al dominio moral, de modo que podemos decir que hay una *metretiké* estética y una *metretiké* moral, aunque podamos también referirnos a una *metretiké* antropológica y a una *metretiké* epistemológica recogidas por Lafrance, como veremos más adelante.

Basándose en el *Filebo*<sup>6</sup> Rodier<sup>7</sup> distingue dos clases de matemáticas – las matemáticas vulgares y las matemáticas filosóficas – y dos clases de *metretiké*. La *metretiké* que tiene en cuenta la mutua relación entre la grandeza y la pequeñez es una *metretiké* vulgar que consiste en las matemáticas<sup>8</sup>, y la que se ocupa de la relación entre lo grande y lo pequeño con la conveniencia o

---

<sup>1</sup>Ibid

<sup>2</sup>Ibid

<sup>3</sup>Dies, 1950, xi

<sup>4</sup>Souilhé, 1919, 62 - 64

<sup>5</sup>Kucharski, 1971, 238

<sup>6</sup>Phlb 56 d – 57 a

<sup>7</sup>Rodier, G., 1969, 37 ss

<sup>8</sup>Rodier, G., 1969, 38, Plt. 284 e

con la justa medida es una *metretiké* superior que corresponde a la dialéctica, cuyo objeto es la generación de las Ideas<sup>1</sup>. Rodier llega a esta conclusión porque, para caracterizar la segunda medida, Platón emplea las expresiones *katà tèn tês genéseos anagkaían ousían*. La mayoría de las veces Platón opone directamente la *génesis* a la *ousía*<sup>2</sup>, como el fenómeno al ser<sup>3</sup>. *Ousía* designa la mayor parte de las veces el ser verdadero o la Idea. Una generación que tiene por objeto una *ousía* no puede ser una generación en el sentido físico y sensible de la palabra<sup>4</sup>. La *génesis* de la que se trata aquí es, más bien, la generación lógica que constituye la verdadera división y que nos impide poseer, por ejemplo, el ser sin poseer, en consecuencia, el movimiento y el reposo, lo mismo y lo otro, etc.<sup>5</sup>; además, un pasaje del *Filebo*<sup>6</sup>, en el que parece probable que el *miktón* comprenda entre otras cosas las Ideas<sup>7</sup>, y otro del *Sofista*<sup>8</sup>, en el que reprocha a los filósofos de Megara excluir absolutamente la *génesis* de la *ousía*, prueban que Platón se propone hablar de la generación de las Ideas<sup>9</sup>.

El paralelo que afirma Rodier entre la *génesis* y la *ousía* por una parte y entre la *alétheia* y la *ousía* por otra<sup>10</sup> y la interpretación de Kucharski, que basa su demostración en textos del *Filebo*, el *Timeo* y las *Leyes*<sup>11</sup> proporciona a la segunda *metretiké* una dimensión ontológica<sup>12</sup>. Según esto, esta se erige en esencia de todo. Nada que no tenga relación con el justo medio puede llegar a ser.

Aquí se impone hacer una digresión. Para definir “la medida” Platón usa dos términos: *métrion* y *métron*. Con *métrion* quiere caracterizar “la justa medida o el justo medio entre dos extremos”<sup>13</sup> y con *métron*, pretende caracterizar la medida que debe preservarse para que las artes puedan producir todo lo bueno y excelente (*pánta agathà kai kalà*)<sup>1</sup>.

Los autores dan el mismo sentido de “justa medida” a ambos vocablos.

---

<sup>1</sup> Rodier, G., 1969, 41

<sup>2</sup> Rodier, G., 1969, 39

<sup>3</sup> R. VII 534 a, 525 b, Ti. 29 c

<sup>4</sup> Rodier, G., 1969, 39

<sup>5</sup> Rodier, G., 1969, 40 - 41

<sup>6</sup> Phlb. 26 d

<sup>7</sup> Rodier, G., 1900, 2, 87

<sup>8</sup> Sph. 248 c ss

<sup>9</sup> Rodier, G., 1969, 41

<sup>10</sup> Rodier, G., 1969, 48 n. 4

<sup>11</sup> Kucharski, P., 1971, 233

<sup>12</sup> Tordesillas, A., 1995, 105

<sup>13</sup> Plt. 283 e, Plt. 284 a

### 8.3. Sentidos de *métrion* y *métron*

#### a) En H. G. Liddell y R. Scott

Según H.G. Liddell y R. Scott<sup>2</sup> *métrios*, *a*, *on* o también *métrios*, *on*, es alguien o algo con medida, moderado, etc. I. De tamaño, indicando a) talla: “hombres de estatura media”<sup>3</sup>; b) medidas: “el codo medio”<sup>4</sup> y c) tiempo: “la adecuada extensión del discurso”<sup>5</sup> y “un adecuado tiempo medio de madurez”<sup>6</sup>. II. De Número<sup>7</sup>. III. Principalmente de grado: 1 moderado.<sup>8</sup> 2. Tolerable<sup>9</sup>. 3. De personas, moderado en deseos y gustos, comedido<sup>10</sup>. 4. Proporcionado, adecuado<sup>11</sup>. 5. Disfrutar de “mediana” salud<sup>12</sup>.

B. Adverbio *Metriós* significa “moderadamente”, “dentro de los justos límites”<sup>13</sup>; “en la justa medida, ni exagerando ni depreciando”<sup>14</sup>; “estar en la justa proporción: ni demasiado, ni poco”<sup>15</sup>; “estar moderadamente acomodado”<sup>16</sup>.

Comparativo: *metrióteron*<sup>17</sup> y *metrióteros*<sup>18</sup>; Superlativo: *Metriotatos*<sup>19</sup>. 2. Bastante<sup>20</sup>.

II. Neutro: *métrion*, *métria*<sup>21</sup>.

Con artículo<sup>1</sup>.

*Métron*, significa: I. 1. Medida, norma<sup>2</sup>; en matemáticas, “medida”, “divisor”<sup>3</sup>. 2. Medida de contenido sólido o líquido<sup>4</sup>. 3. Cualquier espacio

---

<sup>1</sup> Plt. 284 a

<sup>2</sup> Liddell, H. G., - Scott, R., 1940, 1122 - 1123

<sup>3</sup> Hdt. 2. 32

<sup>4</sup> Hdt. I. 178

<sup>5</sup> Prt. 338 b

<sup>6</sup> R. 460 e

<sup>7</sup> Cyr. 2.2.14

<sup>8</sup> Op. 306, Lg. 719 e, Plt. 284 e, Pol. 1295 b, Mem. 2. 6. 22, Un. I. 137, R. 466 b, Grg. 511 e, Pol. 1292 b, Phd. 117 b

<sup>9</sup> Tht. 181 b, Pol. 1289 b

<sup>10</sup> Lg. 816 b, R. 396 c

<sup>11</sup> Ti. 18 b

<sup>12</sup> Cat. Cod. Astr. 8 (I). 182

<sup>13</sup> Hdt. 2. 161

<sup>14</sup> Th. 2. 35, R. 518 b

<sup>15</sup> Tht. 191 d

<sup>16</sup> Hdt. I. 32

<sup>17</sup> Cyr. 4.3.7.4

<sup>18</sup> H A 587 a

<sup>19</sup> Th. 6. 88. 2

<sup>20</sup> Lg. 936 b, Tht. 161 b

<sup>21</sup> Lg.846 c, Sph. 237 b



medido o mensurable, extensión, tamaño, en plural “dimensiones”<sup>5</sup>. 4. Justa medida o límite, proporción<sup>6</sup>. II. 1. Metro<sup>7</sup>. 2. Versos<sup>8</sup>.

Según Des Places<sup>9</sup>, en el lenguaje ordinario, *métrion* tiene tres significados: a) “simple”, “moderado”, “modesto” que figura en el *Gorgias*<sup>10</sup>, en el *Fedón*<sup>11</sup>, en la *República*<sup>12</sup>, en el *Fedro*<sup>13</sup> y en las *Leyes*<sup>14</sup>; b) “justo”, “conveniente”, que aparece en el *Fedón*<sup>15</sup>, en el *Cármides*<sup>16</sup>, en la *República*<sup>17</sup>, en el *Teeteto*<sup>18</sup> y en las *Leyes*<sup>19</sup>; c) “suficiente”, que hallamos en el *Fedón*<sup>20</sup>, en la *República*<sup>21</sup>, en el *Sofista*<sup>22</sup>, en *Epínomis*<sup>23</sup> y en el *Timeo*<sup>24</sup>.

Como concepto de “medida” es a) adjetivo y b) principalmente, sustantivo. Como adjetivo significa “mesurado” y figura en el *Protágoras*<sup>25</sup>, en el *Fedro*<sup>26</sup> y en las *Leyes*<sup>27</sup>.

Como sustantivo significa “la medida”. Esta acepción figura en el *Fedón*<sup>28</sup> y en las *Leyes*<sup>29</sup>.

Dentro de los sentidos de *métrion*, Des Places<sup>30</sup> incluye, al igual que Liddell y Scott, el adverbio *metríqs* en la *Apología de Sócrates*<sup>31</sup>, el *Gorgias*<sup>32</sup>, el *Fedón*<sup>1</sup>, el

---

<sup>1</sup> Cyr. 2. 4. 26, Th. 4. 19

<sup>2</sup> II. 12. 422, Tht. 183 c, Metaph. 1053 a, Cyr. I. 3. 18

<sup>3</sup> Ar. I. 13

<sup>4</sup> II. 7. 471, Od. 2. 355, Od. 9. 209, II. 23. 268. 741, Hdt. 6. 127, EN. 1135 a

<sup>5</sup> Od. 4. 389, Op. 648, Hdt. 2. 121, Lg. 843 e, Th. 8. 95, Op. 132, Cyr. 8. 5. 3, Od. 13. 101, II. II. 225

<sup>6</sup> Op. 694, Op. 720, Lg. 836 a, R. 621 a, Lg. 957 a

<sup>7</sup> Nu. 638, Nu. 641, etc., Grg 502 c, etc., Lg. 669 d

<sup>8</sup> Ly. 205 a

<sup>9</sup> Des Places, E., 1964, 342

<sup>10</sup> Grg. 511 e

<sup>11</sup> Phd. 82 b

<sup>12</sup> R. III 396 c, R. IV 423 e, R. IV 431 c, R. V 466 b, R. VII 538 d, R. IX 572 b

<sup>13</sup> Phdr. 229 b

<sup>14</sup> Lg. VI 773 d

<sup>15</sup> Phd. 32 a, Phd. 87 d

<sup>16</sup> Chrm. 166 e

<sup>17</sup> R. V 460 d

<sup>18</sup> Tht. 181 b

<sup>19</sup> Lg. VI 772 b, Lg. VII 810 a

<sup>20</sup> Phd. 117 b

<sup>21</sup> R. V 470 d

<sup>22</sup> Sph. 237 b

<sup>23</sup> Epin. 974 a

<sup>24</sup> Ti. 18 b

<sup>25</sup> Prt. 338 b

<sup>26</sup> Phdr. 267 b

<sup>27</sup> Lg. III 690 e, Lg. IV 716 c, Lg. IV 719 b, Lg. IV 719 d, Lg. IV 719 e, Lg. V 746 a, Lg. VI 753 a, Lg. VI 757 c, Lg. VII 816 b, Lg. VIII 806 d, Lg. IX 866 a, Lg. XII 955 e

<sup>28</sup> Phd. 24 c, Phd. 66 a

<sup>29</sup> Lg. III 690 e, Lg. III 691 c, Lg. III 691 d, Lg. III 691 e, Lg. III 693 e, Lg. III 694 a, Lg. IV 718 a, Lg. IV 719 e, Lg. XI 918 d, Lg. XI 918 e, Lg. XII 959 c

<sup>30</sup> Des Places, E., 1964, 343

<sup>31</sup> Ap. 39 b

<sup>32</sup> Grg. 484 c

*Eutidemo*<sup>2</sup>, el *Crátilo*<sup>3</sup>, la *República*<sup>4</sup>, el *Fedro*<sup>5</sup>, el *Teeteto*<sup>6</sup>, el *Político*<sup>7</sup>, las *Leyes*<sup>8</sup> y *Epínomis*<sup>9</sup>.

## b) En Des Places.

Para Des Places<sup>10</sup> *Métron* significa “medida” en tres acepciones:

a) Matemática.

b) Musical o poética (“metro”, “verso”).

c) Moral y Metafísica (“norma”, “justa medida”).

Como “medida matemática” figura en la *República*<sup>11</sup>, el *Parménides*<sup>12</sup>, las *Leyes*<sup>13</sup> y el *Timeo*<sup>14</sup>.

Como “medida musical o poética” figura en el *Gorgias*<sup>15</sup>, el *Fedón*<sup>16</sup> y la *República*<sup>17</sup>.

Por último, el significado de *métron* como “medida moral y metafísica” se nos muestra en el *Crátilo*<sup>18</sup>, en el *Teeteto*<sup>19</sup>, en la *República*<sup>20</sup>, en el *Político*<sup>21</sup>, en el *Fedón*<sup>22</sup> y en las *Leyes*<sup>23</sup>.

## c) En Lafrance

Por su parte, para Lafrance<sup>1</sup> tanto *métrion* como *métron* tienen dos sentidos:

a) literario y b) filosófico.

---

<sup>1</sup> Phd. 96 d, Phd. 108 c

<sup>2</sup> Euthd. 305 d

<sup>3</sup> Cra. 401 a

<sup>4</sup> R. II 372 d, R. III 390 e, R. III 399e, R. IV 432 c, R. VI 497 a, R. VI 504 b – c, R. VII 518 b

<sup>5</sup> Phdr. 236 a, Phdr. 265 c, Phdr. 277 b, Phdr. 278 b, Phdr. 279 c

<sup>6</sup> Tht. 179 a, Tht. 180 c, Tht. 191 d

<sup>7</sup> Plt. 261 a, Plt. 293 e

<sup>8</sup> Lg. VI 775 a, Lg. VIII 829 e, Lg. XII 959 e

<sup>9</sup> Epin. 989 b

<sup>10</sup> Des Places, E., 1964, 343 - 344

<sup>11</sup> R. X 603 a, R. X 621 a

<sup>12</sup> Prm. 140 c, Prm. 140 d

<sup>13</sup> Lg. VI 756 b, Lg. VI 757 b, Lg. VIII 848 c, Lg. XII 947 b

<sup>14</sup> Ti. 39 b

<sup>15</sup> Grg. 502 c

<sup>16</sup> Phd. 17 d

<sup>17</sup> R. X 601 a, R. X 607 d

<sup>18</sup> Cra. 386 a

<sup>19</sup> Tht. 152 a

<sup>20</sup> R. R. VI 504 c

<sup>21</sup> Plt. 269 c

<sup>22</sup> Phd. 26 d, Phd. 64 e, Phd. 66 a

<sup>23</sup> Lg. III 692 a, Lg. III 698 b, Lg. IV 716 c, Lg. IV 719 e, Lg. VI 757 a, Lg. VIII 846 c, Lg. XI 918 d, Lg. XII 957 a, Lg. XII 959 d

### - Contexto literario de *métrion*

En el contexto literario *métrion* tiene tres significados distintos, similares a los de Des Places:

El primero es “modesto, moderado, equilibrado”<sup>2</sup>.

El segundo es “lo que es justo”, “lo que está bien” y “lo que es conveniente”<sup>3</sup>.

El tercero es el de “suficiente”, “lo que basta” o “lo que es suficiente”, con matices más o menos restrictivos<sup>4</sup>.

Para Lafrance el uso literario de *métrion* y de sus términos afines (imagino que, como para Liddell, Scott y Des Places, *métron / metríqs* aunque lo omita), muestra que el término tiene una doble significación: significa tanto una cantidad, cuando es usado en sentido estrictamente matemático, cuanto una cualidad, cuando se usa en los demás sentidos. En efecto, ni la modestia, ni la exactitud, ni lo suficiente, son susceptibles de cuantificación<sup>5</sup>.

### - Contexto filosófico de *métrion*

El uso filosófico de *métrion* revela sus orígenes literarios puesto que tanto el aspecto cuantitativo como el cualitativo se encuentran a menudo en el uso del término<sup>6</sup>. El caso más evidente es el pasaje del *Protágoras*<sup>7</sup> en el que Platón aplica el concepto de “medida” y de *metretiké* al cálculo del placer y del dolor. La conducta humana debe ser capaz de medir lo agradable y lo doloroso y juzgar los placeres inmediatos en relación a los placeres lejanos y los dolores inmediatos en relación a los dolores lejanos. Toda nuestra felicidad depende de este arte de medir que Platón caracteriza así: la *metretiké* nos libera de las apariencias y nos permite concebir una felicidad

---

<sup>1</sup> Lafrance, Y., 1995, 90 ss

<sup>2</sup> Grg. 511 e, Grg. 484 c, Phd. 108 c, R. I 372 d, R. III 396 c, R. III 399 b, R. IV 423 E, r. IV 431 c, R. V 466 b, R. VII 538 d, R. VII 539 c, R. V 560 d, R. IX 572 b, Phdr. 229 b, Tht. 191 d, Sph. 216 b

<sup>3</sup> Chrm. 166 e, Ap. 39 b, Crati. 401 a, Phd. 87 d, Phd 96 d, R. I 354 b, R. III 390 e, R. V 460 d, R. V 597 e, R. VI 497 a, R. VII 518 b, Phdr. 236 a, Phdr. 265 c, Tht. 181 b, Tht. 179 a, Tht. 180 c

<sup>4</sup> Phd. 117 b, R. V 470 d, Sph. 237 b, Euthd. 305 d, Phdr. 277 b, Phdr. 278 b

<sup>5</sup> Lafrance, Y., 1995, 91

<sup>6</sup> Lafrance, Y., 1995, 91

<sup>7</sup> Prt. 356 d – 357 e

real y no ilusoria<sup>1</sup>, nos hace poseedores de lo verdadero y nos procura la estabilidad del alma<sup>2</sup>. Puede decirse que hay aquí una *metretiké* moral que preside nuestra felicidad, dándonos la capacidad de elegir bien nuestros placeres y nuestros dolores entre el defecto y el exceso, lo más grande y lo más pequeño y lo más lejano y lo más cercano<sup>3</sup>.

Platón querría que esta *metretiké* moral que se aplica a conceptos cualitativos tuviese el rigor y la exactitud del conocimiento matemático<sup>4</sup>. Él la concibe como una clase de medida que no duda en comparar con la del par e impar<sup>5</sup>.

Tanto el moralista como el matemático deben poseer esta ciencia rigurosa de la medida, de la que depende nuestra felicidad, de suerte que su ignorancia es la peor de las ignorancias, porque compromete esta felicidad<sup>6</sup>. Esta concepción de la *metretiké* moral que criticará Aristóteles<sup>7</sup> implica un aspecto cualitativo y un aspecto cuantitativo de la noción de medida<sup>8</sup>, al que ya hemos aludido, el cual hallamos en la *República*<sup>9</sup>, donde se dice que se nombrará un juez para medir y contar las ventajas de la justicia y de la injusticia, a fin de que pueda decidirse si el injusto es más feliz que el justo.

La noción de *métrion* puede aplicarse también al dominio del cuerpo y del alma. En el *Fedón*<sup>10</sup> se concibe el alma como una armonía que es resultado en el cuerpo de calor y frío y de sequedad y humedad. La medida crea la tensión de los contrarios y mantiene así la tensión interior que produce a la vez la armonía psíquica y la armonía psicológica.

En la *República*<sup>11</sup>, una mezcla de gimnasia y de música, de valor y de filosofía, produce la armonía del alma si se hace según una justa medida, y aquel en quien tiene éxito tal armonía, puede ser considerado un músico consumado.

---

<sup>1</sup> Prt. 356 d

<sup>2</sup> Prt. 356 e

<sup>3</sup> Prt. 357 a

<sup>4</sup> Prt. 356 e – 357 a

<sup>5</sup> Prt. 356 e

<sup>6</sup> Prt. 357 d

<sup>7</sup> EN. I. 1

<sup>8</sup> Lanfranc, Y., 1995, 92

<sup>9</sup> R. I 348 a - b

<sup>10</sup> Phd. 86 b - d

<sup>11</sup> R. III 412 a

Podría aquí hablarse de una *metretiké* antropológica que asegura la justa proporción de los elementos del cuerpo y del alma componiendo la unidad de los contrarios<sup>1</sup>.

Pero el concepto de “medida” se aplica también al conocimiento. Según un pasaje de la *República*<sup>2</sup> esta es uno de los tres remedios que tiene el hombre para librarse de las ilusiones de los sentidos (los otros dos son el cálculo y el peso) y nace de la razón que debe considerarse como la parte mejor del alma<sup>3</sup>. Esta idea de que la medida nos libra de la ilusión estaba ya presente en el *Protágoras*<sup>4</sup>, donde el arte de medir se opone a las apariencias. En el *Sofista*<sup>5</sup> se describe la ignorancia como producto de un alma asimétrica. En efecto, cuando el alma cognitiva se eleva hacia la verdad y yerra, es porque le falta la medida y su ignorancia es, simplemente, una asimetría<sup>6</sup>. Por consiguiente, puede decirse que hay aquí una *metretiké* epistemológica que concibe el conocimiento como debiendo estar sometido a una medida que es la verdad, el rigor y la exactitud propios de los conocimientos matemáticos<sup>7</sup>. Para Lafrance, *Métron* tiene, al contrario que para Des Places, dos acepciones:

a) Designa en poesía la medida, el metro<sup>8</sup> y

b) Se usa también en un sentido estrictamente matemático como es el caso de la *República*<sup>9</sup>, donde se habla de alguien que no sabe medir o del *Sofista*<sup>10</sup>, donde se dice que la copia exacta debe reproducir las medidas precisas de su modelo.

Lejos de querer polemizar con los autores, cuyas razones no podemos rebatir aunque algunas nos resulten insostenibles<sup>11</sup>, creemos que *métron* es la medida, mientras que *métrion* es el resultado de aplicar el *métron* a la producción de cualquier arte.

---

<sup>1</sup> Lafrance, Y., 1995, 92

<sup>2</sup> R. X 602 d – 603 a

<sup>3</sup> R. X 602 d - e

<sup>4</sup> Prt. 356 d

<sup>5</sup> Sph. 228 c - d

<sup>6</sup> Sph. 228 c

<sup>7</sup> Lafrance, Y., 1995, 93

<sup>8</sup> Grg. 502 c, Ly. 205 a, Smp. 187 d, Smp. 205 c, R. X 607 d, R. X 601 a, R. II 380 c, R. III 393 d, Phdr. 258 d, Phdr. Phdr. 267 a, Phdr. 277 e

<sup>9</sup> R. IV 426 d

<sup>10</sup> Sph. 235 d

<sup>11</sup> E.g en Plt 269 c, Des Places traduce *métron* como “justa medida”, cuando creemos que la traducción correcta debería ser “medida del tiempo asignado”

De ahí que cada una de las artes tenga su *métron* y su *métrion*: no es la misma la medida que conviene a la retórica que la que conviene al arte de tejer o a la política.

#### 8.4. Comparación entre la *metretiké* del Político y la *metretiké* del Filebo

La *metretiké* del Político desempeña el mismo papel en la generación de los seres sensibles que la del *Filebo*<sup>1</sup>. Los seres sensibles se componen de infinito (*ápeiron*), límite (*péras*) y de una mezcla de ambos (*miktòs*)<sup>2</sup>.

Cada uno de estos géneros es uno y múltiple<sup>3</sup>. El *ápeiron* es el género de lo más y de lo menos, del exceso y del defecto<sup>4</sup>, que comprende lo más caliente y lo más frío<sup>5</sup>, lo más seco y lo más húmedo, lo más abundante y lo menos abundante, lo más rápido y lo más lento, lo más grande y lo más pequeño<sup>6</sup> y lo agudo y lo grave<sup>7</sup>.

Dejados a sí mismos y sin límite, estos contrarios no llegarían jamás a realizarse y permanecerían totalmente infinitos<sup>8</sup>. El *ápeiron* es, pues, el género en el que predomina la cantidad sobre la cualidad mientras que en el segundo género, el *péras* es la cualidad la que predomina sobre la cantidad<sup>9</sup>. En efecto, el *péras* comprende la igualdad, el número y la medida que competen a la cantidad<sup>10</sup>. Pero cuando el número y la medida se aplican a los contrarios, les da una determinación específica que les permite escapar del infinito<sup>11</sup>.

El límite reduce a los contrarios al orden y a la ley<sup>12</sup>, a la medida y a la proporción<sup>13</sup> limitando lo que hay de exceso en lo infinito e ilimitado<sup>14</sup>.

La mezcla de *ápeiron* y *péras*, de cantidad y de cualidad, termina con la oposición de los contrarios haciéndoles conmensurables y armonizándolos

---

<sup>1</sup> Phlb. 23 c - 27 c

<sup>2</sup> Phlb. 23 c - d

<sup>3</sup> Phlb. 23 e

<sup>4</sup> Phlb. 24 a, Phlb., 24 b

<sup>5</sup> Phlb. 24 b

<sup>6</sup> Phlb. 25 c

<sup>7</sup> Phlb. 26 a

<sup>8</sup> Phlb. 24 b

<sup>9</sup> Lafrance, Y., 1995, 98

<sup>10</sup> Phlb. 25 a - b

<sup>11</sup> Lafrance, Y., 1995, 98

<sup>12</sup> Phlb. 26 b

<sup>13</sup> Phlb. 26 a

<sup>14</sup> Lafrance, Y., 1995, 98

por medio del número<sup>1</sup>. De esta mezcla resultan generaciones sensibles como la salud, la música, las estaciones, la belleza y el vigor de las almas y de los cuerpos<sup>2</sup>.

Dejando de lado el cuarto género de producción de los seres, la causa<sup>3</sup>, podríamos preguntarnos si el *péras* es medida o lo es el *mikton*. El uso de los términos *métron* y *métrion* podría ayudarnos a responder a esta cuestión<sup>4</sup>. Según Campbell<sup>5</sup> el *métron* sería el *péras*, mientras que el *métrion* sería el *miktòs*. Pero Kucharski<sup>6</sup> afirma que cuando Platón formuló en el *Político* el postulado de la justa medida y del arte de la medida en general, tenía a la vista la concepción del *miktòs* del *Filebo*, sobre el que se sitúa la *metretiké tèchnē*.

Cabe, también, la interpretación de Robin para quien, como ya hemos visto, la medida o la justa medida, el *métron* y el *métrion*, sería el *péras*.

### 8.5. La destrucción de las artes y la política (284 a – d)

En el *métrion* radica la esencia de todas las artes y de la política. Por eso todas ellas consideran peligrosa la existencia del más y del menos y el caer en ellos. Por tanto, si el arte político cayese en el más o en el menos, se suprimiría la búsqueda de la ciencia real (284 b).

A continuación el Extranjero relaciona la discusión del no-ser del *Sofista*<sup>7</sup> con la justa medida (284 e): igual que se admitió que el no ser es, ahora debe admitirse que el más y el menos se relacionan no sólo recíprocamente, sino también con el justo medio, pues si no existiera tal relación no existirían ni el político ni ninguno que tuviera una ciencia.

Según Kucharski<sup>8</sup>, en el *Sofista* es preciso demostrar que el no-ser existe bajo una cierta relación porque sin ella apenas se hubiera podido tratar sobre los discursos falsos, las imitaciones y los simulacros, es decir, no se hubiera podido definir convenientemente al sofista, que era de lo que se trataba.

---

<sup>1</sup> Phlb. 25 d - e

<sup>2</sup> Phlb. 25 e

<sup>3</sup> Phlb. 26 e

<sup>4</sup> Lafrance, Y., 1995, 98, n. 40

<sup>5</sup> Campbell, 1867, 104

<sup>6</sup> Kucharski, P., 1971, 234

<sup>7</sup> Sph., 241 d - e

<sup>8</sup> Kucharski, P., 1971, 235 - 239

En el *Político*, excluyendo lo grande y lo pequeño de toda relación con la justa medida, se cierra toda salida a la investigación sobre la “ciencia real”. Así, lo mismo que en el *Sofista* hay que demostrar que el no-ser existe, en el *Político* se trataría de reconocer la realidad de la justa medida apremiando a ser, pero declara que es preciso forzar al más y al menos devenir conmensurables no solamente el uno al otro, sino también a la justa medida. Ahora bien, es sin duda poco probable que esta formulación del problema no esté vinculada a una concepción determinada de Platón<sup>1</sup>.

Haciendo abstracción provisional de lo que el Extranjero viene a decir sobre la justa medida, se ve que la analogía con el *Sofista* podría presentarse de otra manera: del mismo modo que se fuerza al no-ser a ser, así también es necesario forzar al más y al menos a devenir y, por tanto, a ser conmensurables. Es decir, evidentemente que el más y el menos, que deben hacerse conmensurables, no lo son antes de sufrir este apremio, resultando, por otra parte, que es el más y el menos y no la justa medida lo que sería, al menos en primer lugar, lo pendiente del no-ser en el *Sofista*<sup>2</sup>.

Para Rosen, esta relación entre el no-ser y la justa medida es una extraña comparación que nos hace dudar del carácter natural de la misma<sup>3</sup>, aunque el Extranjero se refiera a ella a continuación como indispensable para el arte político y cualquiera de las artes (284 a). En este sentido la justa medida puede interpretarse como un añadido extemporáneo introducido por Platón para responder a una crítica recibida a la primera edición del Diálogo, que lo habría hallado desmesurado y excesivo<sup>4</sup> o como una discusión que no sirve sino para permitir la transición a la política pero que, en el transcurso de las digresiones, se ha perdido<sup>5</sup> o también puede considerarse como un simple apéndice sobre la cuestión del más y del menos<sup>6</sup>.

Pero en contra de lo que opina Rosen, esta relación no puede ser ni extraña ni casual. Las nociones de no-ser y justa medida son el eje sobre el que giran las estructuras y los contenidos tanto del *Sofista* como del *Político*: sin ellas no sería posible avanzar en las definiciones que en ellos se pretende buscar. No en vano Platón les adjudica una posición central en ambas obras.

---

<sup>1</sup> Kucharski, P., 1971, 235 - 236

<sup>2</sup> Kucharski, P., 1971, 236

<sup>3</sup> Rosen, S., 2004, 174

<sup>4</sup> Monserrat Molas, J., 1999, 160

<sup>5</sup> *Ibíd.*

<sup>6</sup> *Ibíd.*



No obstante lo que se ha sostenido acerca de la *metretiké téchne*, a) que el más y el menos se relacionan entre sí y con el justo medio y b) que la existencia de las artes depende de esta última relación, está por encima de la tesis que afirma la existencia del no-ser (284 c). Con ello el Extranjero da por hecho que es necesario tener en consideración todo lo relativo a la justa medida para hacer este tipo de digresión dialéctica.

A continuación el Extranjero afirma que lo que se ha dicho sobre la medida es suficiente pero que alguna vez lo necesitaremos para conocer lo preciso en sí mismo. Friedländer cree ver en esta afirmación una referencia al *Filósofo*, que Platón nunca escribió<sup>1</sup> o un anticipo del *Filebo*<sup>2</sup>, donde la bondad y perfección son medida y simetría<sup>3</sup>.

No obstante, basta con afirmar: 1) que todas las artes existen y 2) que el más y el menos se relacionan no sólo recíprocamente, sino también con el justo medio porque hay establecida una relación de correspondencia entre la medida y las artes: si hay medida es porque hay artes y, viceversa, hay artes porque hay medida, de modo que si uno de los dos términos no existiera tampoco existiría el otro (284 d).

#### **8.6. Segunda división de la *metretiké téchne*: la división de las artes (284 e)**

A continuación el Extranjero aplica de nuevo la *diaíresis* a la *metretiké téchne*, pero esta vez aplicando las magnitudes a las artes.

##### **Paso 1**

El arte de medir se divide en dos: 1) la parte en la que están las artes que miden números (*arithmoi*), longitudes (*méke*), profundidades (*bathé*), anchuras (*pláte*) o velocidades (*tachutétas*) de las cosas en relación con sus opuestos y 2) las que miden en relación con el justo medio: con lo

---

<sup>1</sup> Friedländer, F., 1969, 293

<sup>2</sup> Phil., 64 d ss

<sup>3</sup> Friedländer, F., 1969, 293

conveniente (*prépon*), lo oportuno (*kairón*), lo debido (*déon*) y con todo cuanto está alejado de los extremos (*éschatoi*)<sup>1</sup>.

El propósito del Extranjero es el de desterrar la idea de que la medida aritmética se aplica a la *téchne* mientras que la no aritmética se reserva para medir la virtud y el vicio, demostrando así que ambos son necesarios para llevar a cabo la actividad técnica<sup>2</sup>.

El primer tipo de medida es suficiente para todo estudio teórico<sup>3</sup>. El matemático puro calcula la relación entre los números (el concepto de proporción es esencial para los matemáticos pitagóricos), trabaja con medias aritméticas, geométricas y armónicas, pero no se plantea la existencia de un justo medio porque no se propone una finalidad ulterior<sup>4</sup>.

El ámbito de esta clase de medida es la *diánoia*; a partir de ella, su aplicación a la física es relativamente sencilla y nos sitúa en los ensayos de Teodoro y en el ámbito del método dieirético<sup>5</sup>.

La segunda clase de medida se exige para toda actividad que, como la política, posea un fin práctico<sup>6</sup>. Esta segunda sección del arte de medir se inscribe en el campo de la *nóesis* y se ocupa de los límites que definen las cosas, los dichos y los hechos en tanto que, dados los límites de un contexto, sirve de norma para la praxis, siendo el patrón con el que poder juzgar los discursos y las acciones<sup>7</sup> y no es fácil de interpretar desde los presupuestos de los diálogos del llamado “periodo medio”, definidos en términos de contenido, con referencia a la doctrina de las Formas trascendentales<sup>8</sup>, ya que de entrada cabe hacer una distinción capital: el patrón de medida de una cosa ya no es la Forma o la Idea de dicha cosa, sino el justo medio, el *métrion*<sup>9</sup>. Si ha de ajustarse las cosas sensibles a su ideal, cabe, de alguna manera, que dicho *métrion* sea sensible, cosa que sería rechazada por el Platón del “periodo medio”<sup>10</sup> al que Monserrat Molas denomina erróneamente “platonismo estándar”<sup>11</sup> porque no hay un, digámoslo así,

---

<sup>1</sup> Rosen, S., 171

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> *Plt.*, 284 a

<sup>4</sup> Monserrat Molas, J., 1999, 169-170

<sup>5</sup> *Id.*, 170

<sup>6</sup> *Ibid.*

<sup>7</sup> *Id.*, 171

<sup>8</sup> Kahn, C.H., 1995, 50

<sup>9</sup> Monserrat Molas, J., 1999, 170

<sup>10</sup> *Ibid.*

<sup>11</sup> *Ibid.*

“platonismo tipo”, sino que hay tantos platonismos cuantos herederos de Platón hay: el platonismo de Aristóteles, el de Espeusipo y el de Jenócrates, por mencionar las figuras mayores de la Academia Antigua, a las que añadiremos las de Alejandro de Afrodisias, Sexto Empírico, Siriano, Proclo, a los que nos referiremos más adelante.

Todos ellos beben de la doctrina encerrada en las conferencias que dio Platón *Sobre el bien*, a las que asistieron Aristóteles (quien, según Filópono, relata las conversaciones no escritas de Platón<sup>1</sup>), Heráclides, Hestio y otros colegas de Platón en las que, según Simplicio<sup>2</sup>, tanto Porfirio en su *Comentario al Filebo*<sup>3</sup> como Alejandro de Afrodisias<sup>4</sup>, afirman que el número es, por naturaleza, el primero de los entes; y que los principios del primer número, llamado por Platón díada indeterminada, son los principios de todos los números y de todos los entes: lo uno y lo grande y lo pequeño. En estas conferencias, también sostiene que las ideas son números y, en consecuencia, los principios de los números son también principios de las ideas. Según el mismo Filópono, por su perfección, estas son para Platón y los pitagóricos números decálicos y sus principios, la unidad, la díada, la tríada y la tétrada, porque sumados desde la unidad hasta la tétrada, dan la década: 1 más 2 más 3 más 4, suman diez<sup>1</sup>.

## 8.7. Consideraciones (284 e – 287 a)

### a) Consideraciones en torno a la *metretiké téchne* (284 e – 285 d)

El Joven Sócrates afirma la importancia que tienen y lo diferentes que son entre sí estas dos secciones del arte de medir. El Extranjero hace dos consideraciones: una con respecto a la división y otra con respecto al fin del diálogo, y responde a su interlocutor que lo que se ha afirmado es que el arte de medir está relacionado con todo lo que participa del ser (*pant' esti ta gignómena*) como afirma la muchedumbre de fino espíritu (*polloi ton kompson*). Según Friedländer, con esta denominación el Extranjero se refiere no sólo a los miembros de las escuelas pitagóricas de la lejana Sicilia, sino

<sup>1</sup> In de An. I, 2, 404 b 18, p. 75, 34-78, 26

<sup>2</sup> In Ph. III, 4, 202 b36, p. 453, 13-455, 11

<sup>3</sup> Ibid

<sup>4</sup> Ibid

también a los seguidores de las tendencias pitagóricas en el seno de la Academia<sup>2</sup> donde, dedicados a los estudios matemáticos, los discípulos corren el riesgo de cometer el error de identificar filosofía y matemáticas<sup>3</sup>.

Según Rowe<sup>4</sup>, para quien *kompsoi* tiene el mismo significado irónico que para Platón en el *Fedón*<sup>5</sup>, no está claro quién pueda ser estos hombres astutos; pueden ser los pitagóricos y el pitagorismo, a quienes se asocia con una especie de matematización de la realidad o pueden ser también los miembros (¿pitagorizantes?) de la Academia misma o quizá los *sophoi* del *Fedro*<sup>6</sup>, los filósofos de la naturaleza para quienes recibir el ser es una cuestión de adición o sustracción de elementos materiales básicos diferentes. Cabe también la posibilidad de que con la palabra *kompsoi* el Extranjero no quiera referirse a ninguna escuela en particular, sino que, en quienquiera que pudiera haber pensado, su principal interés sea el de volver a la necesidad de hacer divisiones apropiadas y científicas<sup>7</sup>.

Monserrat Molas<sup>8</sup> tiene dos teorías al respecto. La primera es que el pasaje se refiera a los sofistas encabezados por Protágoras<sup>9</sup>. La segunda, que el Extranjero se refiere aquí tanto a sofistas como Protágoras, como a matemáticos, como Teodoro, porque la justa medida es un punto común entre ambos<sup>10</sup>.

Tras afirmar que todas las cosas que pertenecen al dominio del arte (*entéchnē*) son susceptibles de medición, el Extranjero explica que los hombres astutos a los que antes aludió las engloban en un único conjunto creyéndolas iguales pese a sus diferencias porque no investigan dividiendo en especies y en la misma medida, con respecto a otras cosas, hacen lo contrario al no dividir las en partes (*ou katá méré diairountes*) cuando la regla que debe seguirse es doble: por una parte, una vez admitidas las semejanzas (*homoiotētos*) entre las cosas, no debe cejarse hasta ver sus diferencias (*anomoiotētas*), es decir, las especies en que se dividen y, por otra parte, una vez advertidas las diferencias entre ellas, deben aislarse sus semejanzas y

---

<sup>1</sup> In De An. I, 2, 404 b 18, p. 75, 34-78, 26

<sup>2</sup> Fiedländer, 1969, 291

<sup>3</sup> Monserrat Molas, 174

<sup>4</sup> Rowe, C.J., 1995, 209

<sup>5</sup> Phd., 105 b

<sup>6</sup> Phdr., 96 a ss

<sup>7</sup> Rowe, C.J., 209

<sup>8</sup> Monserrat Molas, 175

<sup>9</sup> Id.

<sup>10</sup> Id.

comprender las diferencias en la esencia de alguna especie (*génous tinós ousía*).

El Extranjero termina esta primera consideración diciendo que sobre los defectos (*elleipseon*) y los excesos (*hyperbolon*) ya se ha hablado y que con respecto a ellos se han hallado dos géneros del arte de medir (*genē metretikēs*) y que hay que recordar lo que se ha dicho sobre los mismos (285 c).

#### **b) Consideraciones en torno al fin del diálogo (285 d – 286 b)**

En cuanto a la segunda consideración, el final del diálogo, el Extranjero vuelve al paradigma del paradigma, es decir, al paradigma de los niños que aprenden las primeras letras, para ilustrarla. El propósito de ejercitarse en saber qué letras forman un nombre no es exclusivamente el de saber que dicho nombre está formado por tales o cuales letras, sino el de hacer al niño más hábil en cuestiones de gramática para resolver toda clase de problemas (*pánta tá proballómēna grammatikoteiro*).

Del mismo modo, no se ha emprendido la búsqueda del político por el político mismo, sino para hacer al Joven Sócrates un dialéctico hábil en toda clase de materias (285 d).

Buscar la definición del arte de tejer por la definición misma es algo que no tiene sentido. Esta se justifica únicamente por ser paradigma de la política, pues hay realidades cuya naturaleza es la de ser símiles sensibles de otras realidades. Por el contrario, las Ideas no se corresponden con ningún símil sensible que pueda mostrarse para ejemplificarlas, pues las realidades incorpóreas (*asómata*), que son las más bellas (*kállista*) y grandes (*mégista*) sólo pueden mostrarse por medio de la razón (*lógos*). La búsqueda de la política y del político tiene por objeto, pues, ejercitar la razón para alcanzar las realidades suprasensibles mediante el método de la división por especies (285 a) practicando con cosas sencillas como el arte de tejer en vez de hacerlo con cosas mayores como el político<sup>1</sup>.

Aquí debemos retomar la cuestión que dejamos pendiente sobre los niveles del paradigma que hay en el Diálogo a partir de 277 d. A los niveles que ofrecen Kato, El Murr y Monserrat Molas, nosotros oponemos los siguientes:

---

<sup>1</sup> Monserrat Molas, 179

Nivel I. Paradigma del aprendizaje de la escritura, que el Extranjero nos ofrece como paradigma del arte de tejer.

Nivel II. Paradigma del arte de tejer, que se nos ofrece como paradigma del político.

Nivel III. Paradigma del político como modelo para el entrenamiento en la dialéctica.

### **c) Consideraciones en torno a la prolijidad de los discursos (286 b–287 a)**

El Extranjero recuerda todo aquello que le ha llevado a hablar del *métrion*: la larga exposición del arte de tejer<sup>1</sup>, el mito de la reversión del cosmos<sup>2</sup> y la discusión sobre el no – ser del *Sofista*<sup>3</sup> (286 b – c).

A continuación el Extranjero hace un ejercicio de memoria<sup>4</sup> recordando que para alabar o censurar la brevedad (*brachýtetos*) y la prolijidad (*mékous*) de lo que decimos, deben relacionarse ambas magnitudes con la parte del arte de tejer que es lo conveniente y no entre sí (286 d), pues el patrón en virtud del cual ha de determinarse la conveniencia de la extensión de un discurso es la razón<sup>5</sup> y no el placer o la felicidad que deberán tenerse en cuenta como meramente accidentales<sup>6</sup>.

---

<sup>1</sup> Plt., 279 b ss

<sup>2</sup> Plt., 268 e ss

<sup>3</sup> Sph 237 a ss

<sup>4</sup> Monserrat Molas, 181

<sup>5</sup> Santa Cruz, 1989, n. 82

<sup>6</sup> Monserrat Molas, 183

El hecho de descubrir fácil y rápidamente lo que nos hemos propuesto descubrir es algo secundario. Lo esencial es el método de división por especies y el cultivo del discurso prolijo, que hace a quien lo escucha más inventivo, y no lamentar su prolijidad o su brevedad.

A todo esto hay que añadir que a quien censure los discursos largos o las digresiones en círculo, hay que obligarle a demostrar que si el discurso hubiese sido más breve, hubiesen hecho a los interlocutores mejores dialécticos (287 a).

## SEGUNDA SECCIÓN

### Los herederos de la división

En este capítulo vamos a tratar de los distintos platonismos que siguen los sucesores de Platón tanto en la Academia Antigua (Aristóteles, Espeusipo y Jenócrates), como en el peripato (Alejandro de Afrodisias), en el escepticismo (Sexto Empírico) y en el neoplatonismo (Siriano y Proclo) a los que nos referimos en 7.3.

#### 1. La Academia

La Academia fue, propiamente hablando – por citar a Diógenes Laercio<sup>1</sup> - un *gymnásion* situado fuera de las murallas de Atenas en un bosquecillo llamado, en honor de cierto héroe, Akademos, es decir, un parque público accesible a todo el que deseara pasear, hacer ejercicio o conversar. Había sido práctica habitual de los sofistas y de los filósofos, incluyendo por ejemplo al neo-heracliteano Cratilo con quien Platón se vinculó durante un tiempo<sup>2</sup>, reunirse en él con sus discípulos antes de que Platón pensara en afincarse allí a comienzos de 380 a. C., tras el regreso de su primera visita a Italia y Sicilia. Lo que probablemente hizo Platón fue comprar una propiedad con la ayuda de Dión, donde vivió y donde sin duda sus discípulos -entre los que se encontraban Espeusipo de Atenas, Jenócrates de

---

<sup>1</sup> Vita Philosophorum III 7

<sup>2</sup> Vita Philosophorum II 5-6



Calcedonia, Heráclides, Amintas de Heraclea, Menedemo de Pirra, Hestio de Perinto, Querón de Pellene, Aristóteles de Estagira, Dión de Siracusa<sup>1</sup>, Arquitas de Tarento, Teeteto de Atenas<sup>2</sup> y dos mujeres: Lastenea de Mantinea y Axiotea de Fliunte, que se vestían con ropas de varón<sup>3</sup>, fueron bienvenidos para visitarle y cenar con él<sup>4</sup>.

No está nada claro cómo se repartieron los asuntos de la Academia entre el parque público y la propiedad privada de Platón, pero hay evidencias de que muchas de las disputas filosóficas tuvieron lugar al aire libre en el parque o en alguna parte del *gymnásion*<sup>5</sup>. Estas disputas debieron girar en torno al ejercicio en el método *dieirético* al que, según Alejandro de Afrodisias, Platón denomina dialéctica y considera el culmen de la filosofía<sup>6</sup>, como nos refiere el famoso pasaje de una comedia de Epícrates<sup>7</sup>, escritor de la comedia nueva<sup>8</sup>, en el que se retrata a Platón, Espeusipo y Menedemo impartiendo unos cursos en los que, clasificando la naturaleza, distinguían la vida de los animales, la naturaleza de los árboles y las clases de legumbres afanándose especialmente por averiguar a qué especie pertenece la calabaza. Dividían diciendo uno que era una legumbre redonda, preguntando otro de qué tipo y afirmando un tercero, que era un árbol.

Además de la dialéctica la matemática ocupaba un lugar sin duda importante en la actividad de la Academia<sup>9</sup>. Eratóstenes, en una carta al rey Ptolomeo, cuya autenticidad niega Wilamowitz-Moellendorf<sup>10</sup>, asegura que fueron los geómetras de la Academia, concretamente Arquitas de Tarento, por medio de semicilindros, y Eudoxo de Cnido, por medio de las llamadas líneas curvas, quienes hallaron dos medias proporcionales de dos segmentos dados para duplicar el volumen de un altar delio sin modificar su figura<sup>11</sup>.

En la Academia se reunían, estudiaban y enseñaban no sólo platónicos de estricta observancia, sino sabios de otras tendencias e incluso platónicos

---

<sup>1</sup> *Academica*, col. 5, 30-col. 6, 27

<sup>2</sup> In *Euclidis Elem.* I, Prólogo II

<sup>3</sup> *DL. Vita Philosophorum*, III, 46-47

<sup>4</sup> Dillon, J., 2007, 2

<sup>5</sup> Dillon, J., 2007, 2

<sup>6</sup> In *Tópica*, Proemium, p. 1, 14-19 (Fr. 2 Arana)

<sup>7</sup> *Ateneo II*, 59 d-e

<sup>8</sup> Arana Marcos, 1998, 189, n. 1

<sup>9</sup> *Id.*, 191

<sup>10</sup> Van der Waerden, 1966, 262-266

<sup>11</sup> In *Sph.Cyl.*, II, proa. 1, p. 64, 5-65, 11

heterodoxos<sup>1</sup>. Buena parte de las enseñanzas impartidas allí proceden de lo que Arana Marcos ha denominado acertadamente doctrinas no escritas de Platón<sup>2</sup>, cuyo origen podemos rastrear en la crítica que hace Platón de la escritura.

## 2. Crítica de la escritura

En *Fedro*, tras advertir contra los enemigos de la escritura que esta es necesaria<sup>3</sup>, la rechaza como forma suprema de comunicación<sup>4</sup> por varias razones:

1) por ser una forma más de dispersión en que el sujeto se fía de algo exterior a él, las letras, en vez de concentrarse en su interiorización. Esto trae consigo erudición no asimilada y un alejamiento del trato humano que hace huraña a la gente<sup>5</sup>.

2) Se corre el peligro de hacer del signo un fetiche: el saber se deposita en la escritura, se quiere recoger todo el saber posible, se atesora toda la escritura posible, pero puede llegar a olvidarse que esta es tan sólo un medio para ese saber: el signo ha suplantado al saber mismo<sup>6</sup>.

3) La escritura no tiene posibilidad de adaptarse al lector y decirle a cada uno las palabras adecuadas: por eso, cada vez que uno la consulta para aclarar su significado, le responde siempre lo mismo<sup>7</sup>. Frente a las teorías actuales del texto, en que la polisemia y la riqueza inagotable son constitutivos esenciales del texto, Platón defiende la constancia y la limitación de su significado<sup>8</sup>.

4) El libro no tiene capacidad para seleccionar a sus destinatarios, expertos o no, adecuados o no, pues es patrimonio de todos y de nadie: no puede, por tanto, defenderse ni tiene quien venga en su ayuda<sup>9</sup>.

Esta crítica pone en juego uno de los criterios básicos de la escritura de Platón, que es el de socorrer al discurso, consistente en encontrar la

---

<sup>1</sup> Krämer, H., 1983, 4-7

<sup>2</sup> Arana Marcos, J. R., 1998, 17

<sup>3</sup> Phdr. 258 d

<sup>4</sup> Phdr. 274 c-279 c

<sup>5</sup> Phdr., 275 a-b

<sup>6</sup> Phdr. 275 c-d

<sup>7</sup> Phdr. 275 d

<sup>8</sup> Arana Marcos, J. R., 1998, 19

<sup>9</sup> Phdr. 275 e

explicación de las afirmaciones que se hacen en un nivel en otro nivel superior, y de toda la escritura en un nivel externo a la escritura, en la oralidad<sup>1</sup>. Por tanto, la escritura tiene sólo una función hipomnemática. Sólo la conversación entre el maestro y el discípulo es capaz de producir efectos duraderos y cambiar el alma del destinatario, que le hagan a él mismo capaz de defenderse<sup>2</sup>. Y el escritor que no tenga nada más importante que decir que lo que escriba - sea en poesía, en política o en cualquier otro terreno - no es filósofo y hace el ridículo<sup>3</sup>. El libro escrito no es más que una imagen degradada del auténtico discurso oral<sup>4</sup>.

Por lo tanto, Platón considera a sus propias obras sólo como un juego, con fines memorísticos y para incitar al estudio: la escritura no salvaguarda la posibilidad de la anámnese, es decir, de la inmortalización por el aprendizaje. Hay que insistir en que en ningún momento Platón rechaza la escritura porque fuese impotente para expresar los pensamientos y las ideas más importantes de un filósofo, en este caso, de él mismo. Son razones de sociología del saber y pedagógicas las determinantes del rechazo<sup>5</sup>.

En la *Carta VII*<sup>6</sup> se repiten algunos de estos argumentos y se da un paso más. Platón afirma que sobre las cuestiones que se ocupa no hay ningún escrito suyo ni lo habrá jamás: pues no es explicable en modo alguno como los demás temas de conocimiento, sino que tras un trato asiduo sobre el tema mismo y de una convivencia, de repente surge en el alma como una luz brotada de un fuego al ser chasqueada y que se alimenta ya a sí misma<sup>7</sup>. Se ha querido interpretar el vocablo “escrito” (*sýggramma*) como “tratado sistemático”. Los *Diálogos* estarían fuera de semejante crítica de Platón. Pero el análisis de todos los textos disponibles hasta Platón y en Platón mismo en los que aparece esta palabra nos dan a entender que se refiere a cualquier tipo de obra escrita de cierta extensión, incluidos los *Diálogos*<sup>8</sup>.

Platón dice, además, que hay quien ha escrito sobre esos temas bien porque se lo hayan oído a él, bien porque se lo hayan oído a otros, bien porque se lo

---

<sup>1</sup> Szlezák, Th. A., 1985, 66-71

<sup>2</sup> Phdr. 276 a-277 a, Phdr. 277 e-278 b

<sup>3</sup> Phdr. 278 b-e

<sup>4</sup> Arana Marcos, J. R., 1998, 20

<sup>5</sup> Bonagura, P., 1991, 33 ss

<sup>6</sup> Carta VII, 340 b-345 c

<sup>7</sup> Carta VII, 341 c-d

<sup>8</sup> Szlezák, Th. A., 1985, 376-385

hayan inventado ellos mismos<sup>1</sup>. Platón los descalifica a todos por igual, entre ellos a Dionisio<sup>2</sup>, tirano de Siracusa, por no haber comprendido la intención de lo que él pretende con sus temas<sup>3</sup>. De nuevo las razones son pedagógicas: se trata de encender la chispa del conocimiento en el alma del oyente. Lo que en *República*<sup>4</sup> denominaba “reconducción del alma” y en *Fedro* “hacerla capaz de defenderse”, aquí se dice, como hemos visto ya, “chispa que se alimenta a sí misma”. Tampoco es un tabú de la escritura porque no pudiesen ser intrínsecamente comunicables. Se dice incluso que pueden ser dichos en brevísimas palabras y / o letras<sup>5</sup>.

Por tanto, tampoco la dificultad intrínseca de intelección es la clave, sino que esta radica en la transformación del alma y en las dotes intelectuales y morales como forma de vida, que exige la dedicación a la filosofía: el filósofo es un asceta que ve el mundo de otra forma. Y conseguir eso es lo difícil<sup>6</sup>. Escribirlas supone, una vez más, renunciar a la selección, no es un bien más que para quienes pueden conseguirlas con breves indicaciones, acarrea el desprecio de los demás o la vana presunción de creer que saben cosas importantes<sup>7</sup>. Sólo quien tiene cosas más altas y primeras que decir que las que escribe es un filósofo<sup>8</sup>. Ni siquiera por razón de memoria hay que escribirlas, puesto que son brevísimas<sup>9</sup>.

### 3. Alusiones en los *Diálogos*

En los *Diálogos* hay momentos en los que quien dirige la discusión evita tratar un tema que se propone y remite o bien a ocasiones en que ya ha sido discutido – y que no han dejado constancia alguna en los propios *Diálogos*. El caso más relevante, aunque no el único, es el de la *República* sobre el Bien. Cuando Glaucón le pide a Sócrates que le explique en qué consiste la Idea de Bien, este le responde que le han oído varias veces hablar de él, pero que no es propio de la ocasión presente tratar la cuestión y que solamente va a

---

<sup>1</sup> Carta VII, 341 c

<sup>2</sup> Carta VII, 341 b

<sup>3</sup> Carta VII, 341 c

<sup>4</sup> R. 518 d ss

<sup>5</sup> Carta VII, 344 e

<sup>6</sup> Carta VII, 340 b-341 a

<sup>7</sup> Carta VII, 341 d-e

<sup>8</sup> Carta VII, 344 d

<sup>9</sup> Arana Marcos, J. R., 1998, 21

exponer algo concerniente a su hijo, el sol<sup>1</sup>. Al conservar toda la obra escrita de Platón y no ver en ninguna tratar detalladamente la Idea de Bien, ha dado esto pie a pensar que se trata de elusiones de un problema que Platón no quiere tratar porque carece de conocimientos suficientes o, en una interpretación más compleja pero más acertada, de alusiones a esas opiniones que no quiere poner por escrito. Esto se comprueba en que suelen estar en el centro mismo de la obra en un momento de la argumentación en que el diálogo entra en una nueva fase: no son cualesquiera alusiones, sino puntos concretos de la argumentación<sup>2</sup>. Además, hay que situarlos como uno de los aspectos de toda la estructura argumentativa del “socorrer al discurso”. Son momentos en los que, a juicio de Platón, la escritura no da más de sí y para ayudarse remite a la oralidad<sup>3</sup>. Esta dimensión estructural de “los lugares de ahorro” convierte a estos pasos en alusiones y no en meras elusiones. Algunos de estos pasos están reflejados en *Protágoras*<sup>4</sup>, *Cármides*<sup>5</sup>, *Eutidemo*<sup>6</sup>, *Menón*<sup>7</sup>, *Fedro*<sup>8</sup>, *Sofista*<sup>9</sup>, *Político*<sup>10</sup> y *Timeo*<sup>11</sup>. Si comparamos lo que se silencia en estos pasos con la tradición indirecta, comprobaremos que son los mismos tipos de temas<sup>12</sup>.

#### 4. Aristóteles y la Academia Antigua

##### 4.1. Aristóteles

Aristóteles ingresa en la Academia en 367 a. C. cuando tenía diecisiete años y la Institución está provisionalmente dirigida por Eudoxo. Hasta 348 permanece en ella como estudiante o como investigador y profesor<sup>13</sup>. Joven inteligente, con gran capacidad de trabajo y de estudio, estimulado por los debates y el estudio metódico, maduró rápidamente y adquirió unos

---

<sup>1</sup> R. 504 e -505 a, R. 506 d-e

<sup>2</sup> Krämer, 1959, 368 ss

<sup>3</sup> Szlezák, n. 8

<sup>4</sup> Prt. 375 b

<sup>5</sup> Carm. 169 a

<sup>6</sup> Euthd. 290 b-291 a

<sup>7</sup> Mn. 76 e-77 a

<sup>8</sup> Phdr. 246 a

<sup>9</sup> Sph. 254 c

<sup>10</sup> Plt. 248 c-d

<sup>11</sup> Ti. 48 c

<sup>12</sup> Arana Marcos, J. R., 1998, 22

<sup>13</sup> Chroust, A. H., 1973, I, 92-104

conocimientos enciclopédicos y afán de sistematización y de fundamentación, actitudes ambas propias del ambiente de la Academia. Sus primeros cursos como profesor de retórica fueron elogiados y se mantuvieron en un platonismo ortodoxo, en las tesis de la verdadera retórica, propias del *Fedro*<sup>1</sup>.

Pero cuando tenía unos veintiocho años publica una serie de trabajos críticos sobre la teoría de las Ideas y de los principios: *Sobre las Ideas* y *Sobre el bien*. Los informes, tesis y críticas de estas primeras obras disidentes serán constantes a lo largo de su vida: por ejemplo, en los libros I, XIII, y XIV de la *Metafísica*, que son las fuentes principales de información sobre su postura<sup>2</sup>.

Aristóteles es una figura esencial para conocer esas doctrinas no escritas de Platón que decíamos informaron la vida intelectual de la Academia, por varias razones:

1. Aristóteles descubre la importancia filosófica de la doctrina de las Ideas. Así, lo que a un lector no avisado de los *Diálogos* podría parecerle como algo desordenado, alusivo y cuasi mítico, adquiere por obra suya una relevancia absoluta. Aristóteles ha enseñado que la teoría de las Ideas es una doctrina filosófica que debe ser juzgada desde esa perspectiva no como un mito filosófico o una forma metafórica de expresarse. Ya antes que él hubo críticos de la teoría de las Ideas, pero las formulaciones más sistemáticas se las debemos a él<sup>3</sup>.

2. Por él sabemos que Platón enseñó en la Academia doctrinas que no coinciden con las de sus escritos; que esas doctrinas contienen una doctrina de los principios y de la matemática ideal (números y dimensiones), y que Platón daba más importancia a la doctrina de los principios que a la de las Ideas. Además, nos informa sobre el contenido de esas doctrinas: el uno y la diada indeterminada como principios, la generación de los números y dimensiones ideales, los caminos de ascenso y descenso teórico a los principios y las relaciones del uno al bien<sup>4</sup>.

3. Al no ser un historiador ni empírico ni empirista, ha creado un embrollo historiográfico y filosófico por cinco razones:

---

<sup>1</sup> Id., I, 105-116

<sup>2</sup> Arana Marcos, J. R., 1998, 50

<sup>3</sup> *Ibíd*

<sup>4</sup> *Ibíd*

- Traduce a los términos de su propio sistema filosófico, en especial a la teoría de la sustancia y de los elementos, todas las teorías que analiza y sobre las que informa, ya sean sus referencias Platón o los presocráticos<sup>1</sup>.
  - No separa con suficiente claridad la información de las implicaciones de las tesis historiadas, implicaciones que él deduce<sup>2</sup>.
  - No hay en él una separación clara entre información y crítica, de modo que es discutible si se manejan las tesis de los autores criticados o las del propio Aristóteles<sup>3</sup>.
  - No informa sobre sus fuentes, por lo que no sabemos si se refiere a doctrinas de los diálogos o a doctrinas orales. El pensamiento platónico es para él una unidad en la que la distinción entre lenguaje oral y lenguaje escrito no tiene excesiva relevancia: sólo el valor de verdad es significativo<sup>4</sup>.
4. Informa cuidadosamente no sólo sobre Platón, sino también sobre los académicos y los pitagóricos. Pero a veces no indica quiénes mantienen las respectivas doctrinas y hay que recurrir a métodos indirectos para averiguar su identidad<sup>5</sup>.

## 4.2. Fuentes

Para la reconstrucción del pensamiento platónico por parte de Aristóteles disponemos de las obras siguientes:

*Metafísica*, I, 6 y 9, cuyo primer capítulo es un resumen general y decisivo, y el segundo, una crítica pormenorizada de los contenidos de ese esquema.

*Metafísica* XIII – XIV, en los que se critica más detenidamente todos los aspectos ya apuntados en I, 6 y 9 y con el mismo esquema<sup>6</sup>.

Además disponemos también de obras perdidas:

*Sobre las Ideas*, ya mencionada antes, cuyo contenido se nos ha transmitido por medio de Alejandro de Afrodisias<sup>7</sup> y por resúmenes de la *Metafísica*<sup>8</sup>.

La obra se dividiría en dos libros:

Libro I.

---

<sup>1</sup> Id., 50-51

<sup>2</sup> Id., 51

<sup>3</sup> *Ibíd*

<sup>4</sup> *Ibíd*

<sup>5</sup> *Ibíd*

<sup>6</sup> Id., 28

<sup>7</sup> Alejandro, *Introducción*, 8

<sup>8</sup> *Metaph.* I, 9

A. Argumentos falsos que nada demuestran

1. El de la verdad.
2. El de la memoria.
3. El del número.
4. El de la definición.

B. Argumentos que demuestran algo

B. 1. Concluyen no en las Ideas, sino sólo en algo común al margen de lo singular y sensible:

5. El de las ciencias.
6. El de lo uno en muchos
7. El del pensamiento.

B. 2. Establecen Ideas como modelos, pero tienen otras deficiencias teóricas, son los “más rigurosos”.

8. El de los relativos.
9. El del tercer hombre.

Libro II.

Incompatibilidad entre principios e Ideas; Ideas como causas, en que se incluiría la refutación de Eudoxo<sup>1</sup>.

*Selección de contrarios* que, aunque no dirigida directamente contra Platón, trataba aspectos importantes de sus categorías<sup>2</sup>.

*Sobre la filosofía*, seguramente obra parenética, donde trataba, entre otros temas, la teoría platónica del alma y su explicación aritmética y dimensional<sup>3</sup>.

*Sobre el Bien*. También mencionado antes, es un verdadero tratado sobre toda la sistemática platónica en dos libros. Lo conocemos en esquema por Alejandro<sup>4</sup> y por el resumen de Simplicio tomado de Alejandro<sup>1</sup>.

Libro I.

Reconducción ideal y dimensional a los números y de los números a los principios.

---

<sup>1</sup> Alejandro, *Introducción*, 8.4

<sup>2</sup> Alejandro, *Introducción*, 9.1

<sup>3</sup> De anima, I, 2, 404 b, Alejandro, *Introducción*, 9.3

<sup>4</sup> In Metaph. I, 6, 987 b 33, p. 55, 20-56, 35



Libro II.

Reconducción categorial al uno y a la díada indeterminada como principios supremos contrarios; derivación de los números y de las Ideas a partir de los números (tema de la causalidad “principal”) y crítica de Aristóteles a esta derivación

### 4.3. Origen de la teoría de las Ideas

Tras los presocráticos surge la figura de Platón que les sigue en muchos aspectos, pero que tiene también, al margen de la filosofía pitagórica, sus propias peculiaridades. Familiarizado con ella, sostuvo desde joven las opiniones de Crátilo y las doctrinas de los heraclíteos según las cuales todas las cosas sensibles están en transformación permanente y no hay ciencia sobre ellas<sup>2</sup>. Pero la figura de Sócrates supuso para él un cambio de pensamiento. Sócrates se consagró a la investigación de las virtudes éticas y fue el primero que trató de dar una definición universal de las mismas<sup>3</sup>, al igual que hizo con el conjunto de la naturaleza sobre la que investigó lo universal pese a no haberlo tratado<sup>4</sup>.

Anteriormente Demócrito había definido el calor y el frío y los pitagóricos, la ocasión, la justicia o el matrimonio, cuyas definiciones reconducían a los números<sup>5</sup>.

Platón aceptó la doctrina de Sócrates<sup>6</sup> y sostuvo que si hay ciencia y conocimiento de algo, debe haber naturalezas de otro tipo aparte de las sensibles, porque no puede haber ciencia de las cosas que están en transformación<sup>7</sup>.

A esta clase de entes los denominó ideas y sostuvo incluso que las todas las cosas sensibles que están al margen de ellas se denominan como ellas: su pluralidad era homónima por participación<sup>8</sup>.

Platón afirma, en efecto, que existe el hombre en sí, el caballo en sí y la salud en sí actuando, según Aristóteles, como quien sostiene que hay dioses, pero

---

<sup>1</sup> In Phys. III, 4, 202 b36, p. 453, 13-455, 11

<sup>2</sup> Metaph. I, 6, 987 a-988a

<sup>3</sup> Metaph. XIII, 1078 b-1080 a

<sup>4</sup> Metaph. I, 6, 987 a-988a

<sup>5</sup> Metaph. XIII, 1078 b-1080 a

<sup>6</sup> Metaph. I, 6, 987 a-988 a

<sup>7</sup> Metaph. XIII, 1078 b-1080 a

<sup>8</sup> Metaph. I, 6, 987 a-988a

que son como hombres: que ni estos hacen otra cosa que hombres eternos, ni aquellos otra especie que sensibles eternos<sup>1</sup>.

#### 4.4. Crítica de la teoría de las Ideas

Con su teoría de las Ideas platón reduplica el mundo, pues quienes propusieron las Ideas como causas, al tratar de captar las causas de los entes sensibles, lo hicieron con entes de otro tipo iguales en número a los sensibles, como si quien quisiera contar los entes de aquí pensara que no podía por ser escasos y pudiera aumentando su número<sup>2</sup>.

La teoría de las Ideas es inútil, porque no es capaz de explicar la causalidad de ninguno de los entes del mundo en ninguno de los sentidos de la causalidad<sup>3</sup>.

La teoría de las Ideas es autocontradictoria, puesto que la universalidad máxima de los principios entra en contradicción con la afirmación de que la diáda, que es un número y, por lo tanto, menos general que la noción de número, es principio de algo que es más general que ella<sup>4</sup>; o la presunta contraposición entre generación de las Ideas y su eternidad<sup>5</sup>.

Aristóteles interpreta todas las entidades que propone Platón, salvo las sensibles, como *ousías horistàs*, sustancias separadas: los principios son sustancias separadas (el uno<sup>6</sup> y la diáda de lo grande y lo pequeño<sup>7</sup>), cada uno de los números ideales es sustancia separada<sup>8</sup>, las dimensiones ideales son sustancias separadas<sup>9</sup>, las ideas son sustancias separadas<sup>10</sup>, los números matemáticos son sustancias separadas<sup>11</sup> y, por último, también las dimensiones geométricas son sustancias separadas<sup>12</sup>. En cuanto a lo sensible natural, es sustancia pero no separada<sup>13</sup>.

---

<sup>1</sup> Metaph. III, 2, 997 a-998a

<sup>2</sup> Metaph. I, 9, 990 a

<sup>3</sup> Metaph. I, 9, 990 a-b

<sup>4</sup> Metaph. I, 9, 990 b

<sup>5</sup> Metaph. XIV, 2, 1088 b

<sup>6</sup> Metaph. I, 6, 987 b, Metaph. XI, 2, 1060 b

<sup>7</sup> Metaph. I, 9, 992 b

<sup>8</sup> Metaph. XIII, 6, 1080 a, Metaph. XI, 2, 1060 b

<sup>9</sup> Metaph. XIII, 6, 1080 b, Metaph. XIII, 9, 1085 b

<sup>10</sup> Metaph. VII, 2, 1028 b, Metaph. XIII, 9, 1085 a

<sup>11</sup> Metaph. XIII, 1, 1076 a, Metaph. XIV, 5, 1092 b

<sup>12</sup> Metaph. VII, 2, 1028 b, Metaph. XI, 2, 1060 b, Metaph. XIII, 1, 1076 a

<sup>13</sup> Metaph. VII, 2, 1028 b

Aristóteles no acepta la existencia de especies separadas<sup>1</sup> ni de que las Ideas sean sustancias<sup>2</sup>. En los capítulos 13 – 16 del libro VII de la *Metafísica*<sup>3</sup> mantiene la tesis de que ningún universal, en cualquiera de sus formas, puede ser sustancia.

1. Porque en un mismo individuo habría más de una sustancia y habría un tercer hombre<sup>4</sup>.

2. Si se postulan ideas como sustancias separadas *ousías horistàs* y se construye el género con la diferencia<sup>5</sup>, porque:

2.1. Cada uno de los componentes de la definición será también una sustancia separada<sup>6</sup>.

2.2. De una misma cosa se predicarían atributos contrarios, por ejemplo, “bípedo” y “polípedo”<sup>7</sup>.

2.3. Habrá tantos animales en sí cuantos individuos de los que se predica la palabra animal<sup>8</sup>.

3. Sería imposible definir ninguna Idea<sup>9</sup>, porque:

3.1. Los nombres que expresan las Ideas son comunes: valen entonces para varios<sup>10</sup>.

3.2. Es imposible que se prediquen de un universal solo y estén separadas:

- porque en las definiciones compuestas cada elemento de la definición se aplica a uno distinto, no sólo a un singular. Y esto vale también para lo sensible eterno (los astros)<sup>11</sup>.

- los universales son anteriores en el ser: si se elimina el universal, se eliminará el singular, pero si se elimina el singular, no se eliminará el universal<sup>12</sup>.

- las Ideas de entes singulares como luna y sol no podrán ser predicadas: o se dirá más de lo que les corresponde o menos<sup>13</sup>.

4. Ni el uno ni el ente, lo máximamente universal, son sustancias<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Metaph. XII, 3, 1070 a

<sup>2</sup> Metaph. XIII, 9, 1086 A

<sup>3</sup> Metaph. 1038 b-11041 a

<sup>4</sup> Metaph. 1038 b-1039 a

<sup>5</sup> Metaph. 1039 a

<sup>6</sup> *Ibíd.*

<sup>7</sup> 1039 b

<sup>8</sup> *Ibíd.*

<sup>9</sup> 1040 a-b

<sup>10</sup> 1040 a

<sup>11</sup> *Ibíd.*

<sup>12</sup> *Ibid*

<sup>13</sup> 1040 a-b

Quienes sostienen que los universales subsisten separados de lo singular han tenido, según Aristóteles, sus aciertos y sus errores:

Por una parte, hacen bien en separarlas por ser sustancias pero, por otra, no, porque denominan especie a lo uno en muchos. La causa de esto es que no son capaces de explicar de qué clase son las sustancias incorruptibles aparte de las singulares y sensibles; confunden, por consiguiente, en la misma especie, a las corruptibles - "hombre" y "caballo" que vemos -y a las incorruptibles - "hombre en sí" y "caballo en sí" - añadiendo a los sensibles el predicado "en sí". Sin embargo, aunque no hubiéramos visto los astros, no por ello dejaría de haber sustancias eternas aparte de las que hubiésemos visto, hasta el punto - añade - de que también ahora, si no podemos decir cuáles son, sin embargo es necesario, sin duda, que haya algunas.

Por lo tanto, es evidente que nada de lo que se predica universalmente es sustancia y que ninguna sustancia está compuesta de sustancia<sup>2</sup>. El origen del error radica en la incapacidad de distinguir lo sensible eterno de lo sensible perecedero<sup>3</sup>.

#### 4.5. Las matemáticas

Junto a las cosas sensibles y a las especies existen, intermedias, las cosas matemáticas<sup>4</sup>. Son intermedias al diferenciarse de las sensibles por ser eternas e inmutables, y de las Ideas, porque estas son algo único en número, mientras que las matemáticas, al ser inmanentes a las cosas sensibles, ponen de manifiesto la semejanza que hay en la pluralidad, es decir, en las sensibles y singulares<sup>5</sup>.

Aristóteles interpreta este ámbito intermedio como un modo de realidad y de ser y así piensa que los platónicos, al menos algunos de ellos como Platón y Jenócrates<sup>6</sup>, lo conciben como un tipo de número diferente e intermedio entre el número sensible y el número ideal<sup>7</sup>, que ilustra con el ejemplo de un tercer caballo y un tercer hombre, al que aludimos antes, aparte del hombre

---

<sup>1</sup> 1040 b

<sup>2</sup> 1040 b-1041 a

<sup>3</sup> Arana Marcos, J. R., 1998, 142, n. 321

<sup>4</sup> Metaph I, 6, 987<sup>a</sup>-988a

<sup>5</sup> In Metaph I, 6, 987 b

<sup>6</sup> Metaph XIII, 6, 1080 a-b

<sup>7</sup> Metaph XIV, 3, 1090 b

ideal (el hombre en sí) y el hombre singular (el hombre sensible)<sup>1</sup>. El argumento sería el siguiente: Cuando decimos “el hombre pasea”, no nos referimos al hombre en cuanto Idea – pues la Idea es inmóvil – ni a ningún hombre singular – porque desconocemos a quien nos referimos, si a Sócrates o a Platón -. Habrá, por tanto, un tercer hombre del que predicamos que pasea<sup>2</sup>.

#### 4.6. Clasificación de los números

La clasificación que hace Aristóteles de los números es compleja por dos razones: A. Por el concepto mismo de número que se maneja y B, por la presunta correspondencia entre la clasificación teórica de posibilidades combinatorias<sup>3</sup> y las doctrinas históricas propuestas por los académicos<sup>4</sup>. Aristóteles describe siete clasificaciones y menciona cuatro teorías históricas incluida la pitagórica<sup>1</sup>.

A. Concepto y terminología de “número”:

*Arithmós*, significa en Aristóteles:

- a) El campo de los números por oposición, por ejemplo, al de las magnitudes y dimensiones.
- b) Dicho campo puede ser expresado bien por un número natural (2, 8...) o por una razón (2 / 3, 8 / 9...), con lo cual designa también a cada uno de los números concretos.

*Monás*, significa:

- c) “Unidad”, componente de la pluralidad en que consiste todo número matemático: el “tres”, consta de tres unidades.
- d) Cada número considerado como una totalidad; por ejemplo, el “seis”.
- e) El uno en cuanto que generador de las series de los números naturales.
- f) La concepción pitagórica de la *tetraktýs* en la que cada uno de los números que la componen (díada, tríada, tétrada) es llamada también *monás*: equivaldría a la designación del número como totalidad.
- g) Cada uno de los números ideales platónicos.

---

<sup>1</sup> Metaph XI, 1, 1059 b

<sup>2</sup> In Metaph. I, 9, 90 b 15, p. 83, 35-85, 12

<sup>3</sup> Metaph. 1080 a

<sup>4</sup> Metaph. 1080 b

B. Esta clasificación teórica se realiza en virtud de tres ejes: la sucesión, la combinabilidad y la separación.

La sucesión puede ser homogénea cuando todos los números pertenecen a la misma clase (“especie”). Por ejemplo, en nuestra aritmética, todos los números naturales, o heterogénea, cuando cada número constituye una especie distinta. Este es el caso de los números pitagóricos o de quien identifica un número con una Idea: por ejemplo, el cuatro con la perfección o el dos con la feminidad.

La combinabilidad consiste en la operabilidad entre estos números y, sobre todo, en la reducción de un número, por ejemplo, el ocho, a la reiteración de la unidad generadora que lo hace surgir en el contar natural. Si el número es matemático, esta combinabilidad está condicionada por la homogeneidad básica de este constituyente en el plano puramente aritmético; y si es un número ideal, por la lógica de implicaciones y exclusiones que el universo semántico de cada Idea permita.

La separación tiene que ver, finalmente, con su autosuficiencia y su capacidad para estructurar o no lo sensible.

La clasificación teórica de Aristóteles es reflexiva, es decir, la sucesión, la combinabilidad y la separación se aplican unas a otras: pudiera haber un número con sucesión heterogénea que fuese combinable, al menos en determinadas circunstancias, y que estuviera separado y/o no separado de lo sensible. Pero no toda combinación teórica es posible: la sucesión de los números homogéneos excluye la incombinabilidad total<sup>2</sup>.

#### **4.7. Teorías sobre los números**

Aristóteles clasifica las teorías sobre los números en dos grandes grupos:

I. La teoría pitagórica, que afirma que sólo existe el número matemático y que no está separado de lo sensible y tiene tamaño.

II. La teoría académica, que afirma que el uno y otra cosa son principios de los números, o tienen tamaño y están separados de lo sensible. Entre estos hay, a su vez, las siguientes doctrinas:

---

<sup>1</sup> Arana Marcos, J. R., 1998, 99, n. 154

<sup>2</sup> Id., 98, n.154

1. Existen dos tipos de números y dos tipos de dimensiones: las matemáticas y las ideales (Platón).
2. Existe un solo tipo de número, el matemático, separado de lo sensible, el primer ente en rango; y un solo tipo de dimensiones, el matemático: tratan lo matemático matemáticamente; el primer número es el uno ideal (Espeusipo).
3. Hay una identidad entre el número ideal y el número matemático; entre las dimensiones ideales y las matemáticas: tratan lo matemático de forma no matemática (Jenócrates)<sup>1</sup>.

#### 4.8. Refutación de las teorías de los números

A continuación<sup>2</sup> Aristóteles refuta las doctrinas expuestas en el orden siguiente:

I. Son distintos los números ideales y el matemático (Platón)<sup>3</sup>.

A. Si cualquier unidad es combinable con cualquier otra<sup>4</sup>, se tratará de un número matemático.

B. Si ninguna unidad es combinable con ninguna otra<sup>5</sup>

- no habrá ni número matemático<sup>6</sup>

- no habrá número ideal<sup>7</sup>, porque las unidades componentes de cada número deberían generarse simultáneamente<sup>8</sup>.

- Pero eso es incompatible con la composición real aritmética<sup>9</sup>;

- surgirían contradicciones en su concepción de la generación a partir del uno y la díada indeterminada<sup>10</sup>.

C. Si son combinables entre sí las unidades de un mismo número pero incombinables con las de otro número<sup>11</sup>:

- Serían imposibles la composición y la generación diferenciada de cada número<sup>1</sup>.

- Sería imposible que cada número fuese algo unitario<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Id., 100, n. 160

<sup>2</sup> Metaph. XIII, 1080 b-1083 b

<sup>3</sup> Metaph. XIII 1081 a-1083 a

<sup>4</sup> Metaph. XIII, 1081 a

<sup>5</sup> Metaph. XIII 1081 a-b

<sup>6</sup> Metaph. XIII 1081 a

<sup>7</sup> Ibíd

<sup>8</sup> Ibíd

<sup>9</sup> Metaph. XIII 1081 b

<sup>10</sup> Ibíd.

<sup>11</sup> Metaph. XIII 1081 b-1083 a

- Habría Ideas compuestas de Ideas<sup>3</sup>.
- Habría incompatibilidad entre la naturaleza ideal y la naturaleza cuantitativa de los números ideales: no habría posibilidad de comparación entre los números<sup>4</sup>.
- Habría indefinición de la naturaleza de los números ideales<sup>5</sup>.
- No se podría distinguir el número de la unidad ni por la cantidad ni por la cualidad<sup>6</sup>.

II. Sólo existen los números y las dimensiones matemáticas (Espeusipo)<sup>7</sup>.  
Entonces:

- Debería haber una díada segunda y una tríada segunda, lo mismo que hay un uno primero y un uno segundo... El uno no puede, por tanto, ser principio.

III. Según Jenócrates el número ideal y el matemático son idénticos<sup>8</sup>.

- Esta tesis tiene todas las dificultades de las dos tesis anteriores y debe añadir, además, hipótesis no matemáticas.

IV. Según los pitagóricos el número no está separado<sup>9</sup>:

- No hay magnitudes indivisibles.
- Las unidades no tienen tamaño<sup>10</sup>.

#### 4.9. Los principios

Como las especies son causa de las demás cosas Platón pensó que sus elementos son los elementos de todos los entes. Como materia, son principio lo grande y lo pequeño y como sustancia, el uno<sup>11</sup>. Esta es la primera formulación de lo grande y lo pequeño como principios, de la que no tenemos constancia alguna en los *Diálogos*<sup>12</sup>.

---

<sup>1</sup> Metaph. XIII 1082 a

<sup>2</sup> *Ibíd*

<sup>3</sup> Metaph. XIII 1082 a-b

<sup>4</sup> Metaph XIII 1082 b

<sup>5</sup> Metaph. XIII 1083 a

<sup>6</sup> *Ibíd*

<sup>7</sup> *Ibíd*

<sup>8</sup> Metaph. XIII 1083 b

<sup>9</sup> *Ibíd*

<sup>10</sup> Arana Marcos, J. R., 1998, 102, n. 164

<sup>11</sup> Metaph. I, 6, 987 a-988 a

<sup>12</sup> Arana Marcos, J.R., 1998, 55, n. 12



Lo grande y lo pequeño es una díada indeterminada<sup>1</sup> cuyas especies son lo largo y lo corto, a partir de las cuales se construyen las longitudes; lo ancho y lo estrecho, a partir de las cuales se construyen los planos, y lo profundo y lo somero, a partir de los cuales se construyen los sólidos<sup>2</sup>. Pero Aristóteles se pregunta cómo la superficie contendrá la línea o el volumen la línea y la superficie, porque lo ancho y lo estrecho es un género distinto de lo profundo y somero<sup>3</sup>.

Esto encierra una doble crítica: a) sistemática, porque no habrá posibilidad de cuadrar nada ni, por lo tanto, construir figuras sobre líneas, procedimiento esencial en la matemática griega y b) una auto-contradicción platónica que en *Timeo*<sup>4</sup> pretende generar a partir de superficies – triángulos – los volúmenes<sup>5</sup>.

Los principios se fundamentan en las investigaciones en las que Sócrates, tratando de argumentar, indagó el qué es como principio de todo argumento. La dialéctica de la época no estaba lo suficientemente desarrollada como para poder examinar los contrarios aparte de qué es y si la ciencia de los contrarios es una y la misma<sup>6</sup>.

Platón toma el qué es y hace de él, junto con la materia, la causa de todo – pues en efecto, las especies son causa de qué es de lo demás y el uno es causa de qué es de las especies – y afirma que la materia subyacente según la cual las especies se predicán de las cosas sensibles y el uno es una díada indeterminada<sup>7</sup> de lo grande y lo pequeño<sup>8</sup>. El uno explica lo que de delimitado, infinito, ordenado y bueno hay en el mundo<sup>9</sup>, mientras que la díada indeterminada explica lo que de infinitud, pluralidad, indeterminación, inestabilidad intrínseca y mal hay en él<sup>10</sup>.

Los principios son últimos, no hay nada más allá de ellos, y universales: están presentes en todas y cada una de las cosas del mundo, pues de una sola materia surge una sola mesa y la especie mesa, aun siendo uno, produce muchas y lo mismo sucede con la relación del macho con la hembra, pues

---

<sup>1</sup> Metaph. XIV, 2, 1088 b

<sup>2</sup> Metaph. XIII, 9, 1085 a-b

<sup>3</sup> Metaph. I, 9, 990 a-993 a

<sup>4</sup> Ti. 53 c ss

<sup>5</sup> Arana Marcos, J.R., 1998, 62, n. 41

<sup>6</sup> Metaph. XIII, 1078 b-1080 a

<sup>7</sup> Metaph. XIV, 2, 1088 b

<sup>8</sup> Metaph. I, 6, 987 a-988 a

<sup>9</sup> Metaph. I, 6, 988 a

<sup>10</sup> Ph. I, 4, 187 a, Ph.III, 6, 206 b, Metaph. XIV, 1, 1088 a

queda fecundada en una única entrada, mientras que el macho puede fecundar a muchas<sup>1</sup>.

El acceso a los principios se consigue por medio de dos líneas diferenciadas de reflexión:

- Las categorías, en las que las nociones de identidad, semejanza, igualdad<sup>2</sup> y sus contrarias<sup>3</sup> exigen un género supremo que las englobe<sup>4</sup>: prácticamente todos están de acuerdo en que tanto los entes como la sustancia constan de contrarios pues todos conciben los principios como contrarios: los pitagóricos, como par e impar; Parménides, como caliente y frío; Filolao, como límite e ilimitado y Empédocles, como amistad y discordia. Todos estos contrarios se reducen al uno y a la pluralidad y aquellos principios se ordenan bajo estos y bajo sus géneros.

- La numérica, en la que convergen dos líneas: la de las dimensiones geométricas al número (reducción dimensional) y la ideal, que muestra la naturaleza numérica de las Ideas. Del número se pasa directamente a los principios. Esta idea está tomada de un texto de Alejandro de Afrodisias<sup>5</sup> que ofrece un resumen estructurado del curso que dio Platón intitulado *Sobre el Bien*. Tal como lo puso por escrito Aristóteles<sup>6</sup> y divulgado por Simplicio<sup>7</sup>, cuyo esquema es el siguiente:

#### A. Acceso a los principios<sup>8</sup>

##### I. Los números como principios<sup>9</sup>

1. Reducción de las dimensiones geométricas a los números.
2. Reducción de las Ideas a los números.

##### II. Los principios de todas las cosas.

1. Reducción del número a los principios uno y díada.
2. Reducción categorial a los principios uno y díada.

#### B. Generación del primer número, la díada

Conclusión: el uno y la díada son principios.

---

<sup>1</sup> Metaph. I, 6, 987 b

<sup>2</sup> Metaph. IV, 2, 1003 b-1004 a

<sup>3</sup> Metaph. IV, 2, 1004 b-1005 a

<sup>4</sup> Metaph. X, 3, 1054 a, Metaph. V, 6, 1016 b, 1017 a, Metaph. V, 15, 1020 b-1021 a

<sup>5</sup> In Metaph. I, 6, 987 b

<sup>6</sup> Arana Marcos, J. R., 1998, 253, n. 1

<sup>7</sup> In Phys. III, 202 b

<sup>8</sup> 55, 20-56, 20

<sup>9</sup> 55, 20-56, 4

En el ascenso a los principios se sigue un criterio de fundamentación aritmética. Aquella realidad que si se elimina, elimina a las demás pero no viceversa, es anterior por naturaleza a lo eliminado por su eliminación. Si lo más simple es más principio que lo menos simple y las cosas últimas que se derivan del género son más simples que los géneros – porque son indivisibles mientras que los géneros se dividen en varias y diferentes especies – podría parecer que las especies son más principios que los géneros. Pero en cuanto las especies son eliminadas por la eliminación de los géneros, estos se parecen más a los principios, pues el principio es lo que elimina a otra cosa con su eliminación<sup>1</sup>.

La presencia de los principios es analógica: en cada tipo y estrato de la realidad aparecen y actúan de forma diferente, pero estructuralmente equivalente. Por ejemplo, la díada indeterminada es el principio material de los números ideales, mientras que el uno es su principio formal; pero los números ideales son, a su vez, el principio formal en la generación de las dimensiones geométricas, mientras que las dimensiones ideales son su principio material<sup>2</sup>.

En los todos los grados de realidad – mundo sensible<sup>3</sup>, las dimensiones geométricas<sup>4</sup>, los números matemáticos<sup>5</sup>, las Ideas<sup>6</sup>, las dimensiones ideales<sup>7</sup>, los números ideales<sup>8</sup> y los principios - el uno<sup>9</sup> y la díada de lo grande y lo pequeño<sup>10</sup> – están presentes, aunque de forma diferente, el uno y la díada indeterminada. Esta diferencia consiste en que entidades de un nivel superior funcionan como principios del siguiente. Por ejemplo, las Ideas son principios formales, es decir, hacen función de uno de las cosas sensibles. Así se articula la dependencia jerárquica de unos niveles con otros sin cambiar la forma de razonar ni multiplicar los principios, y así interpreta los

---

<sup>1</sup> Metaph. XI, 1, 1059 b, Metaph. V, 8, 1017 b, Metaph. V, 11, 1018 b-1019 a

<sup>2</sup> Arana Marcos, J.R., 1988, 29

<sup>3</sup> Metaph. VII, 2, 1028 b

<sup>4</sup> Metaph. VII, 2, 1028 b, Metaph. XI, 2, 1060 b, Metaph. XIII, 1, 1076 a

<sup>5</sup> Metaph. XIII, 1, 1076 a, Metaph. XIV, 5, 1092 b

<sup>6</sup> Metaph. VII, 2, 1028 b

<sup>7</sup> Metaph. XIII, 6, 1080 b, Metaph. XIII, 9, 1085 b

<sup>8</sup> Metaph. XIII, 6, 1080 a, Metaph. XI, 2, 1060 b

<sup>9</sup> Metaph. I, 6, 987 b, Metaph. XI, 2, 1060 b

<sup>10</sup> Metaph. I, 9, 992 b

conceptos platónicos de imitación y paradigma, que a Aristóteles le resultan palabras vacías y poéticas<sup>1</sup>.

Si desde la perspectiva del acceso a los principios el criterio de fundamentación es decisivo, desde la perspectiva de la derivación es determinante el de composición: todo lo que no es principio es generado y compuesto. La ontología platónica es una ontología de la mezcla. Y también de causalidad: los estratos superiores son causa del ser de los inferiores y siguientes. La cantidad y el tipo de estratos en este camino es el mismo que en el ascenso<sup>2</sup>.

Los principios desempeñan un papel capital en la dialéctica platónica. Esta tiene una doble metodología: reducción del mundo sensible a los principios y generación de las realidades en orden inverso<sup>3</sup>. Platón se planteó muy bien esto e indagó si el método procedía desde los principios o iba hacia los principios, lo mismo que en el estadio se va desde la salida hacia la meta o a la inversa<sup>4</sup>.

#### 4.10. Crítica a la teoría de los principios

Ante todo, Aristóteles revela la existencia de críticas anteriores a la suya cuando afirma que algunos, sacando consecuencias de la teoría de las Ideas, se vieron enfrentados a los principios. ¿Quiénes fueron esos críticos y cuáles sus críticas? Pudo tratarse o bien de platónicos radicales que fueron conducidos a un callejón sin salida (¿quizá los “amigos de las formas” y sus dificultades del *Parménides*<sup>5</sup> y del *Sofista*<sup>6</sup> ? o bien críticos desde fuera, como Espeusipo, que acepta la doctrina de los principios, pero rechaza la doctrina de las Ideas<sup>7</sup>.

La crítica de Aristóteles se centra en cuatro puntos:

- Los principios no tienen capacidad para generar las dimensiones ideales<sup>8</sup>.
- No tienen capacidad para explicar el movimiento<sup>9</sup>.

---

<sup>1</sup> Metaph. I, 6, 986 b, Metaph. XIII, 7, 1080 b, Phys. III, 6, 206 b

<sup>2</sup> Arana Marcos, J. R., 1998, 30

<sup>3</sup> Id, 28

<sup>4</sup> EN, I, 4, 1095 a-b

<sup>5</sup> Prm. 128 e-135 b

<sup>6</sup> Sph. 248 a-249 d

<sup>7</sup> Metaph. XIII, 6, 1080 b

<sup>8</sup> Metaph. I, 9, 992 a

<sup>9</sup> *Ibid*

- No se adaptan a la pluralidad de las categorías<sup>1</sup>.
- Son incognoscibles<sup>2</sup>.

Hay, no obstante, dos críticas muy interesantes que se centran en la incapacidad del uno y la díada indeterminada para ser principios de los números.

La primera crítica es una aplicación al mundo numérico de la multiplicación del orden ideal frente al mundo sensible que vimos más arriba:

Junto a la díada indeterminada existen la díada en sí y la primera díada. Es necesario que haya estos tres tipos de díadas porque, de lo contrario, la díada numérica tendría carácter matemático y cuantitativo (sus unidades podrían sumarse al ser todas iguales: pero sería un número aritmético, no ideal); además, si fuesen unidades cuantitativas, esa díada que genera y está presente en la tríada se compondría, a su vez, y por las mismas razones, de unidades homogéneas (1+ 1), con lo cual, la generación de los números no sería por medio del uno y la díada indeterminada, sino por medio del uno y de otro uno de modo que la teoría de los principios se vendría abajo. Hay aquí una incompatibilidad entre la teoría de los principios y el orden de generación de los números: si generamos en el orden natural, eliminamos el número ideal, y si mantenemos el número ideal, resultan tres tipos de díadas.

Podríamos expresar esto en forma de dilema:

O la díada en sí es distinta de las díadas que intervienen en la generación de la tétrada (la díada primera y la díada indeterminada), salvaríamos la idealidad de la díada y el requisito fundamental de la doctrina; pero entonces multiplicaríamos indefinidamente las díadas y las tríadas.

O no habría multiplicación de díadas pero, entonces, no habría díada ideal ni la derivación de los números sería a partir del uno y la díada indeterminada<sup>1</sup>.

La segunda crítica consiste en: 1) mostrar que la noción de número ideal exige simultaneidad de generación de sus unidades componentes porque, de lo contrario, las unidades serían anteriores al número de que forman parte, y ese número no sería ya el primero en su rango, y 2) mostrar que esa simultaneidad es ilusoria con respecto al proceso real de generación que es,

---

<sup>1</sup> Metaph. I, 9, 992 b

<sup>2</sup> Metaph. I, 992 b-993 a

además, contradictoria con la propia teoría platónica de los principios. Es decir, la teoría platónica no explica la matemática ni se sostiene a sí misma<sup>2</sup>. Como en esta refutación Aristóteles mezcla, sin explicitarlas, tesis platónicas con sus propias tesis, vamos a separar unas de otras.

Son tesis platónicas:

(i) La incombinabilidad absoluta de unas unidades con otras. Esta tesis no fue formulada ni por Platón ni por ningún filósofo académico explícitamente pero, según Aristóteles, se desprendería de sus afirmaciones<sup>3</sup>.

(ii) La generación de los números a partir del uno y la díada indeterminada<sup>4</sup>.

(iii) La generación sucesiva, no simultánea, y discontinua de los números en el mismo orden de la serie de los números naturales (díada, tríada, tétrada...)<sup>5</sup>.

(iv) Simultaneidad de generación de las unidades componentes de un mismo número (por ejemplo, de las unidades de la díada primera)<sup>6</sup>.

(v) Distinción entre el número en sí (por ejemplo, la díada en sí, la tríada en sí, y la tétrada en sí, que es el número ideal y cuya noción es la dualidad, la trialidad y la tetralidad respectivamente)<sup>7</sup> y el número primero respectivo (el dos o “díada primera”, el tres o “tríada primera” y el cuatro o “tétrada primera”, que es el primer número de esas características generado en la serie de los números<sup>8</sup>: la díada segunda sería , por ejemplo, o bien cualquier dos implicado en el tres o en cualquier otro número de la serie de los números naturales o cualquiera de sus formulaciones posibles:  $4 / 2 / 6 / 3...$ <sup>9</sup>.

Son tesis aristotélicas:

(vi) La serie de los números naturales comienza en el uno<sup>10</sup>.

(vii) La serie numérica se construye sumando la unidad al número anterior (por ejemplo,  $4 = 3 + 1$ ;  $5 = 4 + 1$ , etc)<sup>11</sup>.

(viii) Lo cuantitativo es componible entre sí.

---

<sup>1</sup> Arana Marcos, J. R., 1998, 106-107, n. 181

<sup>2</sup> Id., 103, n. 167

<sup>3</sup> Metaph. 1081 a

<sup>4</sup> Metaph. XIII, 6, 1080 a-b

<sup>5</sup> Metaph. 1081 a

<sup>6</sup> Ibíd

<sup>7</sup> Ibíd

<sup>8</sup> Ibíd

<sup>9</sup> Ibíd

<sup>10</sup> Ibíd

<sup>11</sup> Metaph. 1081 b

(ix) El número matemático es un compuesto de unidades (vii) y puede estar formado por diversos componentes (una manzana más una pera, dos lápices y el acto de contarlos = 3)<sup>1</sup>.

Aristóteles comparte la tesis (iii) de Platón.

No todos los enunciados expuestos tienen el mismo rango y la misma trascendencia: algunos son corolarios de otros (por ejemplo, viii se deriva directamente de vii, y algunos incluso incluyen definiciones). Pero todos están presupuestos en la fundamentación y crítica de Aristóteles.

La refutación consiste en demostrar que la generación platónica de los números es incompatible con su idealidad: contradicción de (v) y (ii) – (iv).

Esto se ejemplifica paradigmáticamente con el uno, tanto porque es principio, como número ideal, como el primero de la serie de los números y componente de cualquier número en cuanto que unidad: afecta simultáneamente a todas las dimensiones de la argumentación<sup>2</sup>.

Hay un uno en sí (v) que, por su idealidad, es el modelo de cualquier número que reúna las características de la unicidad: lo mismo que las Ideas son lo primero de una pluralidad que se predica homónimamente según ellas<sup>3</sup>. El primer número de la serie de los números naturales es también el uno (vi) que, en rango, es posterior al uno en sí, puesto que no es ideal, e inmediatamente posterior al uno en sí (segundo con respecto al uno en sí). Tiene que haber un tercer uno, el componente del siguiente número (la díada), distinto de los dos anteriores, porque cualquier número se forma por adición de la unidad (vii), pero esa unidad debe ser distinta de cualquier otra (i) y así sucesivamente<sup>4</sup>.

El mismo razonamiento vale para los números, no sólo para las unidades que los componen. Porque habrá una díada ideal (v); la primera díada de la serie de los números naturales; la díada formada por el uno ideal y el primer uno (ix), la díada formada por el primer uno y la primera díada (ix)...

Si esto es así, la incongruencia de los platónicos consiste en haber afirmado que hay un uno primero y una díada primera, pero no una segunda y una tercera..., es decir, no han sacado todas las consecuencias de sus premisas. Sus contradicciones consisten en sostener las tesis (i) y (iii): si las unidades

---

<sup>1</sup> Metaph. 1082 b

<sup>2</sup> Arana Marcos, J. R., 1998, 104, n. 167

<sup>3</sup> Metaph. I, 6, 987 b

<sup>4</sup> Arana Marcos, J. R., 1998, 104, n. 167

de cada número son incombinables, la generación de varios unos antes de la díada primera indica que el orden de sucesión en la generación de los números no es la indicada por Platón; entre (i) y (iv), pues las unidades del número se generarían antes del número; entre (i) y (v), cada número de la serie habrá sido generado antes de su propia generación efectiva, lo cual le haría intrínsecamente contradictorio (pues sería anterior y posterior a sí mismo), cada número contendría más unidades de las que su idealidad afirma, todo lo cual arruinaría la identidad del número modelo en virtud del cual se genera. Incompatibles con el aristotelismo son (v) y (viii) – inexistencia de números ideales – y (ii) y (vii) – inexistencia de la generación por principios -.

Por todo ello concluye Aristóteles el rechazo de la teoría de los principios (ii) como responsable última de todas estas deficiencias<sup>1</sup>.

#### 4.11. Aristóteles y la *diaíresis*

Según Aristóteles la división es un razonamiento impotente que postula lo que es preciso demostrar y concluye algunos de los predicados superiores<sup>2</sup>. Cuando en una demostración es preciso probar que se da algo, es necesario que el término medio del silogismo, por medio del cual se produce el razonamiento, sea siempre menor y menos universal que el primero de los extremos. La división, en cambio, pretende lo contrario porque toma lo más universal como término medio.

En efecto sean, por ejemplo, los términos “animal” (A), “mortal” (B), “inmortal” (C) y “hombre” (D). Quien divide toma todo animal como mortal o inmortal, es decir, admite que todo A es B o C y, a su vez, afirma que todo hombre es animal, es decir, acepta que en D se da A

---

<sup>1</sup> *Ibíd*

<sup>2</sup> *Anal. Pr. I, 31, 46 a*



#### 4.11.1. En la obra de Aristóteles

##### a) Términos independientes y términos combinados.

De las cosas que se dicen unas son combinadas (e.g. un hombre corre, un hombre triunfa) y otras, no están combinadas (e.g. "hombre", "buey", "corre", "triunfa")<sup>1</sup>.

De las cosas que existen, unas se dicen de un sujeto sin que estén en sujeto alguno – e.g., "hombre" se dice del hombre individual tomado como sujeto, pero no está en sujeto alguno - y otras están en un sujeto sin que se digan de sujeto alguno – e.g. el conocimiento gramatical concreto está en el alma como en un sujeto, pero no se dice de sujeto alguno y el color blanco concreto está en el cuerpo como en un sujeto, pues todo color se halla en algún cuerpo, pero no se dice de sujeto alguno<sup>2</sup>.

##### b) Refutaciones en función de la expresión

Los modos de refutar son dos: unos en función de la expresión y otros, al margen de la expresión<sup>3</sup>.

De entre los problemas, unos son universales y otros, particulares. Universales, que todo placer es un bien y que ningún placer es un bien. Particulares, que hay algún placer bueno y algún placer no bueno<sup>4</sup>.

##### c) El bien

El bien es o lo mejor en cada ente o aquello por cuya participación las demás cosas son buenas<sup>1</sup>.

##### d) Los números ideales

Estos números o están separados de las cosas o no están separados<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Cat. 1 a

<sup>2</sup> Cat. 1 a-b

<sup>3</sup> Refutaciones sofísticas 165 b

<sup>4</sup> Topics II, 109 a

### e) Finitud e infinitud del número

El número ha de ser finito o infinito<sup>3</sup>.

### f) Matemáticas

Las cosas matemáticas están por necesidad en las cosas sensibles o separadas de las cosas sensibles<sup>4</sup>.

### g) El tiempo

Conviene examinar si es necesario situar el tiempo entre los seres o entre los no-seres<sup>5</sup>

#### 4.11.2. Las *Divisiones aristotélicas*

Bajo el nombre de *Divisiones aristotélicas* nos han llegado una serie de clasificaciones en el *Codex Martianus* 257 del s. XIII de proveniencia platónica, aristotélica y académica. Son 69 divisiones, parecidas a las 32 que nos transmite también Diógenes Laercio<sup>6</sup> y de las cuales 29 coinciden<sup>7</sup>.

Su temática abarca todos los ámbitos del pensamiento platónico: social, político, biológico, moral, metafísico, psicológico, retórico, dialéctico... Y están tomadas tanto de sus escritos como de sus enseñanzas orales. Pero también de las obras de Aristóteles y de miembros de la Academia: Espeusipo, Jenócrates y Hermodoro<sup>8</sup>.

No parece ser una obra del mismo Aristóteles, pero derivaría de un escrito compuesto por él en su período académico y estaría destinado a ser usado por Aristóteles y sus alumnos en sus cursos de dialéctica y retórica que impartió en la Academia. El título de la obra de Aristóteles sería *Divisiones*,

---

<sup>1</sup> Magna Moralia I, 1, 1182 b

<sup>2</sup> Metaph. XIII, 6, 1080 a-b

<sup>3</sup> Metaph. XIII, 8, 1083 b-1084 b

<sup>4</sup> Metaph. XIII, 1-2, 1076 a-1077 b

<sup>5</sup> Ph. IV, 10, 217 b

<sup>6</sup> DL III, 80-109

<sup>7</sup> Arana Marcos, J.R., 1998, 181

<sup>8</sup> *Ibíd*

tal y como nos informan las listas antiguas de obras de este autor<sup>1</sup>. Y no sería ni el único ni el primer escrito de este tipo en la Academia, pues ya existían otras *Divisiones* anteriores a las de Aristóteles. La obra pertenece al mismo período que el *Sobre el Bien*, el *Sobre las Ideas* y la *Selección de contrarios*<sup>2</sup>.

### a) Los entes

Los entes unos son divisibles y otros, indivisibles. De entre los divisibles unos son homeómeros y otros, anhomeómeros. Son divisibles los que toleran la división (e.g. casa, manto, plata, dinero...); son indivisibles los indivisos (e.g. unidad, punto, sonido...). De entre los divisibles son homeómeros aquellos cuyas partes son semejantes (agua, fuego, bronce...); y son anhomeómeros aquellos cuyas partes son desemejantes (casa...)<sup>3</sup>

Los entes unos son por sí mismos y otros, relativos<sup>4</sup>. Son por sí mismos "hombre", "casa", "capa", "oro" y cuantos son sin más, y no porque exista necesariamente otra cosa existen también ellos. Son relativos "lo doble" y "la ciencia", porque "lo doble" se predica con respecto a la mitad y "la ciencia" lo es de otra cosa<sup>5</sup>.

### b) Los contrarios

De entre los entes algunos tienen algún contrario y otros, no. "Oro", "hombre" y "capa" no tienen contrarios; pero "virtud", "bueno" y "caliente" tienen un contrario porque el mal es contrario al bien, el vicio, a la virtud y el frío a lo caliente.

A su vez algunos contrarios tienen un medio y otros, no: entre el bien y el mal hay un intermedio, pero entre el movimiento y el reposo, no lo hay<sup>6</sup>.

---

<sup>1</sup> Id., 182

<sup>2</sup> Id., 251

<sup>3</sup> CM, 26, DL, 31; III, 107

<sup>4</sup> Sph. 255 c, Adv. math., X, 263-268, Ermodoro en Simplicio, In Ph., p. 247-248, Cat., 10, 11b

<sup>5</sup> CM, 67, dl, 32; III, 108-109

<sup>6</sup> CM, 68

## c) Los animales

Los seres vivos unos son mortales y otros, inmortales. Son mortales todos los que por naturaleza perecen, como por ejemplo, el hombre y el buey; son inmortales, los ángeles. De entre los animales mortales unos son alados, otros acuáticos y otros terrestres<sup>1</sup>.

## 5. La Academia Antigua

### 5.1 Espeusipo

#### a) Vida y obras

Espeusipo (ca. 410/406-339/338 a. C), sobrino de Platón, hijo de su hermana Potone y de un tal Eurimedón, heredó de Platón la dirección de la Academia con sus recintos docentes y Biblioteca, que estaba dedicada a las Musas, como testifican Diógenes Laercio<sup>2</sup> y los fragmentos recogidos por Isnardi Parente<sup>3</sup> y Tarán<sup>4</sup>. Las circunstancias de esta sucesión son, desafortunadamente, muy oscuras ya que las fuentes de que disponemos, Filodemo<sup>5</sup> y Diógenes Laercio<sup>6</sup>, dicen simplemente que le sucedió, sin indicar cómo. La última voluntad y el testamento de Platón, preservados por Diógenes Laercio<sup>7</sup>, no arrojan luz sobre este asunto ya que Espeusipo, aunque nombrado entre otros seis albacea, no es beneficiario.

Según Diógenes Laercio<sup>8</sup> la obra de Espeusipo se extiende a veintisiete títulos. Podemos dividirla en diálogos, tratados, obras con título misterioso y otras.

Diálogos: *Aristipo*, diálogo en el que sin duda ataca las doctrinas de Aristipo de Cirene – a quien podemos imaginar conversando con Sócrates – aunque la obra esté dirigida principalmente contra Eudoxo de Cnido, condiscípulo de Espeusipo en la Academia, quien mantuvo una postura hedonista. Le

---

<sup>1</sup> CM, 64

<sup>2</sup> DL III, 25

<sup>3</sup> Isnardi Parente, M., 1980, fr. 1-3

<sup>4</sup> Tarán, L., 1981, test. 1-3

<sup>5</sup> *Academica*, col 5, 30 – col 6, 27

<sup>6</sup> DL III, 25

<sup>7</sup> DL III, 41

<sup>8</sup> DL IV 4-5

siguen *El Filósofo*, *Céfalo*, *Cleinómaco* o *Lisias*, *El Ciudadano* (*Polités*), curioso título presumiblemente de contenido político y *Mandrobolos* o *Mandroboulos*, basado en el pasaje 174 b de las *Refutaciones Sofísticas* de Aristóteles.

Tratados: *Sobre la Salud*, *Sobre el Placer*, *Sobre la Justicia*, *Sobre la Filosofía*, *Sobre la Amistad*, *Sobre los Dioses*, *Sobre el Espíritu*, tema filosófico esencial sobre el que hallaremos tratados escritos por Jenócrates y Aristóteles, así como libros sueltos escritos por Teofrasto y Heráclides Ponto. Le sigue *A Grillo*, presumiblemente dedicado al hijo de Jenofonte, muerto en la batalla de Mantinea en 362 y a quien Espeusipo pudo haber conocido bien. Según el testimonio de Diógenes Laercio<sup>1</sup>, Aristóteles nos dice que muchos, entre ellos Isócrates, escribieron elogios en su honor. Por último, hallamos *Sobre la Legislación* y *El Matemático*.

Títulos misteriosos. *Technon Elenchos*, que probablemente signifique “estudio crítico de tratados de retórica”, *Hypomnematikoi Dialogoi* que podría significar: o bien “memorias en forma de diálogo” o, más probablemente, “diálogos para propósitos mnemónicos”. A estos, les sigue *Homoia* o *Sobre las Cosas Parecidas* y *Diaireseis kai pros ta Homoia Hypothesis* o “Divisiones e Hipótesis sobre las cosas Similares” y *Pros ton amarturon* o “con relación a la falta de testimonio”.

Otras: El *Encomium de Platón* o, como Diógenes la denomina en su *Vida de Platón*<sup>2</sup>, *El Banquete Funeral* (*Perideipnon*) de Platón. A esta le siguen tres Cartas escritas a Dión, Dionisio (probablemente Dionisio II) Y A Filipo de Macedonia<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> DL II, 65

<sup>2</sup> DL III 2

## b) Fuentes

Para el estudio de la doctrina de Espeusipo contamos con tres fuentes: Aristóteles<sup>2</sup>, de cuyo testimonio no podemos prescindir dada la importancia que tiene tanto para la Academia Antigua como para el caso concreto de Espeusipo por los pocos testimonios que tenemos sobre su doctrina<sup>3</sup>. Además, contamos con el valioso pasaje conservado por Jámblico en el capítulo cuarto *De Communi Mathematica Scientia*<sup>4</sup> con ayuda de un extracto in extenso de su tratado *Sobre los números pitagóricos*, conservado en la pseudo-jámblica *Teología de la aritmética*<sup>5</sup>.

Estas dos fuentes nos presentan dos Espeusipos distintos: mientras que Aristóteles, en un pensamiento que toma prestado de la *República*<sup>6</sup>, nos revela a Espeusipo como un pensador inconsecuente que no debería salir a la calle con una niñera<sup>7</sup>, el valioso pasaje conservado por Jámblico en *De Communi Mathematica Scientia*, nos presenta a Espeusipo como un metafísico coherente<sup>8</sup>.

Dos son los aspectos que deben destacarse de la doctrina de Espeusipo: 1) la doctrina de los primeros principios y, concretamente, su teoría de la derivación de otros niveles del ser de esos primeros principios, y 2) la teoría de las Formas.

## c) Teoría de los primeros principios

Aplicuémonos primero a descubrir la doctrina de los primeros principios de Espeusipo y, más concretamente, la teoría de cómo derivan otros niveles del ser de dichos principios: un Uno y una Díada Indefinida.

De la acción del primero sobre la segunda deriva el sistema de Formas concebidas como entidades matemáticas de alguna clase. Platón no es muy concreto sobre cómo sucede esto ni sobre las relaciones entre formas y números o entre formas y entidades matemáticas, si existen. Sin embargo,

---

<sup>1</sup> Dillon, J., 2007, 38

<sup>2</sup> Metaph. Z 1028 b

<sup>3</sup> Dillon, J., 2007, 40

<sup>4</sup> Festa, N., 1891, Leipzig, Teubner

<sup>5</sup> Tarán, L., 1981, Fr. 28

<sup>6</sup> R. I 343 a

<sup>7</sup> Dillon, J., 2007, 42

<sup>8</sup> Id. 41

Espeusipo parece haber proporcionado propuestas algo más positivas sobre los mecanismos de derivación de los diversos niveles del ser, lo que da pie a Aristóteles para hacer la más severa de las críticas, la cual está repartida en el libro Z de la *Metafísica*<sup>1</sup> y en varios pasajes de los libros M y N<sup>2</sup>.

Estos pasajes, recogidos convenientemente por Tarán<sup>3</sup>, nos proporcionan las estrategias seguidas por Aristóteles para criticar lo que no aprueba mientras que, si se usan como se debe, dan las claves adecuadas para adivinar la verdadera postura de Espeusipo<sup>4</sup>.

La teoría que surge del capítulo cuarto del *De Communi Mathematica Scientia* – cuya identificación con Espeusipo defendió Merlan<sup>5</sup> contra el escepticismo de Tarán<sup>6</sup> – y de nuestras otras fuentes, es la siguiente: Espeusipo aceptó la doctrina propuesta por Platón en sus últimos años influida por la especulación pitagórica, la cual postula que todas las cosas derivan de un Uno y de un principio de indefinida multiplicidad<sup>7</sup> – llamado por Platón Díada Indefinida – o, si damos crédito a lo afirmado por Aristóteles en la *Metafísica*<sup>8</sup> y en la *Física*<sup>9</sup>, “lo grande” y “lo pequeño” o “lo más grande” y “lo más pequeño”, pero denominado por Espeusipo *plêthos*<sup>10</sup>, “multiplicidad”.

Poniendo un énfasis particular en el estatus de los primeros principios como “semillas” o “potencias” de todas las cosas, mantuvo que lo que es causa de alguna cualidad en otras cosas no puede tener dicha cualidad del mismo modo; así que si el Uno es causa de la bondad y del ser, no puede propiamente ser denominado bueno e incluso existente<sup>11</sup>, como no puede llamarse roble a una bellota. Esto le lleva a una interpretación del primer principio de Platón que lo sitúa en un extremo de trascendencia<sup>12</sup>. Al respecto, hay un pasaje muy interesante conservado en el *Comentario al Parménides* de Proclo, transmitido por Klibanski<sup>13</sup> sobre el que volveremos, donde Espeusipo parece atribuir a los pitagóricos un Uno sobre el Ser, que

---

<sup>1</sup> Metaph. 1028 b

<sup>2</sup> Dillon, J., 2007, 41

<sup>3</sup> Tarán, L., 1981

<sup>4</sup> Dillon, J., 1997, 41

<sup>5</sup> Merlan, P., 1960, 98-140

<sup>6</sup> Tarán, L., 1981, 86-107

<sup>7</sup> Festa, N., 1891, Comm. Math. P. 15, 5

<sup>8</sup> Metaph. I, 6, 987 b

<sup>9</sup> Ph. IV, 209 b

<sup>10</sup> Festa, N., 1891, Comm. Math. 4, P. 15, 5, Teubner, Leipzig

<sup>11</sup> Tarán, L., 1981, Frr.42-43

<sup>12</sup> Dillon, J., 2007, 42

<sup>13</sup> Klibanski, R., 1929, P. 38, 31, 40

no es tan trascendente como principio sin el postulado adicional de la Díada Indefinida<sup>1</sup>.

Dillon<sup>2</sup> examina, en primer lugar, los comentarios de Aristóteles al libro N de la *Metafísica*<sup>3</sup> donde critica la opinión de Espeusipo de que lo más desarrollado deriva su existencia de lo menos desarrollado. Aquí le da un puyazo cuando afirma que no es justo quien compara los principios del universo con los de los seres vivos y las plantas, porque lo más completo procede de lo indefinido e incompleto (esta es su razón para decir que esto se aplica también a los primeros principios, de modo que el Uno mismo no sería una cosa existente)<sup>4</sup>. Pero incluso en este caso, los principios de los que proceden las cosas son completos: un hombre produce un hombre y no es cierto que el esperma sea lo primero.

Según Dillon<sup>5</sup>, Aristóteles puede ser sospechoso de ser aquí tendencioso. Es posible que Espeusipo – aunque no en el siguiente pasaje – comparase las semillas de las cosas naturales y el Uno; pero si lo hizo, puede haber sido haciendo una analogía entre la aparente simplicidad de las semillas en relación con los animales y plantas que se desarrollan de ellos y la simplicidad actual del Uno con respecto al resto del universo. Ahí no podría haber incompletud o imperfección en el caso del Uno.

Tras este, analiza el capítulo cuarto del *De Communi Mathematica Scientia*<sup>6</sup>. Al comienzo de esta obra se dice que deben postularse dos primeros y más altos principios de los números matemáticos: el Uno – que no debería llamarse Ser por su simplicidad y su posición como principio de todo lo demás – y la Multiplicidad (*plêthos*) que puede facilitar por sí misma la división (*diaíresis*) cuya naturaleza es una materia fluida y flexible (*hýle*). El uso de este término, incluso en una comparación, es interesante pero no puede, a decir de Dillon, utilizarse para ir contra la autoridad de Espeusipo. Incluso si es un término aristotélico de nuevo cuño en su sentido técnico (lo que en cualquier caso no es una suposición necesaria) no hay nada que

---

<sup>1</sup> Dillon, J., 2007, 42 n. 30

<sup>2</sup> *Ibíd*

<sup>3</sup> *Metaph. N 1092 a*

<sup>4</sup> Tarán, L., 1981, 104

<sup>5</sup> Dillon, J., 2007, 43

<sup>6</sup> Festa, N., 1891, *Comm.Math.*, p. 15, 5 ss, Teubner, Leipzig



impida a Espeusipo tomarlo prestado. En cuanto al vocablo *euplades* – flexible –, no se halla en ninguna parte de la literatura existente<sup>1</sup>.

Estos dos principios generan el Número: *plêthos* proveyendo el principio de infinita indivisibilidad y el Uno, poniendo límite y cualidad para producir el primer principio del Número<sup>2</sup>.

Sin embargo, aquí empiezan las dificultades de interpretación. El primer producto del Uno y la Multiplicidad es el Número. Espeusipo parece haberlo representado como el número Uno, lo cual da pie a Aristóteles para criticarlo, pues es un hecho notable que ni Platón ni Aristóteles parecen haber considerado el “uno” propiamente como un número, sino más bien como la raíz del número<sup>3</sup>, mientras que para Espeusipo es el primer número impar<sup>4</sup>. No obstante, esto no debe llevarnos a confundir este “uno” matemático con el primer principio absoluto de Espeusipo, o incluso con el primer principio de su segundo nivel de realidad: los números<sup>5</sup>.

Lo que Espeusipo parece haber postulado es un primer principio del número que, como representativo del Uno en el siguiente plano del ser, es necesariamente unitario y puede denominarse “uno” – uno de los problemas de Espeusipo es el quedarse corto en el uso de la terminología técnica debido a su sutileza<sup>6</sup> –, uniéndose al principio de multiplicidad de nuevo para producir las series de números naturales o quizá, en primera instancia, la secuencia de números hasta el diez, ya que en su tratado *Sobre los números pitagóricos*<sup>7</sup> muestra una especial reverencia por la Década, en cierta medida, como suma del número<sup>8</sup>.

Esta unión de Número y Multiplicidad genera también el primer principio de la Figura, que es representada por un punto que sirve como primer principio unitario de todas las entidades geométricas de dos o de tres dimensiones que se une, a su vez, con una forma correspondiente de Multiplicidad - a la que denomina *thesis kai diastasis topou*: “posición e intervalo espacial”<sup>9</sup> para generar.

---

<sup>1</sup> Dillon, J., 2007, 44, n. 34

<sup>2</sup> Dillon, J., 2007, 44

<sup>3</sup> Ibid

<sup>4</sup> Tarán, 1981, 35 ss

<sup>5</sup> Dillon, J., 2007, 44

<sup>6</sup> Dillon, J., 2007, 44, n. 36

<sup>7</sup> Tarán, L., 1981, Fr. 28

<sup>8</sup> Dillon, J., 2007, 45

<sup>9</sup> Festa, N., 1891, Comm.Math.. p. 17, 16, Leipzig, Teubner

Todas las entidades geométricas se generan así, pero hay también producida una entidad geométrica esencial que se une de nuevo con el principio de Multiplicidad para servir como primer principio del reino del Espíritu que como sabemos – cierto es que desde una escueta nota doxográfica en el *De anima* de Jámblico<sup>1</sup> - Espeusipo definió como la forma de lo omnidimensionalmente extendido. A su vez, el Espíritu genera en el universo todos los espíritus, pero también sirve como primer principio del mundo físico, o cuerpo<sup>2</sup>.

La estrategia que sugiere Espeusipo para generar la totalidad de la existencia es sinuosa y compleja y no está exenta de dificultades. En primer lugar, hay un problema frente a todos los sistemas cosmológicos monísticos, particularmente con aquellos que, como el de Platón, postulan un primer principio totalmente simple y uniforme que actúa sobre un principio material totalmente indiferenciado, que es el siguiente: si ambos elementos implicados son muy indiferenciados, su unión debería producir si no nada en absoluto, solamente una cosa o un nivel del ser y no todos los niveles como nos parece tener en el cosmos<sup>3</sup>.

Por tanto, según Espeusipo, es también necesario postular algún mecanismo para explicar este último fenómeno. Lo mejor que podría sugerir es lo que Aristóteles satiriza como su universo episódico<sup>4</sup>: la teoría de que el primer producto de la unión de los dos últimos principios debería ser, a su vez, un principio que se uniera, por así decirlo, incestuosamente con su madre – que Espeusipo ha caracterizado como una materia totalmente fluida y flexible – y dar lugar al siguiente nivel del ser.

Que tal proceso fue imaginado por Espeusipo parece indicarlo Aristóteles<sup>5</sup> cuando critica a aquellos pensadores que generan magnitudes partiendo del punto -juzgándole no uno sino como el uno – y de otro principio material (*hýlē*) que es como Multiplicidad (*plêthos*) pero que no es Multiplicidad. Y si, por otra parte, hay más de una materia – una correspondiente a la línea, otra al plano y otra al sólido – cada una de ellas se asocia con otras o no.

---

<sup>1</sup> Ecl. I 363, 26-364

<sup>2</sup> Dillon, J., 2007, 45

<sup>3</sup> Festa, N., 1891, Comm. Math. 4, pp. 16, 18 Ss, Leipzig, Teubner

<sup>4</sup> Metaph. M 1028 b, Metaph. M 1075 b-1076 a, Metaph. M 1090 b

<sup>5</sup> Metaph. 1085 a-b

Aunque el fin de la crítica de Aristóteles es ridiculizar a Espeusipo, también nos da una idea de lo que afirma su teoría<sup>1</sup>.

Espeusipo postula una suerte de *akolouthía* entre los distintos niveles de *plêthos* o *hýlē*. Sin embargo no parece ser esta una noción originalmente suya<sup>2</sup>, pues Aristóteles<sup>3</sup> critica a aquellos platónicos que proponen derivar líneas, planos o sólidos de lo que Aristóteles denomina “especies” de lo “Grande y lo Pequeño”, lo “Largo y lo Corto”, lo “Ancho y lo Estrecho” y lo “Profundo y lo Superficial” y de los primeros principios correspondientes a ellos.

Aristóteles sigue aquí una estrategia polémica, al suponer que sus rivales dan a los términos que usan el mismo sentido que él les daría, reduciendo así al absurdo su posición<sup>4</sup>. En el libro M de la *Metafísica*<sup>5</sup>, entiende los conceptos “uno”, “número” y “multiplicidad” en términos de su propio sistema, haciendo que la posición de Espeusipo sea completamente incoherente<sup>6</sup>. Lo que Aristóteles no tiene en cuenta es que Espeusipo postula primeros principios de unidad, multiplicidad y número no sujetos a las definiciones aristotélicas. Por ejemplo, para Aristóteles una multiplicidad es multiplicidad de *unidades* y el número está también compuesto de unidades, mientras que en el Sistema de Espeusipo hay entidades tales como la Multiplicidad primera y el primer principio del número<sup>7</sup>.

#### **d) Teoría de las Formas**

El segundo aspecto del platonismo que preocupó a Espeusipo fue la teoría de las Formas<sup>8</sup>. Aristóteles<sup>9</sup> revela que las dificultades de la teoría, incluso la forma final que adopta en el pensamiento de Platón, fue lo que llevó a Espeusipo a abandonar las Formas como tales y postular en su lugar un sistema de números y de figuras geométricas como objetos propios de conocimiento.

---

<sup>1</sup> Dillon, J., 2007, 47

<sup>2</sup> Ibid

<sup>3</sup> Metaph. 1085 a

<sup>4</sup> Dillon, J., 2007, 47

<sup>5</sup> Metaph. M 1085 b

<sup>6</sup> Dillon, J., 2007, 47

<sup>7</sup> Dillon, J., 2007, 47-48

<sup>8</sup> Dillon, J., 2007, 48

<sup>9</sup> Metaph. M 9, 1085 b

Las dificultades a las que nos referimos fueron fundamentalmente dos: 1) la dificultad de decidir de qué cosas hay Formas, y 2) no sólo el grado de similitud que pueden tener con las cosas a las que “informan”, sino también cómo las Formas y especialmente las Formas de distintos grados de generalidad (en particular géneros y especies) se relacionan recíprocamente. Cherniss<sup>1</sup> puede tener razón aquí al sugerir que, de hecho, fue el desarrollo del método dieirético lo que parece que presentó a Espeusipo dificultades insuperables con el sistema de formas de géneros y especies superiores y subordinadas. Ante estos problemas Espeusipo creyó que la teoría no guardaba parecido alguno con su forma platónica original pero, no obstante, guardaba relación con el problema que había llevado a Platón a postular la necesidad de objetos de conocimiento eternos e invariables<sup>2</sup> y halló los sustitutos adecuados de las Formas en los números y las figuras geométricas, que no tienen el problema de diversidad y jerarquía al que estaban sometidas las Formas tradicionales<sup>3</sup>. Sin embargo, esto no significa necesariamente que Espeusipo abandone las Formas, como nos quiere hacer creer Aristóteles. Hay en el universo una función paradigmática que no puede atribuirse a entidades puramente matemáticas. Conocedor de esto, Espeusipo parece haber atribuido esta función al Alma del Mundo: no abandonó las Formas, sino que las reestructuró y las racionalizó<sup>4</sup>.

En la *Metafísica*<sup>5</sup> Aristóteles presenta a Espeusipo abandonando las Formas en favor de entidades matemáticas que identifica con las “matemáticas” de Platón y sugiere que trata de elevar el número “uno” matemático ordinario al estatus de un primer principio no solamente de los números, sino de todas las cosas<sup>6</sup>.

Aunque halla tenido dificultades terminológicas, parece claro que Espeusipo ha postulado la existencia de tres entidades distintas: un “Uno” supremo, primer principio de todas las cosas; un segundo “Uno”, producto inmediato del primer Uno y la Multiplicidad - que sirve, a su vez, como primer Principio del Número - y, en tercer lugar, el “uno” puramente matemático que, a diferencia de Platón y Aristóteles, Espeusipo consideró como el

---

<sup>1</sup> Cherniss, H., 1945, 41-43

<sup>2</sup> Metaph. 1090 a-b

<sup>3</sup> Dillon, J., 2007, 48-49

<sup>4</sup> Id., 49

<sup>5</sup> Metaph. M 8, 1083 a

<sup>6</sup> Dillon, J., 2007, 51

primer número impar y que está al mismo nivel lógico y metafísico que los demás números<sup>1</sup>.

Afirmar que Espeusipo abandona las Formas es una grosera simplificación. Espeusipo parece no haber captado el concepto de Forma en su aspecto causativo de los niveles matemáticos o geométricos de la realidad; pero hace esto para establecerlo firmemente en el nivel del Alma que él – siguiendo su interpretación no literal del *Timeo* toma como inmediato transmisor de forma del universo físico, conclusión esta a la que llegan tanto Dillon<sup>2</sup> como Krämer<sup>3</sup>.

Espeusipo define el Alma como la forma de lo omnidimensionalmente extendido, lo cual debe interpretarse como el “aspecto ejecutivo” del Ser viviente Esencial o Paradigma del *Timeo*, que quiso identificar con la Década<sup>4</sup> y con el equivalente geométrico de la Década.

Este sistema de números proyectados en el siguiente nivel del ser como entidades geométricas es puesto en movimiento por el Alma y es proyectado, a su vez, sobre el “Receptáculo” de la Materia en forma de figuras geométricas básicas descritas en el *Timeo*<sup>5</sup>.

En sentido estricto, pues, las Formas se manifiestan en el Alma del Mundo, la cual es una suerte de super-forma y no en un nivel más alto. Lo que presumiblemente hacen es constituir la tridimensionalidad que Aristóteles condena como la versión “pitagórica” de la sustancia básica de las cosas<sup>6</sup> para la que su propia doctrina de la “materia” es designada como sustituto. La denuncia de Aristóteles de los cuerpos geométricos como invisibles e insustanciales dejaría a Espeusipo impasible. Para él, precisamente, la proyección de estas entidades en forma de combinaciones de los cinco sólidos regulares de Platón en el campo de fuerza descrito por Platón en el *Timeo* como el “Receptáculo” produce lo que a nosotros se nos aparece como el mundo físico. Este es tan sólido como nuestros cuerpos formados por triángulos inmatrimales. Como fuente o matriz de todas estas combinaciones al Mundo del Alma se le denomina la idea de la tridimensionalidad<sup>7</sup>.

---

<sup>1</sup> *Ibíd.*

<sup>2</sup> *Ibíd.*

<sup>3</sup> Krämer, H.J., 1964, 209-210 y n. 48

<sup>4</sup> Dillon, J., 2007, 51-52

<sup>5</sup> *Id.*, 52

<sup>6</sup> In *Metaph.* b 5, 1101 b ss

<sup>7</sup> Dillon, J., 2007, 52

En este nivel del Alma, Espeusipo afirma – y esta es otra afirmación por la cual le satiriza Aristóteles<sup>1</sup> - que puede decirse que la bondad se manifiesta a sí misma<sup>2</sup>. En este punto, se quiere negar la bondad tanto al Uno primario como a los niveles matemático y geométrico de la realidad, no porque sean intrínsecamente malos, sino simplemente porque cree que el término no tiene un significado real, pues si afirmamos que el primer principio, el Uno, es el Bien, deberemos afirmar que la Multiplicidad o la Díada Indefinida, opuesta a él, es el Mal<sup>3</sup>.

La bondad para Espeusipo a un nivel cósmico está íntimamente ligada con la actividad creativa o demiúrgica del Alma del Mundo<sup>4</sup> y en esta relación, la caracterización del Demiurgo como “Bien”<sup>5</sup>, es profundamente relevante.

La función del Demiurgo se divide en: a) un aspecto arquetípico, que es Intellecto trascendente, cuyos contenidos serían el sistema de números y de figuras geométricas, y b) una función ejecutiva que sería pasada en su mayor parte al Alma del Mundo<sup>6</sup>.

A propósito del mal en el universo<sup>7</sup> Espeusipo afirma que no hay nada deplorable o malo en los niveles más altos de la realidad - el reino del Uno, el Número y la Figura – sino solamente en el cuarto y quinto nivel que son combinación de los más bajos elementos. Así pues, se postulan dos niveles del ser más por debajo de la Figura. Dado que no hay referencia alguna al Alma<sup>8</sup> podría suponerse que el cuarto nivel debe identificarse con él. Sin embargo, no queda nada claro que ni Espeusipo ni ningún otro hubiera descrito el Espíritu como combinación de los más bajos elementos<sup>9</sup>. De este modo, el cuarto y el quinto nivel debe estar formado por niveles del ser inferiores al Alma y esto, a su vez, implicaría no considerar al Uno y a la Multiplicidad entre los mismos – conclusión paradójica pero no del todo sorprendente a la luz de la opinión que tiene del Uno no como ser como son las cosas de las cuales es principio<sup>10</sup>.

---

<sup>1</sup> Metaph. N 4, 1091 a-b

<sup>2</sup> Comm. Math. 4 p. 18, 2 ss

<sup>3</sup> Comm. Math. 4 p. 15, 23 ss

<sup>4</sup> Dillon, J., 2007, 53

<sup>5</sup> Ti. 29 e

<sup>6</sup> Dillon, J., 2007, 54

<sup>7</sup> Comm. Math. 4 p. 18, 9-12

<sup>8</sup> Comm. Math 4 p. 18, 9-12

<sup>9</sup> Dillon, J., 2007, 54

<sup>10</sup> Comm. Math. P. 17, 25-6

El Alma ocupa, entonces, el tercer nivel del ser en el universo de Espeusipo, mientras que los niveles cuarto y quinto lo ocupan los cuerpos de cualquier clase. Aquí no debe verse una distinción entre los niveles celeste y sublunar del ser, sino entre los seres animados e inanimados<sup>1</sup>.

Como principio formal, el Alma se une con la Multiplicidad para producir las almas individuales encarnados y un principio formal inferior, la Naturaleza (*Phýsis*) la cual, uniéndose a la Multiplicidad, produce la creación inanimada<sup>2</sup>.

En su *Comentario al Parménides*<sup>3</sup>, Proclo arroja una luz sobre el esquema metafísico de Espeusipo cuando afirma que hay quien sostiene que el Uno es más que el Ser, fuente del Ser y le liberan del estatus de principio. Conciben que, dado el Uno en sí mismo, separado de otras cosas, nada viene a la existencia y así introducen la Díada Indefinida como principio de los seres.

Este pasaje no tiene interés sólo porque proporcione información sobre el papel desempeñado por la Díada Indefinida o la Multiplicidad generando los otros niveles del universo, sino también sobre la interpretación que hace Espeusipo de la segunda parte del *Parménides* y, concretamente, sobre la relación entre la primera y la segunda hipótesis<sup>4</sup>.

¿Qué relevancia tiene la Díada Indefinida para el “uno” de la segunda hipótesis?

Una posible explicación podría estar en que Proclo encontrara en alguna de sus fuentes – probablemente el comentario de Porfirio o de Jámblico a este diálogo – una referencia a la doctrina de Espeusipo sobre los primeros principios que surgen de las dos primeras hipótesis del *Parménides*<sup>5</sup>. El escenario podría ser el siguiente: el “uno” de la primera hipótesis está rodeado de negatividades en cuanto a ser incapaz de generar nada nuevo<sup>6</sup>.

En la segunda hipótesis, el “uno” sufre un proceso de autodivisión en “uno” y “ser”, que genera las categorías de “lo mismo” y “lo otro” y el reino de los números<sup>1</sup>.

Desconocemos el valor ontológico que asignó Espeusipo al resto de las hipótesis, pero ya que postula un universo de cinco niveles de ser, podría

---

<sup>1</sup> Dillon, J., 2007, 55

<sup>2</sup> In Phd Comm. P. 177, 1-7

<sup>3</sup> In Prm. VII, pp. 38, 32-40

<sup>4</sup> Dillon, J., 2007, 57

<sup>5</sup> Id., 57

<sup>6</sup> Ibid

inferirse que le enseñaron a identificar las cinco hipótesis – tomando 155 e-157 e como la tercera, como hicieron posteriormente algunos antiguos platónicos – con los cinco niveles<sup>2</sup>.

De este modo los cinco niveles del ser quedan como sigue: 1. El Uno por sí mismo; 2. La Multiplicidad actuando sobre el Uno para generar el reino de lo matemático, las figuras y los números; 3. El Alma; 4. Los seres animados y 5. Los seres inanimados<sup>3</sup>.

Esto implicaría que las últimas cuatro hipótesis producirían conclusiones negativas como implica su formato<sup>4</sup>.

### e) Lógica

En el campo de la lógica debemos subrayar un ámbito en el que Aristóteles reconoce la deuda que tiene con Espeusipo. Este campo es el de la división de los nombres. Al comienzo de las *Categorías*<sup>5</sup> Aristóteles distingue entre homónimos y sinónimos. Son homónimas las cosas cuyo nombre es lo único que tienen en común, mientras que el correspondiente enunciado de la entidad es distinto. Aristóteles pone el ejemplo de “vivo” dicho del hombre y dicho del retrato.

Son sinónimas las cosas cuyo nombre es común y cuyo correspondiente enunciado de la entidad es el mismo: por ejemplo, “vivo” predicado del hombre y predicado del buey. Pero lo que no es tan conocido es que Aristóteles adapta aquí una serie de distinciones hechas ya por Espeusipo usando el método dieirético<sup>6</sup>.

Espeusipo divide los nombres dicotómicamente en *tautónymá* y *heterónyma* (palabras idénticas y diferentes); a su vez, divide las *tautónymá* en *homónyma* y *synónyma* (idénticas palabras con significados distintos e inconexos (por ejemplo, *kúon* para “perro”, “perro marino” y “constelación”) e idénticas palabras con idénticos significados<sup>1</sup>.

A su vez, divide las *heterónyma* en *idiós heterónyma* (es decir, palabras que no tienen conexión alguna entre sí, como “gramática”, “hombre”, “madera”) y

---

<sup>1</sup> Prm. 143 a-144 a

<sup>2</sup> Dillon, J., 2007, 59

<sup>3</sup> Dillon, J., 2007, 59

<sup>4</sup> Ibid

<sup>5</sup> Cat. 1, 1 a

<sup>6</sup> Dillon, J., 2007, 86



*poluónyma* (diferentes palabras con el mismo significado como *aos*, *xiphos* y *phasnagon*, que denotan “espada”<sup>2</sup>). Estas palabras son las que, siguiendo el uso aceptado por la Academia, Aristóteles<sup>3</sup> y los estoicos<sup>4</sup> denominaron *synónyma*.

Las *poluónyma* se dividen en *idiós poluónyma* y *parónyma*, es decir, palabras distintas pero relacionadas porque derivan unas de otras<sup>5</sup>.

Las parónimas son recogidas y definidas por Aristóteles<sup>6</sup> como las que reciben su denominación a partir de algo, con una diferencia en la inflexión, por ejemplo, el gramático a partir de la gramática y el valiente a partir de la valentía.

En ambos casos no se trata de unos términos derivados de otros sino de pares de términos derivados, de un tercer término más simple: *grammatikós* y *grammatiké* de *grámma* y *andreía* y *andréiòs*, de *andrós*. El error de Aristóteles radica en su desconocimiento de la posibilidad de aislar y manejar independientemente los lexemas de los términos como base de toda derivación o composición léxica. En vez de esto, toma como punto de partida los sustantivos, derivando de ellos los adjetivos siguiendo un criterio ontológico y no morfosintáctico o semántico<sup>7</sup>.

## 5.2. Jenócrates

### a) Vida y Obras

Jenócrates nació en 396 en Calcedonia y murió en 314 a la edad de ochenta y dos años<sup>8</sup>. Viaja a Siracusa acompañando a Platón y a Espeusipo en el segundo viaje a Sicilia en 367, como testifican Filodemo<sup>9</sup> y Diógenes Laercio<sup>10</sup>.

---

<sup>1</sup> Ibid

<sup>2</sup> Ibid

<sup>3</sup> Rhet. 1404 b 37 ss

<sup>4</sup> n. 127

<sup>5</sup> Dillon, J., 2007, 86

<sup>6</sup> Cat. 1 a

<sup>7</sup> Candel Sanmartín, M., 1982, 30, n.4

<sup>8</sup> DL IV 14

<sup>9</sup> Acad. Hist., VIII-IX

<sup>10</sup> DL IV 8

También Valerio Máximo<sup>1</sup> y Plutarco<sup>2</sup> nos proporcionan datos sobre su vida. El primero afirma que fue Frine y no la famosa cortesana Lais, como afirma Diógenes Laercio<sup>3</sup>, quien intentó seducir, sin conseguirlo, a Jenócrates en una apuesta con sus discípulos, lo cual llegó a ser prueba de su autocontrol.

Sucedió por muy poco sobre Heráclides de Ponto – quien fundó su propia escuela de Filosofía en Heraclea<sup>4</sup> - y Menedemo de Eretria, como cabeza de la Academia, a Espeusipo<sup>5</sup>.

Según el mismo Diógenes Laercio<sup>6</sup>, Jenócrates cuenta con 76 obras en su haber, de las cuales destacan:

*Sobre la Naturaleza*, en seis libros; *Sobre la sabiduría* (también en seis libros); *Sobre la Salud* obra que, presumiblemente, trata sobre prácticas éticas<sup>7</sup>; *El Arcadio (Arkas)*, probablemente un diálogo aunque carecemos de pistas sobre la materia de que trata<sup>8</sup>; *Sobre lo Indeterminado (perì aoristoû)*, obra que podría tratar sobre metafísica, lógica o incluso gramática<sup>9</sup>.

Aparte de estas, las obras más significativas serían: *Sobre el Ser*, *Sobre el Hado*, *Sobre la Virtud*, *Sobre las Ideas*, *Sobre los Dioses*, *Sobre el Espíritu*, *Sobre el Bien*, *Sobre el Estado*, y *Solución de Problemas Lógicos*, en diez libros.

Destacan también los tratados *Sobre la Dialéctica* (en catorce libros), *Divisiones* (en ocho libros), *Sobre los Opuestos* y *Sobre Género y Especie*, aunque no tenemos idea de sus contenidos respectivos<sup>10</sup>.

## b) Fuentes

Las fuentes para el estudio e interpretación de la doctrina de Jenócrates son, además de Plutarco – muy influido por él en ciertos campos tales como la triple división de la realidad y la teoría de los démones - y Aristóteles<sup>11</sup>, las pitagóricas que nos proporcionan Aecio y Diógenes Laercio, las órficas que

---

<sup>1</sup> IV 3, ext. 3 = Fr. 26 I P

<sup>2</sup> Phoc.4, 1

<sup>3</sup> DL IV 7

<sup>4</sup> Wehrli, F., 1969, 7, fr. 9

<sup>5</sup> Phil., s. VII

<sup>6</sup> DL. IV, 11-14

<sup>7</sup> Dillon, J., 2007, 96

<sup>8</sup> Ibid

<sup>9</sup> Id., 96-97

<sup>10</sup> Id. 150

<sup>11</sup> Id. 100, n. 36

nos proporcionan los comentarios a los *Poemas Órficos*, y las doxográficas posteriores de Flavonio Eulogio y Filón de Alejandría<sup>1</sup>.

### c) Doctrina

#### 1. División de la filosofía

Según Sexto Empírico<sup>2</sup>, Jenócrates, los Peripatéticos y los Estoicos fueron los primeros que dividieron la filosofía en las tres ramas conocidas universalmente en el período Helenístico y en períodos posteriores: Física, Ética y Lógica, aunque quien establece primero esta división es Platón, el cual discutió problemas de física, de ética y no pocos de lógica<sup>3</sup>. Siguiendo a Antíoco de Ascalon, Cicerón<sup>4</sup> afirma que hay heredada de Platón una triple división de la filosofía (*Philosophandi ratio triplex*). La primera se relaciona con la conducta y la moral; la segunda, con la naturaleza y sus secretos, y la tercera, con la dialéctica y el juicio sobre lo verdadero y lo falso, lo correcto y lo incorrecto y la consistencia e inconsistencia en el discurso.

Comentando este pasaje de Sexto Empírico, Isnardi Parente<sup>5</sup> sugiere que fue Jenócrates mismo quien atribuyó a Platón esta división en el transcurso de *Perì Philosophíás*, obra atribuida a él por Diógenes Laercio<sup>6</sup>.

Comparando este pasaje de Cicerón con aquel otro de los *Tópicos* de Aristóteles<sup>7</sup> en el que se distingue entre proposiciones éticas, físicas y lógicas, podría concluirse que el orden que prefirió Jenócrates fue: Ética, Física, y Lógica y que Sexto Empírico adopta el orden establecido por los estoicos<sup>8</sup>.

---

<sup>1</sup> Id. 101

<sup>2</sup> Adv.Math. I, 16

<sup>3</sup> Ibid.

<sup>4</sup> Acad I, 19

<sup>5</sup> Isnardi Parente, M., 1982, 309-310

<sup>6</sup> DL IV 13

<sup>7</sup> Top. I 14, 105 b

<sup>8</sup> Dillon, J., 2007, 99

## 2. Primeros Principios

Como Platón y Espeusipo antes que él, Jenócrates postuló un par de principios supremos que, según Aecio<sup>1</sup>, parece haber denominado Mónada y Díada. La Mónada es caracterizada también como Zeus y número impar, y la Díada es el principio de la multiplicidad y de lo ilimitado (*apeiría*), correspondiente al *plêthos* de Espeusipo. El término *apeiría* está autenticado por Plutarco en *Sobre la creación del Espíritu en el Timeo*<sup>2</sup>, donde se discute la doctrina del espíritu de Jenócrates<sup>3</sup>.

Según Plutarco<sup>4</sup>, Jenócrates usa tres términos para denominar al segundo principio: Multiplicidad (*plêthos*), Ilimitado (*apeiría*) y Díada Indefinida (*aóristos duás*). Pero Aecio<sup>5</sup> afirma que para denominarlo usa un término cargado de alusiones pitagóricas: *tò aénaon*, lo que fluye perpetuamente, que alude a la materia por razón de su multiplicidad y que, sin duda, hace referencia al Juramento Pitagórico recogido por Aecio<sup>6</sup> y por Sexto Empírico<sup>7</sup> y que se refiere a la *tetraktýs* como la fuente que contiene las raíces de la naturaleza que siempre fluye.

Pero cabe también la posibilidad<sup>8</sup>, de que Jenócrates - muy en el espíritu del *Cratilo* - esté haciendo aquí un juego de palabras y tome *aénaon* como un vocablo que contiene los términos *a-én* (no-uno) y *a-ón* (no-ser). Si esto es así - y es perfectamente posible - es porque el segundo principio puede denominarse "no-uno"<sup>9</sup>. Posteriormente, Apolo fue identificado con la mónada, como siendo "no muchos", *a-pollá* por Plutarco<sup>10</sup>, aunque esta etimología es muy anterior a él<sup>11</sup>.

Podemos ver aquí tanto las tendencias pitagorizantes de Jenócrates como su amor a los juegos de palabras y a la etimología. Pero puede derivarse algo más de esta nota doxográfica. Si Jenócrates alude al Juramento Pitagórico, cabe la posibilidad de que esté aludiendo también al concepto de *tetraktýs*, la

---

<sup>1</sup> Placit. I 7, 30

<sup>2</sup> 1012 d-1013 b

<sup>3</sup> Dillon, J., 2007, 100

<sup>4</sup> 1012 d-1013 b

<sup>5</sup> Placit. I 3, 23

<sup>6</sup> Placit. I 3, 8

<sup>7</sup> Adv. Math. VII 94

<sup>8</sup> Isnardi Parente, M., 1982, 309-310

<sup>9</sup> Dillon, J., 2007, 101

<sup>10</sup> De E 393 b-c

<sup>11</sup> Dillon, J., 2007, 101, n. 41

secuencia de los cuatro primeros números y la sucesión de punto, línea, plano y sólido que, cuando combinan juntos, componen la Década<sup>1</sup>.

Si a Platón y a Espeusipo les intrigó este concepto pitagórico, es inconcebible que no le intrigara también a Jenócrates. Para los dos primeros la *tetraktýs* simbolizaba la totalidad de los números y de las figuras geométricas que componen el paradigma del *Timeo*, y para Jenócrates debe haber significado lo mismo. El primer principio de Jenócrates es una Mónada, pero es también, al contrario que para Espeusipo, un *noûs*, un intelecto, y un intelecto debe tener contenidos, debe pensar<sup>2</sup>.

Flavonio Eulogio, discípulo de San Agustín y, como ya hemos dicho, fuente doxográfica posterior que extrajo mucha información de Varrón y, por tanto, no hay razones suficientes para poner en duda su testimonio, declara en su tratado *Somnium Scipionis* de Cicerón que, según Jenócrates, el Número es Intelecto y Dios (*estque numerus animus et deus*), lo que quiere decir que no está sometido a Número<sup>3</sup>.

La doctrina de Jenócrates afirma que aunque caracterizado a sí mismo como mónada, comprendida dentro de sí mismo la totalidad del número, simbolizada por la *tetraktýs* el intelecto divino crea el mundo<sup>4</sup>.

La dificultad se plantea con el carácter del segundo principio de Jenócrates, la Díada. Esta es presentada como la madre de todos los dioses, ocupando un rango subceleste e identificada como el Alma del Universo. Sin embargo, Jenócrates<sup>5</sup> consideró el Alma del Mundo no como una Díada y como principio secundario del universo, sino como el producto de la Mónada y la Díada junto con la adición de “identidad” y “diferencia” que transforma el Número – que como hemos visto es el primer producto de los dos principios – en alma por la adición de motor y móvil (*kinetikon kai to kington*). Así, describir el segundo principio diádico como el Alma del universo es una grosera distorsión del sistema metafísico de Jenócrates<sup>6</sup>.

Dillon<sup>7</sup> afirma que hay una considerable laguna en el texto de Aecio entre *metros theon* y *diken*, tomando *diken* como el nombre propio de *Dike*, Justicia,

---

<sup>1</sup> Ibid

<sup>2</sup> Ibid

<sup>3</sup> Disp. de Somn. Scip. V 6

<sup>4</sup> Dillon, J., 2007, 102

<sup>5</sup> De Proc. An. 1012 e

<sup>6</sup> Dillon, J., 2007, 103

<sup>7</sup> Dillon, J., 1977, 26, Dillon, J., 1986, 49

la asesora de Zeus en el Poema de Hesíodo<sup>1</sup> que también podría ser identificado, a nivel teológico, con Atenea y podría representar con más propiedad el Alma del Mundo. En este caso, en algún momento podría haber desaparecido toda una línea del texto que contendría más caracterizaciones de la Díada, paralelas a las de la Mónada, y que dijera algo parecido a esto: “la otra, como mujer, <manteniendo el rango de Madre de los Dioses, que denomina “Rhea” y *artios* e *hýle* y como vástago de ambos, postula> a *Díkē* rigiendo bajo los cielos...”

Junto al pitagorismo otro de los entusiasmos intelectuales de Jenócrates fue el Orfismo<sup>2</sup>. En la tradición órfica, Rhea es madre y esposa de Zeus<sup>3</sup>. La atracción de Jenócrates por Rhea fue, sin duda, etimológica. Asociando la raíz *rhe* con *aénaos*, “lo que fluye perpetuamente”<sup>4</sup>. En lugar de Perséfone, o Kore, de la tradición órfica, Jenócrates postulará la figura de *Díkē*, ya relacionada con Zeus por Platón en las *Leyes*<sup>5</sup> en un contexto órfico y fácilmente relacionada con Atenea y un sutil símbolo del Alma del Mundo<sup>6</sup>. En cuanto a la figura de Hera, Jenócrates la asimiló a su propia madre Rhea, como lo es sin duda en la tradición órfica<sup>7</sup>. Después de todo, en la llamada *Rapsódica* o *Teogonía Protogonos*, Zeus también copula con Hera<sup>8</sup>. Esta falta de precisión conviene a la fluidez del principio material tal como lo concibió Jenócrates<sup>9</sup>.

Esto deja a *Díkē* como símbolo del Alma del Mundo y depositaria de las Formas cualquiera que sea el modo en que Jenócrates las concibió<sup>10</sup>. Para explorar este problema, primero es necesario acudir a las fuentes posteriores. En sus *Antigüedades*, Varrón<sup>11</sup> identifica a Júpiter (Zeus) con el dios creador, a Juno, con la materia y a Minerva, con las Ideas surgiendo de la cabeza de Zeus. En cuestiones filosóficas, Varrón es fiel seguidor de Antíoco de Ascalon, quien, dentro de la tradición platónica, revivió el dogmatismo de la Academia Antigua.

---

<sup>1</sup> OP. 256-257

<sup>2</sup> Dillon, J., 2007, 104

<sup>3</sup> Derveni Commentary on the Orphic Poems, col. xxvi

<sup>4</sup> Dillon, J., 2007, 104

<sup>5</sup> Lg. 715 e

<sup>6</sup> Dillon, J., 2007, 104

<sup>7</sup> Derveni Papyrus, col. xxii

<sup>8</sup> Frs. 132, 153, 163 Kern

<sup>9</sup> Dillon, J., 2007, 105

<sup>10</sup> Ibid

<sup>11</sup> Ap. Aug. CD VII 28

Ni Varrón ni Antfoco crearon la imagen de Atenea simbolizando las Ideas en la mente de Dios, sino que la tomaron de la Academia Antigua, concretamente de Jenócrates que fue el gran sistematizador del platonismo<sup>1</sup>. En la concepción de Jenócrates el Alma del Mundo, simbolizado por Atenea, recibe las fórmulas cuasi-matemáticas desde la mente del dios supremo y las proyecta sobre el mundo<sup>2</sup>. Sin embargo, en el pasaje de Aecio no aparece la figura de Atenea sino la de *Díkē*. Ambas figuras son equivalentes, porque Atenea es honrada tanto en el orfismo como en la más ortodoxa mitología<sup>3</sup>. En Filón de Alejandría hallamos a *Díkē* y a Atenea desempeñando el mismo papel que el *Lógos* de Dios – heredero del papel del Alma del Mundo de la Academia Antigua<sup>4</sup>.

En su *De opificio Mundi*<sup>5</sup>, dice, en el transcurso del encomio del número siete a propósito de la consagración del Séptimo día por el Señor que por esta razón que otros filósofos comparan este número con la Victoria (*níkē*) y Virgen (*parthenós*), que se dice que surgió de la cabeza de Zeus mientras que los pitagóricos lo comparan con el principio de todas las cosas – *hegemon ton sumpanton* -. Atenea saliendo de la cabeza de Zeus, está caracterizada tanto como el *Lógos* de Dios como *Díkē* en *De mutatione nominum* - donde recibe el significativo epíteto de *aeipárthenos*, “siempre virgen”<sup>6</sup> -, *De confusione linguarum*<sup>7</sup>, *De vita Mosis*<sup>8</sup>, *De Decalogo*<sup>9</sup> y en *De specialibus legibus*<sup>10</sup>, y su papel es el de proyectar las Formas o *lógoi* sobre el mundo físico.

Los otros filósofos mencionados en *De opificio mundi* pueden ser los estoicos, pues el Cornutus Estoico<sup>11</sup>, por ejemplo, hace suyo el símbolo del *Lógos*<sup>12</sup> o, neoplatónicos como Varrón o más próximos a Filón, como Eudoro de Alejandría para quienes Atenea, como el número siete, la Hebdómada, constituye la proyección primaria de la deidad suprema, la Mónada<sup>13</sup>.

---

<sup>1</sup> Dillon, J., 2007, 105

<sup>2</sup> Ibid

<sup>3</sup> Ibid

<sup>4</sup> Ibid

<sup>5</sup> Op. Mundi, 100

<sup>6</sup> Mut. 194

<sup>7</sup> Conf. 118

<sup>8</sup> VMos. II 53

<sup>9</sup> De Dec. 177

<sup>10</sup> Spec. Leg. IV 201

<sup>11</sup> Theol. 35, 6, Theol. 36, 3

<sup>12</sup> Dillon, J., 2007, n. 57

<sup>13</sup> Id., 106

Para Filón, *Atenea / Dike*, como el *Lógos* de Dios, forma parte de la tradición filosófica griega, cuya tradición es esencialmente platónica impregnada de estoicismo y animada por el misticismo neopitagórico y la teoría del número<sup>1</sup>.

Sobre esta base podemos afirmar que Jenócrates posee un esquema metafísico que comprende un *Noûs*-Mónada como principio divino primario, un principio material femenino caracterizado como una Díada Indefinida y un Alma del Mundo como depositaria de las Formas, que las proyecta en el plano físico salido del intelecto primario<sup>2</sup>.

En relación con la naturaleza del primer principio, es notable que Jenócrates rechazara la postura radical de Espeusipo e identificase la Mónada con un Intelecto (*noûs*). Desconocemos si esto es una respuesta al criticismo de Aristóteles o es, simplemente, el resultado de su propio análisis de los datos platónicos. Pero para el platonismo tardío el primer principio del platonismo y el motor inmóvil de Aristóteles, un Intelecto que se piensa a sí mismo, no se diferencian mucho. La única diferencia significativa es que los contenidos del primer principio del Intelecto de Jenócrates se especifican como las Formas – vistas como entidades matemáticas – y que su Mónada desempeña un papel providencial más activo que el Dios de Aristóteles, cuya actividad, totalmente egocéntrica, sirve solamente como meta para toda la creación.

Aquí Jenócrates reconcilia el Bien de la *República* con el Demiurgo del *Timeo* y, por supuesto, los primeros principios presentados en el *Filebo*<sup>3</sup>.

Esto nos lleva al siguiente problema: ¿Qué hizo Jenócrates con las Formas platónicas?

Mientras que Platón mantuvo la existencia de Formas y de entidades matemáticas, y Espeusipo rechazó las Formas y postuló solamente números, Jenócrates identificó las Formas con los números<sup>4</sup> y sostiene que unas y otros tienen la misma naturaleza y que otras cosas – las líneas y los planos – dependen de ellos, hasta la sustancia del cielo y el reino de lo sensible<sup>5</sup>. Tenemos una sencilla identificación de Formas con números; pero la relación

---

<sup>1</sup> Ibid

<sup>2</sup> Id., 107

<sup>3</sup> Ibid

<sup>4</sup> Metaph. M 1076 a ss

<sup>5</sup> Metaph. H 1028 b



postulada con líneas, planos y sólidos no está tan clara y mucho menos la de los cielos y el mundo sensible<sup>1</sup>.

Sin embargo, si tomamos las dos proposiciones anteriores juntas, la solución puede estar en la naturaleza de la *tetraktýs* pitagórica, que puede interpretarse en Jenócrates como la contrapartida activa al *aènaos phýsis* que es el principio material<sup>2</sup>.

Hay muestras de otros pasajes de Aristóteles en los que la secuencia de los cuatro primeros números naturales, además de servir de base para toda la secuencia de números naturales, también preside la secuencia del punto, la línea, el plano y el sólido<sup>3</sup>.

Al postular la derivación de los números posteriores y de las figuras geométricas de la *tetraktýs* Jenócrates no pretende que deriven siempre así o que la suma y la multiplicación tengan lugar en el reino de las Formas. Por ejemplo, el número veinticuatro puede, teóricamente, derivarse de  $2 \times 2 \times 2 \times 3$ ; pero es un número integral de derecho y lo ha sido siempre y, como tal, no combina con nada más: es la esencia de la “veinticuatrividad”.

Todo lo matemático fue un postulado de Platón para explicar que las entidades con las que se está tratando, ya se haga un cálculo de  $2 \times 2 \times 2 \times 3$ , ya compare dos triángulos equiláteros, no son objetos físicos ni Formas, sino algo intermedio<sup>4</sup>.

Esto trae consigo un gran problema relacionado con el sistema metafísico de Jenócrates: el del postulado de los llamados líneas, planos y sólidos indivisibles, por lo que Aristóteles le satiriza<sup>5</sup>.

Aristóteles<sup>6</sup> se queja de aquellos que, como Jenócrates, postulan las Formas y escapan así de la dificultad que presenta el universo episódico de Espeusipo, porque construyen magnitudes espaciales fuera de la materia y un número: Dos en el caso de las líneas, Tres en el caso de los planos y Cuatro en el caso de los sólidos.

Ahora bien, ¿por qué se molesta Aristóteles por los postulados de mínimos indivisibles relacionados con líneas, planos y sólidos y qué podría inducir a Jenócrates a hacer tal postulado?

---

<sup>1</sup> Dillon, J., 2007, 108-109

<sup>2</sup> Ibid

<sup>3</sup> A 9, 992 a

<sup>4</sup> Dillon, J., 2007, 111

<sup>5</sup> Ph. VI 1, 231 a-233 b, Coel. III 1, 299 a, Metaph. N 8 1084 a, Metaph. H 3, 1090 b

<sup>6</sup> Metaph. N 3 1090 b

Comencemos por la segunda cuestión: Lo que llevó a Jenócrates a formular esta teoría fue un problema heredado de Platón y al que no estaba dispuesto a aplicar la solución alcanzada por Espeusipo. El problema es el hecho de que en el universo hay, como productos de los primeros principios, no solamente números, sino también figuras geométricas. Ahora bien, ¿cómo se explica esta variedad, dada la simplicidad de la Mónada y la Díada?<sup>1</sup>.

Si creemos a Aristóteles<sup>2</sup>, Platón postuló subclases de lo “Grande” y lo “Pequeño”, sugiriendo que las líneas se derivan de lo “Largo” y lo “Corto”; los planos, de lo “Ancho” y lo “Estrecho”, y los sólidos, de lo “Profundo” y lo “Superficial”.

Espeusipo propuso la teoría de los primeros principios distintos, análogos para cada nivel de realidad. Jenócrates parece haber postulado, en cambio, que los números primarios que componen la *tetraktýs* junto con sus papeles como fundadores de los números naturales: el Dos como creador de la Forma de la Línea; el Tres, de la Forma del Plano y el Cuatro, de la Forma del Sólido<sup>3</sup>. Sin embargo, necesitó postular que cada nivel de realidad geométrica tiene su base mínima indivisible fuera de la cual se construyen las figuras más complejas<sup>4</sup>.

Esto parecería cortar completamente con el principio de que los sólidos pueden analizarse en planos; los planos, en líneas; y las líneas, en puntos. Pero, si bien es verdad que pueden, para hacer una línea no sólo necesitamos una serie de puntos sino también la Forma de Línea y cualquier línea dada debiera construirse no desde puntos sino desde líneas mínimas. Es esta noción y el correspondiente concepto de planos y sólidos mínimos lo que afirma Aristóteles que va contra el principio de las matemáticas<sup>5</sup>. En esto es técnicamente correcto, al rechazar toda una jerarquía de niveles de la realidad que desciendan de una Mónada y una Díada, de modo que no simpatiza excesivamente con sus primeros colegas de la Academia para resolver los problemas que tenían planteados y ve sus esfuerzos como si se introdujese el misticismo pitagórico en una disciplina científica<sup>6</sup>.

---

<sup>1</sup> Dillon, J., 2007, 111

<sup>2</sup> Metaph. A 9 992 a

<sup>3</sup> Themistio, Paraphr. In Aristot. De An.. P. 11, 19 ss

<sup>4</sup> Dillon, J., 2007, 112

<sup>5</sup> Ibid

<sup>6</sup> Ibid

Jenócrates presentó argumentos en defensa de su posición, y sabemos que fue gracias a Teofrasto<sup>1</sup> - último miembro del Peripato – que compuso un breve tratado titulado *Sobre las líneas indivisibles* para refutarle, donde se dice que si “mucho” y “grande”, y sus opuestos “poco” y “pequeño”, están similarmente constituidos, y si lo que tiene infinitas divisiones no es “pequeño”, sino “grande”, es evidente que lo “poco” y lo “pequeño” tendrán un número limitado de divisiones; si pues las divisiones son limitadas, debe haber alguna magnitud que no tenga partes, de modo que toda magnitud será una unidad indivisible, ya que en todas ellas hay “poco” y “pequeño”<sup>2</sup>.

Esto parece ser una reacción al enigma propuesto por Zenón de Elea un siglo antes: el argumento de que si las cosas son muchas, deben ser tanto pequeñas como grandes: tan pequeñas que no tienen tamaño y tan largas que son infinitas<sup>3</sup>. Las mínimas podrían rebatir esta línea argumental. Si la magnitud más pequeña es infinitamente divisible, tendrá un número infinito y será infinitamente larga. Ahora bien, nosotros distinguimos entre lo “largo” y lo “pequeño” de modo que debemos reconocer que lo “pequeño” no debe tener, en orden a ser distinguido de lo que es “largo”, un número infinito de partes. Por tanto, deben de ser mínimas partes<sup>4</sup>.

A este le sigue un argumento más pertinente todavía: Si hay una Forma de Línea y dicha Forma es primordial entre las entidades sinónimas con ella y si las partes son por naturaleza anteriores al todo, la Línea misma sería indivisible e, igualmente, el Cuadrado, el Triángulo, las demás figuras y, en general, el Plano y el Cuerpo. En consecuencia, habrá algunas entidades anteriores en sus casos<sup>5</sup>.

Si pudiéramos tomarlo como esencialmente jenocrático, este pasaje es importante. Desde luego Aristóteles y sus seguidores no aceptan la necesidad de que haya una Forma de Línea, de modo que el argumento tiene poca fuerza contra ellos, pero para un platónico sería irresistible<sup>6</sup>. El

---

<sup>1</sup> DL V 42

<sup>2</sup> 968 a

<sup>3</sup> Zenón Fr. 29 b 1 D-K

<sup>4</sup> Dillon, J., 2007, 114

<sup>5</sup> 968 a

<sup>6</sup> Dillon, J., 2007, 114

problema es un uno general platónico que da cuenta de toda la variedad de fenómenos de que está compuesto el universo<sup>1</sup>.

Las Líneas y los Planos son figuras del mundo sensible y aunque puedan descomponerse matemáticamente en puntos y líneas, no pueden descomponerse ontológicamente<sup>2</sup>. Por ejemplo, un determinado número de puntos no puede formar una línea y, en el caso de la Forma de Línea, no existe una línea anterior a ella en la que pudiera dividirse; por tanto, en el plano inteligible del universo debe incluirse la Forma de Línea, de Plano y de Sólido cada una de las cuales es indivisible<sup>3</sup>.

Jenócrates presenta cuatro argumentos más; los dos últimos<sup>4</sup> son explícitamente matemáticos. El tercer argumento<sup>5</sup> dice que si hay elementos en un cuerpo y no hay nada anterior a los elementos y si las partes son anteriores al todo, cada uno de los elementos del cuerpo sería indivisible, de modo que debe haber una unidad sin partes no sólo en el reino de lo inteligible, sino también en el de lo perceptible.

Esto parece extender el principio de mínimos atómicos al mundo físico y parece concordar con otros fragmentos de la doctrina de Jenócrates<sup>6</sup>. Primero, parece singular que un platónico adopte el principio de que las partes son anteriores al todo. Dicho principio fue introducido para justificar el postulado de una Forma de Línea anterior a toda la multiplicidad de líneas, como si la Línea fuese considerada como parte<sup>7</sup>.

Aunque extraño, esto halla su confirmación en la traducción árabe de *Sobre la doctrina de Aristóteles sobre los primeros principios*, tratado perdido de Alejandro de Afrodisias<sup>8</sup>.

Según este, si la relación entre especie y género es como la relación entre la parte y el todo y si la parte es anterior al todo en virtud de una prioridad natural, la especie es, indudablemente, anterior a su género.

Puede que Jenócrates considerase especies tales como “perro”, “hombre” o “caballo” anteriores en su naturaleza al género animal o al triángulo, al cuadrado y al rectángulo, anteriores a la figura plana, lo cual iluminaría un

---

<sup>1</sup> De Gen. et Corr. 316 a

<sup>2</sup> Dillon, J., 2007, 114

<sup>3</sup> Id. 114-115

<sup>4</sup> 968 b

<sup>5</sup> 968 a

<sup>6</sup> Dillon, J., 2007, 115

<sup>7</sup> Ibid

<sup>8</sup> (= Xenocr. Fr. 121 IP

aspecto esencial de su doctrina: que Jenócrates postuló los mínima tanto en el reino inteligible como en el reino de lo sensible. En el nivel de lo inteligible estos mínima serían las Formas individuales que Jenócrates parecía haber identificado como Formas de especies antes que géneros, mientras que en el nivel del mundo sensible, las realidades básicas serían partículas elementales de alguna suerte<sup>1</sup>.

Este atomismo de Jenócrates se refleja en otro contexto: su teoría del sonido y la armonía que nos ha llegado a través de su comentario sobre los *Armónicos* de Ptolomeo<sup>2</sup>. Para explicar la teoría pitagórica de los armónicos, Jenócrates empieza primero con un análisis de los tipos de movimiento (*kínēsis*) y, una vez que ha identificado el sonido como una especie de movimiento en una recta (*eis euthy*), la presenta compuesta de una serie de átomos –sonido– cada uno de los cuales se produce en un instante dado, pero dando la impresión de ser un flujo continuo. Esta teoría atómica es válida tanto para el mundo inteligible como para el mundo físico; y las unidades atómicas del segundo son, esencialmente, proyecciones de las del primero<sup>3</sup>.

Por último, Jenócrates vuelve sobre las objeciones a las Formas hechas ya por Platón en el *Parménides*<sup>4</sup>. ¿De qué hay Formas?

Según Proclo<sup>5</sup>, para Jenócrates una Forma es la causa paradigmática de qué está en cualquier momento compuesto de acuerdo con la naturaleza. Esto excluye Formas no sólo contrarias a la naturaleza (*ta para physin*) tales como seres monstruosos o malignos, sino también de los productos del arte.

Esta opinión será continuada por Alcínoo<sup>6</sup>, para quien la mayoría de los platónicos creen que no hay Ideas de las cosas técnicas (el escudo y la lira) – sólo razones en el alma de los agentes<sup>7</sup> –, ni de las paranaturales (la fiebre y el cólera), ni de las individuales (Sócrates y Platón) – porque entonces las Ideas serían infinitas<sup>8</sup> –, ni de lo banal (los vestidos, la basura o el bastón), ni de las relativas (lo mayor y lo excedente); sino que, como afirma Asclepio, hay Ideas de las cosas naturales y de las especies<sup>9</sup>.

---

<sup>1</sup> Dillon, J., 2007, 117

<sup>2</sup> In Ptol. Harm. P. 30, 1 ss

<sup>3</sup> Dillon, J., 2007, 118

<sup>4</sup> Prm. 130 a-135 d

<sup>5</sup> In Prm. col 888, 18-19

<sup>6</sup> Didáscalos, 9, 163, 23 (= Fr. 2, Arana)

<sup>7</sup> Ascl., In Metaph. I, 9, 991 b 3, p. 91, 20-26 (Fr. 50 Arana)

<sup>8</sup> Ibid

<sup>9</sup> Ibid

### 3. Lógica

Como indica Clemente de Alejandría<sup>1</sup>, Jenócrates emplea la *diaíresis* platónica cuando – en cierto modo aristotélicamente<sup>2</sup>, distingue entre *sophía* como el conocimiento de las causas primeras y la esencia inteligible y la *phrónesis*, que para Aristóteles denota conocimiento práctico<sup>3</sup>.

Sin embargo, Jenócrates divide la *phrónesis* en teórica y práctica y denomina *phrónesis* teórica a la sabiduría humana, dando a entender que la verdadera sabiduría es una forma de conocimiento inaccesible para el hombre<sup>4</sup>.

Jenócrates indica que el conocimiento que Dios o los seres celestiales tienen de sí mismos o de la realidad sobre ellos es cualitativamente distinta de nuestra sabiduría teórica la cual, a su vez, es distinta de nuestra sabiduría práctica<sup>5</sup>.

Usando la *diaíresis* Jenócrates distingue entre conocimiento divino y conocimiento humano; el conocimiento humano se divide, a su vez, en conocimiento teórico y conocimiento práctico<sup>6</sup>.

La Academia Antigua se cierra con Polemón, puente importante entre el platonismo y el estoicismo<sup>7</sup> y figuras menores como Filipo de Opunte, secretario de Platón que dio forma final a las *Leyes* y autor de *Epínomis*, Hermodoro de Siracusa, Heráclides de Ponto, Crantor de Soli y Crates<sup>8</sup>.

A la Academia Antigua le siguen la llamada Academia Media, fundada por Arcesilao, discípulo y sucesor de Crates, que la hace derivar hacia el escepticismo, pues con el intento de oponerse al dogmatismo de Zenón y de Crisipo resucitó y puso de nuevo en boga el método socrático empleando la ironía, la interrogación y la duda en las controversias filosóficas. Los procedimientos escépticos por parte del método le condujeron al escepticismo objetivo, y sus ataques contra las ideas claras de los estoicos como criterio de verdad le llevaron a exagerar las ilusiones de los sentidos y la importancia de la razón para cerciorarse de la realidad objetiva de las

---

<sup>1</sup> Strom. II 5

<sup>2</sup> EN IV 7

<sup>3</sup> Dillon, J., 2007, 151

<sup>4</sup> Ibid

<sup>5</sup> Ibid

<sup>6</sup> cf. la diferente pero análoga división del conocimiento en Plt. 259 d

<sup>7</sup> Dillon, J., 2007, 177

<sup>8</sup> Dillon, J., 2007, 178 - 182

cosas para llegar a la posesión científica y reflejase la verdad y la Academia Nueva, fundada por Carnéades de Cirene, que sigue sus mismos pasos: uno y otro oponían a la percepción comprensiva (*katalepsia*) de los estoicos la incomprensividad (*akatalepsia*) objetiva de las cosas, es decir, la imposibilidad de conocer con certeza y evidencia lo que las cosas son en sí mismas, su realidad objetiva<sup>1</sup>.

## 6. El Peripato

### 6.1. Alejandro de Afrodisias

#### a) Principios

Según Alejandro de Afrodisias los entes tienen dos principios: un principio material: lo grande y lo pequeño y un principio formal: el uno<sup>2</sup>, los cuales ya están en Platón<sup>3</sup> y su entorno<sup>4</sup>

#### b) *Diaíresis*

Alejandro de Afrodisias considera el método diairético, al que denomina dialéctica, como el culmen de la filosofía. El fin de dicho método es hacer muchos al uno y reducir la pluralidad al uno, lo que puede equivaler a dividir los géneros en especies y lo inferior a estas y sintetizar a su vez lo indivisible y coronarlo en el uno<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> González, Z., 1886, I, 383 - 388

<sup>2</sup> In *Metaph.* I, 9, 992 a 19 p. 120 15 - 17

<sup>3</sup> *Ibid*

<sup>4</sup> In *Metaph.* I, 8, 989 b, 16 p. 70, 6 - 7

## 6.2. El escepticismo de Sexto Empírico

En Sexto Empírico volvemos a encontrar el rastro de la división, perdido desde Polemón hasta Carnéades. En él aparece sistematizado por primera vez un nuevo modo de acceder a los principios, llamado por Krämer<sup>2</sup> y Gaiser<sup>3</sup> “reducción categorial”. Nada de esto falta en Platón, ni siquiera en Aristóteles, pero la sistematicidad es aquí completa y algo ya conseguido: da la impresión de que Sexto Empírico no tiene más que resumir algún manual académico – pitagórico.

### a) Los principios

Según Sexto Empírico los entes tienen dos principios: la unidad primera por participación en la cual todas las unidades numéricas se piensan como unidades y la díada indeterminada, por participación en la cual las díadas determinadas son díadas<sup>4</sup>. De ellos proceden el uno y la díada numéricos: de la primera unidad el uno y de la díada indeterminada y de la unidad, el dos<sup>5</sup>. Del mismo modo forman los demás números a partir de estos actuando el uno como limitante mientras que la díada indeterminada produce el dos y extiende los números a una cantidad infinita. Por eso la unidad cumple la función de causa agente y la díada la de materia paciente no sólo de los números existentes sino también del cosmos y de cuanto hay en él<sup>6</sup>.

Esto da lugar a tres clases de entes que Sexto Empírico clasifica como los pitagóricos en diferentes, contrapuestos y relativos.

Los diferentes son los que existen por sí mismos: por ejemplo, “hombre”, “caballo”, “tierra”, “aire”, “fuego”, pues a cada uno se le contempla de modo absoluto y no con relación a otro<sup>7</sup>.

Son contrapuestos cuantos se contemplan desde el punto de vista de su mutua oposición, como por ejemplo “justo – injusto”, “útil – inútil”, “sagrado – “profano”, “pío – impío” y “móvil – inmóvil”<sup>8</sup>.

---

<sup>1</sup> In Top. Proemium, p. 1, 14 - 19

<sup>2</sup> Krämer, H. J., 1967, 282 ss

<sup>3</sup> Gaiser, K., 1963, 81 - 88

<sup>4</sup> Adv. Math. X, 262

<sup>5</sup> Adv. Math. X, 276

<sup>6</sup> Adv. Math. X, 277

<sup>7</sup> Adv. Math. X, 263

<sup>8</sup> Adv. Math. X, 264



Los relativos son los que están en relación con otros; por ejemplo, “derecha – izquierda”, “arriba – abajo” y “doble – mitad”, porque “derecha” se piensa en relación con “izquierda” e “izquierda” en relación con “derecha” e igualmente, “arriba” se piensa con respecto a “abajo” y “abajo” con respecto a “arriba”<sup>1</sup>.

Los contrarios difieren de los relativos en que mientras que en los primeros la desaparición de uno supone la aparición del otro (por ejemplo, la desaparición de la salud supone la aparición de la enfermedad)<sup>2</sup>, en los segundos la aparición o desaparición de uno conlleva simultáneamente la aparición o desaparición del otro pues no hay derecha sin izquierda ni doble sin mitad<sup>3</sup>. Además en los contrarios no hay en absoluto término medio, pues no hay término medio entre estar sano y estar enfermo, entre vivir y morir o entre moverse y reposar. En cambio, en los relativos sí hay término medio. Por ejemplo, entre lo mayor y lo menor, lo igual; entre lo abundante y lo deficiente, lo suficiente, y entre lo grave y lo agudo, lo acorde<sup>4</sup>.

Cada una de las tres clases de entes debe subordinarse a otro género que sea el primero, porque todo género antecede a las especies a las que subsume<sup>5</sup>.

Siguiendo a los descendientes de los pitagóricos, Sexto Empírico propone como género superior de los entes diferentes al uno, porque, al igual que este existe por sí mismo, así también cada uno de aquellos es uno y es contemplado por sí mismo<sup>6</sup>.

El género superior al que se reducen los entes por contraposición son lo igual y lo desigual, porque la naturaleza de los contrarios se refleja en ellos: la del reposo en la igualdad, que no permite el más y el menos y la del movimiento, en la desigualdad que, por el contrario, lo permite. Igualmente, lo natural, la salud y la derecha radican en la igualdad, mientras que lo paranormal, la enfermedad y la curvatura radican en la desigualdad<sup>7</sup>.

Por último, el género superior al que se reducen los entes relativos es el defecto y el exceso: “grande – mayor”, “mucho – más” y “alto – superior” se

---

<sup>1</sup> Adv. Math. X, 265

<sup>2</sup> Adv. Math. X, 266

<sup>3</sup> Adv. Math. X, 267

<sup>4</sup> Adv. Math. X, 268

<sup>5</sup> Adv. Math. X, 269

<sup>6</sup> Adv. Math. X, 270

<sup>7</sup> Adv. Math. X, 271 - 272

corresponden con el exceso, mientras que “pequeño – menor”, “poco – menos” y “bajo – inferior” se corresponden con el defecto<sup>1</sup>.

A continuación Sexto Empírico se pregunta si el uno, la igualdad y la desigualdad y el defecto y el exceso pueden, a su vez, reducirse a principios más superiores. La igualdad se reduce al uno, ya que este es igual a sí mismo y la igualdad y la desigualdad y el defecto y el exceso se reducen a la díada indeterminada<sup>2</sup>.

## 7. El Neoplatonismo

### 7.1. Siriano

#### a) Vida y obras.

Poco conocemos de la vida de Siriano. Los pocos datos biográficos se los debemos a la *Vita Procli* de Marino y también a algunas noticias de Proclo sobre el que fue su maestro. Fue nombrado Director de la Academia en 431 – 432 d. C tras una larga colaboración con Plutarco de Atenas<sup>3</sup>.

Su labor en la Academia fue fecunda, pues tuvo como alumnos nada menos que a Domnino, Ammonio y a Proclo; su dedicación, celo e infatigable actividad intelectual promovieron este florecimiento tardío del neoplatonismo y con él, el canto del cisne de la filosofía antigua<sup>4</sup>.

Debió de escribir mucho a juicio de Proclo y conocemos los títulos de alguna de sus obras: *Introducción a la teología de Orfeo*, en dos libros; *Sobre los dichos de Pitágoras y Platón y otros comentarios*, en diez libros; *Introducción a la República de Platón*, en cuatro libros; *Sobre los dioses de Homero: concordias*; *Comentario a Homero*, en 6 libros. Estos títulos reflejan un interés por la recuperación de la tradición literaria y religiosa griega (Homero y Orfeo). En esto Siriano no es original, pues desde Porfirio todos los neoplatónicos están interesados en mostrar el acuerdo entre las doctrinas platónicas con los *Oráculos caldeos* y

---

<sup>1</sup> Adv. Math. X, 273

<sup>2</sup> Adv. Math. X, 274 - 275

<sup>3</sup> Arana Marcos, J. R., 1998, 417

<sup>4</sup> Arana Marcos, J. R., 1998, 417

desde Jámblico, bastantes – entre otros Siriano y Proclo – también se dedican al culto y a la magia.<sup>1</sup>

*El Comentario a la Metafísica*, la obra más completa de Siriano, abarca los libros III, IV, XIII y XIV. No sabemos si fueron los únicos libros que comentó o sólo los que se han conservado<sup>2</sup>.

Mientras que otros autores anteriores a él pretendieron extender el aristotelismo parafraseando al maestro o ampliando sus exposiciones, Siriano sale en defensa de Platón en casi todos los puntos de discrepancia de ambos filósofos: es un neoplatónico tardío que comenta a Aristóteles<sup>3</sup>.

## **b) Características del comentario de Siriano**

El comentario de Siriano tiene dos rasgos esenciales:

- Es alegórico: las narraciones, las descripciones, los nombres, tanto de objetos como de propiedades o de dioses, son desligados de su contexto inmediato y adquieren un significado filosófico relevante dentro del neoplatonismo de Siriano<sup>4</sup>.

- Posee concordia interpretativa: los pasos dentro de un mismo autor o entre autores diferentes, que se consideran dentro de una misma tradición, deben responder a una coherencia intelectual, por ejemplo, en las distintas denominaciones del principio material<sup>5</sup>.

Ambos criterios son los dominantes en la hermenéutica tradicional griegas de las más diversas tendencias, tanto las filológicas como las estoicas y las neoplatónicas: son hermenéuticas de la continuidad y de la apropiación, no del distanciamiento<sup>6</sup>.

---

<sup>1</sup> Lewy, H., 1956, 464

<sup>2</sup> Arana Marcos, J. R., 1998, 418

<sup>3</sup> Arana Marcos, J. R., 1998, 418

<sup>4</sup> In *Metaph.* XIII, I, presentación, p. 83, 3 – 4, In *Metaph.* XIII, 8, 1084 b 2, p. 151, 5 – 9, In *Metaph.* XIII, 8, 1083 a 11, p. 139, 26 – 140, 22, In *Metaph.* XIII, 6, 1080 b 16, p. 122, 25 – 123, 11

<sup>5</sup> In *Metaph.* XIV, 1, 1088 a 15, p. 169, 2 – 31, In *Metaph.* XIV, 2, 1088 b 28, p. 170, 18 – 25, In *Metaph.* XIV, 1, 1087 b 4, p. 166, 16 – 23, In *Metaph.* XIV, 1, 1087 b 9, p. 166, 26 – 167, 7, In *Metaph.* XIV, 1, 1087 b 27, p. 167, 22 - 35

<sup>6</sup> Pfeiffer, R., 1970, i, 281ss

### c) Fuentes historiográficas

Las fuentes historiográficas de Siriano son algunas obras perdidas de Orfeo y Museo o, lo que es más probable, presuntas citas de obras de ambos, caso de que hayan escrito algo, tomadas seguramente de Jámblico<sup>1</sup>; el *Discurso sagrado* de Pitágoras, obra probablemente del s. I a. C. atribuida falsamente al maestro, en la que se sostiene la tesis de que toda la teología, es decir, la auténtica filosofía, procedería de Orfeo y habría sido recogida por Pitágoras. Quien por primera vez cita esta obra es Jámblico<sup>2</sup> y, en nuestros días, H. Thesleff<sup>3</sup> y Van der Waerden<sup>4</sup> que remitiría presuntamente a través de la tradición oral, a la enseñanza de Pitágoras pero que, probablemente, sea uno de los muchos productos e inventos atribuidos al maestro<sup>5</sup>, que trataría sobre los distintos tipos de unidades y de números<sup>6</sup> y de la díada indeterminada como principio a la que llamaría *caos* frente a la unidad, denominada *Proteo*<sup>7</sup>. Esta obra la ha tenido Siriano en sus manos, pues cita un paso textual sobre el número como medida de toda especie y forma<sup>8</sup>. La visión siriana de Pitágoras es metafísica: no hay referencia a sus enseñanzas morales, a su actividad política, a la doctrina de la transmigración ni a la organización de la escuela y el respeto con que siempre le cita o le menciona va acompañado de razonamiento intelectual. Nada que ver con un santón: Pitágoras es el prototipo de filósofo, estando por completo ausente cualquier referencia a una vida filosófica. Filosofía es, para Siriano, doctrina filosófica<sup>9</sup>.

Pero probablemente quien más influyó en esta pitagorización del neoplatonismo fue Jámblico, que le proporcionó la filosofía de la historia y los maestros, la matemática pitagórica como modelo inductivo del conocimiento, los estratos de realidad y los tipos de números<sup>10</sup>.

---

<sup>1</sup> Jámblico, introducción, 2.1, Arana Marcos, J. R., 1998, 420

<sup>2</sup> Vita Pyth. 146, p. 82, 15 ss

<sup>3</sup> Thesleff, H., 1965, 164 - 165

<sup>4</sup> Waerden, Van der, 1979, 158 - 162

<sup>5</sup> Arana Marcos, J. R., 1998, 420

<sup>6</sup> In Metaph. XIII, 8, 1083 a 11, p. 140, 16 - 18

<sup>7</sup> In Metaph. XIV, 2, 1089 b 20, p. 175, 3 - 5

<sup>8</sup> In Metaph. XIII, 6, 1080 b 16, p. 123, 1 - 6

<sup>9</sup> Arana Marcos, J. R., 1998, 421

<sup>10</sup> O' Meara, D., 1990, 118 - 141

#### d) Doctrina

Siriano, que no quiere reducirse a ser un mero comentador<sup>1</sup>, se identifica plenamente<sup>2</sup> con la llamada escuela pitagórica, pues hace suyas tesis en las que están implicados los principios y teorías básicos del sistema, la manera global de entenderlos y su ampliación al mundo físico: que en la generación de las realidades físicas debe haber causas eficientes<sup>3</sup>, en la interpretación puramente didáctica, no sistemática, del recurso al tiempo en el concepto de generación del mundo<sup>4</sup>, en el procedimiento de derivación de las magnitudes ideales<sup>5</sup>.

Además de a Pitágoras, la escuela incluye a Platón<sup>6</sup> que es considerado como el pitagórico más potente<sup>7</sup>, hasta el punto de que, para mencionar a los componentes de la escuela, se hable de “pitagóricos” y “neoplatónicos” indistintamente<sup>8</sup>. Este es el caso de Espeusipo y Jenócrates, que son designados simultáneamente como platónicos y pitagorizantes<sup>9</sup>. Además, cada vez que discute las teorías de los números y de las dimensiones ideales no establece distinción alguna entre ambas escuelas<sup>10</sup>.

Pero Pitágoras tuvo también sus antecesores: Orfeo, que había expuesto nada menos que los principios teológicos - es decir, de manera alegórica - de los números inteligibles<sup>11</sup> y junto con Museo la noción de que la década precontiene en sí el modelo de todas las realidades<sup>12</sup>.

---

<sup>1</sup> In Metaph. XIII, 8, 1084 b 2, p. 151, 5 – 9

<sup>2</sup> Arana Marcos, J. R., 1998, 419

<sup>3</sup> p. 186, 4 - 5

<sup>4</sup> In Metaph. XIV, 4, 1091 a 24, p. 181, 27 - 32

<sup>5</sup> In Metaph. XIII, 9, 1085 a 29, p. 156, 24 - 34

<sup>6</sup> In Metaph. XIII, 4, 1078 b 9, p. 103, 15 – 104, 2, In Metaph. XIV, 1, 1087 a 29, p. 165, 24 – 166, 14

<sup>7</sup> In Metaph. XIV, 6, 1093 a 3, p. 190, 35

<sup>8</sup> In Metaph. XIV, 6, 1093 b 24, p. 195, 10 - 19

<sup>9</sup> In Metaph. XIII, 6, 1080 b 14, p. 122, 18 - 23

<sup>10</sup> In Metaph. XIII, 6, 1080 b 11, p. 122, 11 – 16, In Metaph. XIII, 6, 1080 b 14, p. 122, 18 – 23, In Metaph. XIII, 6, 1080 b 21, p. 123, 13 – 25, In Metaph. XIII, 8, 1083 b 1, p. 141, 22 – 33, In Metaph. XIII, 9, 1086 a 11, p. 159, 17 - 24

<sup>11</sup> In Metaph. XIII, 6, 1080 b 16, p. 122, 30 - 34

<sup>12</sup> In Metaph. XIII, 8, 1084 a 12, p. 147, 29 – 148, 3

## 1) División de los entes

Los entes abarcan tres estratos: inteligible, dianoético y sensible<sup>1</sup>. En cada uno de los tres están contenidas todas las especies, pero en cada uno de ellos, de manera adecuada a su modo de ser, es decir, de manera analógica<sup>2</sup>.

Las especies inteligibles<sup>3</sup>, las primeras, están en los dioses y son causas eficientes, paradigmáticas y finales de los demás órdenes. Si estos tres tipos de causas convergieran y se unificaran entre sí - como afirma Aristóteles cuando sostiene que la causa formal, la final y la eficiente coinciden muchas veces en los seres naturales<sup>4</sup> - no podrían hacerlo en las últimas obras de la naturaleza, es decir, en los entes singulares que nos encontramos en nuestra experiencia inmediata<sup>5</sup>, sino en las causas primeras, más bellas y mejores de todas las cosas, que con su fecundidad y productividad son generadoras y modelo de todo porque hacen volverse hacia ellas a las cosas generadas y las asemejan a sí mismas y al obrar por sí mismas y por su propia bondad, como dice Platón<sup>6</sup>, ponen de manifiesto la causa final. Así pues, por ser así las especies inteligibles y responsables de tantos bienes para todos y cada uno de los entes, ordenan los divinos estratos en su totalidad, y la mayoría de los entes se estudian referidos al estrato demiúrgico, el inteligente<sup>7</sup>.

Las especies dianoéticas<sup>8</sup>, especies medias, imitan a las anteriores y asimilan el cosmos psíquico al inteligible. Contienen todas las cosas por segunda vez y las producen como contempladas en las almas de los dioses y de los démenes<sup>9</sup>; pero debido a la caída de sus alas<sup>10</sup>, en el hombre son sólo cognoscitivas, es decir, que las especies noéticas ya no están solamente en los dioses como las inteligibles, sino entre los dioses, los démenes y los hombres. Pero mientras que en los dioses y los démenes tienen carácter productivo, entre los hombres tienen sólo carácter cognoscitivo<sup>11</sup>.

---

<sup>1</sup> In Metaph. XIII, Presentación, p. 81, 31 - 82, 2

<sup>2</sup> In Metaph. XIII, 1, Presentación, p. 81, 31 - 82, 2

<sup>3</sup> In Metaph. XIII, 1, Presentación, p. 82, 2 - 13

<sup>4</sup> Ph. II, 7, 198 a 21 - 33

<sup>5</sup> In Metaph. XIII, 4, 1078 b 32, p. 107, 19 - 21

<sup>6</sup> Ti. 29 e 1 - 3

<sup>7</sup> In Metaph. XIII, 1, Presentación, p. 81, 31 - 83, 31

<sup>8</sup> In Metaph. XIII, 1, Presentación, P. 82, 13 - 28

<sup>9</sup> In Metaph. XIII, 1, Presentación, p. 81, 31 - 83, 31

<sup>10</sup> Phdr. 246 b ss

<sup>11</sup> Arana Marcos, J. R., 1998, 426, n. 12

Estas especies fueron implantadas en las almas por el demiurgo, ordenándolas con analogías aritméticas, geométricas y armónicas<sup>1</sup>; son imágenes de las especies inteligibles, antepuestas paradigmáticamente a las sensibles<sup>2</sup> y causa de la amnesis<sup>3</sup> porque nuestros procesos de aprendizaje son recuerdos de las especies intermedias<sup>4</sup>.

Por último, las especies no separadas<sup>5</sup>, especies últimas y naturales, son designadas por los pitagóricos con los mismos nombres que las especies separadas, pues creían que eran imágenes de las mismas, razones de la naturaleza, producidas por las especies dianoéticas, producen a su vez los entes singulares y, por último, despiertan en el alma que cae en la generación, el recuerdo de las especies dianoéticas y, con ello, la encaminan hacia la contemplación de los modelos inteligibles y primeros.

## 2) Los principios

Mezclando el plotinismo y neopitagorismo<sup>6</sup>, Siriano afirma la existencia de un principio único de todo al que llama Bien y Uno suprasustancial<sup>7</sup> y, después de él, la unidad y la díada indeterminada<sup>8</sup>, denominada también díada ilimitadamente potente<sup>9</sup>, la cual es causa de la pluralidad, porque da lugar a las diferencias entre las cosas desde el Uno<sup>10</sup>.

Siriano distingue dos tipos de díadas: la díada primordial y la díada en sí.

La díada primordial impone su poder generador a todos los entes, llena todos los órdenes – el divino, el inteligente, el psíquico, el físico y el sensible - de los números adecuados a cada uno de los singulares y no consiente que nada natural quede sin generar<sup>11</sup>.

La díada en sí es causa de las díadas que hay en todas las especies e impone su impronta en las cosas, en las almas, en las naturalezas y en los cuerpos<sup>12</sup>.

---

<sup>1</sup> Ti. 34 c – 35 d

<sup>2</sup> R. 509 d – 511 e

<sup>3</sup> Phd. 72 e ss

<sup>4</sup> In Metaph. XIII, 1, Presentación, p. 81, 31 – 83, 31

<sup>5</sup> In Metaph. 1, Presentación, 82, 28 – 83, 11

<sup>6</sup> Arana Marcos, J. R., 1998, 428, n. 25

<sup>7</sup> In Metaph. XIII, 4, 1079 a 15 p. 112, 14 – 113, 36

<sup>8</sup> In Metaph. XIII, 9, 1086 a 21, p. 160, 18 - 20

<sup>9</sup> In Metaph. XIII, 7, 1082 a 15, p. 132, 14 – 133, 29

<sup>10</sup> In Metaph. XIV, 2, 1089 a 31, p. 172, 34 – 173, 8

<sup>11</sup> In Metaph. XIII, 4, 1079 a 15 p. 112, 14 - 113, 36

<sup>12</sup> In Metaph. XIII, 4, 1079 a 15 p. 112, 14 – 113, 36

Así, todo se divide en dos: el cosmos, en alma y cuerpo<sup>1</sup>; el cielo, en cielo de las esferas celestes y cielo de las esferas terrestres<sup>2</sup>; los razonamientos del alma, en premisa y conclusión<sup>3</sup>; y cada uno de los ciclos que preceden al razonamiento (las premisas), en sujeto y predicado<sup>4</sup>.

Afirma también la existencia de dos clases de unidad: la unidad primordial, que junto con la díada constituye todas las cosas e impone en todas en cada una identidad, firmeza, continuidad y vida eterna, y la unidad en sí, que tiene como prioridad las especies y por medio de la cual todo lo que se produce se unifica y se conserva en su propio estado<sup>5</sup>.

El Uno es el principio paterno de los números y la díada indeterminada, a la que Platón llamaba “grande y pequeño” y otros “mucho y poco” y “excedente y excedido”, su principio materno<sup>6</sup>. Como viril, la unidad es principio de los números impares y como femenina, la díada es principio de los números pares<sup>7</sup>.

Además de principios de los entes, el uno y la díada indeterminada lo son también de los accidentes: el uno, es causa de su identidad y la díada indeterminada, es causa de su alteridad. En la naturaleza hay, pues, una única razón generadora de todos los colores, y, otra, que genera las diferencias que hay entre los mismos: la unidad y la díada de los colores y, por analogía, del resto de accidentes<sup>8</sup>.

### 3) Teoría de los números

Según Siriano, Platón mantiene que existe el número ideal, dentro del cual se clasifican las especies, y el matemático, más importante que el físico pero más deficiente que el ideal igual, que el alma es superior a la naturaleza pero inferior respecto al intelecto<sup>9</sup>.

El número matemático es doble: número “monádico” (el número aritmético compuesto de una suma de unidades<sup>10</sup>) y número “sustancial”<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> In *Metaph.* XIII, 1, presentación, p. 82, 29 - 36

<sup>2</sup> Arana Marcos, J. M., 1998, 429, n. 27

<sup>3</sup> Arana Marcos, J. M., 1998, 429, n. 28

<sup>4</sup> Arana Marcos, J. M., 1998, 429, n. 29

<sup>5</sup> In *Metaph.* XIII, 4, 1079 a 15 p. 112, 14 - 113, 36

<sup>6</sup> In *Metaph.* XIV, 1, 1087 b 12, p. 167, 9 - 13

<sup>7</sup> In *Metaph.* XIII, 7, 1081 b 35, p. 131, 24 - 132, 2

<sup>8</sup> In *Metaph.* XIV, 2, 1089 b 2,.. p. 173, 10 - 22

<sup>9</sup> In *Metaph.* XIII, 6, 1080 b 11, p. 122, 11 - 16

<sup>10</sup> Arana Marcos, J. R., 1998, 430, n. 32



El número “monádico” se usa en el contar natural y el “sustancial” es aquel con el que el demiurgo ordena el alma racional y que genera el número monádico<sup>2</sup>.

Cada uno de los singulares participa, por naturaleza, de los números ideales, y lo mismo que el hombre sensible participa con figura, color, forma y partes en el hombre ideal, que no tiene color, ni figura, ni forma ni partes, así también las cosas sensibles participan cuantitativamente de la tríada en sí, que no tiene cantidad alguna<sup>3</sup>.

#### 4) Las Ideas

Según Siriano las Ideas se llamaron así porque asimilan a sí mismas a los que participaban de ellas y porque les da su especie, su estrato, su belleza y su unificación, ya que conservan siempre la misma especie y a la mayoría de entes sobre los que extienden su poder les impone también permanentemente su propia especie, en cuanto que partícipes<sup>4</sup>.

Para el mismo Siriano se denomina “Idea” por antonomasia al número y sobre todo al número ideal, porque, si bien si no son números no son en modo alguno, no son números monádicos<sup>5</sup>. Esto puede demostrarse por medio de tres argumentos. El primero afirma que si las Ideas no son números monádicos, como las unidades no son diferentes, no son números en modo alguno, y si no lo son, no podrían ser en absoluto<sup>6</sup>.

El segundo argumento está relacionado con el primero: los entes están constituidos por el uno y la díada indeterminada; ahora bien: todas las cosas constituidas por estos dos principios son números; por tanto, los entes son números<sup>7</sup>.

El tercer argumento parte de estas dos premisas: a) no rechazar que el silogismo categórico demuestra con más fuerza que hay Ideas y que estas son números inteligentes e indivisibles, y b) no rechazar el silogismo mediante tres o argumentación por reducción al absurdo<sup>8</sup> si se refuta la

---

<sup>1</sup> In Metaph. XIII, 6, 1080 b 21, p. 123, 13 - 25

<sup>2</sup> Arana Marcos, J. R., 1998, 451, n. 103

<sup>3</sup> In Metaph. XIII, 1, Presentación, p. 81, 31 - 83, 31

<sup>4</sup> In Metaph. XIII, 4, 1078 b 9, p. 103, 15 - 104, 2

<sup>5</sup> In Metaph. XIII, 7, 1081 a 12, p. 125, 19 - 126, 27

<sup>6</sup> In Metaph. XIII, 7, 1081 a 12, p. 125, 19 - 126, 27

<sup>7</sup> In Metaph. XIII, 7, 1081 a 12, p. 125, 19 - 126, 27

<sup>8</sup> Arana Marcos, J. R., 1998, 456, n. 114

hipótesis falsa eliminando el consecuente falso. Si, pues, existen las Ideas, no pueden ser números monádicos, porque sus unidades son indiferenciadas<sup>1</sup>.

Como Espeusipo y Jenócrates, Siriano se plantea el problema de las Ideas suscitado por Platón en el *Parménides*<sup>2</sup> y afirma la existencia de Ideas de las sustancias universales y completas y de las realizadas conforme a una disposición natural, como, por ejemplo, “hombre” y “caballo”; de lo que perfecciona a las sustancias, como “valía” y “ciencia” y de lo que sobreviene a las almas, cuerpos y naturalezas, como “ semejanza”, “igualdad” y “magnitud”<sup>3</sup>.

Sin embargo, no hay Ideas ni de los entes malos ni de los feos, porque estos son paranaturales, es decir, consisten por naturaleza en privación de las especies a las que pertenecen; ni de las negaciones, porque eliminan la definición y el límite asignado a cada cosa por las especies y por ser, al mismo tiempo, la condición de indeterminación más propia de lo material que de lo ideal. Tampoco hay Ideas de los que cambian de manera de ser, ya que reciben su versatilidad y su mutabilidad de una causa móvil y no de la inmovilidad y estabilidad de las especies, ni Ideas de partes que no estén unidas a un todo: por ejemplo, no hay Idea de la mano, de la nariz, de la cabeza, de los dedos ni de las causas determinantes de los accidentes primeros de los cuerpos, como la dulzura y la blancura, porque las razones físicas son suficientes para producir los accidentes corporales, ni Ideas de los compuestos como, por ejemplo, “hombre sabio”, porque son dos especies simples y diferentes que podemos combinar o dividir, ni de las mezclas heterogéneas que parecen violar u obligar a actuar a la naturaleza como, por ejemplo, la mezcla de machos, mulos o de injertos de árboles diferentes, porque no son obra espontánea de la naturaleza. Por ello no hay Ideas de la técnica que imita a la naturaleza y que sólo le es útil a la vida mortal. Por último, tampoco hay Ideas de las acciones de la elección psíquica ni de cuantas se realizan por azar, ni de las relaciones no sustantivas ni de los entes en transformación ni de lo superior y lo inferior, la derecha y la izquierda y semejantes<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> In *Metaph.* XIII, 7, 1081 a 12, p. 125, 19 – 126, 27

<sup>2</sup> *Prm.* 130 b - c

<sup>3</sup> In *Metaph.* XIII, 4, 1079 a 19, p. 114, 2 - 33

<sup>4</sup> In *Metaph.* XIII, 4, 1078 b 32, p. 107, 5 – 108, 7

## 7.1. Proclo

### a) Vida y obras

Proclo nació en Constantinopla, aunque pasó su vida en Licia, de donde procedía su familia. Comienza sus estudios de derecho en Alejandría<sup>1</sup>, donde fue discípulo de Olimpiodoro<sup>2</sup>, pero pronto viaja a Atenas donde Siriano le presenta a Plutarco, Diádoco de la Academia<sup>3</sup>. Allí emprende estudios de filosofía: matemáticas, Aristóteles, Platón y *Oráculos Caldeos* aunque estos no puede trabajarlos por la muerte de Siriano<sup>4</sup> a quien sucede en la dirección de la Academia<sup>5</sup>, si bien hay quien cree que le sucedió Domnino<sup>6</sup>.

Proclo escribió tres tipos de obras:

- Los tratados sistemáticos, concebidos y desarrollados bajo el modelo deductivo matemático (*Elementos de Teología, Teología Platónica*) o de manera monográfica (*Sobre la providencia*)<sup>7</sup>.

- Los grandes diálogos, probablemente surgidos del trabajo de clase, en los que la erudición, el ingenio, el talento y las dotes expositivas, se desbordan. Comentó:

a) Varias obras de Aristóteles, hoy todas perdidas.

b) *Comentario al libro I de los Elementos de Euclides*, obra de incalculable valor tanto para el conocimiento de la historia de la matemática griega, como por la interpretación matemática de los problemas debatidos.

c) Comentarios a diálogos platónicos: el *Alcibíades*, el *Crátilo*, la *República*, el *Timeo* y el *Parménides*, diálogo preferido porque, según él es la culminación de las doctrinas platónicas.

Sin embargo, se han perdido sus comentarios al *Filebo*, al *Fedón*, al *Teeteto*, al *Gorgias*, al *Banquete*, al *Sofista* y dos apéndices a sus comentarios al *Timeo*<sup>8</sup>.

- Textos religiosos: *Los Oráculos Caldeos*, en más de mil páginas y obra perdida<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Arana Marcos, 1998, 500

<sup>2</sup> González, Z., 1888, I, 515 - 524

<sup>3</sup> Arana Marcos, 1998, 500

<sup>4</sup> Marino, Vita Procli, 10 - 12

<sup>5</sup> Arana Marcos, J. R., 1998, 500

<sup>6</sup> Saffrey - Westerink, 1968, I, XVII - XIX

<sup>7</sup> Arana Marcos, J. R., 1998, 500

<sup>8</sup> Arana Marcos, J. R., 1998, 500

## b) Fuentes

Las fuentes que maneja Proclo son más variadas y numerosas que las de Siriano; pero sobre todo mejores por dos razones:

1ª. Proclo amplía nuestros conocimientos sobre la matemática, en especial la geometría, de Platón, con textos procedentes probablemente de la Escuela de Aristóteles (*La Historia de la geometría* de Eudemo)<sup>2</sup> y del neopitagórico Nicómaco, vía Jámblico; y con otras técnicas<sup>3</sup>.

2º. Recurre a los escritores más antiguos (Jenócrates) para informarse sobre el entorno inmediato de Platón<sup>4</sup> no contando con la literatura apócrifa del pitagorismo medio aunque, probablemente, ha incorporado parte de sus concepciones en su propio sistema a través de Jámblico<sup>5</sup>. Así, mientras que Siriano tiene obsesión por identificar bajo el nombre de “pitagóricos” a los académicos y a los pitagóricos de cualquier época, Proclo cuida distinguir a los pitagóricos de los académicos<sup>6</sup>, como las diversas versiones y opiniones de los académicos<sup>7</sup>

## c) Doctrina: 1) Principios

Las cosas se componen de dos principios: el uno y de la díada indefinida<sup>8</sup>, llamada también díada posterior al uno<sup>9</sup>, los cuales se unifican entre sí y son antitéticos<sup>10</sup>.

Si el uno fuese anterior al ente y su causa, no sería ente por su propia existencia porque le constituye y no participa de su ser ente. En efecto, si el primer uno participara de algún modo en el ente siendo superior a él y produciéndolo, habría algún uno que asumiría el ser ente. Pero el uno no será nunca ente ni siquiera a modo de ente, sino causa de todos los entes y

---

<sup>1</sup> Arana Marcos, J. R., 1998, 500

<sup>2</sup> In Euc. I, Prólogo II, p. 64, 3 – 68, 6

<sup>3</sup> In R. P. 24, 16 – 25, 18; 27, 1 – 29, 4

<sup>4</sup> In Prm. 132 a 6 – b 2, p. 887, 36 – 888, 38

<sup>5</sup> Arana Marcos, J. R., 1998, 503

<sup>6</sup> In Euc. I, p. 428, 7 – 429, 8

<sup>7</sup> In Prm. 132 a 6 – b 2, p. 887, 36 – 888, 38

<sup>8</sup> In Prm. , (intérprete G. de Moerbeka), (Segunda Parte), P. 38, 25 – 41, 10, Klibansky - Labowsky

<sup>9</sup> In Tim., 20 d 8 – e 1, I, p. 78, 6 - 11

<sup>10</sup> In Tim., 20 d 8 – e 1, I, p. 78, 6 - 11

anterior, entonces, a todas las propiedades del ente. Y para cualquier cosa que necesite participar de alguna causa, habrá cualquier otro uno que participe de las propiedades del ente, pero distinto del denominado “simplemente uno” y que le sustituye<sup>1</sup>.

Y citando a Espeusipo, afirma que los antiguos consideraron al uno mejor que al ente y origen del mismo y lo liberaron de dicha condición en cuanto que principio. Pero pensando que si no se le opusiese otro elemento, no podría generarse nada, introdujeron como principios de los entes el uno y la díada indefinida<sup>2</sup>.

La díada es principio y madre de la pluralidad en los dioses, en los intelectos, en las almas y en las naturalezas. En cuanto que causa de la pluralidad, la díada es pluralidad al igual que el uno, causa de la unificación es, en cuanto que causa, uno<sup>3</sup>.

La díada no está privada del uno, porque todo lo posterior al uno participa de él. Por eso la díada es hénada y pluralidad: hénada en cuanto que participa del uno – con lo cual es de alguna manera uno – y pluralidad, en cuanto que es causa de la misma<sup>4</sup>.

## 2) Las Ideas

Platón ocupa, según Proclo, un lugar intermedio entre los estoicos y los peripatéticos. Para los primeros, el Principio de todas las cosas radica en las razones seminales, mientras que para los segundos, los seres inmutables son el principio de todo. Platón unificó ambas posiciones y propuso las Ideas como principio de todo, pues ni las razones seminales son capaces de conservar todo lo generado, porque ni pueden inclinarlo hacia sí ni pueden mantenerse ni perfeccionarse, porque son imperfectas. En cuanto a los seres inmutables, podrían ser las causas formales de las transformaciones de las cosas generadas, en cuanto que deseados. Las Ideas tienen ambas propiedades: el esencialmente inteligentes e inmutables; basarse en el intelecto puro y ser perfeccionadoras de los entes en potencia. Además, no

---

<sup>1</sup> In Prm., (intérprete G. de Moerbeka), (Segunda Parte), p. 38, 25 – 41, 10, Klibansky - Labowsky

<sup>2</sup> In Prm. , (intérprete G. De Moerbeka), (Segunda Parte), P. 38, 25 – 41, 10, Klibanski - Labowsky

<sup>3</sup> In Prm. 128 b 7 – 8, p. 711, 38 – 712, 14

<sup>4</sup> In Prm. 128 b 7 – 8, p. 711, 38 – 712, 14

son ni concausas, es decir, causas materiales, instrumentales o formales, ni tampoco finales o eficientes, sino causas paradigmáticas de las cosas constituidas por naturaleza. Por lo tanto, al igual que Siriano, afirma que no hay Ideas ni de las cosas paranaturales ni de las técnicas ni tampoco de las cosas generadas parcialmente ni de las precederas<sup>1</sup>.

### 3) La división

La división es uno de los tres métodos de investigación que se han transmitido<sup>2</sup>. El primero, enseñado por Platón a Leodamante y con el que este hizo muchos descubrimientos en geometría<sup>3</sup>, es el llamado analítico<sup>4</sup>, que reconduce lo buscado por medio del análisis al principio convenido<sup>5</sup> y que, según Lasserre<sup>6</sup>, ejemplifica en el *Menón*<sup>7</sup>.

El segundo, que Platón consideró útil en todas las ciencias, es el llamado dieirético o clasificatorio. Este divide el género propuesto en sus articulaciones naturales y proporciona un punto de partida para demostrar la tesis propuesta eliminando el resto de alternativas<sup>8</sup>.

El tercero es la reducción al absurdo. Este método no trata de demostrar lo que se investiga, sino de refutar lo opuesto, descubriendo la verdad por accidente<sup>9</sup>.

---

<sup>1</sup> In Prm. I 32 a 6 – b 2, p. 887, 36 – 888, 38

<sup>2</sup> In Eucl. Elem. I, p. 211, 18 – 212, 4

<sup>3</sup> DL III, 24

<sup>4</sup> Arana Marcos, J. R., 1998, 511, n. 27

<sup>5</sup> In Euc. I, p. 211, 18 – 212, 4

<sup>6</sup> Lasserre, F., 1987, 448 ss

<sup>7</sup> Men. 86 e – 87 e

<sup>8</sup> In Euc. I, p. 211, 18 – 212, 4

<sup>9</sup> In Euc. I, p. 211, 18 – 212, 4

#### 4) Historia de la ciencia: a) la geometría

La historia de la ciencia - y más concretamente de la geometría - de Proclo está guiada por la filosofía progresista neoplatónica de la historia: de la necesidad al ocio, de la percepción (lo particular y disperso) a la intelección (universal, sistemático), unido todo ello a un avance cuantitativo en el número de teoremas<sup>1</sup>.

Según Proclo todas las ciencias tienen su origen en la necesidad humana, yendo de la sensación al razonamiento y de este a la intelección. Así, la aritmética fue descubierta por los fenicios gracias a sus intercambios comerciales y contratos y la geometría lo fue por los egipcios como un procedimiento necesario para medir las tierras anegadas por la crecida del Nilo, el cual borraba las lindes de las tierras particulares<sup>2</sup>. A continuación nos ofrece una breve historia de la geometría, probablemente un resumen de la *Historia de la matemática* de Eudemo de Rodas, como ya hemos dicho, a través de la mediación de Gémino<sup>3</sup>.

Tales llevó a Grecia este estudio e hizo otros muchos descubrimientos y se anticipó en la búsqueda de los principios de muchas cosas a los que le sucedieron, aplicándose a unas más universalmente que a otras. Le siguieron Mamerto, hermano del poeta Estesícoro e Hippias de Helis, sofista, mnemotécnico e historiador, que intentó cuadrar el círculo<sup>4</sup>. Tras ellos, dice Proclo, Pitágoras transformó la filosofía geométrica en figura de educación libre, examinando desde arriba sus principios e investigando sus teoremas intelectivamente<sup>5</sup>. Descubrió también el tratamiento de las proporciones<sup>6</sup> y la composición de las figuras cósmicas: los cinco poliedros regulares<sup>7</sup> cuyo descubrimiento, algunos atribuyen a Teeteto<sup>8</sup>. Tras Pitágoras, Anaxágoras de Clazomene y Enopides de Quíos, a quienes recuerda Platón en los *Antiamantes*<sup>9</sup>, trataron muchos aspectos de la geometría. Tras ellos,

---

<sup>1</sup> Caveing, M., 1982, II, 529 - 585

<sup>2</sup> In Euc. I, Prólogo II, p. 64, 3 - 68, 6

<sup>3</sup> Arana Marcos, J. R., 1998, 509, n. 14

<sup>4</sup> Heath, Th., 1981, I, 23 - 182

<sup>5</sup> In Euc. I, Prólogo, II, p. 64, 3 - 68, 6

<sup>6</sup> Heath, Th., 1981, I, p. 84 - 85

<sup>7</sup> Arana Marcos, J. R., 1998, 510, n. 21

<sup>8</sup> Fritz, K. V., 1934, col. 1363 - 1371

<sup>9</sup> Amat. 132 a - b

Hipócrates de Quíos descubrió la cuadratura de la lúnula<sup>1</sup> y Teodoro de Cirene, maestro de Platón<sup>2</sup>, trabajó sobre los irracionales<sup>3</sup> y fueron reputados geómetras<sup>4</sup>.

Platón impulsó la comprensión de la geometría y de las demás ramas de las matemáticas por su dedicación a ellas como evidencian tanto la condensación de razonamientos matemáticos en sus escritos, como el haber despertado la admiración de los estudiosos de la filosofía hacia las matemáticas. Coetáneos suyos son Leodamante de Tasos, Arquitas de Tarento y Teeteto de Atenas, con quienes aumentaron los teoremas y la geometría avanzó hacia una constitución más científica<sup>5</sup>.

Neóclides y León – el cual descubrió diorismos para saber cuándo un problema es resoluble y cuando no – enriquecieron los conocimientos de los anteriores y Eudoxo de Cnido aumentó el número de los llamados teoremas universales<sup>6</sup>, añadió a las tres analogías conocidas: la aritmética, la geométrica y la armónica<sup>7</sup> otras tres, llamadas cuarta, quinta y sexta<sup>8</sup> y extendió a la pluralidad los teoremas que en Platón habían comenzado bien en la sección de los sólidos con los planos, bien de la línea recta en extrema y media proporcional<sup>9</sup> usando el método analítico<sup>10</sup>.

Amiclas de Heraclea, Menecmo y Dinóstrato perfeccionaron la geometría; Teudio el Magnesio compuso *Elementos* e hizo más universales teoremas que eran más particulares y Hermótimo de Colofón hizo progresar los descubrimientos de Eudoxo, y Teeteto inventó muchos elementos y compuso algunos lugares<sup>11</sup>.

---

<sup>1</sup> In Euc. I, Prólogo, II, p. 64, 3 – 68, 6

<sup>2</sup> DL III, 6

<sup>3</sup> Th. 147 c - d

<sup>4</sup> In Euc. I, Prólogo, II, p. 64, 3 – 68, 6

<sup>5</sup> In Euc. I, Prólogo, II, p. 64, 3 – 68, 6

<sup>6</sup> In Euc. I, Prólogo, II, p. 64, 3 – 68, 6

<sup>7</sup> Arana Marcos, 1998, 511, 34

<sup>8</sup> Ar. II, 28, p. 140, 14 – 143, 2

<sup>9</sup> Heath, Th., 1981, I, 324 - 325

<sup>10</sup> In Euc. I, Prólogo, p. 64, 3 – 68, 6

<sup>11</sup> In Euc. I, Prólogo II, p. 64, 3 – 68, 6



## b) Formación de las líneas, los ángulos y los cuerpos geométricos

Después del uno hay tres hipótesis: el límite, lo ilimitado y lo mixto, con las que se forman las líneas, los ángulos y las figuras<sup>1</sup>.

Similares al límite son la circunferencia, el ángulo curvilíneo y el círculo en las superficies y la esfera en los volúmenes. Semejante a lo ilimitado es lo recto en todas estas dimensiones que se extiende por ambos lados cuanto se imagina uno. En cuanto a lo mixto, en todos ellos – dice Proclo – lo mixto de aquí es análogo a lo mixto de allí: las líneas mixtas son como los arcos y los ángulos, como la línea de los hemiciclos y la corniforme; los segmentos planos son figuras y bóvedas y los volúmenes, conos y cilindros<sup>2</sup>.

## c) Cosmología

Según Proclo, Platón afirma que el ser de los polos es diamantino<sup>3</sup>, cuando muestra la fijación, la eternidad, la estabilidad y la inmutabilidad de su esencia y que el todo gira sobre ellos sin desviarse y recorre su periplo unitario<sup>4</sup>. Pero en otras obras, Proclo sostiene que el demiurgo está instalado sobre el cosmos<sup>5</sup>, asentado en los polos y que hace volverse hacia él todo con su divino amor.

## 5) Pensamiento político

El pensamiento político de Proclo está condensado en sus comentarios a la *República* y al *Alcibiades*<sup>6</sup> aunque el mayor interés radica en su *In Platones rem publicam commentarii*<sup>7</sup>. Se trata de diecisiete disertaciones sobre tópicos seleccionados a partir de este diálogo. Las disertaciones I – VI, de las cuales falta la segunda que versaba sobre los razonamientos de Sócrates contra la versión de la justicia ofrecida por Polemón, se relacionan con los tres

---

<sup>1</sup> In Euc. I, p. 103, 21 – 104, 25

<sup>2</sup> In Euc. I, p. 103, 21 – 104, 25

<sup>3</sup> R. 616 c ss

<sup>4</sup> In Euc. I, p. 90, 6 - 14

<sup>5</sup> Inst., prop. 205, 207 - 210

<sup>6</sup> Ramos Jurado, E. A., 1982, “*Metabolé politeion*. La teoría política a fines del mundo antiguo: Proclo”, *Congreso Andaluz de Estudios Clásicos*, I, 371 – 376, Jaén

<sup>7</sup> Sheppard, A.D.R., 1980, *Studies on the 5 th and 6 th essays of Proclus'Commentary on the Republic*, Gotinga.

primeros libros del diálogo; las VII – XIV, con los libros IV a IX; las XV - XVI, con el libro X y la XVII, es un apéndice sobre las críticas de Aristóteles a la *República*<sup>1</sup>. Los puntos tratados versan – además del estudio preliminar, la primera disertación, sobre el objeto, género literario, tiempo, lugar y personajes del diálogo, sobre la justicia (III), sobre los moldes teológicos con los que hay que contemplar la divinidad (IV), sobre las opiniones de Platón acerca de la poética (V), sobre la defensa de Homero contra Platón (VI), sobre la tripartición del alma humana y las cuatro virtudes (VII), sobre las virtudes comunes a los dos sexos y la educación común (VIII), sobre las demostraciones de Teodoro de Alsina referentes a la identidad de la virtud en los dos sexos (IX), sobre el amor a la sabiduría de los filósofos y la *philomathía* del vulgo (X), sobre el bien (XI), sobre el mito de la caverna (XII), sobre el discurso de las musas en la *República* (XIII), sobre la supremacía de la conducta justa sobre la injusta (XIV), sobre los principales temas del libro X de la *República* (XV), sobre el mito de Er (XVI) y sobre las críticas de Aristóteles al diálogo (XVII)<sup>2</sup>.

Para la cuestión política, las disertaciones más interesantes son la I<sup>3</sup>, la VII<sup>4</sup> la XIII<sup>5</sup> y la XIV<sup>6</sup>. Proclo reconoce que el *escópos* del diálogo<sup>7</sup> ha sido objeto de controversia durante siglos pues ¿es la *República* una obra cuyo centro de interés es la justicia, o bien el régimen político? En la Antigüedad<sup>8</sup>, hubo dos corrientes: unos pretendieron que la finalidad del diálogo era la justicia, basándose en que es el primer punto que se aborda, en que la cuestión del régimen político está en función de la justicia y en determinados pasajes en que Sócrates insiste en ello. Otros<sup>9</sup>, creyeron que el propósito del diálogo es tratar sobre el régimen político y si bien la primera cuestión se refiere a la justicia, no es porque esta sea el tema principal de la obra, sino porque desde ella se accede más directamente al examen del régimen político<sup>10</sup>. Prueba de ello es que, tanto Aristóteles<sup>11</sup> como Teofrasto denominan a la obra *República*,

---

<sup>1</sup> Ramos Jurado, E. A., 2004, *La teoría política en el neoplatonismo*, 11, Sevilla, Universidad

<sup>2</sup> Ramos Jurado, E. A., 2004, *La teoría política en el neoplatonismo*, 12, Sevilla, Universidad

<sup>3</sup> In R. I 5-19 Kroll

<sup>4</sup> In R. I 206 – 235 Kroll

<sup>5</sup> In R. II 1 – 80 Kroll

<sup>6</sup> In R. II 81 – 83 Kroll

<sup>7</sup> In R. I 7. 5 -14 – 14 Kroll

<sup>8</sup> In R. I 7.9 – 8.6 Kroll

<sup>9</sup> In R. I 8.6 – 11.4 Kroll

<sup>10</sup> In R. I 8.6 – 10 Kroll

<sup>11</sup> In R. I 8.12 – 15 Kroll

Aristóteles cuando hace un resumen de la misma<sup>1</sup> mientras que Teofrasto lo hace en las *Leyes* y en otros muchos pasajes<sup>2</sup>. Una prueba más aducida en favor de quienes defienden esta segunda opinión es, según Proclo, el testimonio del propio Platón de tratar sobre los regímenes políticos y la estructura del Estado en las *Leyes*<sup>3</sup> y el *Timeo*<sup>4</sup>.

Al respecto, Proclo se muestra ecléctico<sup>5</sup> pues cree que ambas posturas tienen su parte de razón y no se contradicen: lo que es en el alma individual la justicia, lo es el régimen político en la ciudad. En esto Platón ha partido del análisis de la justicia en tanto que ella es la constitución en un solo individuo para pasar luego a la investigación de la mejor constitución en tanto que es la justicia en la colectividad<sup>6</sup>. Según Proclo<sup>7</sup>, Platón corrobora esto con el paradigma de la escritura<sup>8</sup>.

Para Proclo el Estado es una parte del Todo, un microcosmos, reflejo de la estructura del macrocosmos<sup>9</sup>. Platón enseña a los que se dedican a la ciencia política que el cambio de una constitución mejor a una peor no se produce por necesidad sino como un proceso capaz de poner de relieve la degradación de la vida humana, degradación que se produce a través de lo que Proclo llama “términos medios” siempre semejantes a los precedentes<sup>10</sup>. Con “términos medios” se refiere Proclo a que no se pasa directamente del régimen de los mejores al del populacho (democracia / olocracia), sino por etapas (timocracia y oligarquía), conservándose siempre una cierta semejanza entre el régimen inferior y aquel del que procede<sup>11</sup>.

Al ser el Estado una copia del Todo, su estructura social será reflejo de la estructura del Todo: los gobernantes son semejantes a los dioses y los auxiliares, a los demonios que mantienen inquebrantable el orden del mundo y frenan la turbación que surge de las partes inferiores<sup>12</sup>.

---

<sup>1</sup> Fr. 181 R

<sup>2</sup> In R. I 8 15 – 16 Kroll

<sup>3</sup> Lg. 739 a - b

<sup>4</sup> Ti. 17 c

<sup>5</sup> In R. I 11.5 – 14.14 Kroll

<sup>6</sup> Ramos Jurado, E. A., 2004, *La teoría política en el neoplatonismo*, 12, Sevilla, Universidad

<sup>7</sup> In R. I 13.9 – 15 Kroll

<sup>8</sup> R. 368 d

<sup>9</sup> In R. II 3.6 Kroll

<sup>10</sup> In R. II 5.10 Kroll

<sup>11</sup> Ramos Jurado, E. A., 2004, *La teoría política en el neoplatonismo*, 13, Sevilla, Universidad

<sup>12</sup> In R. II 2.3 – 5 Kroll

En la disertación VII<sup>1</sup> Proclo aborda la cuestión de las virtudes políticas<sup>2</sup> y afirma que la *phrónesis* debe ser poseída por quien gobierna el Estado, ya que precisa deliberar y discernir lo bueno de lo malo; la *andreía*, es virtud propia de la clase de los guerreros que vela por la ciudad<sup>3</sup> tanto contra los enemigos externos como contra los internos, siendo estos últimos los que se rebelan contra el Estado<sup>4</sup>. Finalmente, la *sophrosýne* es la virtud de la última clase, ya que por superabundancia de bienes necesarios puede llegar a identificar lo material con la felicidad y el bien<sup>5</sup>.

Cuando cada clase ha recibido su virtud propia, la tarea de la justicia resulta patente<sup>6</sup> y consistirá en que cada uno asuma su papel, su lugar y no intente usurpar el de otras clases, de forma que cada uno sirva en el lugar que le ha asignado la ciencia política<sup>7</sup>. Además, cuando Proclo coordina la exégesis del mito de las razas de Hesíodo con la *República*, concluye que Platón ha atribuido el oro a los guardianes tanto en cuanto no están contaminados por la materia, la plata a los auxiliares tanto en cuanto están emparentados con los guardianes y reciben de ellos razón y educación, y el bronce y el hierro a los mercenarios, ya que sufren pasiones materiales.

El hombre de Estado que imitará al Demiurgo (sea supremo o parcial)<sup>8</sup> llevará una vida *astasiáston*, habrá recibido una *paideia* consistente en la educación en la música y en la gimnástica<sup>9</sup> junto con la ciencia que versa sobre el hombre universal, el buen momento para la fecundidad o no<sup>10</sup>, sacrificios, actos de culto, hieroscopia y cualquier otra disciplina que concierna al buen gobernar<sup>11</sup> y poseerá todo en común: ocupaciones, bienes de fortuna y todo lo intermedio<sup>12</sup>.

Con gobernantes así, el Estado se mantendrá; pero si surge una disensión entre ellos, caerá el régimen político óptimo<sup>13</sup>. Proclo aclara<sup>1</sup> que no puede pensarse que este régimen caerá merced a la clase inferior, pues para eso

---

<sup>1</sup> In R. I 206.6 – 235.21 Kroll

<sup>2</sup> In R. 215.28 – 217.5 Kroll

<sup>3</sup> In R. I 216.5 Kroll

<sup>4</sup> In R. I 216.8 – 10 Kroll

<sup>5</sup> In R. I 216.13 – 18 Kroll

<sup>6</sup> In R. I 26.23 – 24 Kroll

<sup>7</sup> In R. 216.26 – 27 Kroll

<sup>8</sup> In R. II 8. 15 – 21 Kroll

<sup>9</sup> In R. II 72.30 – 73.1 Kroll

<sup>10</sup> In R. II 73.2 – 7 Kroll

<sup>11</sup> In R. II 73.20 – 26 Kroll

<sup>12</sup> In R. II 4.3 – 6 Kroll

<sup>13</sup> In R. II 3.4 – 5; In R. II 3.11 – 12 Kroll

existen los auxiliares que son, como ya hemos dicho, una especie de démones en el plano cívico, que la reprimirá como los démones del Todo reprimen a las almas parciales cuando gritan tumultuosamente<sup>2</sup>.

Siguiendo a Platón, la disensión causante de la ruptura de la *politeía* ideal se produce por un error de cálculo del buen momento de la unión sexual<sup>3</sup>.

A causa de su concepción inoportuna<sup>4</sup>, los gobernantes de la segunda generación se despreocuparon de las Musas<sup>5</sup>, no completarán la *paideía*<sup>6</sup> y aun cumpliéndola, lo harán con desidia y negligencia<sup>7</sup> recibiendo una mala formación y siendo incapaces de imponer a sus sucesores la conveniente *paideía*, que reducirán a la gimnástica<sup>8</sup>.

Los gobernantes de la tercera generación que por lo demás son incultos<sup>9</sup>, llevarán a confusión a las clases políticas de forma que los gobernantes de la cuarta generación, serán sediciosos<sup>10</sup> y aspirará cada uno a ocupar el primer puesto<sup>11</sup> cuando lo mejor para ellos sería el ser gobernados que gobernar<sup>12</sup>.

Proclo pasa por alto los distintos sistemas políticos que estudió Platón en la *República*<sup>13</sup>. En la disertación XIV<sup>14</sup>, que versa sobre los tres argumentos que demuestran que es más feliz el justo que el injusto, opone, parafraseando al primer argumento platónico<sup>15</sup>, el reinado a la tiranía y la democracia a la olocracia<sup>16</sup>.

El reinado, encarnado según Proclo en Ciro<sup>17</sup>, es un régimen prudente, que ordena la ciudad libre y en armonía consigo misma, mientras que la tiranía, encarnada en Jerjes<sup>18</sup>, carece de prudencia y de capacidad de placer ya que el tirano envidia al súbdito y recela de él, además de ser un régimen hijo del

---

<sup>1</sup> In R. II 3.5 – 6 Kroll

<sup>2</sup> In R. II 3.13 – 16 Kroll

<sup>3</sup> R. 546 c - d

<sup>4</sup> In R. II 5.6 – 7 Kroll

<sup>5</sup> R. 546 d

<sup>6</sup> In R. II 5.8 – 9 Kroll

<sup>7</sup> In R. II 5.10 Kroll

<sup>8</sup> In R. II 5.11 – 12 Kroll

<sup>9</sup> In R. II 5.24 – 26 Kroll

<sup>10</sup> In R. II 6.1 Kroll

<sup>11</sup> In R. II 6.2 Kroll

<sup>12</sup> In R. II 71.26 – 27 Kroll

<sup>13</sup> Ramos Jurado, E. A., 2004, *La teoría política en el neoplatonismo*, 14, Sevilla, Universidad

<sup>14</sup> In R. II 81.24 – 27 Kroll

<sup>15</sup> R. 577 c – 580 c

<sup>16</sup> Ramos Jurado, E. A., 2004 *La teoría política en el neoplatonismo*, 14, Sevilla, Universidad

<sup>17</sup> In Alc. 150.24 – 151.1

<sup>18</sup> In Alc. 150.24 – 151.1

deseo ilegal que encadena a todos los demás deseos y a la razón misma, sede de la prudencia<sup>1</sup>.

En cuanto a los otros dos regímenes, Proclo mantiene la oposición democracia / oclocracia en la medida en que *dêmos* y *plêthos* se oponen<sup>2</sup> aunque considera imposible que la democracia sea un poder válido ya que el pueblo es por naturaleza incapaz de tener *epistémē*<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> In R. II 81.24 – 27 Kroll

<sup>2</sup> In Alc. 57.2 - 4

<sup>3</sup> In Alc. 255.9 - 14

## TERCERA SECCIÓN

### LA CIENCIA POLÍTICA

#### 1. Aplicación del arte de tejer a la política (287 b – 311 c)

Aquí se abre una nueva sección del diálogo: se trata ahora de aplicar el arte de tejer a la política. Para ello el Extranjero comienza analizando las concausas de la ciudad pero ahora no aplicando el método diairético, sino dividiéndolas una a una y miembro a miembro, como si se tratara de la víctima de un sacrificio<sup>1</sup>, porque no es posible hacerlo en dos (287 b – c). Con esta imagen, las artes que van a dividirse a continuación se comparan con un cuerpo, con una totalidad orgánica y también con algo sagrado en esta totalidad y en su análisis, a saber, el sacrificio frecuentemente ligado a la adivinación<sup>2</sup>.

#### 2. Las posesiones (287 d – 289 a)

El Joven Sócrates pregunta cómo hay que dividir y el Extranjero le responde que ahora debe hacerse lo mismo que se hizo en 282 e: así como allí se distinguieron las artes que procuran instrumentos al arte de tejer del arte de tejer mismo, así también ahora deberán distinguirse las concausas de la ciudad, del arte real (287 c).

---

<sup>1</sup> Phdr. 265 e, Phlb. 16 d

<sup>2</sup> Miller, M., 1980, 77

La primera de las concausas son las artes que fabrican instrumentos (*órganon*) para la ciudad, sin las cuales no podría haber ni ciudad ni política (287 d – e).

La segunda es el arte de fabricar los recipientes (*aggeíon*) y no posee la misma función instrumental que la primera porque no está hecha para ser causa de la producción, sino para contener los sólidos y los líquidos tomando, así, muchas formas *sychnòn éidos*) (287 e).

La tercera es el arte de fabricar soportes (*ochema*) que estén hechos para sentarse y sirvan de apoyo para algo, los cuales no son obra de la política sino de la carpintería (*tehtonikês*), la alfarería (*keramikês*) y la herrería (*chalkotypikês*) (288 a – b).

La cuarta, es el arte de fabricar defensas (*problema*) y comprende la confección de los vestidos (*hestês*), las armas (*hóplon*), y los cercos (*periblémata*) de tierra (*géina*) y piedra (*líthina*) (288 b).

La quinta, es el juego (*paígmón*) que, además de la ornamentación y de la pintura (*kósmon kai graphikèn*) las artes que sirviéndose de esta última y de la música (*mousikêi*), hacen imitaciones para nuestro placer (288 c).

La sexta, es el arte que proporciona los materiales que utilizarán las otras artes para fabricar sus productos: el arte de extraer el oro y la plata (*chrysón kai árgyron*), el arte de cortar y podar (*druotomikè kai kourà*), el arte de curtir (*skytotomikê*), el arte de descortezar las plantas (*phloistikè phytôn*), así como las que trabajan el corcho (*phellôn*), el papiro (*býblon*) y las cuerdas (*desmôn*), todas las cuales quedan englobadas bajo el nombre de “posesión primigenia del hombre” (*tò protogenès anthropois ktêma*) (288 d – e) o especie primigenia (*tò protogenès éidos*).

La séptima y última concausa es el arte de adquirir alimento (*trophês*) que incluye la agricultura (*georgikêi*), la caza (*thereutikêi*), la gimnasia (*gymnastikêi*), la medicina (*iatrikêi*) y el arte culinario (*mageirikêi*) (289 a).

### **3. Rectificación del orden de las posesiones (289 b)**

A renglón seguido el Extranjero rectifica el orden de las concausas, así: especie primigenia, instrumento, recipiente, soporte, defensa, juego y alimento. Observando ambos órdenes nos daremos cuenta de que lo único que cambia es la posición del arte que proporciona la especie primigenia que



pasa del sexto lugar al primero, lo cual permite una clara tripartición, reflejo de la división de la sociedad: por una parte, el arte que proporciona las materias primas; después, las artes que se ocupan del aspecto del trabajo y de la economía de la sociedad (instrumento, recipiente y soporte) y, por último, las encargadas de la seguridad, el entretenimiento y el cuidado del cuerpo (defensa, juego y alimento)<sup>1</sup>.

Las primeras son de orden material, mientras que las últimas se ocupan de aspectos más carnales<sup>2</sup>. Poco a poco nos aproximamos a la actividad esencial del político<sup>3</sup>.

El cambio metodológico es de gran importancia, pues la *diaíresis* bifurcadora se supera para acceder a un nivel superior en la comprensión del problema de la realidad<sup>4</sup>.

#### 4. Los servidores (289 d – 291 c)

Una vez analizadas las que podríamos llamar “concausas materiales”, el Extranjero examina un segundo grupo de ellas: las compuestas por los esclavos y los servidores de la ciudad, que podríamos denominar “concausas animadas”.

Todo lo que puede poseerse entra dentro de los siete géneros mencionados antes, excepto los animales mansos. La adquisición de los seres vivos mansos comprende el cuidado de rebaños tal y como antes había sido dividido haciendo referencia a la *diaíresis* del político en el punto en que se dividía en animales salvajes y mansos<sup>5</sup>.

En un primer momento los esclavos quedan fuera, diferenciándolos de los animales mansos (289 b), pero en un segundo momento quedan asociados a los servidores en general (289 c). La cuestión básica de esta separación es que al político o al rey se les encontrará entre los que ejercen un servicio, mientras que, en general, se habría esperado que el servicio quedase separado del arte político o real que sería el arte del mando (dividiendo la ciencia teórica en crítica e imperativa)<sup>6</sup>.

---

<sup>1</sup> Monserrat Molas, J., 1999, 192

<sup>2</sup> Miller, M., 1980, 84

<sup>3</sup> Bernardete, S., 1984, 213 ss

<sup>4</sup> Miller, M., 1980, 79 - 80

<sup>5</sup> Plt. 264 a

<sup>6</sup> Monserrat Molas, J., 1999, 194

El hecho de que los rivales del rey se localicen en la misma clase a la que pertenecen los esclavos o los servidores más que a la clase de los hombres libres, deja el campo abierto a tres consideraciones:

1. El rey es la mitad, o pertenece a una mitad, de una división de la clase de los servidores y de los esclavos. Desde este punto de vista los reyes, los pastores, los capitanes de un barco son los servidores o los esclavos de aquellos a quienes mandan, en la medida en que deben dedicar su tiempo a cuidarles.
2. La clase de los seres humanos puede dividirse en servidores y esclavos, situados a la izquierda del esquema diairético y en hombres libres, situados a la derecha. Para hallar al rey, tendríamos que dividir esta última subclase.
3. Excepto el rey, todos son esclavos o servidores. Pero si es así, ¿por qué los seres humanos no están inscritos como una categoría distinta en la lista de las posesiones (del rey)? Y, ¿en qué segmento de una u otra *diaíresis* estará el filósofo?<sup>1</sup>

El Extranjero comienza vaticinando que en este segundo grupo de concausas aparecerán quienes disputen a los reyes el arte de gobernar, como los que cardaban e hilaban le disputaban al tejedor su arte. (289 c – d).

El primer grupo de servidores lo forman los esclavos (*doúlous*). Estos son aquellos servidores que tienen una ocupación y una vida contraria a la del político; pueden comprarse con dinero y, por tanto, constituyen una posesión que no puede pretender aspirar al arte real (289 d). Llama la atención la ambigüedad de su situación: por una parte, son “dignificados” situándolos entre quienes comparten una característica de la realeza (el servicio) y, por otra, son apartados de los servidores como indignos por la forma de vida que llevan, no pudiendo colaborar con el arte real. Con ello, el Extranjero quiere mostrar la ciudad esencial, totalmente artificial y sin rastro de vida en sus posesiones y plantear el problema de la libertad del modo más radical posible<sup>2</sup>.

El segundo grupo, lo conforman los hombres libres que se enrolan voluntariamente a servir junto con el primer grupo de concausas<sup>3</sup>. Son los cambistas (*argyramoibóús*), los comerciantes (*empórous*), los armadores

---

<sup>1</sup> Rosen, S., 1995, 146

<sup>2</sup> Bernardete, S., 1984, III, 123

<sup>3</sup> Santa Cruz, M., 1998, 573, n. 87

(*nauklérous*) y los revendedores (*kapélous*) cuya única pretensión política se limita a la política comercial (289 e – 290 a).

El tercer grupo, lo conforman los heraldos (*hón tò kerykikòn éthnos*), aquellos funcionarios que, a fuerza de prestar sus servicios como secretarios (*grammateîs*) y subsecretarios (*hypogrammateîs*)<sup>1</sup>, terminan haciéndose sabios en la escritura (*grámmata sophoi*) y por quienes son capaces de desempeñar diversas funciones vinculadas con las magistraturas (*póll` átta hétera perì tàs archàs diaponeîsthaí tines héteroi pándeinoi*) (290 b).

El cuarto grupo de servidores está formado por los adivinos (*hoí te perì mantikèn ékhontés*), definidos por el Extranjero como intérpretes de los dioses para los hombres (*hermeneutai gár pou nomízontai parà theôn anthrópous*) (290 c) y los sacerdotes (*hieréon*) quienes, mediante los sacrificios, ofrecen presentes a los dioses y con sus oraciones les ruegan que nos concedan bienes (290 d). Es en la clase sacerdotal donde debemos buscar a quienes quieren quitarle el puesto al político, ya que, por ejemplo en Egipto, no se le permite al rey ejercer sus funciones si carece del rango de sacerdote y si alguno de otra clase accede al poder por la fuerza, le es necesario ser iniciado en la clase sacerdotal (290 d – e)<sup>2</sup>. Es posible que el Extranjero esté pensando en la figura de Haremhab, comandante militar de Tutankamón, que se hizo con el trono cuatro años después de la muerte del faraón, siendo así rey de la XVIII dinastía y asumiendo las funciones religiosas<sup>3</sup>.

También entre los griegos es corriente que las principales magistraturas estén obligadas a celebrar los sacrificios más solemnes, lo mismo que quien en Atenas es nombrado rey por sorteo (290 e) o arconte rey.

Asistimos aquí a un momento de notable carga dramática. En primer lugar, porque Sócrates acababa de presentarse el día anterior para saber sobre el caso instigado contra él, como indican el *Teeteto*<sup>4</sup> y el *Eutifrón*<sup>5</sup>. Una de las funciones del arconte rey era la de presidir el tribunal que juzgaba los casos de impiedad y sacrilegio. Nadie en el diálogo dice nada de esto y Sócrates sigue presente con su imperturbable silencio<sup>6</sup>.

---

<sup>1</sup> Rowe, C.J., 1994, 217

<sup>2</sup> Skemp, J. B., 1942, 190, n. 1; Samb, D, 1995, 333 - 336; Moret, A., 1902; Schwaller, R. A., 1961

<sup>3</sup> Griffiths, J.G., 1965, NS, 15, 2, 156 - 157

<sup>4</sup> Tht. 210 d

<sup>5</sup> Euthphr. 1 a

<sup>6</sup> Monserrat Molas, J., 1999, 200

En segundo lugar, dicha carga dramática se acentúa por el contexto: hemos dicho más arriba que en esta sección no se divide por la mitad, sino que se divide como a las víctimas de un sacrificio.

Por último hay una quinta clase de servidores. Se trata de los sofistas, a quienes el Extranjero define como una raza compuesta por bestias feroces como leones (*léousi tôn andrôn eixasi*) y centauros (*kentaúrois*), así como sátiros (*satýrois*) y animales débiles (*asthenési*) y polifacéticos cuya característica esencial es la de intercambiar sus peculiaridades y sus aptitudes, todos los cuales componen un enorme coro de embaucadores que bulle en torno a los asuntos de la ciudad, a los que debe aislarse de los auténticos políticos si se quiere encontrar lo que se está buscando (291 b – c). Como mostrará claramente a continuación, el Extranjero se refiere aquí a los gobernantes de las ciudades existentes<sup>1</sup> y no a Protágoras o a alguno de los maestros de sabiduría<sup>2</sup>.

Según Rowe<sup>3</sup>, hay un gran paralelismo entre este pasaje del *Político* y los libros VIII y IX de la *República*, en el que se describen los regímenes políticos y los hombres que los representan<sup>4</sup>. Así, los que parecen leones son los timócratas, dominados por la parte vigorosa del espíritu semejante al león; los centauros son, quizá, oligarcas que, según la *República*<sup>5</sup>, son llevados por el ánimo de lucro que pertenece a las más bajas partes del espíritu, semejantes a las bestias, dominadas, no obstante, por alguna clase de control racional.

Los sátiros y los seres camaleónicos son los demócratas. Todos estos son controlados por sus partes más bajas (los sátiros de los mitos son seres notablemente lascivos), que cambian constantemente sobre a qué deseos prefieren dar rienda suelta. Desde luego, habrá considerablemente más demócratas que oligarcas o timócratas.

Sin embargo, Accattino<sup>6</sup> sostiene otro punto de vista. Para él son los retóricos, los generales y los jueces cuya denominación no corresponde a la función que desempeñan en el ámbito de la retórica (*rhetoreía*), de la estrategia (*strategía*) y de la judicatura (*dikastikè*): en la ciudad democrática el

---

<sup>1</sup> Plt. 291 c

<sup>2</sup> Rosen, S., 2004, 198

<sup>3</sup> Rowe, C.J., 1994, 219

<sup>4</sup> R. VIII 543 c

<sup>5</sup> R. VIII 554 a

<sup>6</sup> Accattino, P., 1995, 211

retórico, en vez de limitarse a favorecer y ser partidario de iniciativas políticas frente a la Asamblea o frente al Consejo, promueve, denuncia y sostiene una acusación frente al tribunal<sup>1</sup>. Por otra parte, el Tribunal no se limita a dirimir una disputa entre particulares, sino que juzga también lo obrado por quien es investido de una magistratura<sup>2</sup>.

A tenor de las palabras del Extranjero en 303 c, nosotros creemos, más bien, que el Extranjero se está refiriendo no tanto a los políticos descritos en los libros VIII y IX de la *República*, como dice Rowe, cuanto a los de los regímenes imitativos (monarquía, aristocracia, buena democracia, tiranía, oligarquía, mala democracia) del gobierno perfecto descrito en el *Político*<sup>3</sup>, siendo los leones aquellos que pertenecen a los que mejor lo imitan – monarquía, aristocracia y buena democracia – y las demás bestias, a los que lo imitan peor – tiranía, oligarquía y mala democracia -.

Hay dos cuestiones que, en torno a los servidores, no aclara el Extranjero: la primera es si las siete clases de servidores pueden desempeñar el papel de posesiones. Este puede ser el caso, como da a entender la transición de las posesiones a los servidores hecha por medio del ejemplo de los animales domésticos. Si esto es así, los servidores, en tanto que seres humanos mansos, conforman una clase de posesiones lo suficientemente grande para constituirse por sí misma<sup>4</sup>.

Hay una segunda cuestión que queda abierta: ¿son los servidores, en su conjunto, modelos originales de los que el político no sería sino uno entre otros?<sup>1</sup>

Para terminar, deberíamos preguntarnos por qué avanza la división por las causas auxiliares cuando parece claro que al político debería buscársele entre las principales.

El problema queda desdibujado si se tiene en cuenta que las líneas implicadas en la derivación ilustran un problema importante de la vía más larga: todas las cosas están relacionadas unas con otras de formas muy diversas (no puede trazarse aquí un mapa conceptual definitivo de la realidad) y la vía más larga insiste en una clase simple y determinada de derivación. La presente complicación surge porque el Extranjero abandona

---

<sup>1</sup> Grg. 452 d – e; Phdr. 261 a ss

<sup>2</sup> Ap. 32 b - c

<sup>3</sup> Plt. 301 a ss

<sup>4</sup> Rosen, S., 2004, 198

la pulcritud artificial de las divisiones del *Sofista* y muestra la multiplicidad de relaciones introduciendo más de una línea de derivación a la vez<sup>2</sup>.

Los animales del rebaño pueden clasificarse como animales o como posesiones; los esclavos son, a la vez, posesiones y servidores; y el político deviene de una parte, señor y, de otra, servidor; en un sentido una causa primera pero en otro, una causa auxiliar<sup>3</sup>. En conclusión, la realidad no se deja atrapar por la *diaíresis*<sup>4</sup>.

Todavía hay más, respecto a la división entre causas y concausas (o causas auxiliares) se ha producido una variación porque ahora se habla de posesiones y servicios. Las posesiones son las causas auxiliares y los servidores le disputan el puesto al verdadero político. Lo primero que queda descartado es la dimensión material y el servicio resulta una dimensión más cercana a la política<sup>1</sup>.

## 5. Las formas de gobierno (291 d – 292 a)

El Extranjero rompe, en apariencia abruptamente, el hilo del discurso e identifica tres formas de gobierno: la monarquía (*monarchía*), el gobierno de unos pocos (*tôn olígon dynasteían*) y el gobierno del pueblo, de la multitud (*he toû pléthous arché*) (291 d).

Estas tres formas de gobierno darán lugar a cinco dependiendo si son impuestas por la fuerza (*bíaión*) o si son aceptadas (*hekoúsion*); de si en ellos hay pobreza (*penían*) o riqueza (*plouíton*) y de si tienen leyes (*nómon*) o carecen de ellas (*anomían*) (291 e). De este modo, a la monarquía se la llamará (*onómasi*) tiranía (*tyrannídi*) o reinado (*basilikêi*); al gobierno de unos pocos, aristocracia (*aristokratíai*) u oligarquía (*oligarchíai*). En cuanto a la democracia, ya sea impuesta o aceptada, con leyes o carente de ellas y pobres o ricos los gobernados, no se tiene por costumbre cambiarle el nombre (291 e – 292 a).

¿Debe, entonces, darse por sentado que la rectitud de tal o cual régimen político radica en los criterios “uno”, “pocos”, “muchos”, “riqueza”, “pobreza”, “imposición”, “aceptación”, “con leyes”, “sin leyes”?

---

<sup>1</sup> Rosen, S., 2004, 198

<sup>2</sup> Dorter, K., 1994, 214 - 215

<sup>3</sup> Dorter, K., 1994, 215

<sup>4</sup> Monserrat Molas, 1999, 199

## 6. La ciencia dominante de la política (292 a – c)

Según el Joven Sócrates, no hay nada que lo impida. Pero el Extranjero toma otro camino. Este es una vuelta a la primera *diaíresis* del diálogo: el gobierno real (*tó basiliké arché*) es una ciencia crítica (*kritiké*) y prescriptiva (*epistatiké*).

A su vez, la parte prescriptiva, se había subdividido en una parte referida a los seres inanimados y otra a los seres vivos. Dividiendo así, se ha avanzado de modo que no se ha perdido de vista la ciencia que se busca, pero sin saber con exactitud de qué ciencia se trata (293 c). Pero aquí nos vemos obligados a hacer un inciso: hay un cambio terminológico de no poca importancia con respecto a 260 c.

La lógica del diálogo nos lleva desde una visión religiosa de la política en el mito a la cuestión política de los tipos de regímenes. Ahora el Extranjero trata de reconducir la discusión al campo de las premisas teóricas con las que la inició<sup>2</sup>.

El Extranjero recuerda que en la primera *diaíresis* habían convenido que el gobierno o el poder real es una ciencia (*epistémon*) crítica (*kritiké*) y directiva (*epitaktiké*) de seres animados que ahora deviene *epistaktiké*.

Según Rosen<sup>3</sup> esto no es exacto. En la *diaíresis*, el juicio y el mando eran el resultado de la división del conocimiento puro, mientras que el arte político se incluía en el mando y el juicio era apartado<sup>4</sup>. Ahora, el Extranjero reúne tácitamente el juicio y el mando para preparar la introducción a la *phrónesis*.

Igualmente, ignora la distinción entre el arte autoprescriptivo o el arte cuyo nombre desconocemos, donde se incluye la función del heraldo (292 b – c).

## 7. El gobierno recto (292 d – 293 e)

Prosigamos. De este modo llegamos a uno de los núcleos esenciales del diálogo: si, pues, estamos buscando una ciencia, unos regímenes políticos se distinguirán de otros por tener dicha ciencia y no por los criterios “pocos”, “muchos”, “aceptación”, “imposición”, “riqueza”, “pobreza”, que habíamos

---

<sup>1</sup> Monserrat Molas, J., 1999, 199

<sup>2</sup> Monserrat Molas, J., 1999, 205

<sup>3</sup> Rosen, S., 2004, 200

<sup>4</sup> Plt. 258 e

aceptado en principio. El paso siguiente es, pues, examinar qué constitución posee la ciencia del gobierno (292 d).

El Eléata comienza preguntando si la muchedumbre de una ciudad puede adquirir dicha ciencia o si es posible que cincuenta o mil hombres en una ciudad de cien mil puedan obtenerla. El Joven Sócrates dice que si así fuera, la ciencia política sería la de más fácil adquisición y no puede haber más reyes que jugadores de *petteía*. Por ello sólo a aquel que posee la *basilikè epistéme*, la ejerza o no, puede llamársele rey (*basilikòs*) (292 d – 293 a).

La larga respuesta del Joven Sócrates en comparación con las anteriores, puede mostrar tres cosas:

1<sup>a</sup>. El Joven Sócrates cree que el arte político es difícil y no está al alcance de cualquiera.

2<sup>a</sup>. La cantidad de gente que lo posee es poquísima, menos aún que los que dominan el juego de la *petteía* (juego entre dos personas, semejante a las damas, con lo que queda descartado el régimen democrático).

3<sup>a</sup>. La posesión del saber real, y no de su ejercicio, da derecho al título de rey<sup>1</sup>.

Cabe hacer notar especialmente, que esto que dice el Joven Sócrates, estudiante de aritmética y geometría, en un diálogo en el que se ha partido de la asimilación de la política al saber teórico, puede ser una señal de aristocracia en la autoconsciencia del aprendiz de matemáticas, signo de la excelencia del saber teórico<sup>2</sup>.

La conclusión que saca el Extranjero de las palabras de su interlocutor es que, cuando existe, el gobierno recto (*orthèn archén*) está en una, en dos o en pocas personas las cuales gobiernan ateniéndose a un arte ya lo hagan voluntariamente (*hekónton*), ya por la fuerza (*akónton*); ya con leyes escritas (*grámmata*), ya sin leyes escritas (*áneu grammáton*), ya ricos (*ploutoúntes*), ya pobres (*penómenoí*) lo mismo que un médico ejerce su profesión curando a un paciente con su consentimiento (*hekóntas*) o sin él (*akóntas*), cortando (*témnontes*) o quemando (*káontes*) o haciéndole sufrir de alguna otra manera ateniéndose a códigos escritos o no, siendo pobre o rico siempre y cuando sus prescripciones respondan a un arte.

---

<sup>1</sup> Monserrat Molas, J., 1999, 207

<sup>2</sup> Monserrat Molas, J., 1999, 207



Esta, añade el Extranjero, es la recta definición (*hóron orthòn*) de la medicina y de toda autoridad (*iatrikês kai allês...archês*).

Según Rosen<sup>1</sup>, el Extranjero se sirve de la imagen del médico para ilustrar el principio según el cual se define a un gobernante por la posesión de una ciencia y no por ningún otro criterio. El Político actúa como el médico que, para curar, debe provocarnos dolor por nuestro bien. Como dice Sócrates en el *Gorgias*<sup>2</sup>, el orden y la armonía del cuerpo está en la salud y el orden del alma, está en la justicia y la moderación.

Los hombres, por naturaleza, están sometidos a la enfermedad. También una especie de enfermedad natural se manifiesta en la vida política. Sin embargo, una diferencia esencial separa las enfermedades del cuerpo de las de la vida política, pues, mientras que la persona que está enferma desea curarse y someterse aunque de mal grado a las incisiones y dolores del tratamiento; aunque sea incapaz de soportarlos, desea recobrar la salud que el médico le da y él busca. Pero esto no es verdad en el caso de la enfermedad política<sup>3</sup>.

Puede ser que el Extranjero parta del supuesto de que toda persona normal desea vivir en una ciudad justa y bien gobernada. Y como este objetivo no puede ser atendido si no es por medio de la ciencia, en principio, todos los ciudadanos aceptan debido a su ignorancia, los cortes y los dolores de la *epistême* filosófica o política<sup>4</sup>.

Pero, según Rosen, puede dudarse de nuevo. No hay ningún acuerdo entre quien es filósofo y quien no lo es sobre aquello en lo que consiste la salud política, como lo hay entre el médico y el enfermo. La cuestión fundamental que se plantea es saber si puede decirse que una norma es recta cuando es contraria a la voluntad de los ciudadanos o incluso cuando se adopta sin consultar dicha voluntad. Aquí surgen una serie de preguntas: ¿es la política una *epistême*, o más bien se define como una *práxis* en sentido aristotélico?, ¿cómo puede existir lo políticamente correcto sin virtud política? Y por último, ¿depende la virtud de la voluntad, o de las intenciones?<sup>1</sup>.

Es posible que cada uno aspire solamente a lo que es bueno. Pero ello no quiere decir que sea el bien lo que determine la ciencia, independientemente de saber si el sujeto de la voluntad ha puesto sus miras en un resultado

---

<sup>1</sup> Rosen, S., 2004, 201

<sup>2</sup> Grg. 504 c - d

<sup>3</sup> Rosen, S., 2004, 201 - 202

<sup>4</sup> Rosen, S., 2004, 202

científicamente justo. Por esta razón el arte de la política, entendido como el arte del mando, debería completarse con la retórica y no únicamente por el solo arte de la retórica puramente filosófica<sup>2</sup>.

Este es otro momento de especial intensidad dramática del diálogo<sup>3</sup>; el Extranjero afirma que el único régimen político recto es aquel en el que los caudillos (*árchontas*) adquieren la verdadera ciencia (*alethôs epistémonas*) independientemente de que gobiernen con leyes o sin ellas, voluntaria o forzosamente y sean pobres o ricos. Para dar más fuerza a esta afirmación, añade que dicho régimen político puede matar o desterrar, para purificar la ciudad; enviar colonias (*apoikías*) como si fueran colonias de abejas (*sméne melittôn*) para reducir su número de habitantes o traer hombres para construirla siempre que el gobernante obre con ciencia y justicia (*epistéme kai tôi dikaiôi*).

El resto de los regímenes políticos son imitación de este: unos, los regidos por leyes rectas, lo imitan mejor y los otros, peor (293 d – e).

## 8. El gobierno sin leyes (293 e – 295 b)

El Joven Sócrates alaba la justa medida (*metríos*) del discurso del Extranjero excepto en aquella parte, difícil de aceptar por el auditorio, en que el Eléata afirmaba que puede gobernarse sin leyes (293 e), pues los griegos se vanagloriaban de no tener más señor que las leyes<sup>4</sup>.

A esta objeción el Extranjero le responde que con esta afirmación se le ha adelantado un poco (*mikrón*) a la siguiente cuestión que iba a plantear: si el Joven Sócrates aceptaba todo lo hasta ahora expuesto o si, por el contrario, encontraba alguna dificultad. Al ver que efectivamente es así, el Extranjero afirma que, a continuación debe abordarse la rectitud (*phrónesis*) de quienes gobiernan sin leyes (294 a).

Aunque en cierto modo el rey tiene una función legislativa (*nomothetiké*), es mejor que impere un rey sensato y no la ley, porque esta no podría abarcar lo que es mejor (*áriston*) y más justo (*dikaiótaton*) para todos a un tiempo y, de este modo, prescribir lo mejor (*béltiston*) porque las diferencias (*anomoiótetes*)

---

<sup>1</sup> Rosen, S., 2004, 202

<sup>2</sup> Rosen, S., 2004, 202

<sup>3</sup> Monserrat Molas, J., 1999, 209

<sup>4</sup> Guthrie, W.C.K., 1969 III, 78 i ss

entre los hombres y sus actos (*praxeon*) amén del hecho de que nada humano (*anthropínon*) es estable (*hesychían*), impiden que cualquier arte pueda aplicarse a todos los casos y en todo tiempo (*hapánton kai epì pánta tòn chrónon*) (294 b).

La ley pretende tratar los asuntos humanos con simpleza obrando como un hombre fatuo (*autháde*) e ignorante (*amathê*) que no permite hacer nada a nadie contra lo que ordena, ni preguntar nada ni hacer nada nuevo aunque sea mejor que lo que él prescribe (294 c).

Hagamos un inciso para comentar con Rosen<sup>1</sup> el vocablo *anomoiótētes*, “desemejanza” y, a partir de él, establecer las diferencias existentes entre *nómos* y *phrónēsis*.

Esta voz aparece por primera vez en el mito cuando el Extranjero se refiere a la región infinita de la desemejanza<sup>2</sup> en que se hubiera disuelto el mundo si no le hubiera socorrido y rejuvenecido aquel que ayuda a la rotación del mundo en sentido contrario.

El término aparece de nuevo en 285 b, a propósito de las desemejanzas de todo género que debe dividir quien lleva a cabo la *diaíresis*, siguiendo los vínculos de semejanza o, en otros términos, siguiendo las formas<sup>3</sup>. En resumen, la experiencia humana está amenazada de disolución en la región infinita de la desemejanza no sólo a causa de la debilidad intrínseca de un mundo que envejece sino también a causa de la heterogeneidad de los discursos y los actos de los hombres. Su vida es un incesante cambio en un mundo cambiante. Pero dichos cambios son discontinuos. Nos es posible separar las desemejanzas que afectan a nuestra propia existencia dividiendo y juntando según las especies o las formas<sup>4</sup>.

Esta *diaíresis* será útil para regular las desemejanzas que en el mundo, hacen pesar sobre nosotros la amenaza de destrucción; pero nuestra maestra naturaleza no puede hacer otra cosa que mantener el statu quo<sup>5</sup>. La muerte y la destrucción no dejarán de producirse aunque les siga un nacimiento y una reconstrucción. Estas dos fases del ciclo de la vida humana han tenido lugar y siempre tendrán lugar<sup>6</sup>.

---

<sup>1</sup> Rosen, S., 2004, 207 ss

<sup>2</sup> Plt. 273 d

<sup>3</sup> Rosen, S., 2004, 207

<sup>4</sup> Rosen, S., 2004, 207

<sup>5</sup> Rosen, S., 2004, 207 - 208

<sup>6</sup> Rosen, S., 2004, 208

De lo anterior se deduce que aplicar el término *nómos* a la naturaleza no es ser fiel a la terminología platónica. La única aplicación de esta clase la hallamos en el *Gorgias*<sup>1</sup>, donde Calicles usa esta expresión para designar la justicia natural como el derecho del más fuerte de tener ventaja sobre el más débil y el mejor, ventaja sobre el peor.

Usamos, más bien, el lenguaje del mito para decir que el mundo y los hombres son regidos, pese a sus desemejanzas, por la *phrónesis* que, sin que se sepa cómo, escapa de la destrucción en las dos fases de la reversión cósmica<sup>2</sup>.

Cuando el demiurgo divino crea el mundo o cuando ayudando a su rotación toma la caña del timón<sup>3</sup>, ninguno de los dioses hace uso de la *téchne*. La *phrónesis* humana es, pues, análoga por no decir idéntica a la *phrónesis* divina. El verdadero político, que constituye un ejemplo de dios en su doble identidad de demiurgo y de ayudante de la rotación, no gobierna ni por medio de la *téchne* ni por medio del *nómos*, sino mediante la *phrónesis* o, más bien, haría uso de ella para gobernar si la existencia del verdadero político fuese posible, lo cual reza también para los dioses<sup>4</sup>.

Los hombres más sabios deben recurrir a la *téchne nomotetiké* para elaborar leyes que no son sino sustitutos del examen directo al que se libra la *phrónesis* para cada acontecimiento singular en la ciudad<sup>5</sup>. Este es también el punto de vista del Extranjero de Atenas cuando dice en las *Leyes* que la *phrónesis* es el primero de los bienes divinos<sup>6</sup> y que el hombre dotado de la misma, debe gobernar de acuerdo con la ley<sup>7</sup>. Y si por casualidad adquiriese el poder un hombre dotado de una naturaleza divina, no desearía ser gobernado por las leyes, porque ni la ley ni un orden, cualquiera que este sea, es más fuerte que el conocimiento<sup>8</sup>.

Prosigamos nuestro análisis del texto. En 294 c nos hallamos ante la simplicidad de la letra de la ley frente a la complejidad y riqueza de la realidad humana. Las leyes nos tratan de forma simple, porque nos tratan de

---

<sup>1</sup> Grg. 483 e

<sup>2</sup> Rosen, S., 2004, 208

<sup>3</sup> Plt. 273 e

<sup>4</sup> Rosen, S., 2004, 208

<sup>5</sup> Rosen, S., 2004, 208

<sup>6</sup> Lg. I 631 c

<sup>7</sup> Lg. III 690 b - c

<sup>8</sup> Lg. IX 875 c

una forma no técnica (*átéchnôs*)<sup>1</sup>. El Extranjero responde que es imposible que lo que es perpetuamente simple sea útil a lo que nunca será simple (294 c). Esto es importante por dos razones: en primer lugar, porque nos encontramos ante el problema del que se ocupa la *phrónesis*: la inteligencia de las circunstancias<sup>2</sup>.

En segundo lugar, porque hace referencia a una constante posible de los dramas platónicos: la rectitud y bondad de las cosas no dependen de su capacidad para ajustarse, es decir, a la capacidad de ser simples (unidad) en la multiplicidad de sus componentes (pluralidad). A ello hace referencia la justa medida. La realidad sólo es posible como una tensión entre la quietud pétrea parmenídea y el movimiento caótico heraclíteo<sup>3</sup>.

¿Por qué, entonces, es necesario legislar (*nomotheteîn*) si la ley no es lo más recto (*ouk orthótaton ho nómos*). Para tratar este problema el Extranjero vuelve una vez más sobre la *téchne*. El ejemplo elegido por el Extranjero para defender el gobierno de la ley es el de los maestros de gimnasia (*tôn téchnei gymnazónton*) que entrenan para la carrera y para otros ejercicios con vistas a la competición (*philonikías hénéka*) (294 d).

Así como estos maestros no pueden prescribir lo que le conviene a la condición física de cada uno de los atletas, sino que consideran que es necesario prescribir los ejercicios más ventajosos para la mayoría iniciándolos y haciéndolos cesar a un tiempo (294 e), así también el legislador (*nomothétēn*) que dirige el rebaño humano con vistas a la justicia y a sus contratos, no asignará a cada individuo lo que para él es apropiado, sino que legislará para la mayoría de los hombres y la mayoría de los casos, bien promulgando códigos escritos, bien legislando sin escribir pero, en todo caso, ateniéndose a las costumbres ancestrales (295 a).

El Joven Sócrates asiente. Ante esta nueva muestra de excesiva facilidad con que su interlocutor acepta todo tipo de argumentos, el Extranjero ironiza diciendo que no hay nadie que sea capaz de pasar la vida sentado frente a alguien para poder ordenarle exactamente lo que le conviene, porque si cualquiera que poseyese la ciencia real fuese capaz de hacer esto, no limitaría su poder escribiendo un código legislativo (295 b).

---

<sup>1</sup> Monserrat Molas, J., 1999, 212

<sup>2</sup> Planninc, Z., 1991

<sup>3</sup> Monserrat Molas, J., 1999, 212

El Joven Sócrates ve esto como la consecuencia lógica de lo que se ha dicho. Con esta contestación pasa por alto lo que realmente había querido decir el Extranjero: que esto significaría tener constantemente un maestro perpetuo, un rey providente, alguien que, como un dios, estuviese siempre vigilante<sup>1</sup>.

### **9. La inmutabilidad de la ley (295 b – 296 a)**

El Extranjero compara el ridículo que haría el legislador a quien, tras su ausencia, se le prohíbe cambiar las leyes que le es lícito cambiar con el que hace un médico o un maestro de gimnasia que al ausentarse, temiendo que sus pacientes olvidasen sus prescripciones las pusiese por escrito y, al volver, viendo que sus pupilos han mejorado gracias a los vientos o a cualquier otra cosa procedente de Zeus, no prescribiese otras obstinándose en que ni él ni su paciente deben cambiar las leyes escritas por estar convencidos de que en ellas está lo medicinal y saludable y que semejante proceder en el ámbito de la ciencia y el arte verdaderos traería consigo, en todos los casos, un gran ridículo sobre dicho modo de legislar (295 c – 296 a). Para este pasaje hay dos interpretaciones: la de Guthrie<sup>2</sup>, que afirma que es posible que Platón aquí esté pensando en sí mismo y en el resto de los miembros de la Academia que visitaban diversas ciudades para redactar constituciones y después se iban<sup>3</sup>, y la de Campbell, que refiere el pasaje a las divinidades que alguna vez se ocupan de nosotros, como nos ha referido el mito<sup>4</sup> y Solón<sup>5</sup>.

La escena del legislador ausentándose se asemeja al momento en que el dios abandona a su curso al mundo y este se trastorna al instante en que vuelve a ocuparse de él<sup>6</sup>. El extranjero hace uso del lenguaje poético para referirse a los cambios atmosféricos por medio de Zeus<sup>7</sup>. La situación del mito es paralela pero no exacta: los cambios en el clima se deben al olvido del dios y no a la intervención del dios. Quizá pueda pensarse que tras las palabras del Extranjero subyace la pérdida de la capacidad legislativa del político<sup>8</sup>.

---

<sup>1</sup> Monserrat Molas, J., 1999, 214

<sup>2</sup> Guthrie, W.K.C., 1978, v, 202, n. 38

<sup>3</sup> Guthrie, W.K.C., 1978, IV, 33 i ss

<sup>4</sup> Campbell, 1987, xiv

<sup>5</sup> Campbell, 1987, 141

<sup>6</sup> Plt. 272 e – 273 a

<sup>7</sup> Il. V 91, OP. 564 – 565, Prt. 321 a

<sup>8</sup> Monserrat Molas, J., 1999, 214

En realidad no hay tal pérdida, sino que aquí se recupera algo que nos proporcionaba el mito y que se une a la consideración de la justa medida: si en la parte central del diálogo se entiende la política como el saber superior respecto a la ciudad y como tal saber es único y simple, mediante el mito se entiende que el mundo y los hombres – que es precisamente aquello a lo que se aplica este saber – son esencialmente mutables, aunque guiados entre un mínimo y un máximo de este cambio y corrupción<sup>1</sup>.

Seguimos, pues, con el modelo de gobernante que tiene el conocimiento o técnica política y que apacientan a un rebaño de hombres. Este conocimiento no tiene la última palabra sobre las cosas, sino que depende de la intrínseca mutabilidad del mundo: es un conocimiento que se acomoda a las circunstancias, de modo que no presenta una cara única. El Extranjero consigue presentar al Joven Sócrates un conocimiento que supera el modelo geométrico matemático presentado en la primera *diaíresis*: el conocimiento de la *phrónesis*<sup>2</sup>.

Ahora bien, ¿cómo es que hay una apropiación parcial o si se prefiere, incidental y no temática de la figura del pastor? Que esta apropiación no es casual puede verse por su reiteración en 294 e y en 295 e y es posible que sea para recordarnos la dimensión teológica del diálogo<sup>3</sup>.

En la medida en que es poseedor de un arte superior a los otros, el verdadero político deviene invisible a la opinión de la mayoría incapaz de apreciar dicho arte. Además, en la medida en que las leyes son la base de la primera constitución, quien las hace o las establece, trasciende también la ciudad como el artesano el producto de su trabajo. En ambos aspectos (legislador y desconocido) el político es el pastor divino, pero, en la medida en que es humano, esencialmente distinto de él<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Monserrat Molas, J., 1999, 215

<sup>2</sup> Monserrat Molas, J., 1999, 215

<sup>3</sup> Miller, M., 1980, 95

<sup>4</sup> Monserrat Molas, J., 1999, 215

## 10. Formas de institución de la ley (296 a – c)

El Extranjero pregunta al Joven Sócrates si conoce la opinión del pueblo a propósito del cambio de leyes. El Joven Sócrates niega y el Extranjero afirma que el pueblo cree que si hubiera un hombre que conociese leyes superiores a las ya establecidas debe instituir las no sin antes persuadir uno a uno a cada uno de los ciudadanos (296 b).

Tal vez esto sea lo que debe hacerse. Pero el Extranjero plantea a su interlocutor la violencia de quien impone lo mejor por la fuerza sin hacer uso de la persuasión y le pregunta por el nombre (*toúnoma*) que se dará a la violencia (*bías*) que ejerce aquel que impone lo mejor por la fuerza sin usar la persuasión pero pide a su interlocutor que, siguiendo una metodología, vuelvan sobre el ejemplo del médico y le responda si acaso el médico que domina su arte y obliga a cualquiera sea niño (*paîda*), hombre (*ándra*) o mujer (*gynaîka*) a hacer aquello que es mejor para su salud, pero contrario a lo que ha sido escrito, hace cualquier cosa menos lo que llamaríamos malsano, error contrario a la medicina y si el paciente tendrá derecho a decir cuanto quiera excepto que fue objeto de un trato nocivo y opuesto a dicho arte.

¿Y cuál es el error - se pregunta el Extranjero - que contraviene las normas del arte político? Y respondiéndose, dice que dicho error es lo que es vergonzoso (*aischròn*), lo que es malo (*kakón*) y lo que es injusto (*ádikon*)<sup>1</sup> (296 b – c).

## 11. El gobierno del sabio (296 d – 297 c)

Quienes han sido forzados a hacer cosas diferentes y más justas que las que han sido escritas y figuran entre las costumbres ancestrales no podrán decir, sin caer en el ridículo, que sufrieron un trato vergonzoso, injusto y malo por parte de quienes les forzaron (296 d). Esto no se debe a que la violencia sea justa si quien la ejerce es rico e injusta, si es pobre, sino más bien si hace lo que es provechoso usando la persuasión o sin usarla, siendo rico o pobre y usando códigos escritos o no porque este debe ser el criterio del gobierno recto de una ciudad según el cual aquel que es sabio y bueno (*sophòs kai agathòs anèr*) administra los asuntos de la gente a la que gobierna (296 d – e).

---

<sup>1</sup> Grg. 521 d – 522 b



Al igual que el piloto procura siempre el beneficio de la nave y de los navegantes no estableciendo normas escritas, sino ofreciendo su arte como ley preservando las vidas de quienes navegan con él, así también el régimen político recto procederá de quienes tienen la capacidad de gobernar así, ya que ofrecen la fuerza de su arte, que es superior a la de la ley (296 e – 297 a). Además, quienes gobiernan con sensatez no cometen errores siempre que procuren dispensar a los ciudadanos lo único importante: lo más justo y sean capaces de salvarlos y hacerlos mejores (297 a – b).

Según Rosen<sup>1</sup>, en toda esta argumentación falta una premisa: es necesario mostrar que el gobernante que hace uso de la fuerza puede ser, efectivamente, sabio y bueno; en otros términos, que es justo. La hipótesis de que la fuerza puede producir acciones virtuosas no sólo es gratuita, sino absurda, porque los actos virtuosos deben hacerse libremente. La comparación con el piloto es, pues, defectuosa, pues en realidad una ciudad no es idéntica a un navío porque las funciones de los ciudadanos no son las mismas que las de los miembros de la tripulación o que las del pasaje: ni los unos ni los otros tienen por tarea cumplir acciones virtuosas, sino más bien procurar que el viaje termine sin incidentes.

Pero según Monserrat Molas, la imagen del piloto es precisa, pues la recta constitución de una ciudad, o sea, su ordenamiento constitucional es correcto en la medida en que descansa en el arte político y no en las leyes, las cuales, en una buena disposición constitucional son jurídicamente inferiores a todo el ordenamiento jurídico<sup>2</sup>.

Además el texto es fundamental en la medida en que: a) en él aparecen los rudimentos de un problema jurídico – político esencial: la base sobre la que descansa la constitución. Según el texto esta recibe su fuerza del arte político que la hace superior a las simples leyes. b) Del contenido de la constitución recta el texto dice solamente que todo es correcto si el gobernante está dotado de sensatez, prudencia e imparte justicia a los ciudadanos, con conocimiento y arte, salvándolos y haciéndolos mejores de lo que eran. c) Queda claro, pues, la finalidad de la constitución: proteger a los ciudadanos y hacerlos mejores de lo que eran, o sea, es una tarea educativa<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Rosen, S., 2004, 218

<sup>2</sup> Monserrat Molas, J., 1999, 217

<sup>3</sup> Grg. 251 d

d) Hay una última cuestión que hay que tener en cuenta: el engranaje entre la constitución superior y las simples leyes y su aplicación pasa por unos gobernantes dotados de sensatez que aprovechen con inteligencia y arte lo que es más justo, sin error. Ante el rechazo aristocratizante de la necesaria consideración de los muchos a los que cabe convencer, la tarea política es el fundamento de la constitución y una pedagogía<sup>1</sup>.

Así como no puede rebatirse la función del político, tampoco puede rebatirse lo que se dijo en 292 e: que el pueblo no puede adquirir una ciencia – la ciencia política – capaz de administrar una ciudad inteligentemente, sino que hay un régimen político recto que hay que buscarlo en unos pocos o, más bien, en un solo hombre mientras que el resto de regímenes políticos deben ser considerados imitaciones, unas mejores y otras peores, del mismo como se dijo en 293 e.

## **12. Explicación de la imitación (297 c – d)**

El Joven Sócrates dice no haber comprendido qué sean las imitaciones. La actitud del joven puede parecernos extraña. Sin embargo, una atenta lectura del texto nos revela que en 293 e pasó por alto la cuestión, alabando la medida del discurso del Extranjero, excepto la parte en que este afirmó que puede gobernarse sin leyes.

También es extraña la actitud del Extranjero que afirma ahora que sobre esta cuestión se cometió un error. El porqué no reveló dicho error en su momento forma parte de la dialéctica del diálogo: dejar cuestiones abiertas.

El error al que se refiere el Extranjero no es, según él, muy habitual ni fácil de ver: hay un único régimen político y los demás pueden llamarse tales en la medida en que se sirven de sus escritos (*syggrammáta*) haciendo que quien se atreva a ir contra las leyes sea castigado (297 b – e).

Aquí volvemos, una vez más, a encontrarnos inmersos en el contexto dramático del diálogo: Sócrates ha sido acusado y va a ser condenado a muerte por desobedecer las leyes de la ciudad. Puede que no fuera condenado en la ciudad de la primera constitución si fuese el rey político. Puede que tampoco lo fuese en la ciudad que acepta la reforma de las leyes previo convencimiento de sus ciudadanos, si es que Sócrates fuese capaz de

---

<sup>1</sup> Monserrat Molas, J., 1999, 218

convencerlos o de ponerlos en su contra. Como no estamos en el mejor de los regímenes, el respeto a la ley debe guardarse en el orden constitucional legal con las máximas penas. Si Sócrates ha desobedecido las leyes de Atenas, su sentencia es justa<sup>1</sup>.

### 13. *Deúteros ploûs* (297 e – 300 d)

Tras el gobierno sin leyes, lo más recto y bello (*orthótata kai kálliston*) es la obediencia de la ley. Platón reconoce que en los Estados de hecho es necesario legislar, pero afirma que las leyes son, tan sólo, un “segundo recurso”, un mal menor. Sólo en los gobiernos imperfectos se plantea como una exigencia la ley y la obediencia a la misma y sólo en dichos gobiernos la ley constituye el mejor principio. No obstante, Platón insiste en lo absurdo de considerar inmutables las leyes erigiéndolas en patrones absolutos<sup>2</sup>.

Este segundo recurso debe explicarse volviendo a las imágenes del piloto y del médico que, citando a Homero en el *Banquete*<sup>3</sup>, dice el Extranjero que vale por muchos otros<sup>4</sup> y que, junto con el maestro de gimnasia, figuran en el *Protágoras*<sup>5</sup>, el *Gorgias*<sup>6</sup>, la *República*<sup>7</sup> y las *Leyes*<sup>8</sup> como modelo de competencia técnica<sup>9</sup>.

Pero tanto el médico y el piloto pueden cometer desmanes. El médico puede curar a un paciente o puede matarlo cortándole y quemándole y, además, exigiéndole el pago de unos honorarios exorbitantes que apenas gasta en el cuidado del enfermo mientras que él y su familia gastan el resto y llega a recibir dinero de allegados o de enemigos de su cliente para que le mate. También los pilotos dejan al viajero en tierra a causa de una conspiración o provocan un accidente y lo hacen caer al agua (298 a – b).

Ante los desmanes que puedan cometer, el Extranjero dice que hay que tomar las siguientes medidas: a) no permitir que ninguna de estas dos artes gobiernen a esclavos y hombres libres; b) nombrar una asamblea formada

---

<sup>1</sup> Monserrat Molas, 1999, 219 - 220

<sup>2</sup> Luccioni, J., 1958, París, PUF

<sup>3</sup> Smp. 214 b

<sup>4</sup> Il. XI 514

<sup>5</sup> Prt. 313 d

<sup>6</sup> Grg. 464 b – d, Grg. 465 c, Grg. 467 c – d, Grg. 478 b, Grg. 517 e, Grg. 518 e, Grg. 520 b, Grg. 521 a

<sup>7</sup> R. 406 b

<sup>8</sup> Lg. 916 a

<sup>9</sup> Santa Cruz, M.I., 1988, n. 99

por el pueblo o por los ciudadanos ricos, y c) permitir a los particulares o a quienes practiquen cualquier otro oficio exponer sus opiniones sobre todo cuanto atañe a la medicina y a la navegación: administración de medicamentos, uso del instrumental médico, uso de las naves para hacer frente a los peligros de la navegación, para enfrentarse a los piratas o para combatir contra otras naves (298 b – d). En otros términos, la asamblea conviene que nosotros mismos legislemos sobre medicina y navegación para evitar someternos a las prácticas abusivas de médicos y pilotos<sup>1</sup>.

Otras medidas que deben tomarse son: d) grabar en *kyrbeis* - que, como dicen Rowe<sup>2</sup> y Accatino<sup>3</sup> citando el testimonio de Aristóteles<sup>4</sup> y Plutarco<sup>5</sup>, eran columnas giratorias de madera ubicadas en el pórtico del arconte rey, sobre el *ágora*, donde fueron grabadas las leyes de Solón - o en columnas de piedra (*stélais*) lo que ha decidido la mayoría aconsejados por algunos médicos, pilotos o particulares y con ello y las leyes ancestrales (*ágrapha pátria*) establecidas, navegar y cuidar a los enfermos en el futuro (298 d – e).

El Joven Sócrates juzga absurda (*átopa*) esta propuesta. Pero más absurdo es que los arcontes nombrados por sorteo de entre los ricos o de entre todo el pueblo tuviesen que gobernar conforme a leyes escritas, cuando también tuviesen que pilotar las naves y cuidar a los enfermos. Una vez transcurrido el año de su mandato se haría necesario constituir tribunales para juzgar a los magistrados salientes por no haber pilotado las naves ni haber curado a los enfermos con arreglo a las leyes escritas o a las costumbres consuetudinarias durante dicho año, e imponerles una pena o una multa (298 e – 299 a), porque en Atenas los arcontes estaban obligados a jurar gobernar según las leyes antes de ejercer su cargo. Por ello se comprende que los políticos estén subordinados y sirvan a las leyes de la ciudad<sup>6</sup>, aunque la perspectiva de las *Leyes*<sup>1</sup> es opuesta.

También habría que promulgar una ley que condenase a todo aquel que quisiera ejercer como piloto o como médico al margen de las leyes escritas y denunciarle alegando que corrompe a los jóvenes induciéndoles a ejercer la navegación o la medicina.

---

<sup>1</sup> Rosen, S., 2004, 225

<sup>2</sup> Rowe, C.J., 1995, 228

<sup>3</sup> Accatino, P., 1997, n. 155

<sup>4</sup> Ath. 7, 1

<sup>5</sup> Sol. 25

<sup>6</sup> Monserrat Molas, J., 1999, 221

En este fragmento vuelve a presentárenos tanto el juicio de Sócrates, acusado de esto mismo por Aristófanes<sup>2</sup> y por Anito y Meleto<sup>3</sup>, como el problema que Sócrates plantea a Teodoro al inicio de la jornada: qué diferencia al filósofo, al político y al sofista<sup>4</sup>.

El Extranjero sigue diciendo con cruda ironía que no puede haber nada más sabio que las leyes, porque nadie desconoce ni la medicina ni la navegación, ya que quien quiera puede aprender las normas escritas y las costumbres tradicionales en las que estas artes se sustentan.

¿Cuál sería la consecuencia de que estas y otras artes tales como la estrategia (*strategikês*), todo el arte de la caza (*sympáses hestinosoûn thereutikês*), el dibujo (*graphikês*), la imitación (*mimetikês*), la carpintería (*tektonikês*), el arte de fabricar muebles (*skeuourgías*), la agricultura (*georgía*), toda clase de arte relativo a las plantas (*kai tês perì tà phytà synóles téchnes*), la cría de caballos (*hippophorbían*), la de cualquier otro rebaño (*agelaiokomikèn*), la adivinación (*mantikèn*), cuanto comprende el arte de servir (*diakonikè*), el juego de las tablas reales (*petteía*) y la aritmética (*arithmetikèn*) existiesen gracias a las leyes escritas?

El Joven Sócrates responde que, de ser así, se destruirían las artes por completo y no podría haberlas en un futuro a causa de esta ley (299 d – 300 a).

En este fragmento del diálogo cabe distinguir cuatro momentos: i) el paralelismo existente con la justa medida, ii) las referencias a la figura de Sócrates<sup>5</sup>, iii) la respuesta del Joven Sócrates, caracterizada por su claridad, rigor, extensión y convicción, y iv) los ámbitos del saber que expone el Extranjero<sup>6</sup>.

i) El paralelismo con la justa medida.

Este es un momento importante en la estructura de los lazos internos que sustentan el diálogo. Asistimos a una situación paralela a la que se producía en 284 a. Ahí veíamos la imposibilidad del arte sin la justa medida; aquí vemos la imposibilidad del arte y el conocimiento sin la investigación, el

---

<sup>1</sup> Lg 715 c - d

<sup>2</sup> Nu. 110 – 115, Nu. 875 – 885, Ap. 19 c

<sup>3</sup> Ap. 18 a – 19 a

<sup>4</sup> Sph. 216 c - d

<sup>5</sup> Ath. 3, 2

<sup>6</sup> Monserrat Molas, J., 1999, 223

examen, la búsqueda y el cuestionamiento<sup>1</sup>. No permitir que cambien las leyes es no atender a los cambios en las circunstancias que han obligado a aplicar la ley. Además, cuando no se permite el examen no queda sino seguir el camino de la involución, de la decadencia y el de hacer la vida aborrecible<sup>2</sup>.

Esta es una clara referencia a la vida humana tal como es considerada en el mito. Dejado a sí mismo, el universo ve amenazado su orden por el olvido del saber, por la pérdida de memoria<sup>3</sup>, cuyo único remedio y medicina es la escritura<sup>4</sup>.

ii) Las referencias a Sócrates.

Este es uno de los momentos del diálogo en que el silencio de Sócrates se hace más elocuente. La escena es un paralelo de su juicio; al menos, las acusaciones conocidas contra Sócrates se hacen presentes y en este fragmento parece que ya las conoce porque el día anterior había comparecido ante el pórtico del rey para responder a las acusaciones de Meleto<sup>5</sup>. ¿Por qué en ese momento no hay ante la acusación una apología, una defensa de Sócrates? ¿Es la situación tal como la imagina el Extranjero y, por tanto, no hay remedio en el sentido de que la aparición en la ciudad del que puede ser el filósofo es muy problemática?

Por una parte, extradialógicamente hablando, debe acudir a la *Apología de Sócrates*; sin embargo, por otra, hay una a modo de defensa ante la acusación<sup>6</sup>.

iii) La respuesta del Joven Sócrates

Nos hallamos ante la intervención más extensa del discípulo de Teodoro. Lo que aquí se dice está claro: sin libre examen no existe la posibilidad de que se den las artes para aligerar la vida de sus peores aspectos. La respuesta dada por el joven es una buena respuesta en el momento culminante de la dramática del diálogo<sup>7</sup>.

El Extranjero pide al Joven Sócrates un juicio de valor entre Sócrates y sus jueces<sup>8</sup>. La respuesta del joven coincide con lo que declarará después

---

<sup>1</sup> Monserrat Molas, J., 1999, 223

<sup>2</sup> Monserrat Molas, J., 1999, 223

<sup>3</sup> Plt. 273 d; Bernardote, S., 1984, III, 124

<sup>4</sup> Monserrat Molas, J., 1999, 223

<sup>5</sup> Tht. 210 c

<sup>6</sup> Monserrat Molas, 1999, 223 - 224

<sup>7</sup> Monserrat Molas, J., 1999, 224

<sup>8</sup> Miller, M., 1980, 99

Sócrates ante el tribunal de la ciudad cuando dice que una vida sin investigación no es vida para el hombre<sup>1</sup>, asemejándose al maestro en algo más que en el nombre<sup>2</sup>.

En este momento de clímax, el destino de Sócrates simboliza el inevitable conflicto entre las leyes de la ciudad y aquel hombre cuya existencia representa el conocimiento del político real que obra sin leyes<sup>3</sup>.

iv) En lo que respecta al ámbito de los saberes que expone el Extranjero, puede advertirse un paralelismo entre los mismos y los distintos tipos de regímenes. Así, la estrategia y cualquier clase de cacería en su conjunto corresponderían a la tiranía<sup>4</sup>; el dibujo y el arte imitativo en general florece en la oligarquía; el arte de la carpintería y todo arte mobiliario corresponde a la democracia urbana, que es la democracia sin leyes; la agricultura y todo el arte relativo a las plantas es propio de la democracia con leyes, la cual tendría un sustrato social eminentemente agrario; la cría caballar y de cualquier otro rebaño corresponde a la aristocracia; la adivinación y todo lo que abarca el arte de servir corresponde a la monarquía del rey sacerdote; finalmente, el juego de damas visto antes que era y toda la aritmética correspondería al régimen recto que posee el conocimiento<sup>5</sup>.

Cabe aún otra consideración: ¿Acaso no sería peor que habiendo regulado las artes mencionadas por medio de códigos escritos, quien hubiese sido elegido por votación o por sorteo realizase actos contrarios a los mismos por afán de lucro o de satisfacción personal? (300 a). Ante la respuesta afirmativa del Joven Sócrates, el Extranjero afirma que, quien se atreva a ir contra las leyes basadas en una larga experiencia y sobre las cuales algunos asesores han aconsejado adecuadamente y persuadido al pueblo para imponerlas, además de cometer un error mucho mayor que el anterior, subvertiría toda actividad más de lo que lo hacen los códigos escritos.

Por tanto, está mal obedecer las leyes escritas si estas son fruto de la ignorancia y vienen a hacer de parásitos del modo que sea, de la *phrónesis* y de la *téchne*. Pero la imposibilidad del gobierno por medio de la *phrónesis* hace necesarias las leyes escritas y estas deben su autoridad a la

---

<sup>1</sup> Ap. 38 a

<sup>2</sup> Monserrat Molas, 1999, 224

<sup>3</sup> Friedländer, P., 1969, III, 277

<sup>4</sup> Sph. 222 c

<sup>5</sup> Bernardete, S., 1984, III, 138

permanencia de la tradición. Consecuentemente es más peligroso violar las leyes por provecho personal o por ignorancia.

Por ello, para quienes promulguen leyes y normas se abre una segunda vía llamada “segunda navegación” (*deúteros ploús*), que encontramos también en el *Fedón*<sup>1</sup>, en el *Filebo*<sup>2</sup>, en la *Carta VII*<sup>3</sup> y en las *Leyes*<sup>4</sup> y que consiste en no permitir que ni el pueblo ni un solo individuo haga nada contra ellas. (300 b – c).

El Extranjero, que parece haber dado a entender que las leyes deben reverenciarse en extremo, procura , a continuación, sacar al Joven Sócrates de su excesiva sumisión a la legalidad. Por eso añade que quien posee el conocimiento, es decir, el político, hará muchas cosas gracias a su arte sin tener en cuenta las leyes escritas cuando crea mejores otras contrarias a las que ha redactado y enviado a personas que están lejos y ausentes (300 d).

#### **14. Se retorna a la cuestión de los regímenes políticos (300 e – 301 d)**

Así pues, cualquier persona o multitud que hiciese algo contra las leyes escritas creyéndolo mejor obraría, en la medida de sus posibilidades, como un verdadero político. Ahora bien, más arriba se dijo que ninguna multitud puede adquirir el arte político<sup>5</sup>. Por tanto, si existe alguna clase de arte real (*basiliké tis téchne*), no podrían adquirirla ni la multitud de los ricos ni todo el pueblo (300 e).

Así pues, los regímenes políticos históricamente existentes<sup>6</sup> a los que antes se hizo referencia<sup>7</sup> no deberán obrar contra las leyes escritas ni contra las costumbres tradicionales, si quieren imitar al verdadero régimen político (301 a). De esta manera quedan eliminados tres de los cuatro criterios para valorar los regímenes políticos de la época: el número de los que detentan el poder, su estatus social y el uso que hacen de la fuerza o el consentimiento, quedando como único criterio válido el respeto o la falta de él a las leyes escritas<sup>8</sup>.

---

<sup>1</sup> Phd. 99d

<sup>2</sup> Phlb. 19 c

<sup>3</sup> Carta VII, 337 e

<sup>4</sup> Lg. 875 d

<sup>5</sup> Plt. 292 d

<sup>6</sup> Monserrat Molas, J., 1999, 202

<sup>7</sup> Plt. 291 c

<sup>8</sup> Monserrat Molas, J., 1999, 202



Así, al régimen en el que los ricos respetan la ley se le llamará aristocracia y al régimen en el que no la respetan, oligarquía. Por otra parte, a quien gobierna respetando las leyes imitando al que posee el conocimiento experto le denominaremos rey. Este nombre se lo aplicaremos tanto a quien gobierna respetando las leyes bien por medio de la ciencia (*epistḗmē*), bien por medio de la opinión (*dóxa*) (301 a – b).

En este contexto, rey es tanto el verdadero político, como el monarca que gobierna respetando las leyes. Pero la identificación entre uno y otro es errónea, porque el primero posee el conocimiento y el segundo la opinión<sup>1</sup>.

En el *Banquete*<sup>2</sup> la opinión verdadera está entre la ciencia y la ignorancia y, a diferencia de la ciencia, no sabe dar razón de sí. En el *Menón*<sup>3</sup>, la opinión verdadera puede asegurar la corrección de la acción.

Y en el caso de que haya un único dirigente que gobierne sin respetar ni las leyes ni las costumbres pero pretenda imitar al régimen perfecto guiándose por la concupiscencia y la ignorancia, pretendiendo lo mejor aunque vaya contra las leyes escritas, no recibirá el nombre de rey sino el de tirano.

En cuanto a la democracia, en la discusión inicial sobre los distintos regímenes políticos, el Extranjero establece diferencias entre la democracia fundada en el respeto a la ley y la democracia sin leyes, pero, aplicando a ambas el mismo nombre<sup>4</sup>. Aquí, sin embargo, aunque distingue entre los regímenes que respetan la ley y entre los que no la respetan, sigue la denominación tradicional pero ignora la democracia sin leyes (301 c - d).

Del principio de obediencia o desobediencia a la ley surgen el tirano, el rey, la oligarquía, la aristocracia y la democracia. Los dos primeros que enumera el Extranjero son las dos posibilidades de gobierno de un solo hombre y corresponden a los gobernantes, mientras que los tres siguientes corresponden a formas de gobierno<sup>1</sup>.

Estas formas de gobierno surgen porque el pueblo no puede imaginar a uno de nosotros como monarca y rehúsa creer que nadie pueda llegar a ser digno de tal forma de gobierno, porque le considera incapaz de gobernar con virtud y ciencia (*aretḗs kai epistḗmē*) distribuyendo lo que es justo y piadoso, creyendo, por el contrario, que mutila, mata y maltrata a quien quiera,

---

<sup>1</sup> Monserrat Molas, J., 1999, 228

<sup>2</sup> Smp. 202 a

<sup>3</sup> Men. 97 a ss

<sup>4</sup> Plt. 291 e

deviniendo tirano. Pero si surgiera alguien capaz de gobernar con virtud, ciencia y justicia, pilotaría él solo el único y perfecto régimen político (*diakyberônta eudaimónos orthèn akribôs mónon politeían*) (301 d).

### 15. Necesidad de la ley escrita (301 d – 302 b)

Pero ya que no surge un rey en las ciudades como el que surge en las colmenas<sup>2</sup>, superior en cuerpo y espíritu, es preciso regirse mediante códigos escritos imitando al régimen político perfecto.

Este pasaje puede interpretarse de dos formas. Según Gould<sup>3</sup>, en él se plasma la desesperanza de Platón de encontrar alguna vez al verdadero político, dueño de la ciencia. Pero, según Vlastos<sup>4</sup>, cuya opinión es compartida por Vives<sup>5</sup> y recientemente retoma Accatino<sup>6</sup>, lo que Platón quiere decir no es que no sea imposible que haya alguna vez un rey filósofo, sino que eso es lo que sucede en el momento histórico en que escribe; y aún más, el símil de la abeja podría sugerir que el verdadero político no existe porque en dicho momento no se dan las condiciones sociales adecuadas.

A continuación el Extranjero afirma que no pueden extrañarnos los males que generan y generarán los regímenes políticos basados en leyes escritas y en las costumbres, y reitera la necesidad de que el arte político tenga un fundamento constitucional, pues es evidente que cualquier arte basado en leyes escritas destruiría sus obras (301 e – 302 a), sino que más bien debe extrañarnos el hecho de que la ciudad sea algo estable por naturaleza porque, dado que se asienta sobre la ley escrita y las costumbres tradicionales, algunas se mantienen estables sin sufrir revoluciones, aunque otras han perecido, perecen y perecerán como naves que se van a pique por la iniquidad de sus pilotos y marinos que ignoran las cosas más grandes y que, sin tener conocimiento del arte político, creen tenerlo plenamente (302 a – b).

---

<sup>1</sup> Monserrat Molas, J., 1999, 229

<sup>2</sup> Po. VII, 14, 1332 b

<sup>3</sup> Gould, J., 1955, 214

<sup>4</sup> Vlastos, G., 1957, 235 - 236

<sup>5</sup> Vives, J., 1970, 253

<sup>6</sup> Accatino, P., 1997, 180, n. 168

## 16. El régimen político más fácil y más difícil de respetar. Última división de los regímenes políticos (302 b – 303 b)

A continuación el Extranjero pregunta a su interlocutor si debe o no abordarse una cuestión secundaria: en cuál de las formas de gobierno que no son rectas (*tôn ouk orthôn politeiôn*) es más fácil vivir y en cuál más difícil (302 b). Ante la respuesta afirmativa del Joven Sócrates, el Extranjero le insta a decir qué forma de régimen político (monarquía, gobierno ejercido por unos pocos y gobierno ejercido por muchos) es a la vez la más fácil y la menos difícil de soportar (302 c).

El Joven Sócrates parece no comprender cuando pregunta *pôs phéis;*. Su incompreensión se explica porque no concibe que una sola forma de gobierno reúna las características contradictorias de lo terrible y lo soportable<sup>1</sup>.

Ahora cabe dividir estas tres formas de gobierno en dos. Aquí el Extranjero hace una nueva clasificación de los regímenes políticos de la que hizo en 301 b – c, de forma que si fueron cinco los regímenes: gobierno real, tiranía, aristocracia, oligarquía y democracia, ahora son seis, porque ahora debe dividirse también la democracia en dos, según gobierne conforme a la ley o contra las leyes (302 b- e).

Cuando la monarquía está uncida al yugo de la ley, es el mejor de los regímenes; pero sin leyes, es el régimen más duro y difícil de sobrellevar.

El gobierno de pocos está entre el gobierno de un solo hombre y el gobierno de muchos, como lo poco está entre lo uno y lo múltiple.

Si es comparado con los dos anteriores, el gobierno de muchos es débil e incapaz de nada ni bueno ni malo, porque en él la autoridad está dividida entre muchos individuos (302 e – 303 b). De los regímenes fundamentados en leyes es el peor; pero de los que respetan la ley, es el mejor.

Si todos los regímenes careciesen de disciplina, sería preferible vivir en democracia, pero si no, el régimen monárquico es el preferible para vivir. En cuanto al séptimo, debe ponerse aparte de los demás regímenes como se pone a un dios de un hombre (303 b).

---

<sup>1</sup> Monserrat Molas, J., 1999, 236

## 17. Las ciencias afines a la política y la ciencia política (303 e – 305 e)

Los políticos de los regímenes que no son perfectos deben ser expulsados porque no son sino sediciosos (*estasiastikoús*): hombres de facción que buscan el provecho de un grupo concreto y no el de la ciudad, terminando por dividirla<sup>1</sup>; defensores (*prostátas*) de las más grandes fantasías (*eidólōn*); ideólogos que no tratan de la realidad<sup>2</sup>, imitadores (*mimetàs*) y charlatanes (*goétas*): en una palabra, los más grandes sofistas de entre los sofistas (*megístous gígnesthai tōn sophistōn sophistás*).

Al afirmar que el término “sofista” se vuelve en contra de los políticos (303 c), el Joven Sócrates recoge el sentido peyorativo del vocablo “político”. Esta consideración puede ser fruto de su prejuicio oligárquico – aristocrático, de su inclinación a los estudios matemáticos o de ambas cosas a la vez<sup>3</sup>. De hecho, los “políticos” menosprecian a los sofistas en el *Protágoras*<sup>4</sup>, el *Menón*<sup>5</sup>, en la *Apología de Sócrates*<sup>6</sup> y en el *Gorgias*<sup>7</sup>. Sea como fuere, la distinción se fundamenta en la diferencia entre saber y apariencia, distinción que acepta el joven<sup>8</sup>.

El Extranjero y el Joven Sócrates acusan a los políticos de la época de lo mismo que estos acusan a Sócrates. En última instancia el lector asiste una y otra vez al juicio de Sócrates y al de Atenas<sup>9</sup>.

Con la expulsión de los más grandes sofistas de entre todos los sofistas se podrá distinguir al político de los sátiros y centauros con los que se había confundido antes<sup>10</sup>.

Los sátiros - dijimos más arriba – se relacionaban con las formas de gobierno más bajas sin leyes, es decir, con la forma más baja de la democracia. Por su parte, los centauros, que se agrupaban con los leones<sup>11</sup>, son animosos y, su coraje armoniza con la aristocracia y la oligarquía.

---

<sup>1</sup> Monserrat Molas, J., 1999, 240

<sup>2</sup> Monserrat Molas, 240-11

<sup>3</sup> Monserrat Molas, J., 1999, 240

<sup>4</sup> Prt. 316 c ss

<sup>5</sup> Men. 91 c – 92 c

<sup>6</sup> Ap. 19 e – 20 c

<sup>7</sup> Grg. 519 e – 520 b

<sup>8</sup> Monserrat Molas, J., 1999, 240

<sup>9</sup> Monserrat Molas, J., 1999, 241

<sup>10</sup> Plt. 291 a - b

<sup>11</sup> Plt. 291 a - b

Siguiendo el procedimiento de los artesanos que refinan el oro primero eliminando de él la tierra, las piedras y materias semejantes y después separándolo de metales preciosos afines a él como el cobre, la plata y el *adámas* hasta verlo en toda su pureza, se ha descartado todo cuanto es contrario a la *politikè epistéme*. Pero queda todavía separar de ella la estrategia, la jurisprudencia y la parte de la retórica que persuadiendo de lo que es justo, comparte con la política los asuntos de la ciudad. Ahora cabe preguntarse el modo de ponerla aparte y mostrar al político en toda su pureza (303 e – 304 a).

El Extranjero dice que intentará mostrarlo recurriendo al ejemplo de la música.

La música (*mousiké*) y las ciencias reactivas a las artes manuales (*tôn peri cheirotechnías epistemôn*) son distintas de las ciencias que se requieren para aprenderlas. Además, estas últimas deben gobernar a aquellas y no al revés (304 a – c).

El Extranjero aplica este principio general a la retórica, la estrategia y la judicatura<sup>1</sup>.

La ciencia que indica si se debe aprender o no debe gobernar a la ciencia que se aprende y enseña. Por consiguiente, la ciencia que indica si se debe persuadir o no debe gobernar a la que es capaz de persuadir a la multitud mediante una enseñanza (*dià didachês*) y no por medio de historias (*mitologías*).

Por tanto, decidir si debe persuadirse a alguien por medio de la convicción o por la fuerza es competencia de la política, que gobierna al arte persuasivo y al arte oratorio. Así pues, la retórica es una ciencia distinta de la política y está a su servicio (304 c – e).

Lo mismo sucede con la estrategia y con la judicatura. La primera no puede decidir si se debe luchar o bien dirimir los litigios pacíficamente, porque está al servicio de la política que es quien debe decidirlo. La segunda es guardiana de las leyes (*nómon phýlaka*) discerniendo lo prescrito como justo e injusto y no dejándose sobornar por ofrendas, temores, súplicas o amistades y enemistades (305 a – c).

La ciencia real no debe obrar por sí misma, sino gobernar a las que tienen capacidad de actuar, porque, en lo que concierne a la oportunidad, sabe

---

<sup>1</sup> Rosen, S., 2004, 204

cuándo es el tiempo apropiado o inapropiado en que deben comenzar y ponerse en marcha los asuntos más importantes de la ciudad y las demás ciencias deben hacer lo que se les ha prescrito (305 c – d).

Esta es la razón por la que estas ciencias que no se gobiernan unas a otras ni se gobiernan a sí mismas reciben el nombre correspondiente a su actividad. Pero a la ciencia que gobierna todas las artes y cuida (*epimeloúmenen*) las leyes y los asuntos de la ciudad y los entretiene (*synophainousan*) de la mejor manera posible la denominaremos política (305 e).

Aquí se impone hacer un inciso: el saber de la ciencia política es el saber del *kairós*, de la oportunidad, uno de los términos con el que se designa a la justa medida. El conocimiento del *kairós* da a la política su justificación teórica y su eficacia práctica<sup>1</sup>.

### 18. Tejido del arte real y definición del arte político (306 a – 311 c)

El paso siguiente que da el Extranjero es examinar la política conforme al paradigma del arte de tejer (*tes hyphantikês parádeigma*), es decir: propone clarificar un saber teórico por medio de un saber práctico (305 e)<sup>2</sup>. Debe decirse en qué consiste el entrelazamiento propio de la realeza (*basilikèn symplokén*), de qué clase es y qué tejido (*hýphasma*) fabrica (306 a).

A continuación el Extranjero añade que es necesario clarificar un asunto difícil: el hecho de que una parte de la virtud (*aretês méros*) sea, en cierto sentido, diferente de la especie de la virtud (*aretês eídei*) es algo que proporciona una bella materia de disputa a quienes gustan de las controversias y apelan a la opinión de muchos (*pollôn dóxas*). El Joven Sócrates no entiende esto (*ouk émathon*) y el Extranjero le responde diciendo que el valor (*andreía*) es una parte de la virtud, a lo que el interlocutor, asiente (*pány ge*) (306 a – b).

Según Monserrat Molas, se trata de dar un argumento que se refiere a un tema que, de alguna manera, era ya un tópico<sup>3</sup>. El Extranjero puede estar refiriéndose a que hay virtudes que entran en conflicto entre sí y que es una tesis que contrasta con las afirmaciones socráticas sobre la unidad de la

---

<sup>1</sup> Monserrat Molas, J., 1999, 244

<sup>2</sup> Monserrat Molas, J., 1999, 248

<sup>3</sup> Monserrat Molas, 1999, 249

virtud sostenida por Sócrates en el *Protágoras*<sup>1</sup>, en el *Menón*<sup>2</sup> y en la *República*<sup>3</sup> y contra la que podría argumentarse fácilmente.

Las “opiniones de la muchedumbre” no serían aquí la opinión del pueblo, sino las distintas opiniones del círculo de oyentes y destinatarios del diálogo que creen que todas las partes de la virtud convienen entre sí<sup>4</sup>. El hecho es que esta visión polémica choca con la opinión común de que las partes en que se divide la virtud están amigablemente dispuestas.

Según el Extranjero debe examinarse con cuidado si esto es tan simple como se expone o si, por el contrario, hay diferencias entre ellas. El Joven Sócrates se pregunta cómo examinar esto.

En todo debe buscarse lo que es bello, pero que se pone en dos especies contrarias: por ejemplo, la agudeza y la rapidez en los cuerpos, en las almas, en la voz y en las imágenes que producen de ellas la música y la pintura (306 b – d).

El Extranjero pregunta a su interlocutor si en alguna ocasión ha sido manigerita (*epainétes*) de alguna o si alguien las ha alabado ante él. El Joven Sócrates responde *Ti mén*. Pero esta respuesta choca con la que le da (*oudamôs*) cuando le pregunta si recuerda cómo se hace el panegírico.

El Extranjero se pregunta, entonces, si será capaz de explicárselo por medio de argumentos (*dià lógon*). El motivo que da ante la respuesta del Joven Sócrates (*Tí d’ou*) es que este parece desconocer la dificultad de la empresa por considerarla sencilla (*ráidion éoikas hegeîsthai tò toioûton*).

El Extranjero propone examinar la cuestión desde los géneros contrarios (*en tois hypenantíois génesi*). Cuando se quiere elogiar la rapidez (*táchos*), la vehemencia (*esphedróteta*) y la agudeza (*oxýtera*) del intelecto (*dianoéseós*), del cuerpo (*sómatos*) y de la voz (*phōnês*), la elogiamos dándole un solo nombre: valentía (*andreía*) (306 d – e).

Por otra parte, cuando elogiamos lo apacible (*hesychaîâ*) y lo moderado (*sōphronikâ*), no les damos el nombre de valentía, sino el de moderación (*kosmiótetos*) (307 a – b). Sin embargo, cuando tanto la valentía como la moderación se dan inoportunamente (*ákaira*) las vituperamos llamándolas excesivas (*hyybristikâ*) y locas (*manikâ*) cuando son más agudas (*oxýtera*), más

---

<sup>1</sup> Prt. 329 b - 332 a, Prt. 349 a – 350 c

<sup>2</sup> Men. 70 a – 79 e

<sup>3</sup> R. IV 427 d – 434 d

<sup>4</sup> Monserrat Molas, J., 1999, 249

rápidas (*thátto*) y más duras (*esklerótera*) de la justa medida (*toû kairoû*) y viles (*deilà*) e indolentes (*blakiká*) cuando son más graves (*barýtera*), más lentas (*bradytera*) y más suaves (*malakótera*) que el justo medio.

La valentía y la moderación no se mezclan en acción alguna y, además, los hombres cuyos espíritus están forjados con ellas, son distintos entre sí (307 b – c).

Los espíritus moderados (*kósmioi*) llevan una vida tranquila ocupándose de sus propios asuntos y manteniendo relaciones pacíficas tanto con sus conciudadanos, como con las ciudades extranjeras. Este amor inoportuno (*dià ton érota dè toûton akairóteron*) vuelve a los hombres ineptos para la guerra (*apolémos*) pasando de ser libres a ser esclavos (307 d – 308 a).

Por su parte, los valientes urgen a sus ciudades a entrar en guerra, exponiéndolas a muchos y poderosos enemigos que terminan por reducir las a la esclavitud.

El resultado de la influencia inadecuada de estas dos virtudes es la misma: la esclavitud<sup>1</sup>, la pérdida más radical de la ciudadanía<sup>2</sup>.

La moderación y la valentía son dos formas distintas de lo noble que entran en conflicto cuando el exceso de una de ellas domina la ciudad, lo que sucederá si un factor externo no viene a equilibrarlas. En otros términos, una ciudad excesivamente valiente es tan mala como una ciudad excesivamente moderada. La política puede curar dicho mal mediante el arte de tejer juntos ambos tipos de ciudadanos<sup>3</sup>. Esta dicotomía está especialmente reforzada por la imagen del arte de tejer que parte de dos hilos diferentes de cualidades opuestas: la urdimbre y la trama. Así, la lógica del paradigma del arte de tejer se impone definitivamente en la parte final del diálogo<sup>4</sup>.

De este modo, el Extranjero obliga a admitir al Joven Sócrates que entre ambos géneros de virtud hay gran enemistad y aversión mutua y que se ha encontrado lo que se quería examinar al principio: que partes de la virtud de no poca importancia difieren las unas de las otras por naturaleza, haciendo que quienes las poseen sean de la misma condición (308 b).

A continuación el Extranjero afirma que, así como las ciencias combinatorias (*synthetikôn epistemôn*), producen obras que desempeñan una misma función

---

<sup>1</sup> Rosen, S., 2004, 239

<sup>2</sup> Monserrat Molas, J., 1999, 252

<sup>3</sup> Rosen, S., 2004, 239

<sup>4</sup> Monserrat Molas, J., 1999, 252



y tienen un solo carácter con materiales buenos y útiles (*epitédeia kai...chrestà*), desechando los malos (*mochtherà*), el arte político nunca constituirá (*synístesin*) una ciudad con hombres buenos y malos (*chrestôn kai kakôn anthrópon*), sino que en primer lugar pondrá a prueba a unos y a otros por medio del juego (*paidíai*) y, tras la prueba (*básanon*) los confiará a quienes sean capaces de educarlos (*paideúein*). Estos son semejantes a los cardadores y a quienes preparan los hilos que serán tejidos por el tejedor real <sup>1</sup>.

La función de la política es la de encargarse de examinar a los niños por medio del juego para determinar su valía o no con vistas a la fabricación del tejido de la ciudad<sup>2</sup>, dirigiendo ella misma el entrelazamiento de los caracteres valientes con los moderados (308 d – e) y supervisando que quienes crían y educan por ley (*kàta nómon paideutáis kai tropeûsin*) ejerciten a sus pupilos para conseguir un carácter conveniente para la mezcla que quiere realizar. Y a quienes son incapaces de tener un carácter valiente y sensato y por su naturaleza son impíos, desmesurados e injustos, los mata, los exilia o los castiga con las penas más infames, y a aquellos cuyo natural es ignorante y bajo los somete a esclavitud (308 e – 309 a).

Rosen <sup>3</sup> llama la atención sobre un fallo que tiene el Extranjero en el uso del paradigma. Los cardadores y demás desenredan y separan los hilos antes de tejerlos, pero la puesta a prueba de los ciudadanos sólo puede tener lugar en la ciudad. Si bien es verdad que los niños pueden ser puestos a prueba por los adultos, falta que estos últimos sean puestos a prueba a su vez. A fin de cuentas, deseamos discernir a los ciudadanos en potencia antes de construir la ciudad<sup>4</sup>.

Esta cuestión nos lleva al problema de la construcción de la ciudad, problema que Sócrates no podía resolver sin violencia cuando se refería a la ciudad justa de los reyes filósofos. Y puesto que la política trabajará necesariamente con seres humanos, deberá comenzar por tejer su tela con materiales imperfectos. Toda tentativa de purificación del tejido destejiéndolo y volviéndolo a tejer lleva a un perpetuo trabajo de Penélope, lo que no es más que otra forma de concebir el perpetuo enmarañamiento de

---

<sup>1</sup> Rosen, S., 2004, 240

<sup>2</sup> Monserrat Molas, J., 1999, 253

<sup>3</sup> Rosen, S., 2004, 240

<sup>4</sup> Rosen, S., 2004, 240

la política. El tejido político se echa a perder antes de que el tejedor se ponga a trabajar<sup>1</sup>.

El tejedor real usa las naturalezas que tienden a la valentía para elaborar la urdimbre de la ciudad, y a los que tienden a la medida, para confeccionar la trama de la misma (309 a – b).

Los esclavos constituyen un problema: por una parte, no pueden formar parte del tejido de la ciudad, pero, por otra, no pueden quedar totalmente al margen del mismo. El Extranjero los considera, sin duda, como posesiones de los ciudadanos, pero toda cuestión de justicia o de compasión, puesta aparte la existencia en la ciudad de hombres que no son y no pueden ser ciudadanos, lleva a confundir la línea que separa los animales domésticos de los hombres. La esclavitud es un problema conceptual o filosófico y solamente “político” en el sentido moral del término<sup>2</sup>.

A continuación el Extranjero explica el modo de combinar y entrelazar (*syndeîn kai symplekêin*) ambas naturalezas.

En primer lugar, pone en armonía la parte eterna de sus almas (*aeigenès òn tês psychês autôn méros*) con un vínculo divino (*theíoi...desmôî*) y su parte animal (*zôïogenès*) con vínculos humanos.

El vínculo divino es la opinión verdadera sobre lo bello, lo justo, lo bueno y sus contrarios inculcada por el político (*politikòn*) y el buen legislador (*agathòn nomothêten*) gracias a la musa del arte real (*basilikês moúsei*) en quienes han recibido una educación recta (*orthôs...paideías*) y que vuelve mansas las naturalezas valientes y sensatas, y moderadas las mesuradas (309 c – e).

Los lazos humanos son los matrimonios entre jóvenes de distintas ciudades (*epigamiôn*) en el ámbito público y en el privado (*idías*), los matrimonios (*gámous*) (309 c – 310 b).

La mayor parte de la gente no contrae estas alianzas como sería más conveniente para la procreación de los hijos, pues tanto los moderados como los valientes buscan unirse con caracteres afines cuando deberían hacer lo contrario (310 b – d), porque la valentía que no se mezcla (*ámeiktos*) con una naturaleza moderada (*sôphroni phýsei*) da lugar, al cabo de muchas generaciones, a gran cantidad de locuras (*pantápassi maníais*).

---

<sup>1</sup> Rosen, S., 2004, 240

<sup>2</sup> Rosen, S., 2004, 241

A su vez, el alma excesivamente modesta (*aidoûs...pléres psychè*), que no se mezcla con la temeridad del valor (*akérastos tólmes andreías*), se pervierte más del justo medio (*toû kairoû*) y termina por arruinarse por completo (310 d – e).

En suma, el arte real de tejer debe unir por medio del matrimonio la naturaleza rápida y valiente con la mansa y moderada, para que nazcan hijos que sean como los perros de raza de la República<sup>1</sup> y mostrar una mezcla de dos virtudes, para superar su oposición y evitar las consecuencias autodestructoras de toda reproducción sin mezcla<sup>2</sup>.

La única obra del entretejido real es no permitir que los caracteres sensatos se alejen de los valientes, sino entretejerlos en una misma tela formando con ellos un tejido suave y bien tramado y atribuirles las magistraturas de la ciudad, eligiendo como dirigente bien a uno que posea estas dos cualidades, bien a varios que las combinen porque el carácter del gobernante sensato es cauto, justo y conservador, pero carece de aspereza y osadía, mientras que el carácter del gobernante valiente es menos justo y menos cauto, pero más osado que el anterior, de modo que si falta uno de ellos, los asuntos de la ciudad irán mal tanto en lo público como en lo privado (310 e – 311 b).

Por tanto, el político es aquel que combina en una misma trama el carácter de los valientes y el de los sensatos uniéndolos por medio de la concordia y de la amistad (*homonoíai kai philíai*) en una vida común (*koinòn synagagoûsa autôn tôn bíon*) protegiendo y abrazando a toda la ciudad sin distinguir entre libres y esclavos.

El diálogo termina alabando la exposición hecha por el Extranjero del hombre real y político (311 c).

Unos editores la atribuyen a Sócrates, que hasta ahora ha permanecido callado, y otros, la atribuyen al Joven Sócrates. Entre los primeros están Diés (1935), Skemp (1952), Miller (1980), Robinson (1995), Balasch (1997), los cuales pretenden terminar el diálogo con la bendición de Sócrates en una especie de traspaso de poderes entre los portadores oficiales del pensamiento platónico.

A favor de la lectura que afirma que es el Joven Sócrates el último en hablar están Robin (1950), Taylor (1961), Friedländer (1969), Bernardote (1984),

---

<sup>1</sup> R. 376 a

<sup>2</sup> Rosen, S., 2004, 243

Campbell (1987), Santa Cruz (1988), Dixsaut (1995), Accattino (1997) y Rosen (2004)<sup>1</sup>.

Friedländer, por ejemplo, cree que Sócrates habría hallado deficiente la exposición del Extranjero, porque no dice nada de la educación del rey filósofo y mantendría un silencio desaprobador<sup>2</sup>.

Por otra parte, no es inverosímil que el Joven Sócrates concluya el diálogo<sup>3</sup>, ya que el *Sofista* lo termina Teeteto<sup>4</sup> y el *Parménides*, el Joven Aristóteles<sup>5</sup>, aunque no podemos decir lo mismo del *Teeteto*, cuyas palabras finales son de Sócrates<sup>6</sup>.

Bernardete argumenta que la comparación con la afirmación del Extranjero y la réplica del Joven Sócrates en 257 a muestran que la restitución es innecesaria<sup>7</sup>. El problema está en que los manuscritos no dicen quien habla<sup>8</sup>.

Más que una restitución es una sustitución provocada por una comprensión descentrada del diálogo. En diferentes ocasiones hemos visto cómo el Joven Sócrates daba por concluida la conversación y pensaba que había alcanzado su objetivo y cómo el Extranjero reprendía esta actitud y volvía a comenzar la investigación. La intervención final da una señal equivalente. Platón pide al lector la última palabra indicando que ha de verse y juzgarse si lo que se ha elegido merece los elogios, tantas veces errados, del Joven Sócrates. La restauración del Joven Sócrates abre la puerta a las interpretaciones del diálogo no mediadas por una apropiación implícita de Platón vía su portavoz "oficial". Con sus diálogos, Platón pretendía buscar la colaboración de los lectores en la posible reflexión que los diálogos puedan provocar<sup>9</sup>.

El final del camino, la última intervención del Joven Sócrates, obra el silencio definitivo de la letra platónica y nos enfrenta a la intención del autor del diálogo, el cual se mantiene fuera de la acción y da ahora la palabra al lector o espectador<sup>10</sup>. La respuesta del Joven Sócrates pretende afectar el total de la conversación entre él y el Extranjero de Elea. Cabe, por tanto, ver

---

<sup>1</sup> Monserrat Molas, J., 1999, 264

<sup>2</sup> Friedländer, P., 1969, III, 304

<sup>3</sup> Monserrat Molas, J., 1999, 264

<sup>4</sup> Sph. 268 d

<sup>5</sup> Prm. 166 c

<sup>6</sup> Tht. 210 b

<sup>7</sup> Bernardete, S., 1984, III, 120, n. 50

<sup>8</sup> Monserrat Molas, J., 1999, 378, n. 88 citando la edición de Oxford: "De loquentium nominibus silent codices"

<sup>9</sup> Monserrat Molas, J., 1999 264 - 265

<sup>10</sup> Monserrat Molas, J., 1999, 265

globalmente esta conversación para valorar la justicia de la respuesta. En último término queda a la consideración del lector si este final es de la misma clase que los finales fracasados de la *diaíresis* del político<sup>1</sup>, de la corrección del mito<sup>2</sup>, de la *diaíresis* del arte de tejer<sup>3</sup>.

Con este final se pretende dejar abierta la obra a la interpretación, a la posibilidad de ir trabajando reiteradamente en su comprensión, siempre considerando los distintos aspectos que se nos ofrecen entretejidos<sup>4</sup>. Este trabajo reiterado en el pensamiento y en el posible diálogo amistoso de la investigación conjunta de la verdad es la condición necesaria para hacer saltar la chispa que permita iluminar un acto comprensivo<sup>5</sup>. Comprender puede ser propiamente la tarea de la filosofía. Sócrates y el Extranjero coinciden en una definición de pensamiento: la conversación del alma consigo misma<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Plt. 267 a

<sup>2</sup> Plt. 277a

<sup>3</sup> Plt. 283 a

<sup>4</sup> Monserrat Molas, J., 1999, 266

<sup>5</sup> Monserrat Molas, J., 1999, 266

## CUARTA SECCIÓN

### EL HEREDERO DE LA CIENCIA POLÍTICA

#### 1. Introducción

Aristóteles es, como ya hemos visto, uno de los herederos de la división pero, también, el principal heredero de la ciencia política.

En Aristóteles la política aparece como un sustantivo que incluye la ética<sup>2</sup> y se divide en *politiké kai oikonomía kai phrónesis*<sup>3</sup>.

Para Aristóteles, ética y política no son, pues, dos disciplinas distintas, sino una y la misma materia. El nombre para esta materia es el de “política” y los tratados sistemáticos y rigurosamente analíticos que han llegado hasta nosotros bajo el nombre de *Ética* y *Política* tratan distintos aspectos de la misma. Así entendida, la política es una búsqueda o una forma de conocimiento que tiene como objetivo la consecución del bien para los seres humanos, tanto individual como colectivamente, en sus ciudades o pueblos<sup>4</sup>. En Platón aparece “política” como un adjetivo femenino (*politiké*), proveniente de *politikós – e – on*, que califica a los sustantivos *téchne* en el *Protágoras*<sup>5</sup> y en el *Gorgias*<sup>1</sup> y *epistémē*<sup>2</sup>, en el *Político*<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Esta idea está expresada en *Tht.* 109 a ,189 e, en *Sph.* 263 e – 264 a y en la *Carta VII*, 341c–d, 344 b. cf. Monserrat Molas, J., 1999, 378, n. 90

<sup>2</sup> EN 1094 b; Rh. 1356 a

<sup>3</sup> EE. 1218 b; EN. 1141 b ss

<sup>4</sup> Schofield, M., 2000, 310

<sup>5</sup> *Prt.* 319 a

El verdadero político se ocupa ante todo de la virtud, porque quiere hacer a los ciudadanos buenos y obedientes a las leyes<sup>4</sup>. No obstante, Aristóteles es plenamente consciente de que este no es el modo en que se usa normalmente el vocablo “político”, pues la sabiduría y la prudencia tienen el mismo modo de ser, pero su esencia no es la misma. La prudencia relativa a la ciudad tiene dos formas: la arquitectónica y la que se relaciona con lo particular. La primera es legislativa, mientras que la segunda recibe el nombre de “prudencia política”. Esta última es práctica y deliberativa para las resoluciones, por ejemplo de un Consejo o de una Asamblea, ya que el resultado de la deliberación requiere llevarlo a la práctica. El decreto es lo práctico en extremo. Por eso sólo a quienes se empeñan en tales acciones se les llama políticos, pues sólo ellos actúan como obreros manuales opuestos a los arquitectos<sup>5</sup>.

La identificación del verdadero político con el legislador que manda un entendimiento estratégico y directivo comparable a la del arquitecto se repite una vez más cuando dice que el principal bien debería ser objeto de la arquitectónica, que parece ser el conocimiento característico de la política, porque es ella la que ordena qué otras formas de conocimiento deberían estudiarse en las ciudades y qué clase de ciudadanos y hasta qué punto deberían aprenderlas y porque las capacidades más altas y estimadas como son la estrategia, la economía y la oratoria<sup>6</sup> están subordinadas a ella, usando en sentido estratégico las otras formas de conocimiento, legislando lo que debe hacerse y lo que debe evitarse e incluyendo el objetivo de las otras formas de conocimiento. De ahí que su objeto sea el bien del hombre<sup>7</sup>.

Todo esto es lo que explica por qué para Aristóteles la ética, como el estudio de las virtudes morales, cae bajo la política: si su objeto es hacer buena a la gente, necesitará un entendimiento de las virtudes y de la vida feliz que las ejemplifique<sup>8</sup>.

El último capítulo de la *Ética Nicomáquea* está diseñado claramente para preparar el terreno de la Política o de una obra sobre las constituciones.

---

<sup>1</sup> Grg521 d

<sup>2</sup> Plt. 259 c; Plt. 303 e

<sup>3</sup> Plt. 259 c; Plt. 303 e

<sup>4</sup> EN I, 13 1102 a

<sup>5</sup> EN VI, 8 1141 b

<sup>6</sup> Rhet. 1356 a – 1359 b

<sup>7</sup> EN I, 2 1094 a - b

<sup>8</sup> Schofield, M., 2000, 312

El capítulo comienza con la observación de que donde hay cosas que hacer el objetivo no es tanto estudiar e identificar cada una de ellas cuanto hacerlas<sup>1</sup>. La política es una forma de conocimiento práctico y no como las matemáticas, teórico, aunque su práctica necesite estar informada por la teoría<sup>2</sup>.

Dado que desde nuestra exploración de las virtudes sabemos qué es la bondad<sup>3</sup>, necesitamos, sin embargo, explicar cómo la gente llega a ser buena. Por consiguiente, Aristóteles vuelve a la cuestión de lo distante que está la enseñanza de producir bondad y esta cuestión lleva a su vez al papel de la ley y la legislación como formadores del carácter de quienes tienen la capacidad para la virtud y de disuadir a quienes no la tienen por miedo al castigo<sup>4</sup>.

Para proponer un estudio general de la legislación Aristóteles indica dos clases distintas de razones para emprenderlo. En primer lugar, una legislación acertada y la habilidad para valorar los méritos de la legislación particular son, en gran medida, materias de experiencia, como se aprende a ser un médico hábil no leyendo tratados sino practicando como médicos. Sin embargo, la serie de remedios y sugerencias sobre cómo deben ser tratadas las distintas clases de pacientes están pensados para ser usados por quienes tienen una experiencia relevante. De modo similar, la serie de leyes y constituciones podrían ser usadas por quienes tienen la habilidad para estudiar y juzgar lo que tienen de bueno o de malo<sup>5</sup>. Hay una crítica implícita de Aristóteles a sus predecesores: sus aproximaciones a la legislación no fueron lo suficientemente empíricas; la suya se basará en las constituciones recopiladas<sup>6</sup>.

Los antiguos catálogos de los escritos de Aristóteles hacen una relación que, según Filodemo<sup>7</sup>, consiste en el informe de las constituciones de 158 ciudades hecho con la ayuda de Teofrasto<sup>8</sup>. Se cree que fue trabajo de su escuela, e incluso que él mismo preparó alguna de ellas<sup>9</sup>.

---

<sup>1</sup> EN X, 9 1117 b

<sup>2</sup> Schofield, M., 2000, 312

<sup>3</sup> EN X, 9 1179 b

<sup>4</sup> X, 9 1179 b

<sup>5</sup> EN X 1181 b

<sup>6</sup> EN X 1181 b

<sup>7</sup> Rh. II, p. 57 de la ed. de Sudhaus

<sup>8</sup> Rh. II p. 57 de la ed. de Sudhaus

<sup>9</sup> Jaeger, W., 1946, 355 - 391



De las 158 constituciones se conserva únicamente la *Constitución de los Atenienses*, preservada más o menos intacta en rollos de papiro adquiridos para el Museo Británico por una fuente egipcia en 1888 – 1889<sup>1</sup>.

En ella se cuentan los cambios que sufrió la constitución de Atenas desde los primeros tiempos<sup>2</sup> hasta la restauración de la democracia en 403 a. C.<sup>3</sup>

Según Aristóteles, él tratará de usar la colección de leyes para estudiar cuáles son las cosas que preservan y destruyen a las ciudades y asimismo las particulares clases de constituciones y lo que lleva a algunas ciudades a llevar su vida política bien y a otras, mal<sup>4</sup>. Y añade que, cuando se han estudiado estas materias, quizá se logre tener una opinión mejor sobre la cuestión de qué constitución es la mejor y cómo debería organizarse cada una y qué leyes y costumbres debe usar si quiere ser la mejor<sup>5</sup>.

La intención de Aristóteles es volver, al final del estudio de las constituciones, al proyecto arquitectónico de legislación, que es la primera función del verdadero político<sup>6</sup>. Citando a Burnet<sup>7</sup>, Schofield<sup>8</sup> afirma que los investigadores han sugerido que este último párrafo de la *Ética Nicomáquea* no presenta una sinopsis reconocible de la *Política*. Algunos han concluido que Aristóteles considera entendidas no como una sinopsis, sino como una caracterización de la política que actualmente estas colecciones sin hábito alguno no podrán formar un buen juicio a no ser futuro de una nueva versión de la *Política*, nunca realizada o de una nueva clase de tratado<sup>9</sup>.

Pero quizá parezca mejor suponer que las observaciones al final de la *Ética Nicomáquea* deben ser casualmente, si bien pueden adquirir más comprensión de estas materias<sup>10</sup>. De hecho, la *Política* contiene materiales que corresponden a este pasaje. El libro V, intitulado “sobre la inestabilidad de los regímenes políticos”, es un tratado de las causas de conservación y

---

<sup>1</sup> Schofield, M., 2000, 313

<sup>2</sup> Ath. I

<sup>3</sup> Ath. 38 - 40

<sup>4</sup> EN X, 9 1181 b

<sup>5</sup> EN. X, 9 1181 b

<sup>6</sup> Schofield, M., 2000, 314

<sup>7</sup> Burnet, 1900, nota ad loc.

<sup>8</sup> Schofield, M., 2000, 315

<sup>9</sup> Bodéüs, 1991, c. 3

<sup>10</sup> EN. X, 9 1181 b

destrucción de las constituciones<sup>1</sup> y con frecuencia refiere las prácticas e incidentes en un amplio espectro de ciudades griegas y no griegas<sup>2</sup>.

El último capítulo de la *Ética Nicomáquea* concluye diciendo que, tras haber investigado estas cuestiones, tal vez se esté en disposición de saber qué forma de gobierno es la mejor, cómo se ha de ordenar cada una y qué leyes y costumbres han de explicar el enfoque sobre el último libro antes que sobre el primero. Es presentado como análogo a un libro de texto médico: ofreciendo una orientación general pero práctica, basada en el estudio de casos para los facultativos – el político concebido como legislador<sup>3</sup>.

Esta identificación de Aristóteles del verdadero político con el legislador arquitecto responsable no de piezas legislativas aisladas, sino de poner en práctica un esquema constitucional completo, refleja una comprensión común griega de cómo sus instituciones políticas fueron y efectivamente deberían ser creadas, lo cual está reflejado, por ejemplo, en las populares concepciones de Licurgo y Solón en el papel asignado actualmente a los legisladores en la fundación de colonias y no menos – pese a las estructuras de Aristóteles – en el proyecto legislativo de las *Leyes*<sup>4</sup>.

Más inusual – aunque tomada de su herencia platónica – es su propuesta de que el objeto último de la legislación es la educación moral de los ciudadanos<sup>5</sup>. Aristóteles indica que solamente en Esparta o en pocas ciudades – estado más parece el legislador haberse preocupado de la educación y de las ocupaciones de los ciudadanos<sup>6</sup>.

Estudiaremos, pues, primero la *Ética Nicomáquea* para, posteriormente, abordar el estudio de la *Política*.

---

<sup>1</sup> Pol. 1301a

<sup>2</sup> Pol. 1301 b ss

<sup>3</sup> Schofield, M., 2000, 315

<sup>4</sup> Schofield, M., 2000, 315

<sup>5</sup> EN X, 9 1180 a

<sup>6</sup> EN X, 9 1181 a

## 2. La *Ética Nicomáquea*

### 2.1. Objeto

La *Ética Nicomáquea* trata sobre lo que es bueno para los seres humanos. Pregunta y propone una respuesta a la pregunta ¿Cuál es el principal y primario bien del hombre?, y considera las implicaciones de su respuesta<sup>1</sup>.

¿Qué se entiende aquí por bien principal o primario (también “más alto”, “mejor”)? ¿Significa el bien más grande o conveniente para los seres humanos? No, si entendemos “más grande” de un modo abiertamente cuantitativo. El principal bien de Aristóteles no es simplemente más de algo que no ejemplifican los principales bienes en menor grado. Hay dos razones por lo que esto es así: primero, el “algo” que podría pensarse el más grande de los bienes presenta o ejemplifica más o la mayor parte de los otros bienes menores, no puede ser mero bien o bondad<sup>2</sup>. Aristóteles argumentará contra los platónicos que no hay tal propiedad de bien o de bondad, que todos los bienes o incluso todos los bienes intrínsecos, comparten en común<sup>3</sup>, de todos modos, en diferentes grados. En segundo lugar, el principal bien de Aristóteles no está por encima de los otros por ser la mayor cantidad o la más vasta distribución de algo independientemente deseable<sup>4</sup>.

Esta concepción está ilustrada por el supremo objetivo del utilitarismo clásico: el más grande de los placeres (o felicidad) del mayor número. Si este es el principal bien, entonces presumiblemente como mínimo algunos de los bienes inferiores serán menos cantidad de placer o placer para menor cantidad de gente<sup>5</sup>.

Pero el principal bien de Aristóteles no es como este. Tal y como el placer, según los clásicos utilitaristas, es algo valioso en sí mismo, ante la cuestión de su cantidad, siempre surge de esta manera, que el principal bien de Aristóteles es valioso en sí mismo<sup>6</sup>. También puede suceder en más vastos y escasos repartos como, por ejemplo, en las vidas de muchos o de muy pocos individuos. Así, su estatus como “principal” no se basa en constar de algo,

---

<sup>1</sup> Broadie, S., 2002, 9

<sup>2</sup> Broadie, S., 2002, 9

<sup>3</sup> EN I, 6 1096 a – 1097 a

<sup>4</sup> Broadie, S., 2002, 9

<sup>5</sup> Broadie, S., 2002, 9

<sup>6</sup> Broadie, S., 2002, 9

en la máxima frecuencia por comparación con frecuencias más escasas o menos abundantes. Por el contrario, los otros bienes sobre los que domina el principal difieren de él (y unos de otros), por ser de diferentes clases y no por ser cantidades y el principal bien está relacionado con ellos como el ser y el principio de su valer<sup>1</sup>, por ejemplo, persiguiendo el valor, conservando el valor y lamentando la carencia de valor.

Los demás bienes, más obviamente, son deseables como la salud, la riqueza, el placer, el honor y el respeto, la belleza, el amor y la amistad: objetos por los que muchos gastan su tiempo persiguiendo o cuidando para sí mismos y los otros. Pero según el concepto del principal bien como aquello que hace a los otros valiosos, no se gana nada por medio del éxito en cualquiera de esas direcciones si se logra a costa del principal bien<sup>2</sup>.

Este principal bien del hombre, objeto del pensamiento político y el fin de cualquier actividad política<sup>3</sup>, es la *eudaimonía*, término popular en filosofía, que significa literalmente ser bendecido por un espíritu o un dios<sup>4</sup> o ser bendecido en lo que se refiere al propio espíritu de uno<sup>5</sup> y que muchos intérpretes han decidido traducir por “felicidad”, sobre la cual volveremos más adelante. Por el momento, partiendo de algunas diferencias esenciales entre cómo entiende Aristóteles la *eudaimonía* y cómo pensamos nosotros sobre la felicidad, encontramos que la *eudaimonía* tiene cuatro características esenciales:

1. La *eudaimonía* es algo estable. No es, por consiguiente, un sentimiento que fluctúa, sino una clase de condición duradera.
2. La *eudaimonía* es objetiva, es decir, alguien podría suponer que tiene *eudaimonia* pero estar equivocado.
3. La *eudaimonía* es universal: es algo similar para todos los seres humanos, no algo diferente para cada persona.
4. La *eudaimonía* tiene alguna relación con la divinidad, bien porque proviene de los dioses, bien porque es una condición como la de los dioses<sup>6</sup>.

---

<sup>1</sup> EN I, 12 1102 a

<sup>2</sup> Broadie, S., 2002, 10

<sup>3</sup> Broadie, S., 2002, 11

<sup>4</sup> EN I, 9 9, 1169 b

<sup>5</sup> Pakaluk, M., 2005, 47

<sup>6</sup> Pakaluk, M., 2005, 48

La dificultad de traducir *eudaimonía* por “felicidad”, radica en que en el uso ordinario significa un buen sentimiento o un sentimiento bueno; de hecho, una suerte de placer o de ser satisfecho<sup>1</sup>. Pero en la antigua Grecia, sabiendo que alguien está en tal estado, o en general o sobre algo en particular, no atribuiría *eudaimonía* a la persona, porque, en primer lugar, alguien puede ser simultáneamente feliz sobre esto e infeliz sobre aquello. Pero uno no puede decirse *eudaímon* sobre una cosa y su opuesto (*dysdaímon*) sobre otra. Esto se debe a que no se es *eudaímon* sobre algo: no es un sentimiento o una actitud que tenga un objeto. Por esta razón, considerar algo como *eudaímon* no es atribuirle un sentimiento o una actitud subjetiva<sup>2</sup>.

Considerar a alguien como *eudaímon* es más como atribuir un estatus o aplaudir. Es suponer que una persona es admirable e incluso envidiable, un ejemplar de vida en su mejor momento<sup>3</sup>. Pero uno no puede sinceramente describir a una persona como “feliz” en su sentido inglés ordinario – dice Broadie – a causa del modo que sienten, incluso si uno también les considera odiosos, patéticos (por ejemplo, engañados sobre las muchas cosas que les hace sentir felices), tontos, desesperanzados, repulsivos, lastimeros o despreciables<sup>4</sup>. Los cerdos glotones que chasquean sus labios grasientos, son felices pero no *eudaimones*. Por el contrario, atribuir *eudaimonía* es honrar al destinatario de la misma. Sería engañoso atribuirle a alguien de quien se tuvo cualquiera de las opiniones citadas anteriormente, tal y como sería engañoso en tal caso alabar a la persona; de hecho, según Aristóteles el *eudaímon* está por encima de la alabanza<sup>5</sup>. Así, si “felicidad” significa *eudaimonía* en la Grecia antigua, no es demasiado difícil identificar el principal bien del hombre con la felicidad. Etimológicamente hablando, el *eudaímon* es aquel que tiene un buen *daímon* o espíritu guardián<sup>6</sup>. Aristóteles rechaza el que si uno es o no *eudaímon* se debe a una dispensa sobrenatural externa o es materia de suerte cósmica<sup>7</sup> y afirma que la identificación entre *eudaimonía* y felicidad es una identificación común y lo acepta; pero dice que la gente discrepa sobre qué es la felicidad<sup>8</sup>.

---

<sup>1</sup> Broadie, S., 2002, 12

<sup>2</sup> Broadie, S., 2002, 12

<sup>3</sup> Broadie, S., 2002, 82, n. 16

<sup>4</sup> Broadie, S., 2002, 12

<sup>5</sup> EN I, 12 1101 b

<sup>6</sup> Broadie, S., 2002, 82, n. 18

<sup>7</sup> EN I, 9 1099 b

<sup>8</sup> EN I, 4 1095 a

Uno podría entonces quejarse de que la identidad no nos dice nada sobre la naturaleza del principal bien y preguntarse lo que consigue poniendo a dicho bien la etiqueta “felicidad”. Anticipándose a esta queja<sup>1</sup>, Aristóteles procede a diseñar un argumento que culmina en el segundo propósito positivo de la *Ética Nicomáquea*, a saber, la definición del principal bien como actividad de la razón de acuerdo con la excelencia, en una vida completa<sup>2</sup>, definición que fija el plan para el resto de la obra, la cual se despliega en un estudio de la excelencia humana y los tópicos relacionados<sup>3</sup>.

Según Cambiano, la obra de Aristóteles ha sido definida como un intento de apagar la mecha del platonismo<sup>4</sup>, dicho intento se ha llevado a cabo en la *Ética Nicomáquea*<sup>5</sup>, obra en la que el pensamiento ético aristotélico alcanza su cima.

En la *Ética Nicomáquea* Aristóteles no se propone la discusión crítica de las tesis y definiciones platónicas, que a menudo se recuperan intactas en lo que se refiere a su contenido conceptual, sino debilitar progresivamente los nexos que unían estas tesis y estas definiciones en una unidad de sentido para, una vez disgregadas sus estructuras originarias, poder disponer del material platónico. En el campo de la ética lo que queda debilitado es el vínculo constitutivo entre el saber teórico, el pensamiento moral y la práctica política. La estructura que se disgrega era central en el platonismo, donde aparecen unidos ontología, horizonte de valores y sentido de la utopía<sup>6</sup>.

La crítica de Aristóteles se desarrolla en esta dirección siguiendo dos líneas principales. Por una parte y de un modo más directo, a través del rechazo de la idea de Bien, que representaba el eje central de la unificación platónica; por otra parte y más indirectamente, pero también más significativamente, a través del análisis epistemológico del estatus de la filosofía práctica, es decir, del saber ético – político, de sus condiciones de posibilidad, de sus demarcaciones, bien sea respecto a la teoría bien respecto a la práctica inmediata, de los métodos que le permiten una validez específica. Como es típico de la filosofía aristotélica, esta segunda aproximación no sólo produce

---

<sup>1</sup> EN I, 7 1097 b

<sup>2</sup> EN I, 7 1098 a

<sup>3</sup> Broadie, S., 2002, 12

<sup>4</sup> Cambiano, 1983

<sup>5</sup> Vegetti, M., 2005, 210

<sup>6</sup> Vegetti, M., 2005, 210

poderosas consecuencias críticas, sino también extraordinarios resultados constructivos y, ante todo, fundamenta la autonomía del saber práctico<sup>1</sup>.

Esta fundamentación, y con ella el ataque al horizonte unificado propio del platonismo, toma como punto de partida el vínculo que conecta necesariamente el estatus ontológico del objeto con el estatus epistemológico del saber relativo a dicho objeto: a los distintos modos de realidad les corresponden formas distintas de saber. Según Aristóteles, es algo propio del hombre culto formado por una adecuada *paideía* epistemológica: la *paideía* de los *Analíticos* y de la *Metafísica*, buscar en cada forma de saber el grado de rigor que permite la naturaleza de la cosa sobre la que versa dicho saber<sup>2</sup>.

El ámbito del bien, de lo bello y de lo justo sobre el que investiga el saber ético – político presenta ahora tal grado de variabilidad y de inestabilidad que sólo permitirá un acercamiento a la verdad aproximado y esquemático<sup>3</sup>. La praxis humana, en su intrínseca contingencia, no presenta la necesidad inmutable propia de los objetos de saberes teóricos más rigurosos como la teología o la matemática<sup>4</sup>. La praxis no posee ni la regularidad ni la repetición que poseen los eventos de la “física” o de la teoría de la naturaleza. Esta inestabilidad roza la indeterminación, e igualmente indeterminado y flexible deberá ser también el canon usado para tratar los eventos de la moral, igual que la regla de plomo usada en las construcciones lesvias que, gracias a su falta de rigidez, puede adaptarse a las piedras para medirlas<sup>5</sup>. De hecho, puesto que el grado de rigor que se persigue no puede más que ser proporcional a la materia tratada, el método del saber práctico se aproximará más al método que sigue el albañil a la hora de determinar el ángulo recto que a la definición dada en geometría<sup>6</sup>.

Por lo tanto, debemos renunciar al rigor de la teoría y aceptar un estilo intelectual hecho de aproximaciones, de orientaciones generales que se adapten en cada ocasión a la indefinida variabilidad de las distintas situaciones, de una presteza de juicio como consecuencia de una profunda

---

<sup>1</sup> Vegetti, M., 2005, 210

<sup>2</sup> EN I, 1 1094 b ss

<sup>3</sup> Vegetti, M., 2005, 211

<sup>4</sup> Vegetti, M., 2005, 211

<sup>5</sup> EN V, 14 1137 b

<sup>6</sup> EN I, 7 1098 a

experiencia de las cosas, próxima a los juicios de competencias racionales como la medicina o la navegación<sup>1</sup>.

La relación entre el saber ético – político y el saber teórico queda, por arriba, rescindida epistemológicamente: el primero no puede derivarse del segundo, ni presenta las mismas características de universalidad, necesidad e invariabilidad de la teoría. Sin embargo posteriormente esta misma relación es interrumpida también por debajo. Si la teoría es inútil en el ámbito de la práctica, ya que su fin específico consiste en acumular conocimientos, lo contrario sucederá en lo que respecta al saber práctico: su fin no será el conocimiento, sino la acción<sup>2</sup>. Lo que pretendemos adquirir por medio de un tratado como la *Ética Nicomáquea* no es el conocimiento teórico de la virtud, sino un instrumento para llegar a ser hombres buenos y, por lo tanto, felices, a través de la acción moral<sup>3</sup>.

Al mismo tiempo, la teoría en Aristóteles se ve privada de cualquier valor práctico, pues en ella lo bueno y lo malo son lo verdadero y lo falso<sup>4</sup>, y el saber práctico, posee un estatus cognoscitivo fuerte<sup>5</sup>. La neta demarcación entre los dos ámbitos, su respectiva autonomía, y el reiterado debilitamiento de la filosofía ético – política constituyen un problema interpretativo cuya solución es esencial para la comprensión del pensamiento ético de Aristóteles<sup>6</sup>.

Todo esto significaría:

-En primer lugar, como ya hemos dicho, una preocupación por romper la circularidad platónica entre teoría, ética y política y la exigencia de una inmediata intervención de la filosofía en el ámbito de los valores y de la práctica política.

- En segundo lugar, tras la insistencia en la autonomía del saber práctico subyace el deseo de garantizar una especificidad metódica para dicho saber<sup>1</sup>. Los métodos de la filosofía ético – política renuncian al rigor de los procedimientos teóricos, cuyo ejemplo son las matemáticas, pero, en cambio, garantizan el que no puedan derivarse a partir de ámbitos de conocimiento superiores y ajenos al mundo de la práctica. Así se legitima, pese a su

---

<sup>1</sup> EN II, 2 1104 a

<sup>2</sup> EN I, 1 1095 a

<sup>3</sup> EN II, 2 1103 b ss

<sup>4</sup> EN VI, 2 1139 a

<sup>5</sup> Vegetti, M., 2005, 212

<sup>6</sup> Vegetti, M., 2005, 212



imprecisión constitutiva, una peculiar ubicación al abrigo de la cotidianidad de los procesos político – morales de interacción social, del saber espontáneo que tradicionalmente ha sido acumulado y de las creencias difundidas y compartidas. La autonomía del saber práctico respecto a la teoría inaugura así un perfil metódico más modesto, pero capaz de conseguir éxitos cognoscitivos menos paradójicos, con más garantía e incluso más tranquilizadores<sup>2</sup>.

## 2.2. Método

Aristóteles describe el método de la *Ética Nicomáquea* con una precisión que muestra la importancia que le confiere.

En el ámbito del saber práctico no es necesario partir de principios teóricos como hacen los platónicos, ni tan siquiera preguntarse por las causas, tal y como exige la ciencia aristotélica, sino que será suficiente indicar bien el hecho (*tò hóti*) ya que este es primero y principio<sup>3</sup>.

En el ámbito de la práctica y de las relaciones entre ética y política el hecho, cuya correcta comprensión sustituye el recurso a principios y causas, está constituido por aquello que se dice (*tà legómena*) y por costumbres compartidas (*ethismoî*), es decir, por el discurrir racional y urbano sobre los motivos, el sentido y el valor de los comportamientos que tienen lugar en la práctica cotidiana de la interacción social<sup>4</sup>. En este discurrir se han sedimentado las “opiniones” (*dóxai, éndoxa*) legadas por la tradición de los antiguos, universalmente compartidas por muchos o formuladas por pocos personajes pero dignos de consideración como son los filósofos<sup>5</sup>. Cabe esperar que ni unos ni otros se hayan equivocado del todo, ya que han acertado en algún momento<sup>6</sup> por dos motivos convergentes que explican la metafísica y la antropología aristotélicas: por una parte, que todos los hombres poseen una disposición natural hacia la verdad<sup>1</sup> y, por otra, que la verdad posee una capacidad propia para manifestarse, para aparecer en los fenómenos a la vista del que sepa observar. Esta convergencia es el

---

<sup>1</sup> Vegetti, M., 2005, 212

<sup>2</sup> Vegetti, M., 2005, 213

<sup>3</sup> EN I, 7 1098b

<sup>4</sup> Vegetti, M., 2005, 213

<sup>5</sup> EN I, 8 1098 b ss, EN I, 21095 a ss, EN VI, 12

<sup>6</sup> EN I, 9 1098 b ss

fundamento de la esperanza de que, a partir de lo dado de hecho, constituido por la tradición recibida, por las creencias compartidas y por la discursividad cotidiana de los más o de los sabios, se puede extraer un repertorio de opiniones verídicas del que es necesario disponer para construir un saber práctico. Su método consiste en hacer efectiva y unívoca esta disponibilidad potencial estableciendo los fenómenos, es decir, aquello que aparece en la discursividad de los *legómena* y, tras resolver las dificultades que se presenten, probar, si es posible, la verdad de las opiniones (*éndoxa*) o al menos de las más extendidas o más dignas de consideración. Si las dificultades se resuelven y las opiniones aceptadas quedan firmes, resultará suficientemente establecido este asunto, dice Aristóteles<sup>2</sup>.

El patrimonio del saber latente en “aquello que se dice” es, por tanto, bastante confuso, ambiguo y contradictorio. La tarea de la filosofía práctica no es la producción de un nuevo saber que contradiga dicho patrimonio, sino liberarlo de todo lo que es inaceptable y contradictorio para lograr conservarlo, salvarlo en sus líneas esenciales y dominantes, haciendo explícitos y coherentes sus contenidos implícitos. Únicamente esto es necesario para la construcción del saber ético – político<sup>3</sup>.

La configuración metódica de la filosofía ético – política es consecuencia de su separación epistemológica de la teoría. Ambos elementos acercan decisivamente la filosofía práctica aristotélica al mundo de la cotidianidad social. Dicho acercamiento ha sido objeto de una amplia discusión interpretativa. Desde un punto de vista hermenéutico, Gadamer<sup>4</sup> valora positivamente la sustitución de la ciencia del bien por la remisión a la tradición moral; pero para Gigon<sup>5</sup> la ausencia de una pregunta explícita sobre el fundamento y la validez de esta tradición, al margen de una disposición genérica de los hombres a la verdad, y de la verdad a la experiencia, Aristóteles corre el riesgo de limitarse a una sensata sistematización de las reglas de existencia no conflictiva localizables en la práctica social.

---

<sup>1</sup> EE I, 6

<sup>2</sup> EN VII, 1 1145 b ss

<sup>3</sup> Vegetti, 2005, 214

<sup>4</sup> Gadamer, H.G., 1984, II, 151 - 249

<sup>5</sup> Gigon, O., 1973, 65 – 87, 144 - 165

Vegetti<sup>1</sup>, citando a Sidgwick y a Robin, dice que estos autores habían hablado de una moral del sentido común de los griegos del siglo IV. Barnes<sup>2</sup> critica esta definición alegando su carácter abierto, pues Aristóteles admite las creencias difundidas y las opiniones divergentes de los sabios más dignos de consideración.

Ante todo debemos indicar un efecto que Aristóteles se propone obtener en virtud de su delineación metódica de su filosofía práctica y que viene nítidamente indicado en la *Ética Eudemia*<sup>3</sup>

Aquí la proximidad de la filosofía práctica a los “fenómenos”, al mundo de la opinión y del discurrir común, es apreciada no sólo por su capacidad retórica, sino sobre todo por su capacidad eurística, capaz de persuadir. Los “fenómenos” se usan como “testimonios” y ejemplos (*martyría, paradeigmata*): el consenso universal, la *synomología* se basa, en lo referente a las tesis morales de la filosofía práctica en el reconocimiento de que estas contienen lo que se manifiesta de un modo verídico, pero confuso en los *legómena*, con más claridad cognoscitiva<sup>4</sup>.

En la *Ética Nicomáquea* Aristóteles prefiere no recuperar explícitamente el valor retórico que posee el recurso a los “fenómenos”, que en el lenguaje de la *Ética Eudemia* mantiene un cierto eco platónico puesto que podría parecer reduccionista respecto a la intrínseca validez metodológica y cognoscitiva que ahora se le reconoce. Sin embargo, no hay duda de que si el propósito del tratado ético no es el de acumular conocimientos teóricos, sino convertir en buenos a los ciudadanos<sup>5</sup>, también aquí se impone el consenso, pues habrá más posibilidades de alcanzarlo cuanto más familiares resulten sus tesis a su destinatario social, de cuyo opinar son metodológicamente derivadas, aunque con las correcciones que requiere la sistematización filosófica<sup>6</sup>.

---

<sup>1</sup> Vegetti, 2005, 215

<sup>2</sup> Barnes, J., 1980, 490 - 511

<sup>3</sup> EE I, 6 1216 b ss

<sup>4</sup> EE I, 6 1216 b ss

<sup>5</sup> EN I, 9 1099 b, EN VI, 9

<sup>6</sup> Vegetti, M., 2005, 216

### 2.3. Destinatario

Aquí nos preguntamos a quién va destinada la *Ética Nicomáquea*. Aristóteles dice que no se trata, ni puede tratarse, de todos los hombres. Para empezar, los jóvenes no es el auditorio apropiado para estas lecciones por dos razones: La primera es que carecen de la necesaria experiencia vital, de la familiaridad con las dinámicas cotidianas de la interacción social, dinámicas que configuran el espacio para la elección en el discurso moral. La segunda es su inmadurez psicológica, puesto que se inclinan a dejarse llevar por las pasiones y, por tanto, son incapaces de aquella práctica moral en que consiste el fin exclusivo de la ética<sup>1</sup>.

A los jóvenes se les puede enseñar la matemática, pero no la ética: el hecho de que se pueda aprender la virtud escolarmente es consecuencia del estatus epistemológico y no teórico que asigna Aristóteles a la filosofía práctica. El hombre debe ser guiado correctamente en las costumbres para escuchar adecuadamente las lecciones sobre lo bello y lo justo y, en general, sobre los argumentos de política<sup>2</sup>.

Por tanto, no sólo los jóvenes, sino en general cuantos son incapaces de elección moral - ya sea porque ceden a la pasión, como les sucede a la mayoría que no escuchan la razón sino la fuerza<sup>3</sup>, o por una constitutiva inferioridad psicológica como sucede con los esclavos – quedan excluidos del ámbito de los destinados a recibir los cursos de filosofía práctica.

Estos cursos van dirigidos a quienes ya poseen la virtud no por haberla aprendido a partir de la teoría, sino a través de los dispositivos para la educación social cotidiana. En este sentido, aprender la lección aristotélica no es necesario para llegar a ser bueno, porque va dirigida a quien es ya *agathós*, es decir, al ciudadano de bien que tiene los mismos valores de la *pólis*. El destinatario último y el protagonista del discurso ético de Aristóteles es la aristocracia ateniense del siglo IV, porque está preparada para reconocer y compartir dicho discurso. Sin embargo, el discurso aristotélico no será inútil para su orador sino que le hará consciente del *éthos* público que le ha formado espontáneamente y devolverá dicho *éthos* ya libre de sus

---

<sup>1</sup> EN I, 1 1095 a

<sup>2</sup> EN I, 2 1095 b ss

<sup>3</sup> EN X, 10

confusiones y contradicciones, llevándolo a la claridad sistemática y consolidándolo con la fundamentación filosófica<sup>1</sup>.

La filosofía práctica aristotélica es un saber elaborado en la escuela, cuyo destino es la ciudad o sus figuras hegemónicas: los ciudadanos que poseen un estatus social adecuado para el ejercicio de las funciones de gobierno público y familiar<sup>2</sup>.

Puede rechazarse, sin embargo, la participación efectiva de estas figuras en las lecciones de Aristóteles, así como el que Aristóteles publicase la ética dirigida a ellas basándonos en lo que sabemos de la escuela de Aristóteles y de la vida cultural de la Atenas del siglo IV<sup>3</sup>. La fundamentación aristotélica del *éthos* público es relevante para los ciudadanos de la *pólis*, pero igualmente cierto es el hecho de no ir dirigido directamente a ellos. Para la ciudad es importante que la escuela filosófica deposite en su archivo de saberes el estudio sistemático de su propio horizonte de valores, del mismo modo que es importante para la poesía y para la retórica, sin que por ello la *Poética* y la *Retórica* sean manuales para la composición de tragedias y de discursos políticos.

Los destinatarios de los cursos recogidos en la *Ética Nicomáquea* son, por tanto, los miembros de la escuela, lo cual no excluye que se difunda progresivamente a la ciudad<sup>4</sup>.

#### 2.4. Relación entre ética y política

La cuestión del destinatario de la *Ética Nicomáquea* nos lleva a la relación entre ética y política. De hecho nos hemos referido a la filosofía práctica o al saber ético – político, porque no es posible escindir ambos términos sin dejar clara su relación, constitutiva del platonismo y que Aristóteles deja subsistir, al contrario de lo que sucede con el nexo entre ética y teoría<sup>5</sup>.

También para Aristóteles la ética aparece inmediatamente unida a la política: la propia *Ética Nicomáquea* es definida desde el principio como un *méthodos politiké*, un tratado político<sup>6</sup>.

---

<sup>1</sup> Vegetti, M., 2005, 217

<sup>2</sup> Bien, G., 1985

<sup>3</sup> Vegetti, M., 2005, 217

<sup>4</sup> Vegetti, 217 - 218

<sup>5</sup> Vegetti, M., 2005, 218

<sup>6</sup> EN I, 1 1094 b

En principio existen buenas razones a favor de esta identificación. Que lo político es el horizonte intrascendible de todo saber antropológico es algo que ya garantiza la definición del hombre como animal político por naturaleza<sup>1</sup>. Más específicamente, una de las tesis fundamentales de Aristóteles es que el bien humano es el mismo para el individuo y para la ciudad, pero será en la ciudad donde encuentre su realización y su condición de posibilidad. Su realización, porque la acción virtuosa no puede llevarse a cabo en otro lugar que no sea el ámbito de la interacción familiar y social; su condición, porque nadie llega a ser virtuoso y bueno si no es a través de dispositivos para la formación colectiva. El bien común, es decir, el bien político, será, por tanto, más perfecto y más divino que el bien individual; el saber que a él conduce – la política – poseerá así, según Aristóteles, una superioridad arquitectónica o estratégica que gobierna la jerarquía y la función de los bienes de los individuos particulares, puesto que el fin es su propia felicidad, pero esta no es posible fuera de la *pólis*<sup>2</sup>. El saber filosófico acerca de la política es, por tanto, el arquitecto del bien, el constructor de la felicidad colectiva<sup>3</sup>.

Como puede comprobarse estamos en este punto en pleno horizonte platónico. No obstante, Aristóteles no renuncia a debilitar el vínculo entre ética y política, aunque lo haga con la máxima cautela, necesaria dada la constitutiva proximidad existente entre la reflexión ética y el *éthos* público, que por la experiencia social griega se actualiza esencialmente en el ámbito de la *pólis*<sup>4</sup>.

La conclusión parte entonces de una consideración lingüística: según Aristóteles la racionalidad práctica (*phrónesis*)<sup>1</sup> que versa sobre la *pólis* puede entenderse en dos sentidos. El primero y más común, la *phrónesis* es una actividad práctica y deliberativa que tiene lugar en la cotidianeidad política de la asamblea y se traduce en los decretos que la misma vota: precisamente a esta actividad, típica de los obreros manuales (*cheirotéchnai*), se le llama “hacer política” (*politeuésthai*) en el lenguaje común. Hay, sin embargo, otra acepción del término “política” que no tiene que ver con los decretos, sino con las leyes: la política nomotética y constitucional: esta es la

---

<sup>1</sup> EN I, 5 1097 b

<sup>2</sup> EN I, 1 1094 b ss; EN I, 5 1097 b ss

<sup>3</sup> EN VII, 12 1152 b

<sup>4</sup> Vegetti, M., 2005, 219

actividad que limita con la ética<sup>2</sup>. Por ello la relación entre ética y política no conlleva, de ningún modo, que el filósofo - aunque sea bajo su forma debilitada de filósofo práctico - sea requerido platónicamente para desempeñar en primera persona la actividad política y de gobierno. La ética es política en la medida en que puede inspirar una legislación adecuada al cumplimiento del bien común, a promover la felicidad colectiva y, por tanto, también la individual<sup>3</sup>.

Aristóteles no precisa ni en la *Ética Nicomáquea* ni en la *Política*, que tiende a alejar los ámbitos de sus respectivas competencias<sup>4</sup>, en qué consiste y a quién se dirige esta actividad política nomotética o constitucional<sup>5</sup>, que constituye el puente entre la ética y la política propiamente dicha<sup>6</sup>. Es posible que Aristóteles se vea influenciado, por un lado, por la exigencia platónica, insuprimible aunque debilitada, de que la filosofía tenga algo que decir sobre el orden arquitectónico de la ciudad y, por otro, por las difundidas expectativas, propias del siglo IV, de una renovación constitucional de la *pólis*, capaz de poner fin a su conflictividad endémica y al desorden existente en el ámbito de los valores morales<sup>7</sup>.

Aristóteles examina en la *Política* la posibilidad de que esta renovación pueda venir de la mano de un monarca virtuoso. Tampoco es ajena a su escuela la esperanza de que uno u otro puedan ser filosóficamente guiados. Todo esto sería más ausplicable tanto en cuanto sólo en la ciudad justa se superaría por completo la diferencia entre “buen ciudadano” y “hombre virtuoso”. Los planos de la ética y de la política podrían coincidir así perfectamente<sup>8</sup>.

La relación entre la ética y la política no irá más allá de esta coincidencia. Sin embargo, la ósmosis entre la ética aristotélica y la vida social de la *pólis* acontece y resulta eficaz a un nivel más profundo, en el que la vida social de la *pólis* ofrece a la ética aristotélica su tradición, su sentido común moral, que se consolida y legitima gracias a la reflexión filosófica, reafirmando en la medida en que le aporta la coherencia y la transparencia de la razón.

---

<sup>1</sup> EN VI

<sup>2</sup> EN VI, 8 1141 b ss

<sup>3</sup> EN I, 2 1094 b

<sup>4</sup> Pol. VII, 2

<sup>5</sup> Vegetti, M., 2005, 219

<sup>6</sup> EN X, 10

<sup>7</sup> Vegetti, M., 2005, 219 - 220

<sup>8</sup> Vegetti, M., 2005, 220

## 2.5. El Bien

Tras disgregar la unidad entre teoría - ética - política, Aristóteles se enfrenta a la Idea de Bien como eje central de dicha unidad, que en Platón constituye el máximo objeto de la teoría, el fundamento último de valor y el principio según el cual orientarse en la práctica<sup>1</sup>. Sin embargo, para Aristóteles no es fácil ver el provecho que sacarán para su arte el tejedor o el carpintero conociendo la Idea de Bien en sí, o cómo podría ser mejor médico o mejor general quien haya contemplado esta Idea, porque es evidente que el médico no considera la salud en sí, sino la salud del hombre o, más bien, la de este hombre, ya que cura a cada individuo<sup>2</sup>.

El análisis que en la *Ética Nicomáquea* hace Aristóteles del Bien se refiere a su carácter unitario, autónomo y trascendente. Aristóteles parte de una consideración lingüística: el término Bien se emplea en tantos sentidos como la palabra “ser”, pues se predica en la categoría de sustancia - como Dios e intelecto-, en la de cualidad - las virtudes -, en la de cantidad - la justa medida -, en la de relación - lo útil -, en la de tiempo - la oportunidad -, en la de lugar - el hábitat -, etc<sup>3</sup>.

Por tanto, el Bien puede predicarse fundamentalmente de la categoría de sustancia. Sin embargo - y este es el movimiento decisivo de Aristóteles - no pueden introducirse predicados, adjetivos neutros o sustantivos. Si es sustancia, el Bien deberá asumir un nombre propio que no podrá ser otro que Dios y el pensamiento<sup>4</sup>, la divinidad pensante de la que habla el libro XII de la *Metafísica*. El Bien puede, por tanto, existir en sí, separado sólo a condición de transformarse en una entidad teológico - cosmológica, en el primer motor inmóvil del que dependen el conjunto de los movimientos ordenados del mundo natural. Tal como confirma la *Metafísica*<sup>5</sup> esta metamorfosis permite que el Bien pertenezca al cosmos en sí mismo y en su “separación” o relativa trascendencia. No obstante, es una condición con graves consecuencias desde el punto de vista platónico<sup>6</sup>. El Bien pierde su

---

<sup>1</sup> Vegetti, M., 2005, 220

<sup>2</sup> EN I, 1 1097 a

<sup>3</sup> EN I, 6 1096 a

<sup>4</sup> EN I, 6 1096 a

<sup>5</sup> Metaph. XII. 10

<sup>6</sup> Vegetti, M., 2005, 220



función de valor regulativo de la práctica política, su función de vínculo entre teoría, ética y proyecto, para sustancializarse en una figura suprema inscrita en el orden cósmico: una figura que ha estado siempre presente en este orden, que no se intenta perseguir ni realizar de modo alguno, que no supone un reclamo para los hombres, pues Dios no gobierna dando órdenes ya que no necesita nada<sup>1</sup>. No exige nada salvo el puro conocimiento especulativo y, por otra parte, la perpetuación de la especie a través del proceso de la reproducción, algo común a todo ser vivo necesario y suficiente para mantener el orden en el mundo<sup>2</sup>.

Si el Bien es sustancia, si tiene un nombre propio, queda por tanto congelado bajo la forma de divinidad. Si, por el contrario, es predicado, del resto de categorías, se desperdiga distribuyéndose en la pluralidad de las cosas que puede decirse que son buenas. Así, por ejemplo, en la categoría de cualidad son buenas las virtudes; en la de cantidad, la justa medida; en la de tiempo, la ocasión propicia y en la de relación, la utilidad<sup>3</sup>.

Una vez que se acepta la coextensión predicativa entre Bien y ser, el dispositivo categorial aristotélico no deja espacio alguno al Bien-Uno más allá del ser de Platón. Se puede, sin embargo, rechazar esta coextensión e insistir en la diferencia y ulterioridad del Bien en sí, no sólo respecto a los bienes individuales, sino respecto a lo existente en general.

Para Aristóteles esta doble privación que quita el Bien a los bienes, convirtiéndolos en bienes sin fundamento, y quita los bienes expresables y deseables al Bien, es intolerable, pues la idea resultará vacía y en vano<sup>4</sup>. Para que el Bien sea un valor deseable y practicable se necesita, por el contrario, que contenga en sí mismo la pluralidad de bienes efectivamente deseados y practicados por los hombres. De estos bienes no se da una única definición. Por lo tanto no es el Bien algo común en virtud de una única Idea<sup>5</sup>.

La Idea de Bien no existe y, en caso de existir, sería una Idea vacía que no sería útil para la política, que tiene, como otras *téchnai*, su propio bien: por ejemplo, la buena condición física para la gimnasia<sup>6</sup>.

---

<sup>1</sup> EE VIII, 3 1249 b

<sup>2</sup> Vegetti, M., 2005, 222

<sup>3</sup> EN 1096 a ss

<sup>4</sup> EN 1096 b

<sup>5</sup> EN 1096 b

<sup>6</sup> EE I, 8 1218 a

El Bien deja de ser principio en el doble sentido de ser fundamento teórico de la ética y de aquello que, como fin, gobierna la práctica ético – política. Con una cierta radicalidad antiplatónica<sup>1</sup>, Aristóteles insistirá en que el principio es el hecho<sup>2</sup>

Quien esté familiarizado con las prácticas y las opiniones morales compartidas tiene ya o puede adquirir los principios<sup>3</sup>. Y dado que en la cúspide de la teoría ya no aparece el principio del Bien, la teoría dejará de poseer un valor ético y la práctica de los bienes no requerirá el recurso a la teoría.

El nuevo “principio” de la facticidad revelará a la investigación ética algo que se afirma en las primeras líneas de la *Ética Nicomáquea*: que cada forma de saber, cada praxis, cada elección se orientan según un fin propio y específico y que se ha manifestado con razón que el Bien es aquello hacia lo que todas las cosas tienden<sup>4</sup>. La multiplicidad fáctica de estas tendencias tiene como consecuencia una irreductible multiplicidad de fines y, en consecuencia, de bienes: por ejemplo, el fin de la medicina, es la salud; el de la construcción naval, el navío; el de la estrategia, la victoria; y el de la economía, la riqueza<sup>5</sup>. No puede hablarse de bienes en un sentido unitario, sino por analogía<sup>6</sup>, como de una posición formalmente común que designa aquello que constituye el fin al que se orienta cada acción individual. La investigación ética no se limita a tomar nota de la indefinida pluralidad y dispersión de fines / bienes, unificables sólo análogamente. Y esto porque la facticidad misma muestra que más allá de la dispersión existe una jerarquía de deseabilidad entre los bienes: algunos se buscan por sí mismos como, por ejemplo, el pensar y el ver y algunos placeres y honores, los cuales pueden ordenarse jerárquicamente, de acuerdo con su subordinación a un fin común implícita en la efectiva deseabilidad. Otros se buscan por los primeros. Esta segunda clase de fines son medios más que auténticos fines<sup>7</sup>.

Tanto el vulgo como los cultos están de acuerdo en que el Bien mayor del hombre - como dijimos antes - es la felicidad (*eudaimonía*),<sup>8</sup> pues la elegimos

---

<sup>1</sup> Gadamer, H. G., 1984, II, 151 - 249

<sup>2</sup> EN I, 2 1095 b

<sup>3</sup> Gadamer, H. G., 1984, II, 151 - 249

<sup>4</sup> EN I, 1 1094 a

<sup>5</sup> EN I, 1 1094 a

<sup>6</sup> EN I, 4 1096 b

<sup>7</sup> EN I, 4 1096 b

<sup>8</sup> EN I, 4 1095 a

por ella misma y no por otra cosa, mientras que los honores, el placer, la inteligencia y toda virtud no sólo los deseamos por sí mismos – puesto que deseáramos todas estas cosas aunque no nos reportaran ventaja alguna - pero también los deseamos a causa de la felicidad, porque pensamos que gracias a ellos seremos felices<sup>1</sup>.

Ni el mismo Aristóteles pudo elegir un nombre más arraigado en la tradición moral y en el sentido común griego, pues *eudaimonía* - que significa estar acompañado por un buen demon, por un hecho propicio – significa en el lenguaje común “una buena vida”, una actividad coronada por el éxito, como precisa el propio Aristóteles<sup>2</sup>.

Sin embargo, la mayor parte de los hombres entiende por “felicidad” una vida animalizada dedicada a los placeres del cuerpo, las personas distinguidas y “prácticas” la entienden como honores vinculados a la actividad política y son pocos los que piensan en ella como una vida dedicada a la teoría<sup>3</sup>.

Si este es el campo de opciones posibles que ofrece la facticidad de la moralidad compartida, no se tratará de elegir una de estas alternativas, sino, fundamentalmente, de elaborar analíticamente una definición que tenga en cuenta cada una de ellas a un nivel formal más adecuado y universalizable. De aquí podría partir el discurso ético en toda su complejidad arquitectónica, libre de la dependencia de un falso principio como es el Bien platónico y anclado en el sólido fundamento que proporciona la tradición moral<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> EN I, 7 1097 b

<sup>2</sup> EN I, 8 1098 b

<sup>3</sup> EN I, 3

<sup>4</sup> Vegetti, M., 2005, 224

## 2.6. El alma, la familia y la ciudad

En el ámbito de una ética teleológica orientada por la promesa de un fin deseable, la pregunta “¿qué es la felicidad?” tiene una relevancia que no es exclusiva de Aristóteles: la *eudaimonía* es el gozne del pensamiento moral antiguo y, particularmente, de la tradición socrática; lo que sí es exclusivo de Aristóteles es la secuencia que nos lleva a su definición, desarrollada en el libro I, 6 de la *Ética Nicomáquea*<sup>1</sup>. Aristóteles concluye dando dos definiciones de qué es la felicidad.

– En la primera, guiada por el modelo órgano / función, se conseguiría decir qué es la felicidad si se lograra captar la función del hombre pues, en efecto, en el caso de un flautista, de un escultor y de cualquier artesano parece que lo bueno y el Bien radican en la función (*érgon*)<sup>2</sup>. Esta no consiste en vivir algo común a todo ser viviente. El vivir es una función que el hombre comparte con las plantas Debemos, pues, dejar de lado la vida de nutrición y crecimiento, al igual que la vida sensitiva, que comparte el hombre con el caballo, el buey y con todos los animales. Queda, pues, una actividad propia del ente que tiene razón. Pero, por una parte, este obedece a la razón y, por otra, la posee y piensa. Como la vida racional tiene dos significados, hay que tomarla en sentido activo, pues parece que primariamente se dice en esta acepción. Si entonces la función propia del hombre es una actividad del alma según la razón, o que implica la razón, y si, por otra parte, decimos que esta función es específicamente propia del hombre y del hombre bueno, como tocar la cítara es propio de un citarista y de un buen citarista, y así en todo añadiéndose a la obra la excelencia, queda la virtud – pues es propio de un citarista tocar la cítara y de un buen citarista, tocarla bien – la función del hombre es una cierta vida, y esta es una actividad del alma y unas acciones razonables. Si esto es así, el bien del hombre es una actividad del alma de acuerdo con la virtud. Y si las virtudes son varias, de acuerdo con la mejor<sup>3</sup>. Por tanto, la felicidad es la actividad de la parte racional del alma conforme a la virtud; de hecho, esta no está separada del placer decorosamente entendido, ya que este tipo de actividad es en sí misma placentera<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Vegetti, M., 2005, 224

<sup>2</sup> EN 1098 a

<sup>3</sup> EN I 1098 a

<sup>4</sup> EN I, 9 1099 a, EN VII, 13 – 14, EN X, 4 - 5

Esta definición de felicidad está en el ámbito de las opiniones al uso, pero Aristóteles tiene la seguridad de poder demostrar que puede derivarse analíticamente sin producir ningún efecto paradójico, tanto más si a esta demostración se le añade un análisis de sus condiciones y de sus ámbitos<sup>1</sup>.

– En la segunda, guiada por el contexto social, la felicidad supone una condición de autosuficiencia (*autárkeia*), como exige la moral antigua. Esta autosuficiencia no es individual, sino que se extiende a los padres, hijos y mujer y a los amigos y ciudadanos; es decir, abarca el ámbito familiar y social porque el hombre es por naturaleza un ser social<sup>2</sup>.

Puesto que la felicidad es una actividad que se desempeña en un contexto público precisará, como instrumentos adecuados, amigos que la apoyen, riquezas y poder político que la sostengan, además de dotes naturales que la permitan moverse cómodamente en ese contexto: una buena descendencia que no implica necesariamente una condición aristocrática, sino cierta respetabilidad familiar, una buena prole, porque el hombre sin hijos es socialmente incompleto y belleza, que en Aristóteles significa adecuación a los cánones estéticos socialmente difundidos y ausencia de impedimentos físicos<sup>3</sup>.

El hombre potencialmente feliz es el miembro acomodado que posee un estatus hegemónico en la *pólis*. Por tanto, quedan excluidos los esclavos y cuantos ejerzan tareas vulgares y manuales para ganarse la vida<sup>4</sup>.

Esto no es nuevo para la ética de la antigua Grecia. Sin embargo, es más interesante una ulterior delimitación antropológica que lleva a cabo la ética aristotélica en lo que se refiere a la posibilidad de felicidad concedida a los hombres. Se puede hablar de felicidad únicamente si ocupa el arco completo de toda una vida y no si es una condición esporádica<sup>5</sup>. La felicidad necesita, por tanto, duración y constancia.

Por otra parte, al tratarse de una actividad socializada, estará expuesta a la suerte que la contingencia de las relaciones humanas puede propiciar en cada momento. Nadie que sufra las desventuras de Príamo puede ser llamado feliz<sup>6</sup>.

---

<sup>1</sup> Vegetti, M., 2005, 226

<sup>2</sup> EN I, 5 1097 b

<sup>3</sup> EN I, 9 1098 a ss, VII, 14

<sup>4</sup> EE I, 4

<sup>5</sup> EN I, 6 1098 a ss

<sup>6</sup> EN I, 10

Más cercano al sentido común y a la experiencia de la tragedia, Aristóteles insiste en la fragilidad de la felicidad concedida a los hombres; una fragilidad que no excluye la tenacidad del virtuoso. Este será capaz de afrontar con serenidad los avatares de la suerte (*týche*), gobernando su propia existencia frente a las casualidades de la vida como un buen general sabe hacer con su ejército, sea cuales sean las condiciones a las que deba enfrentarse. Y si esto es así, el hombre feliz jamás será desgraciado, aunque tampoco venturoso, si cae en los infortunios de Príamo<sup>1</sup>.

## 2.7. Modelos del alma

Si, como hemos dicho, la felicidad radica en la actividad del alma conforme a la virtud, nos queda la labor de investigar ambas. Comencemos por el alma: en la medida en que el alma protagoniza una acción virtuosa, también el político deberá conocer, en cierto modo, el alma<sup>2</sup>, tener un conocimiento adecuado a sus fines ético – prácticos. Para ello, Aristóteles elabora un modelo trifuncional del alma diseñado en el *De partibus* y en el *De generatione animalium* y más elaborado en el *De anima*. Uno de los rasgos esenciales de este modelo es la concepción del alma como el conjunto de funciones propias y necesarias del ser vivo, según su definición de “forma de cuerpo orgánico”<sup>3</sup>.

El primer estrato de estas funciones es el nutritivo y el reproductivo, común a todas las formas vivientes y única función en los vegetales. El segundo estrato es el perceptivo el cual, al ser principio del movimiento voluntario, pertenece, junto con el primero, a todos los animales. El tercer y último estrato es el racional, el cual sólo pertenece al hombre, junto con los dos primeros.

Este modelo, llamado biológico, presenta la gran ventaja de concebir una pluralidad acumulativa de funciones del alma, que colaboran para dar lugar a formas de vida cada vez más complejas. Sin embargo, su capacidad interpretativa de los problemas psicológicos y morales del comportamiento

---

<sup>1</sup> EN I, 11 1101 a ss

<sup>2</sup> EN I, 13 1102 a ss

<sup>3</sup> de An. II, 1

humano es demasiado pobre y, por tanto, insuficiente, para el peculiar conocimiento que necesita el político<sup>1</sup>.

Al elaborar en la *Ética Nicomáquea* un modelo de alma adaptado a la política y a desempeñar el papel de protagonista en la consecución de la virtud, Aristóteles no puede ignorar ni apropiarse del modelo platónico<sup>2</sup> de alma descrito en la *República*<sup>3</sup> en el cual las tres partes en que se divide desempeñan un papel análogo al de las clases sociales en la *pólis*<sup>4</sup>. No puede ignorarlo por dos razones: por su autoridad filosófica y por su fuerza heurística. Pero tampoco puede optar por él, pues lo último que quiere Aristóteles es trasladar al horizonte antropológico la conflictividad intrínseca al platonismo<sup>5</sup>.

El alma resulta inicialmente desdoblada en dos partes o funciones: una irracional (*álogon*) y otra dotada de *lógos*. La parte irracional está dividida a su vez en dos más: un estrato completamente ajeno a la razón y conectado a las funciones vitales del organismo: el estrato “vegetativo”, cuya instrumentalidad no está opuesta ni es hostil en modo alguno al nivel racional, y un segundo estrato que participa del *lógos* de alguna manera y que se define como *epithymetikon kai holos orektikon*<sup>6</sup>, el nivel del “deseo y en general de la tendencia”. El deseo (*epithymía*) se libra de su contigüidad con el cuerpo y se desplaza a una zona intermedia, donde se encuentra con el *thymós* platónico, la volición (*boúleisis*) y, en general, el conjunto de las tendencias no racionales (*órexis*) que orientan el comportamiento. El término moralmente neutro de “tendencia” asimila los de “deseo” e “ímpetu” (*epithymía* / *thymós*), con lo cual se logra controlar, aplicándolo, el valor negativo que daba Platón al deseo, al apetito por los placeres y, en parte, a la pulsión guerrera ligada a las pasiones del *thymós*.

El hecho de haber concentrado todas las pasiones en la zona semánticamente neutra de la *órexis* permite a Aristóteles sentar las premisas psicológicas para la representación de un yo pacificado, reconciliado, que no ignora a los

---

<sup>1</sup> Vegetti, M., 2005, 229

<sup>2</sup> Vegetti, M., 2005, 230

<sup>3</sup> R. 436 a – 437 b

<sup>4</sup> R. 441 c

<sup>5</sup> Vegetti, M., 2005, 230

<sup>6</sup> EN 1102 b

protagonistas de la conflictividad platónica pero que quita fuerza a la turbulencia, a la oposición al gobierno de la razón<sup>1</sup>.

Si bien, en casos límite esta parte del alma puede combatir y oponerse a la razón<sup>2</sup> (sin esta posibilidad no habría materia para la virtud) es, no obstante, capaz de escuchar y obedecer al *lógos*<sup>3</sup>. Según la metáfora familiar a la que suele recurrir Aristóteles, la *órexis* es capaz de escuchar al padre<sup>4</sup>. En la *Política*<sup>5</sup> la razón ejerce sobre la *órexis* un poder político y regio, el mismo que, según la propia *Política*<sup>6</sup>, ejerce el padre sobre la mujer y los hijos. El conflicto intrapsíquico entre razón, pasiones y deseos encuentra así las premisas para su pacificación en el modelo de un alma – familia (*psyché / oîkos*)<sup>7</sup> predispuesta a aceptar el gobierno del padre – *lógos*.

Al igual que en Platón, también en Aristóteles el yo es “dos o más” y por ello podrá haber amistad (*philía*) del yo consigo mismo<sup>8</sup>.

Para que la razón pueda gobernar paternalmente la esfera de las tendencias irracionales, es necesario que ésta también se desdoble. No existe comunicación entre la teoría pura y el mundo de los comportamientos ético – políticos. Por tanto, además de cumplir una función teórico-científica que versa sobre lo necesario y lo inmutable, la razón abarcará una segunda función capaz de deliberación y poder así calcular sobre lo variable y mutable, un tipo de razonamiento que versa sobre la verdad práctica<sup>9</sup>.

Se configura, así, la teoría de la *phrónesis* que actúa como nivel de comunicación y de intercambio entre la esfera de las tendencias irracionales, pero racionalmente gobernables<sup>10</sup>.

Así articulado, el escenario del alma permite a Aristóteles hacer una distinción fundamental entre las distintas virtudes. Si éstas constituyen el funcionamiento excelente de las distintas partes del alma, se distribuirán entonces según las partes que se han ido individualizando. Las virtudes de la *órexis*, localizadas en la zona desiderativa y pasional, serán virtudes éticas, es decir, virtudes éticas, del carácter (*êthos*), mientras que las de la parte

---

<sup>1</sup> Vegetti, M., 2005, 230

<sup>2</sup> EN 1102 ss

<sup>3</sup> EN 1102 ss

<sup>4</sup> EN 1103 a

<sup>5</sup> Pol. I, 5

<sup>6</sup> Pol. I, 3

<sup>7</sup> Pol. V, 15 1138 b ss

<sup>8</sup> EN IX, 1166 a

<sup>9</sup> EN VI, 1, 2

<sup>10</sup> Vegetti, M., 2005, 231



racional y pensante serán dianoéticas<sup>1</sup>. Estas últimas se adquieren por medio de la enseñanza (*didaskália*) y su lugar está en la escuela y en el saber teórico<sup>2</sup>. Aristóteles sólo hablará de estas virtudes, y de la felicidad que de ellas se deriva, al final del tratado, y brevemente, pese a poseer un valor superior al estar relacionadas con la actividad que realiza la parte más noble del alma. Dicha marginalidad se debe a que su importancia es periférica en lo que se refiere al ámbito de la interacción social y de la práctica política a la que está dedicada la *Ética Nicomáquea*<sup>3</sup>.

Por el contrario, las virtudes éticas, el valor, la justicia, la temperancia, etc, constituyen el lugar y el modo para la conciliación, para la amistad del yo consigo mismo, así como para su integración armónica en el mundo social. ¿Cómo llega uno a poseer estas virtudes?, ¿cómo puede uno llegar a ser justo, moderado y valiente? Ciertamente no a través del aprendizaje teórico adquirido en la escuela, pues este sólo sirve para transmitir el saber. Pero tampoco nace uno virtuoso “por naturaleza”: Aristóteles es tajante a la hora de negar la idea aristocrática de una dotación natural de virtud que, por una parte, excluiría cualquier necesidad de esforzarse en la formación moral y, por otra, supondría una selección social demasiado fuerte de posibles sujetos virtuosos en la *pólis* del siglo IV, restringiéndola a los *kaloì kagathoì* de una arcaica tradición señorial. La naturaleza proporciona solamente una predisposición a la virtud, pero esta se adquiere a partir de un esfuerzo individual y colectivo específico. La regla de oro que conduce a la virtud consiste, según Aristóteles, en acostumbrarse a una conducta virtuosa, tal y como muestra el nexo lingüístico entre *êthos* (carácter) y *éthos* (costumbre)<sup>4</sup>. Se llega a ser justo acostumbrándose a llevar a cabo acciones justas; valiente, comportándose valientemente, o moderados, comportándose moderadamente. El viejo problema socrático – platónico sobre si la virtud puede enseñarse encuentra aquí su solución a través de la teoría de una formación moral que se adquiere a partir del hábito y termina consolidándose en una especie de “segunda naturaleza” del sujeto. Para que esto sea posible, esta formación debe ser precoz: es de una importancia

---

<sup>1</sup> EN I 13 1103 a ss

<sup>2</sup> EN II, 1

<sup>3</sup> EN X, 9 1179 b

<sup>4</sup> EN II, 1 1103 a

decisiva que el hábito moral se adquiriera desde jóvenes<sup>1</sup>. Se trata de condicionar desde un principio la esfera de los deseos, de la *órexis*, de modo que esté dispuesta a seguir al padre – razón.

El primer agente de este proceso de condicionamiento es el padre que guía a la familia.

La obra formativa del padre es confirmada y continuada por el ambiente social de la *pólis* en el que la familia está inserta. La política pone el mayor cuidado en hacer a los ciudadanos de una cierta cualidad, es decir, buenos y capaces de acciones nobles<sup>2</sup>, y lo hace, fundamentalmente, por medio de la ley y del sistema de premios y castigos que establece. Los ciudadanos particulares obran del mismo modo que obran los legisladores que castigan a los malvados y honran a los buenos, estimulando con ello a los segundos y desalentando a los primeros<sup>3</sup>. Se da por tanto una continuidad formativa entre la obra del padre y la de la ley. Puesto que no todos pueden volver la mirada hacia la virtud a partir únicamente de los discursos, más bien sucede que la mayoría tiende a dejarse guiar por la pasión, la cual sólo obedece a la fuerza y al miedo que infunde, la ayuda que la ley ofrece al padre es indispensable. Esta posee la fuerza coercitiva que la autoridad paterna no tiene, y desempeña por tanto el papel decisivo en la formación del hábito virtuoso<sup>4</sup>.

Llevar a cabo acciones virtuosas bajo la influencia del padre, de la ley o del mundo social de la *pólis* no es suficiente para ser virtuoso. Esto sucederá solamente cuando estas acciones sean llevadas a cabo conscientemente basándose en una elección autónoma e intencional y con constancia y firmeza en los intentos<sup>5</sup>

El hábito será, pues, necesario, para poder conquistar esta “disposición” (*héxis*), la cual se alcanza únicamente tras un largo y duradero condicionamiento de los deseos, una interiorización de las normas familiares y sociales, una adecuación a ese conjunto de prácticas socialmente compartidas que acompañan al sujeto desde la infancia<sup>6</sup>.

---

<sup>1</sup> EN I, 1 1103 b ss

<sup>2</sup> EN I, 10 1099 b ss; EN I, 13 1102 a ss

<sup>3</sup> EN III, 7 1113 b ss

<sup>4</sup> EN X, 10 1179 b ss

<sup>5</sup> EN II, 3 1105 a

<sup>6</sup> Vegetti, M., 2005, 233

Son muchas las ocasiones en las que Aristóteles deriva de Platón esta idea del condicionamiento educativo para alcanzar la virtud. Las *Leyes* son un grandioso programa en este sentido. Sin embargo, hay una diferencia fundamental entre Platón y Aristóteles pues mientras que el primero pretendía transformar la ciudad y sus leyes para poder llegar a ser instrumentos formativos para la virtud, directamente o a través de la familia, Aristóteles no trató de programar ninguna transformación, porque, tanto la ciudad como las leyes y la familia estaban perfectamente adecuadas para desempeñar de manera espontánea y casi natural la tarea de condicionamiento formativo y conformador de los futuros sujetos morales. No obstante, hay excepciones: la ley de la *pólis* ordena realizar acciones virtuosas rectamente, cuando la ley está bien establecida, y peor, cuando ha sido establecida arbitrariamente<sup>1</sup>. Por otra parte, la educación colectiva no siempre coincide con la individual, puesto que puede haber divergencias entre los requisitos propios del ciudadano y los del “hombre bueno” en general<sup>2</sup>. Aristóteles asume como punto de referencia la moral presente en las reglas de la vida urbana propias de una *pólis* históricamente dada<sup>3</sup>. Buena prueba de ello es que el criterio de virtud propuesto en la *Ética Nicomáquea* lo configurará el comportamiento real de una figura socialmente reconocible, el *spoudaîos*, aceptada por su conformidad con las reglas morales compartidas. Así, las acciones se denominan justas y moderadas cuando son tales que un hombre justo y moderado podría realizarlas. Y es justo y moderado no quien las realiza, sino quien las realiza como las realizan los justos y moderados<sup>4</sup>. Existe, por tanto, un tipo de hombre serio y virtuoso, el *spoudaîos*, el cual, según Aristóteles, representa el canon y la medida del comportamiento moral<sup>5</sup> que en este ámbito es la medida de todas las cosas<sup>6</sup>, cuya valoración de los placeres discrimina entre los que son nobles y dignos y los que, por el contrario, son perversos y corruptos<sup>7</sup>. El hecho de indicar un personaje, un prototipo social puede considerarse herencia del universo moral homérico<sup>8</sup>. En el mundo contingente del

---

<sup>1</sup> EN. V, 3 1129 b ss

<sup>2</sup> EN. V, 5 1130 b

<sup>3</sup> Vegetti, M., 2005, 233 - 234

<sup>4</sup> EN II, 3 1105 b ss

<sup>5</sup> EN III, 6 1113 a ss

<sup>6</sup> EN IX, 5 1166 a ss

<sup>7</sup> EN X, 5 1176 a ss

<sup>8</sup> Aubenque, P., 1963

comportamiento humano, la referencia a la figura del *spoudaîos* sustituye a aquello que en Platón era una excesiva, rígida y abstracta referencia al Bien<sup>1</sup>. Según Vegetti, citando a Adkins<sup>2</sup>, sociológicamente hablando este nuevo “héroe moral” se reconoce fácilmente en el estilo del caballero ateniense como Pericles y otros como él, representantes de la figura del hombre sabio y prudente (*phrónimos*), una de las caras del *spoudaîos*<sup>3</sup>.

La propuesta aristotélica es, sin embargo, más compleja: si bien es cierto que alude a un referente sociológico preciso, no se reduce exclusivamente a él. En efecto, si el *spoudaîos* actúa como criterio de virtud es porque ha elegido vivir según la virtud: la endíadis *spoudaîos kai aretê* se repite tanto en la *Ética Nicomáquea*<sup>4</sup> como en la *Ética Eudemia*<sup>5</sup>.

Aristóteles unifica el léxico moral y social del siglo IV, superponiendo entre ambos, términos que se refieren originariamente a ámbitos diferentes, como la integridad moral, la dignidad del estatus social (*eugenès epieikés*) y la presteza eficaz del juicio práctico (*phrónimos*). El haber transformado dichos términos en sinónimos produce en el texto aristotélico un efecto de circularidad: por una parte, la centralidad social del *spoudaîos*, administrador de la familia y de la *pólis*, es legitimada por su ejemplaridad moral; sin embargo, por otra, dicha ejemplaridad la impone su papel social. Se trata, por tanto, de un protagonista ambiguo que confirma, con su función de medida y criterio de la virtud, lo arraigada que está la ética aristotélica en el *éthos* de la *pólis* existente y cierra, junto con la obra formativa del padre y de la ley, el horizonte histórico – social al que le correspondía infundir el hábito en la práctica virtuosa y su transformación en carácter moralmente consolidado<sup>6</sup>.

Gracias a esta circularidad, Aristóteles puede evitar el retorno al relativismo de Protágoras, evocado por la antiplatónica propuesta del *spoudaîos* como “canon y medida”<sup>1</sup>. Según Protágoras, el hombre, en el sentido de cada individuo o de la ciudad en su voluntad mayoritaria, cualquiera que fuese esta, era la medida del valor. Para Aristóteles, en cambio, el criterio no es el de cualquier individuo, sino el del prototipo humano socialmente

---

<sup>1</sup> Vegetti, M., 2005, 235

<sup>2</sup> Vegetti, M., 2005, 235

<sup>3</sup> EN VI, 5 1140 b

<sup>4</sup> EN. 1166 a ss

<sup>5</sup> EE. II, 11

<sup>6</sup> Gastaldi, S., 1987, 63 - 104

reconocido como alguien eminente por su dignidad moral. Tampoco se trata del criterio de la ciudad en su conjunto, sino solamente el de la clase de hombres semejantes, cuya voluntad no podrá prevalecer, por ejemplo, en un régimen democrático extremo en el que domine la masa de los que no son *spoudaîos*. El relativismo sofista, individual o político, es así atemperado por una especie de “relativismo de clase” más fácil de controlar, definido y conforme a las garantías de orden moral y sociológico<sup>2</sup>.

La circularidad del criterio que el *spoudaîos* propone entre sociología y moral nos remite a un problema más general en la ética aristotélica: el problema de la norma. Si bien está claro que la finalidad de la acción es la felicidad, no lo está tanto su obligación moral. En realidad este criterio no dice nunca por qué un determinado sujeto debería llevar a cabo una acción determinada, sino sólo qué debe hacerse en determinadas circunstancias en las que la acción es socialmente aceptable y cómo hacerlo<sup>3</sup>.

En oposición al ansia normativa del pensamiento platónico, la ética aristotélica se presenta como una descripción del sistema de valores implícito en la práctica social, como una fenomenología de la moral arraigada, por una parte, en la contingencia de la condición humana y, por otra, en la tradición cultural compartida por los griegos. Sin embargo, se presenta el problema de cómo derivar normas y prescripciones de semejante planteamiento fenomenológico – descriptivo<sup>4</sup>. Al respecto, Aristóteles tiene presente el problema que supone fundamentar filosóficamente la transformación de una aproximación descriptiva en este sistema de normas que constituye una exigencia ineludible de su pensamiento ético. En este sentido, Aristóteles dispone de un eficaz dispositivo para solucionar el problema, que le ofrece una antropología basada en la estructura ontológica de la naturaleza y que, según Vegetti citando a Engberg, le permite construir una de las versiones más potentes del naturalismo ético<sup>5</sup>.

Desde este punto de vista la infraestructura teórica del pensamiento Aristotélico puede reducirse a una serie de movimientos tan limitada como eficaz<sup>6</sup>. El primero consiste en la definición zoológica del hombre como

---

<sup>1</sup> Tht, 152 a

<sup>2</sup> Vegetti, M., 2005, 236 - 237

<sup>3</sup> Vegetti, M., 2005, 237

<sup>4</sup> Vegetti, M., 2005, 237

<sup>5</sup> Vegetti, M., 2005, 237

<sup>6</sup> Vegetti, M., 2005, 237

animal político por naturaleza, la cual encontramos en la *Ética Nicomaquea*<sup>1</sup> y en la *Política*<sup>2</sup> y que no por casualidad constituye la conexión antropológica entre ambas obras.

El hombre, por tanto, es por naturaleza, es decir, por esencia, el animal que vive en la *pólis*. Fuera de esta dimensión constitutiva no habrá espacio para una forma de vida propiamente humana, sino sólo para una vida de dioses o de bestias. La propia posesión del *lógos*, el lenguaje / razón, específico del hombre, tiene esencialmente un destino ético – político, pues sirve para expresar lo conveniente y lo nocivo y lo justo y lo injusto<sup>3</sup>.

Si bien es un acontecimiento que sucede en el tiempo, la constitución de la *pólis* no forma parte, sin embargo, de la contingencia histórica, sino de la necesidad de los procesos naturales. La *pólis* es aquella forma perfecta de comunidad que existe por naturaleza, representando el *télos* que orienta y concluye el proceso natural de formación (*génesis*)<sup>4</sup>. Y, por naturaleza, la especie humana está dotada de un impulso para constituir esta comunidad en la que se completa y despliega toda su esencia<sup>5</sup>.

Describir los modos y los valores de la comunidad política significa, por tanto, prescribir la normalidad natural de la especie humana. Las formas de vida en la *pólis* son normativas respecto a la esencia de la naturaleza del hombre, que en ellas, y sólo en ellas, alcanza su propio *télos*. El *spoudaîos* aristotélico constituye, por ello, la norma moral concreta y viviente, pues representa de modo ejemplar el nivel perfecto de adecuación a la forma de vida política, la normalidad natural del animal hombre en su excelencia.

Hay toda una serie de desviaciones, de *décalages* posibles respecto a esta norma, que forman el conjunto de vicios previstos en la ética aristotélica. Muchos de ellos son parciales, tolerables y corregibles. Situados en el extremo opuesto al *spoudaîos* están aquellos cuya *kakía*, cuyo rechazo al sistema de valores sociales, supera los límites de la normalidad humana, aquellos cuya condición es la “bestialidad” de la fiera (*theriotes*). Difundida entre los bárbaros como es natural, esta puede aparecer también entre los griegos a causa de enfermedad o locura<sup>6</sup>. El error moral extremo, la

---

<sup>1</sup> EN I, 5 1097 b

<sup>2</sup> Pol. I, 2 1253 a ss

<sup>3</sup> Pol. I, 2 1253 a ss

<sup>4</sup> Pol. I, 2 1252 b ss

<sup>5</sup> Pol. I, 2 a 1253 a ss

<sup>6</sup> EN VII, 1

desviación social da lugar a un modo de patología antropológica, a una teratología de la especie. Si la virtud política construye la esencia de la especie, su rechazo conlleva, junto con la maldad, la exclusión de la condición humana en general; la norma ética discrimina en estos casos límite no ya al bueno del malo, sino al hombre de la bestia, al sano del enfermo y al cuerdo del loco. Para estos degenerados, enfermos y locos, no sirven los discursos de la ética sino que, más bien, necesitan la corrección médica o política<sup>1</sup>.

El paso de la descripción a la norma (en el sentido primero de “normalidad”) encuentra así en Aristóteles su condición de posibilidad y su fundamento en su referencia a la *pólis* como *télos* esencial de la naturaleza humana. Esta conexión ética entre lo existente y el fin, entre el hecho y el valor, adquiere inmediatamente una peculiar connotación estética. El *télos* ocupa el lugar de lo bello<sup>2</sup> en la naturaleza. Por lo tanto su realización moral es “bella”, incluso más “bella” que obligada, o, más bien, en cierto sentido es obligada porque es bella: las acciones virtuosas son bellas y se hacen por su belleza (*kalón*)<sup>3</sup>. Por ejemplo, el acto supremo de valor consiste en la muerte bella en la guerra por la *pólis*<sup>4</sup>.

La ética aristotélica, arraigada en la forma de vida del *spoudaîos*, encarnación de la vieja aristocracia, no puede sino incorporar su valor estético contribuyendo a la estetización de la existencia<sup>5</sup>.

Sobre este doble fundamento entre sociedad y naturaleza, Aristóteles procede a construir su teoría de la “virtud ética”. Es esta una teoría que desempeña un papel central en la *Ética Nicomáquea*, ya que, como hemos visto, la virtud constituye la perfección de la actividad del alma, perfección necesaria para alcanzar el *télos* moral, es decir, la felicidad. El espacio en el que la virtud ética actúa es aquella parte no racional (*órexis*) del alma donde se generan los deseos y las tendencias. De un modo más específico, podríamos decir que el material psicológico sobre el que esta trabaja y pretende condicionar está formado por el complejo mundo de las pasiones (*pathémata*) demarcadas a su vez por el placer y el dolor<sup>6</sup>.

---

<sup>1</sup> EE I, 3

<sup>2</sup> de part. An. I, 5 645 a ss

<sup>3</sup> EN IV, 2 1120 a ss

<sup>4</sup> EN III, 9 115 a.

<sup>5</sup> Vegetti, M., 2005, 239

<sup>6</sup> EN II, 2 1104 b ss

La decadencia moral, la condición del malvado, es consecuencia de haber llevado a cabo malas acciones por deseo de placer y evitar las buenas por miedo al dolor. Esto implica, entre otras cosas, clausurar la conducta en la individualidad inmediata, donde actúan placer y dolor, en esta obediencia que se les dispensa; la virtud consiste, por el contrario, en el recto control de las experiencias primarias y sobre todo en el rechazo a reducir el bien y el mal a este tipo de experiencias<sup>1</sup>. Como es propio de Aristóteles, el problema no presenta únicamente una dimensión privada, sino que adquiere una decisiva relevancia pública: el estudio del placer y el dolor pertenece al filósofo político. Este es el arquitecto del *télos*, mirando hacia el cual llamamos a una cosa buena o mala en sentido absoluto<sup>2</sup>. Por tanto, existe ante todo una jerarquía de fines, establecida por la reflexión ético – política con miras a la felicidad colectiva, a llevar a cabo la disyunción virtuosa entre bien y placer, mal y dolor.

Placer y dolor constituyen el espacio psicológico en el que se generan las pasiones. En un elenco no sistemático, Aristóteles concibe entre las pasiones el deseo de comida y de sexo (*epithymía*), la ira, el miedo, la temeridad, la envidia, la alegría, la amistad, el odio, el deseo de amor y la emulación de piedad<sup>3</sup>. Frente a este agregado emocional, Aristóteles asume un planteamiento radicalmente diferente tanto de la herencia platónica como de las posiciones estoicas. Para Aristóteles las pasiones no constituyen en sí mismas el mal moral, ni parece ética o moralmente deseable una estrategia para erradicarlas, sino que, fundamentalmente, se consideran una forma de reactividad natural, psicológicamente espontánea, frente a situaciones en las que la trama de relaciones interpersonales y sociales presenta, es decir, como respuestas originadas por aquella función psíquica no racional pero no por ello necesariamente negativa, sino más bien moralmente neutra, que Aristóteles definía como *órexis*. Nadie elige experimentar semejantes pasiones y, por tanto, nadie puede ser considerado responsable ya que la esfera de la responsabilidad coincide con la de la elección. Por tanto, no se es bueno o malo por las pasiones que se experimentan, sino por las virtudes y

---

<sup>1</sup> EN II, 2 1104 b ss

<sup>2</sup> EN VII, 12

<sup>3</sup> EN II, 4 1105 a



los vicios, es decir, por el modo en que las pasiones llegan a estar más o menos reguladas y gobernadas en la acción moral<sup>1</sup>.

El problema de la virtud no es el de una inflexible negación (*apátheia*) de este insuprimible material psíquico<sup>2</sup>, sino más bien el de su buen uso: es necesario canalizar las pasiones cuando y como se debe, hacia quien y por el fin que se debe<sup>3</sup>. Inevitables, pero también útiles si son bien gobernadas, las pasiones deben, por tanto, someterse a una regla - en la que consistirá la virtud misma - que las haga aceptables en la vida urbana privándolas del carácter incontrollable y devastador que la tragedia y el platonismo les habían asignado, y valorando, en cambio, la involucración y la reactividad emotiva que proporcionan como características necesarias para las relaciones interpersonales<sup>4</sup>.

Esta regla virtuosa consiste en el término medio (*mesôtēs*) que caracteriza la ética aristotélica. Hay que apuntar que no se trata de nada que tenga que ver con la mediocridad, pues es aquí precisamente donde hallamos la máxima excelencia del valor moral. Tampoco se trata de una determinación cuantitativa, geométrica, del medio entre los extremos. El término medio se refiere siempre a un sujeto que actúa y a las circunstancias en las que actúa, por tanto, a una situación de radical variabilidad y contingencia<sup>5</sup>. Si la virtud es esfuerzo por aproximarse (*stochastikē*) al término medio<sup>6</sup>, será necesario un cálculo, pero no de tipo matemático: sus metáforas más adecuadas son las del arquero que mira al blanco<sup>7</sup>, el médico que valora las ocasiones propicias para la cura, el marinero que sigue la ruta adaptándose al cambio de las corrientes y de los vientos<sup>8</sup>. Encontramos, por tanto, la virtud en esta disposición eficaz para la elección de una ruta de vida intermedia entre los errores opuestos del exceso y del defecto pasional; errores que resultan ser tales tanto desde un punto de vista subjetivo (“para nosotros”) como social, personificado este último en la figura / criterio del sabio práctico o prudente (*phrónimos*)<sup>9</sup>. Sobre el campo de batalla, por ejemplo, esta ruta indica el

---

<sup>1</sup> EN II, 4 1105 b ss

<sup>2</sup> EN II, 2 1104 b ss

<sup>3</sup> EN II, 5 1106 ss

<sup>4</sup> Vegetti, M., 2005, 241

<sup>5</sup> EN II, 2 1104 a

<sup>6</sup> EN II 6 1106 b ss

<sup>7</sup> EN II, 6 1106 b ss

<sup>8</sup> EN II, 2

<sup>9</sup> EN II, 6 1107 a

comportamiento valiente que evita tanto el exceso temerario como el defecto de la vileza, ambos capaces de quebrar la homogeneidad del despliegue hoplita. Frente a los placeres, delimitará la justa moderación (*sophrosýne*)<sup>1</sup>, intermedia entre la incontinencia desenfrenada y la insensibilidad deshumana<sup>2</sup>.

El vocablo, que literalmente significa “equilibrio mental”, originariamente significó dominio de sí mismo en general, pero, más tarde, llegó a significar moderación en los placeres de la carne<sup>3</sup>. Aristóteles lo usa en este último sentido<sup>4</sup>.

Mientras que la teoría del *Laques*<sup>5</sup> dice que la moderación en su sentido restringido es una subdivisión del coraje, para Aristóteles la moderación y el coraje no están meramente coordinados, sino que son opuestos en el sentido de que hace imposible ver cómo el concepto del uno podría extenderse al otro<sup>6</sup>.

La moderación trata del gobierno de ciertos placeres y el coraje, sobre la recta canalización del temperamento (*thymós*) en respuesta a cierta clase de situaciones repugnantes<sup>7</sup>.

Todos los placeres tienen lugar en el espíritu<sup>8</sup> y todos, incluyendo los placeres intelectuales, dependen en el ser humano de condiciones psicológicas<sup>9</sup>.

Pero el placer de comer, beber y el sexual, pertenecen al terreno de la moderación y son peculiarmente “corporales”, ya que se disfrutan las sensaciones que tienen lugar en los órganos mientras obran en esas funciones. Contrasta esto con la vista y el oído, donde somos igualmente dependientes de los órganos corporales, pero donde los placeres asociados presentan objetos externos hermosos no de los propios ojos y oídos<sup>10</sup>.

Cualquiera que sean las formas y los significados que reciben bajo condicionamiento social, la función de comer, de beber y la sexual están naturalmente diseñadas para favorecer el sistema biológico. Pero la

---

<sup>1</sup> EN III, 10 1117 b; EN III, 11 1119 b

<sup>2</sup> EN II, 2

<sup>3</sup> Broadie, S., 2002, 25

<sup>4</sup> EN IV, 3 1123 b; EN IV, 4 1125 b

<sup>5</sup> La. 192 d

<sup>6</sup> Broadie, S., 2002, 26

<sup>7</sup> Broadie, S., 2002, 26

<sup>8</sup> EN I, 8 1099a

<sup>9</sup> EN VII, 14 1154 a

<sup>10</sup> Broadie, S., 2002, 26

continuación biológica en los animales superiores tiene como propósito natural una vida más rica de percepción y movimiento y, en el caso del hombre, una vida de razón, emoción y acción. Sin embargo, el placer de la comida, la bebida y el sexo representa las sensaciones de parte del organismo como fines en sí mismas antes que como significados de la naturaleza, como son realmente desde un punto de vista biológico<sup>1</sup>. Aristóteles denomina a estas sensaciones “necesarias”<sup>2</sup>, las cuales proporcionan un placer compulsivo por naturaleza y no debemos tener más trato con ellas que el necesario. Estas no son las clases de placer que deberíamos gozar o atender<sup>3</sup>. Aristóteles los asocia únicamente con el sentido del tacto: el único común a todos los animales, por ser necesario para su existencia<sup>4</sup>.

Aquí puede verse el atractivo teórico que tiene el enlazar los placeres de las funciones biológicas con la animalidad como tal y de localizarlas en un sentido – modalidad compartida por todos los animales<sup>5</sup>.

Esta restricción al sentido del tacto haría posible, para Aristóteles, integrar dos aspectos de los procesos de alimento y copulación. Por una parte, existen las sensaciones por la que el organismo es consciente de dichos procesos y, por otra, los cambios psicológicos internos que resultan<sup>6</sup>.

Como todo efecto químico en el universo de Aristóteles, estos cambios psicológicos se producen por el calor, el frío, la sequedad, la humedad, el movimiento y el tamaño. Ahora bien, estas cualidades sensibles químicamente efectivas son tangibles y los sabores, los olores y los sonidos no están entre ellas<sup>7</sup>.

Suponer, entonces, que las cualidades que explican los cambios psicológicos por los cuales comer, beber y copular contribuyen a la vida de las especies también explican los placeres asociados que guían el organismo: de ello se sigue que los placeres asociados puedan ser solamente placeres del tacto<sup>8</sup>.

Esto implica que, cuando nos gustan los sabores y los olores de los alimentos y de la bebida, los consumimos, nuestro placer en ellas no es parte de

---

<sup>1</sup> EN X, 4 1174 a - b

<sup>2</sup> EN VII, 4 1174 b

<sup>3</sup> Broadie, S., 2002, 26

<sup>4</sup> de Spir. III, 12

<sup>5</sup> Broadie, S., 2002, 26

<sup>6</sup> Broadie, S., 2002, 26

<sup>7</sup> Broadie, S., 2002, 26

<sup>8</sup> Broadie, S., 2002, 84, n. 110

nuestro placer en las actividades básicas de consumición. Así es como hacen los conocedores del placer del vino, que gustan y huelen sin querer consumirlo<sup>1</sup>.

Es necesario algún grado de moderación o alguna aproximación hacia él, del mismo modo que necesitamos coraje para proteger los bienes corporales y externos y mantener o proteger nuestras instituciones sociales<sup>2</sup>; pero mientras que el coraje supone una gran pérdida o una gran ganancia, los placeres de los que el hombre moderado se priva carecen de importancia en sí mismos. El moderado practica la moderación para afirmar y reforzar la naturaleza humana, única entre los vivientes mortales por la que valoramos racionalmente los fines racionales<sup>3</sup>.

La posición aristotélica respecto a la ira resulta especialmente reveladora de la escena social en la que se representa la elección virtuosa del *mesótes*. La gentileza es una virtud urbana que consiste en evitar importunos excesos de cólera pero que no excluye, sin embargo, el justo enojo por las ofensas recibidas: no responder emotivamente a las injurias dirigidas al propio prestigio es considerado, según Aristóteles, cosa de esclavos<sup>4</sup>.

Sin embargo, para el *spoudaîos* es una tarea difícil seguir la ruta del término medio. En muchos casos convendrá atenerse a una “segunda navegación” que se aproxime a extremos más aceptados socialmente como, por ejemplo, la temeridad respecto de la vileza y la prodigalidad respecto de la avaricia y alejarse del reclamo moralmente más peligroso: el del placer<sup>5</sup>.

De aquí puede desprenderse fácilmente una especie de buenas costumbres morales de caballero urbano, cuya figura se perfila en los libros centrales de la *Ética Nicomáquea*. Sin embargo, dado que la virtud fundamentalmente se elige y sólo la elección puede ser objeto de alabanza o reprobación moral, además de jurídica y social, el análisis aristotélico llevará a cabo una investigación de extraordinario interés sobre la estructura de la elección y de la acción moral derivada de la misma<sup>6</sup>.

La elección se sitúa en el ámbito de las acciones voluntarias, que son las únicas moralmente responsables y susceptibles de valoración. Por lo tanto, el

---

<sup>1</sup> EN III, 10 1118 a

<sup>2</sup> EN IV, 1 1119 b

<sup>3</sup> Broadie, S., 2002, 27

<sup>4</sup> EN IV, 11

<sup>5</sup> EN II, 9 1109 a

<sup>6</sup> Vegetti, M., 2005, 242

análisis debe partir de la distinción entre voluntario e involuntario. Son acciones voluntarias las que se llevan a cabo bajo los efectos de una constricción externa, sin ninguna participación del agente<sup>1</sup> o en la inconsistencia de las circunstancias<sup>2</sup>. Por el contrario, son acciones voluntarias aquellas en las que si el principio (*arché*) está en el sujeto, también depende de él el hacerla o no<sup>3</sup>. Con esta distinción Aristóteles expresa y a la vez aclara éticamente una evolución jurídica ya presente en los tribunales atenienses cuya utilidad para el legislador era, según Aristóteles, evidente<sup>4</sup>.

El análisis aristotélico ataca dos tesis importantes de la ética filosófica: la tesis del *Gorgias*, que sostiene la irresponsabilidad de las acciones en la medida en la que una acción siempre podía considerarse necesaria, y la tesis socrática, que sostiene la involuntariedad de las acciones malvadas<sup>5</sup>.

A la primera, Aristóteles replica que ni el impulso de las pasiones ni la atracción por lo placentero ejercitan una verdadera y propia “constricción” sobre la conducta, pues en nosotros habita la posibilidad de resistir, de ejercer ese “poder interior” (*egkráteia*) que distingue al virtuoso del intemperante<sup>6</sup>.

Contra la tesis socrática, Aristóteles observa que si la acción voluntaria es buena, también debe serlo la malvada, que se decide libremente pues la ignorancia del bien implica el rechazo de normas morales y sociales ostensibles y no puede confundirse ni con un error teórico ni con la inconsciencia de las circunstancias que es el principio de la involuntariedad<sup>7</sup>. La insistencia en la voluntariedad, de la que forma parte la elección moral, contiene en Aristóteles un presupuesto fundamental: la libertad de acción y de elección. El control de la acción está en nosotros (*eph hēmîn*): el hombre es principio y generador de sus acciones como lo es de sus hijos<sup>8</sup>. La consideración de la libertad a la hora de actuar como núcleo del pensamiento ético no está, en Aristóteles, exenta de dificultades y problemas.

---

<sup>1</sup> EN III, 1

<sup>2</sup> EN III, 2

<sup>3</sup> EN III, 1 11101 a ss

<sup>4</sup> EN III, 1

<sup>5</sup> Vegetti, M., 2005, 243

<sup>6</sup> EN III, 1 13

<sup>7</sup> EN III, 3 7

<sup>8</sup> EN III, 7 1113 b ss

En primer lugar, no es el resultado de una argumentación teórica, sino más bien el comportamiento de ciudadanos y legisladores quienes dan testimonio de ella, pues castigan las acciones malvadas y estimulan las virtuosas mostrando, así, que las consideran responsables e imputables a un sujeto y, por tanto, decididas libremente<sup>1</sup>.

En segundo lugar, el presupuesto de la libertad entra en tensión con la idea aristotélica de la determinación del carácter a través del hábito, que forma una “condición” permanente (*héxis*), una segunda naturaleza moral. En este punto el análisis aristotélico se vuelve tormentoso. Aristóteles admite que es cierto que quien ha adquirido la *héxis*, por ejemplo, la injusticia, no puede ya volver atrás, al igual que quien hace añicos una piedra no puede ya recuperarla. Sin embargo, al principio le era posible no llegar a ser injusto y, por tanto, ha llegado a este estado de forma voluntaria, transgrediendo el condicionamiento virtuoso que sobre él habían llevado a cabo el padre, la ciudad y la ley<sup>2</sup>.

Al mismo tiempo es cierto que sólo al principio somos “dueños” y “corresponsables” (*synaitioi*), junto con la formación recibida, del estado de nuestro carácter y que, a continuación, la eventual perversión es irreversible. Esto no elimina la inicial y perdurable orientación hacia la virtud o el vicio<sup>3</sup>. Vernant<sup>4</sup> niega que pueda atribuirse a Aristóteles con propiedad una teoría del libre albedrío, lo cual parece confirmarse por la relación existente entre voluntad y fines. Sin embargo, aquello que no se puede eliminar, sin correr el riesgo de desmoronar todo su sistema ético, es un cierto grado de causalidad del sujeto respecto de la acción, cierta libertad de elección de los proyectos de vida, de las consecuencias de *praxeis* que conducen a la formación del carácter, sobre las cuales se fundan tanto la responsabilidad moral como la imputabilidad social.

La acción voluntaria es, por tanto, libre en alguna medida. Desde el punto de vista ético, su núcleo está constituido por la *proairesis*<sup>5</sup>, vocablo que se traduce principalmente por “decisión”<sup>6</sup> aunque otras traducciones y comentarios lo hayan hecho por “elección”, “elección racional” y

---

<sup>1</sup> EN III, 7

<sup>2</sup> EN III, 7 1114 A ss

<sup>3</sup> EN III, 7 1114 b ss

<sup>4</sup> Vernant, J.-P, 1979, 41 - 74

<sup>5</sup> EN III 2 – 3 1111 b – 1113 a; EN VI 2 1139 a - b

<sup>6</sup> Broadie, S., 2002, 42

“propósito”<sup>1</sup> y algunos escritos no filosóficos de sus contemporáneos traducen el término por “empresa” o “política”<sup>2</sup>.

La decisión aristotélica es una clase de prescripción, es un juicio, consideradas todas las cosas de lo que hay que hacer, lo que significa que es inmediatamente práctico en contraste con las prescripciones (decisiones análogas) basadas en consideraciones pertenecientes a un campo limitado como es una habilidad especial, como, por ejemplo, la medicina.

Por otra parte, la “decisión” aristotélica tiene un carácter práctico en comparación con un deseo (*boúleſis*), por ejemplo, el deseo de un objeto que, si bien es accesible, puede alcanzarse a través de pasos intermedios aún no identificados. El proceso mediante el cual el deseo se convierte en un proyecto práctico es la “deliberación” (*boúleusis*). Si esta es traída a una conclusión satisfactoria, dicha conclusión se transforma en una decisión y el paso siguiente sería la acción<sup>3</sup>.

La *proaíresis* sólo supone una parte del núcleo de la acción voluntaria. Esto se debe a que no todos los actos voluntarios, por ejemplo los actos impulsivos de los niños, son elegidos deliberadamente<sup>4</sup>. No obstante, la elección se lleva a cabo en orden a fines, y los fines, este es otro aspecto central de la ética aristotélica, no son deliberados. La fenomenología del comportamiento muestra cómo los fines se determinan a partir de una función psíquica distinta, la volición (*boúleſis*), que no depende de la deliberación racional sino que se sitúa en la *órexis*, la esfera de los deseos y de las tendencias. Así se pueden querer fines deseables pero imposibles, como la inmortalidad, o fines independientes de la esfera del sujeto, como la política de los escitas<sup>5</sup>. Pero, sobre todo, dado que la *órexis* es irracional y está sujeta a la perversión de las pasiones, se pueden desear fines malvados. Aristóteles reserva una gran batería de argumentos para distinguir la *proaíresis* de la opinión (*dóxa*): exponer la *proaíresis* no es pensar o creer que algo es el asunto<sup>6</sup>. Aristóteles tiene algunos argumentos decisivos para afirmar que la *proaíresis* se distingue de la opinión en general, pues podemos tener una opinión sobre algo, fuere lo que fuere, incluyendo cosas que no

---

<sup>1</sup> Broadie, S., 2002, 86, n. 80

<sup>2</sup> Broadie, S., 2002, 42

<sup>3</sup> EN III, 1112 b – 1113 a; EN VI 2 1139 a

<sup>4</sup> EN III, 4

<sup>5</sup> EN III, 4

<sup>6</sup> EN 1111 b – 1112 a

pueden ser alteradas por la acción humana y, ciertamente, sobre cosas que no pueden ser alteradas por la acción de uno mismo e incluso sobre cosas que nosotros mismos tomamos por imposibles (podemos creer que un cuadrado redondo es un cuadrado) pero semejante elección no tendría sentido<sup>1</sup>.

Para responder a estas objeciones alguien podría afirmar que la *proaíresis* debería identificarse no con la creencia en general, sino con creencias sobre ciertas clases de cosas. Supongamos, por ejemplo, que es correcto creer en la bondad o maldad de los actos de los que somos dueños; ¿qué podría decirse contra esto? Aristóteles proporciona cinco argumentos.

1. Ejerciendo la *proaíresis* en lo referente a una buena o mala acción fácil de realizar nos hacemos buenos o malos; pero por pensar que una buena o mala acción es fácil de realizar, no nos hacemos buenos o malos.
2. El contenido de la *proaíresis* se limita a “X está para ser buscado” o “X está para ser perseguido”; pero el contenido de nuestras opiniones relacionadas con la bondad o la maldad de actos asequibles para nosotros toma una variedad de otras formas tales como “X es bueno” o “X es conveniente para Y” o “X es bueno si está hecho al modo de Y”.
3. Evaluamos una *proaíresis* juzgando si es propia o correcta. Sin embargo evaluamos una creencia, incluso la concerniente a la bondad o maldad de una acción fácil de realizar por el agente juzgando si es verdad.
4. La gente es más proclive a mostrar la *proaíresis* para aquello que sabe que es bueno. Sin embargo, nosotros no creemos que sea el caso (de hecho, una vez que conocemos algo, es inapropiado decir que lo creemos).
5. Algunos con mal carácter reconocen no obstante lo que deben hacer: que por medio de su *proaíresis* reconocen que lo mejor que deben hacer no es lo mismo que lo que creen mejor para ellos<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Pakaluk, M., 2005, 133 - 134

<sup>2</sup> Pakaluk, M., 2005, 134



En la *Ética Eudemia* Aristóteles había escrito que por naturaleza el *télos* es siempre bueno (...), pero, contrariamente a la naturaleza y por perversión, el fin no es el bien sino el “bien aparente”, y por tanto el mal (*kakón*) puede resultar deseable a la volición<sup>1</sup>. La *Ética Nicomáquea* añade que mientras que el *spoudaîos* quiere aquello que es verdaderamente bueno, es propio del hombre moralmente degradado (*phaulós*) proponerse como fin la obtención del placer en lugar del bien<sup>2</sup>.

La posición del fin bueno es, por tanto, confiada, por una parte, a una natural predisposición positiva de la volición y, por otra, al criterio social habitual personalizado en el *spoudaîos*; en último término, la conformación de los fines a la norma natural-social se deberá al hábito virtuoso y al condicionamiento de los deseos que éste conlleva. No es el *lógos*, sino la virtud ética quien determina la bondad de los fines de la acción, tal y como repite en numerosas ocasiones Aristóteles<sup>3</sup>.

La consideración de los fines fuera del ámbito de la deliberación y de la discusión racional es, con seguridad, consecuencia de la disyunción antiplatónica entre esfera moral y racionalidad y, en particular, del rechazo de aquella Idea de Bien que constituía su punto de encuentro. En ambos casos el resultado es un doble debilitamiento de la libertad de la acción situada en el centro de la ética aristotélica. Por un lado, la consideración se dirige a un fin que es objeto de volición y, a su vez, es orientada desde el ámbito de lo “deseable” que puede ser moralmente bueno o malo y que no está sujeto a ningún criterio racional de preferencia. Por otro, la rectitud (*orthótes*) o “rectificación” de los fines es confiada a los bien conocidos procedimientos sociales de conformación del deseo a los estándares compartidos. En ambos casos la volición de los fines del comportamiento se deja a la determinación del deseo, por bien o mal condicionado que esté y se sustrae al control y confrontación racional. A Platón, en cambio, este le había parecido el único nivel para la superación positiva del conflicto intrapsíquico e intersubjetivo, aunque destinado naturalmente a introducir un nuevo momento de conflictividad entre un proyecto racionalmente deseable y la esfera de lo individual y socialmente existente<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> EE II, 10 1227a18 SS

<sup>2</sup> EN III, 6

<sup>3</sup> EE II, 11 1227b25 SS., EN VI, 13 1144a6 SS

<sup>4</sup> Vegetti, M., 2005, 246

Por el contrario, Aristóteles parece confiar en la posibilidad de un recto condicionamiento de la volición y, por tanto, en una normalidad positiva de los fines. Por ello prestará más atención a los dispositivos para la deliberación y la elección de medios racionalmente adecuados a los fines de la acción: que el buen médico y el buen marinero no se distinguen del resto por querer la salud o la entrada en el puerto, sino por la capacidad para decidir la terapia y la ruta adecuada a estos fines<sup>1</sup>.

La elección sobre la que Aristóteles dirige su atención es, por tanto, deliberación acerca de los medios eficaces para obtener determinados fines; pero también se trata de una selección de fines, no en razón del grado de deseo que suscitan sino en función de si es realizable o no. Se puede desear cualquier cosa, pero no se puede deliberar acerca de un curso de acciones dirigidas a cualquier fin. De hecho, la elección versa sobre fines que dependen de nuestra acción<sup>2</sup>. Por tanto, opera sobre lo contingente y no sobre lo necesario e inmutable como, por ejemplo, el orden del cosmos y las propiedades geométricas, ni sobre aquello que, siendo contingente, está fuera de nuestra esfera de intervención como, por ejemplo, los fenómenos meteorológicos, el azar o el pasado<sup>3</sup>.

La elección deliberada es un proyecto de acción relativo a “lo futuro y posible”<sup>4</sup>, a fines deseados y comprendidos dentro de aquello que, sí está en nuestro poder<sup>5</sup>.

Por tanto, resulta ser un “deseo deliberado” sometido a los vínculos racionales relativos al cálculo de los medios necesarios para el fin propuesto<sup>6</sup>.

La forma de racionalidad involucrada en el proceso de la *proaíresis* no puede ser la teórica pura – a la que Aristóteles había negado cualquier implicación ética sino que más bien se trata de la *phrónesis*, que constituye un nexo entre la esfera dianoética y la ética. En el momento en que aparece esta capacidad racional de cálculo de los medios y de los cursos de acción en orden a los fines deseables, la elección puede definirse como “pensamiento

---

<sup>1</sup> Vegetti, M., 2005, 246

<sup>2</sup> EN. III, 4 1111 b

<sup>3</sup> EN. III, 5

<sup>4</sup> EN. III, 5 1139 b ss

<sup>5</sup> EN. III, 5 1112 a ss; EN. 5 1113 a ss

<sup>6</sup> EN. III, 5, VI, 2 1139 a ss

deseador” (*orektikós nou̓s*) o “deseo pensante” (*órex̄is dianoet̄ikē̄*)<sup>1</sup>, los cuales nos remiten a un doble problema: Por una parte, la relación entre la *phronesis* como facultad racional y la virtud ética, cuyo ámbito es extra racional; por otra, la relación entre esta sabiduría perteneciente al ámbito moral y la teoría pura<sup>2</sup>.

En lo que se refiere al primer problema, cuando la virtud no consigue condicionar los fines, ¿también se considerará obra de la *phrónesis* el cálculo sagaz de medios en orden a fines malvados? Y al contrario, ¿es posible que la virtud establezca fines excelentes, pero que no resulten alcanzables por defecto de racionalidad práctica?<sup>3</sup>

Para evitar una regresión al intelectualismo socrático – platónico, Aristóteles debe mantener firme la distinción esencial entre virtud y *phrónesis*, entre la esfera moral y la esfera racional llegando incluso a admitir un caso de extrema degeneración moral: la *akolasía* o incontinencia, donde la elección está destinada a fines malvados y es capaz, además, de un cálculo eficaz para alcanzarlos<sup>4</sup>. Aquí la *phrónesis* asumirá, sin embargo, un nombre más ambiguo, el de *deinótes* (habilidad). Normalmente Aristóteles distingue el vínculo entre sabiduría intelectual y virtud ética con un doble “no sin”: “no es posible ser bueno en sentido estricto sin prudencia, ni prudencia sin virtud moral<sup>5</sup>. Dado que la virtud confiere rectitud a los fines de la elección y la *phrónesis* delibera los medios para alcanzarlos, es imposible ser *phrónimos* sin ser bueno<sup>6</sup>. Esta es también la estructura del “silogismo práctico” que, según Aristóteles, gobierna la práctica racional: la premisa mayor contiene el fin, lugar de la virtud y la menor, los medios, formulados por la *phrónesis*; y la conclusión es la acción<sup>7</sup>.

La ruta del término medio no puede trazarse, por tanto, sin la posición virtuosa de los fines y sin el cálculo inteligente de los medios. La recíproca implicación entre virtud y *phrónesis* se hace visible más que por estar teóricamente fundada, por la contigüidad entre las figuras del virtuoso (*phrónimos*) y del sabio (*spoudaíos*).

---

<sup>1</sup> EN VI, 2 1139 b

<sup>2</sup> Vegetti, M., 2005, 247

<sup>3</sup> Vegetti, M., 2005, 247

<sup>4</sup> EN. VII, 9

<sup>5</sup> EN. VI, 13 1144 b ss

<sup>6</sup> EN. 1144 a ss; EN. 1144 b ss; EE. VIII, 1

<sup>7</sup> Vegetti, M., 2005, 248

El *phrónimos* posee una inteligencia deliberativa que se aplica al ámbito de lo contingente, exento de necesidad y demostración científica y atañe fundamentalmente a la opinión: la *phrónesis* es, precisamente, la modalidad de funcionamiento excelente de la parte que opina del alma racional<sup>1</sup>. Se trata de una capacidad de aproximación “probabilística”, a partir del cálculo presto y prudente de las oportunidades, en orden a los fines practicables por el hombre<sup>2</sup>: en cuanto tal, su esfera de acción es la del gobierno de la ciudad y de la casa<sup>3</sup>. El modelo del *phrónimos* lo encarna Pericles y cuantos son, como él, buenos administradores y políticos<sup>4</sup>. El sentido común, el *éthos* público, la tradición compartida, excluyen inmediatamente que una figura así se dedique a fines moralmente malvados; por lo demás, aunque sólo sea para resultar eficaz, el *phrónimos* deberá ser atemperado, porque esta virtud protege a la inteligencia de las perturbaciones que pueden provocar la atracción al placer y el miedo al dolor<sup>5</sup>.

La contigüidad entre *phrónimos* y *spoudaîos*, entre inteligencia práctica y virtud moral, se desliza en Aristóteles hacia una identificación de hecho, pero salvando la distinción como principio<sup>6</sup>. La coincidencia de ambas figuras en el trasfondo social constituido por la ciudad y la familia es tal que permite superar intuitivamente la dificultad teórica y sugerir una normalidad en su relación, respecto a la cual cualquier desviación constituye, como la *akolasía*, una degradación moral incurable, una recaída en el vicio absoluto<sup>1</sup>.

En lo que al segundo problema se refiere, - la estrecha implicación de la *phrónesis* en la elección moral y en la vida ética - la *phrónesis* resulta una forma de inteligencia necesaria a la virtud, pero, al mismo tiempo, desclasada respecto a la función suprema del alma racional (la teoría) cuyo objeto son las verdades necesarias e inmutables y no el mundo contingente de la *práxis* y de la deliberación. Esta función suprema concluye en la sabiduría (*sophía*): pensar que la inteligencia práctica pudiese gobernar por encima de la sabiduría equivale a suponer que la política puede gobernar por encima de los dioses por el mero hecho de administrar todo cuanto está

---

<sup>1</sup> EN. VI, 5

<sup>2</sup> EN VI, 8

<sup>3</sup> EN. VI, 9

<sup>4</sup> EN. VI, 5 1140 b ss

<sup>5</sup> EN. VI, 5

<sup>6</sup> Vegetti, M., 2005, 249

presente en las ciudades<sup>2</sup>. La *phrónēsis* deberá contribuir a garantizar las condiciones para que florezca la teoría. Aparece con ello un nuevo y grave problema: la subordinación de la vida moral y de su peculiar inteligencia a la esfera de la teoría pura, lo cual implica que el ciudadano, *spoudaîos* y *phrónimos*, esté subordinado al filósofo<sup>3</sup>.

La parte central de la *Ética Nicomáquea* delinea la ruta del término medio, los estilos de vida consecuencia de una cadena virtuosa de elecciones virtuosas e inteligentes. Para la mayoría, estos son el resultado de un buen gobierno de las pasiones, que no quedan abandonadas a la intemperancia ni apagadas en una férrea insensibilidad tan inhumana como inurbana. Así, el valor es la virtud del hoplita, intermedia entre la temeridad y la vileza<sup>4</sup>. La temperancia (*sōphrosýne*) es el término medio en el uso de los placeres, que se contrapone a dos formas distintas de perder el control sobre uno mismo (*egkráteia*)<sup>5</sup>. La primera es la intemperancia (*akrasía*)<sup>6</sup>, que conlleva el reconocimiento de las prohibiciones impuestas desde la norma virtuosa pero que es incapaz de atenerse a ellas y subyace al impulso pasional. La segunda es peor y consiste en la incontinencia (*akolasía*), en donde entregarse al placer no es el resultado de la fuerza de la pasión, sino de una elección deliberada e intencional<sup>7</sup>. Por lo demás, el placer no es en sí mismo un mal absoluto, sino que más bien acompaña a la felicidad virtuosa y hace perfecta la vida, cuando se trata de placer lícito deseado por el *spoudaîos* y no de los placeres ligados a la corporeidad, preferidos por animales y esclavos<sup>8</sup>.

Seguidamente Aristóteles describe virtudes ligadas a lo cotidiano de la vida social, una especie de buenas costumbres relativas a la economía del intercambio de bienes y a la presentación de uno mismo en la escena pública. Según una escala cuantitativa, dichas virtudes consisten en la liberalidad, virtud intermedia entre la prodigalidad y la avaricia<sup>9</sup>; la magnificencia, que debe evitar el exceso de la vulgaridad y el defecto de la mezquindad<sup>10</sup>; y, finalmente, la virtud de los grandes hombres, la

---

<sup>1</sup> EN. VII, 6 - 9

<sup>2</sup> Vegetti, M., 2005, 249

<sup>3</sup> Vegetti, M., 2005, 249

<sup>4</sup> EN III, 9 1117 a - b; EN III, 12 1119 a - b

<sup>5</sup> EN III VII, 1 - 10 1145 a - 1152 a

<sup>6</sup> EN III VII, 1 - 10 1145 a - 1152 a

<sup>7</sup> EN VII 1 1145 a; EN VII, 11 1152 b

<sup>8</sup> EN VII 12 - 5; EN X, 15

<sup>9</sup> EN VI, 1 - 3

<sup>10</sup> En IV, 4 - 6

magnanimidad (*megalopsychía*), ornamento de la virtud próximo a la *kalokagathía* aristocrática. El deseo legítimo de honores especiales debe ir acompañado de un estilo de comportamiento lento y grave y se valdrá de una dicción reposada<sup>1</sup>.

A estas virtudes mayores se añade un grupo de virtudes típicamente urbanas, como son la apacibilidad, la benevolencia, la veracidad y una mesurada alegría<sup>2</sup>.

Más problemático es el análisis de las dos virtudes éticas principales, la justicia y la amistad, a las que Aristóteles dedicará los libros V, VIII y IX de la *Ética Nicomáquea*.

La traducción convencional de *philía*<sup>3</sup> es “amistad”. Pero este vocablo griego abraza todo tipo de afecto: desde el que une a los miembros de una familia al que une a los miembros de una misma comunidad política<sup>4</sup>. Sin embargo, la principal división de Aristóteles en la *Ética Nicomáquea* no es, como tal variedad podría hacernos esperar, sociológica. En vez de ello es en términos de tres “amables” (*philetá*) cualidades por las que cada cual se caracteriza. Estas son la utilidad, la amabilidad y la bondad o la excelencia<sup>5</sup>.

La perspectiva que hace esta división el punto de partida natural es el supuesto de que la amistad no es meramente un fenómeno humano universal, sino un bien humano (a su vez, un supuesto natural para una discusión aventurada en el contexto de la ética)<sup>6</sup>.

A estas tres amables cualidades corresponden tres categorías de valor: lo conveniente (o ventajoso), lo agradable y lo bello (el cual incluye hechos, caracteres y personas excelentes)<sup>7</sup>.

Una relación entre dos personas (el caso más sencillo y el único que Aristóteles considera principalmente)<sup>8</sup> es amistad solamente, si a) es recíproca, b) cada uno desea para el otro el bien para su causa, c) hay una mutua atención de este buen deseo, y d) el buen deseo por ambas partes se basa en una de las tres amables cualidades<sup>9</sup>.

---

<sup>1</sup> EN IV, 7 - 10

<sup>2</sup> EN IV, 11 - 14

<sup>3</sup> EN VIII, IX

<sup>4</sup> Broadie, S., 2002, 57

<sup>5</sup> EN VIII, 2 1155 b

<sup>6</sup> Broadie, S. 2002, 57

<sup>7</sup> EN II, 3 1104 b

<sup>8</sup> Broadie, S., 2002, 88, n. 303

<sup>9</sup> EN VIII, 2 1155 b – 1156 a

Ya que los tres tipos de valor son irreductiblemente distintos, deben reconocerse diferencias análogas entre los correspondientes tipos de amistad<sup>1</sup>. El hecho de que las tres tengan la misma estructura podría hacernos esperar que todas cuentan igualmente como “amistades”, aunque cada una tenga su propia clase de significación ética<sup>2</sup>. Sin embargo, Aristóteles toma un camino distinto centrándose en ciertos atributos generales de la amistad, como la “estabilidad” y el amor del otro para sí mismo, y argumenta que esos pertenecen, sobre todo, al tipo basado en la excelencia porque está así basado. Además, argumenta que la excelencia - amistad vincula la mutua utilidad y amabilidad de las partes, mientras que los otros dos tipos no son correspondientemente inclusivos.

Aristóteles concluye que la excelencia – amistad es la clase perfecta y completa, es decir, la *philía* en el sentido primario y central y que las otras formas cuentan como amistad solamente por su semejanza con ella<sup>3</sup>.

Así, si se admite que la amistad basada en la excelencia es la mejor clase éticamente hablando – lo cual es muy polémico -, hay una necesaria coincidencia entre el tipo de amistad que ejemplifica mejor la “amistad” y el tipo que éticamente es mejor preferir<sup>4</sup>.

Una dificultad para comprender la amistad en Aristóteles es que parece afirmar y al mismo tiempo negar que en las relaciones basadas en la utilidad o en el placer, cada parte cuida de la otra por su propia causa. Establece esto como distintivo de los tres tipos básicos<sup>5</sup>, pero dice también que los amigos atraídos por la utilidad o el placer no cuidan el uno del otro por sí mismos<sup>6</sup>.

Sin embargo, no hay contradicción. Aristóteles reconoce dos niveles de implicación. En el primero, tomamos un interés positivo en los otros como personalidades independientes, antes que como instrumento u objeto para nuestro uso o placer. Este es común a todos los tipos de amistad<sup>7</sup>.

En el segundo, nos interesamos por el otro porque es quien es y no por alguna relación de utilidad o de amabilidad, como la tienen los miembros de un juego de squash<sup>8</sup>.

---

<sup>1</sup> Broadie, S., 2002, 88, n. 305

<sup>2</sup> Broadie, S., 2002, 58

<sup>3</sup> EN VIII, 4 1156 b – 1157 a

<sup>4</sup> Broadie, S., 2002, 58

<sup>5</sup> EN VIII, 2 1155 b

<sup>6</sup> EN VIII, 3 1156 a - b

<sup>7</sup> Broadie, S., 2002, 58

<sup>8</sup> Broadie, S., 2002, 58

Fundamento afectivo para la paz familiar y social, la *philía* aristotélica es, en cierto modo, la heredera neutralizada del *éros* platónico<sup>1</sup>. Privada de sus dos posibilidades “demoníacas”: la caída en los apetitos del cuerpo o la sublimación hacia el conocimiento y el bien, y reconducida desde el ámbito de las relaciones entre “amantes” al del vínculo entre familiares y conciudadanos, la *philía* puede ejercer sus benéficas funciones de cohesión sin correr el riesgo de salirse de su cauce natural y social. Pensando en este contexto, el sentimiento de amistad encuentra su mejor expresión cuando se intercambia entre iguales: la mejor amistad es una forma de igualdad<sup>2</sup>. En esta moral completamente mundana su fundamento no puede ser otro que una recta forma de egoísmo. Existe una cierta necesidad de amigos para la acción virtuosa en la que estos colaboran; pero sobre todo se tiene la necesidad de reconocer en ellos la propia virtud. Sólo los buenos pueden llamarse con propiedad amigos, porque su egoísmo está legitimado por la virtud<sup>3</sup>.

En el filósofo el egoísmo es ulteriormente valorado por el hecho de que en sí mismo la parte más noble del yo, la pensante, y esa amistad consigo mismo convierte el tiempo empleado en la reflexión en algo precioso<sup>4</sup>.

Además de la amistad entre los que son iguales, existen otras formas menos perfectas de amistad entre desiguales: entre el padre y el hijo, el marido y la mujer y el gobernante y el súbdito. En ellas, el afecto es proporcional al mérito en el sentido de que el mejor deberá recibir más afecto del que dispense, dado que a causa de sus méritos deberá ser más amado de cuanto debe amar<sup>5</sup>.

Por su parte, la justicia (*dikaíosýne*)<sup>6</sup> representa y articula la mayor parte de las escenas de la vida colectiva: la ciudad, el tribunal, el mercado y la familia. En lo que respecta a la ciudad, Aristóteles recoge sin incertidumbre y con rigor la gran herencia del pensamiento de la *pólis* y de su ley. Es injusto aquel que transgrede la ley (*paránomos*), viola la igualdad entre ciudadanos

---

<sup>1</sup> Vegetti, 2005, 251

<sup>2</sup> EN VIII, 7

<sup>3</sup> EN VIII, 7; EN IX, 8 - 9

<sup>4</sup> EN IX, 4

<sup>5</sup> EN VIII, 8

<sup>6</sup> EN V



(*ánisos*), aquel que no acepta la armónica distribución de bienes y de honores según el mérito (*pleonéktēs*)<sup>1</sup>.

La justicia consistirá, por el contrario, en el respeto por las conductas que prescribe la ley. La ley constituye una justicia perfecta en las relaciones sociales, y el legislador proporciona una educación colectiva adecuada que garantiza su respeto interiorizado y compartido<sup>2</sup>.

En un primer nivel, no parece que haya mucho que añadir a este firme primado de la ley como criterio de justicia; su prudente administrador, el ciudadano de bien (*epieikēs*) sabrá adaptar con flexibilidad las normas generales a los casos particulares<sup>3</sup>. No resulta diferente el caso de la justicia en los tribunales: se trata de una justicia “correctiva”, es decir, no reeducativa, como había pensado Platón, sino más bien penalizadora en la que el juez, aplicando la ley, se comporta como “lo justo en persona”, la personificación de la norma ético – jurídica<sup>4</sup>.

La justicia del mercado es más compleja por la dificultad que supone reglamentar un ámbito menos sujeto a la traición y más apolítico como es el ámbito económico. Aristóteles pretende establecer en él una reciprocidad en la que las razones para el intercambio de bienes y de servicios sean ecuánimes, no tanto desde el punto de vista de su valor económico, cuanto del valor social de productores y trabajadores. Este es un delicado punto de contacto entre la ética y la embrionaria teoría económica de Aristóteles, que desarrolla el libro I de la *Política*<sup>5</sup>.

Las dificultades aparecen en la necesidad de gobernar desde un punto de vista moral una situación histórico – social en proceso de transformación, más que en la verdadera y propia concepción de la ética capaz, también, aquí, de imponer su propio punto de vista ligado a las virtudes de la política en sentido lato<sup>6</sup>.

Este análisis tiene una problemática fisura en el terreno de los vínculos entre la vida política y las virtudes de la amistad y de la justicia, por un lado y entre la dimensión privada de la familia y la dimensión pública de la *pólis*, por otro. Un terreno de una importancia decisiva, si se tiene en cuenta que la

---

<sup>1</sup> EN V, 2

<sup>2</sup> EN V, 3, 5

<sup>3</sup> EN V, 14

<sup>4</sup> EN V, 7

<sup>5</sup> Pol. I, 1256 a ss

<sup>6</sup> Vegetti, M., 2005, 253

propia consistencia global del discurso ético de Aristóteles se basa precisamente en estas relaciones. Así pues, es necesario examinar la génesis de dicha fisura e investigar cómo sería posible recomponerla<sup>1</sup>.

Para ello, se puede partir de la diferencia que establece Aristóteles entre justicia política y justicia familiar<sup>2</sup>. La primera, reglada por la ley, gobierna las relaciones entre sujetos autónomos e iguales entre sí, mientras que la segunda, la justicia del amo con el esclavo, del padre con el hijo y la del marido con la mujer, no se lleva a cabo en el espacio abierto de la politicidad, sino en el doméstico. Las relaciones en ese terreno son asimétricas y no atañen propiamente a otros sujetos, sino que tienen que ver con uno mismo, porque los familiares son, en cierto sentido, parte de nosotros. Considerada en sí misma, esta primera ruptura entre relaciones familiares y relaciones políticas no tiene efectos particularmente problemáticos. La diferencia no impide que Aristóteles establezca una especularidad entre los dos órdenes de relaciones, con la doble ventaja de poder interpretar las formas de poder familiar según el modelo racional de las formas de poder político, convirtiendo así la familia en una micro – *pólis* y, al contrario; fundar el poder político según la naturalidad del poder familiar, como si la ciudad fuese una gran familia<sup>3</sup>. Así, la relación con los esclavos será de tipo tiránico; con los hijos, de tipo legal; con la mujer, análoga al poder aristocrático; y, entre hermanos, será de tipo timocrático, basada en el reconocimiento de la dignidad y los derechos. Finalmente, la democracia es el modelo de una casa sin amo o con un padre débil<sup>4</sup>.

Esta especularidad implica un problema y un riesgo. Mientras las distintas formas de poder existen simultáneamente en la familia, esto no sucede siempre en la *pólis*, pues según tenga un orden constitucional u otro se regirá, en el mejor de los casos, por un régimen monárquico, aristocrático o “político” o, en el peor, por sus degeneraciones respectivas. Por tanto, las formas de justicia y de amistad que prevalezcan deberán adaptarse a la constitución que esté en vigor<sup>1</sup>.

Si estas virtudes podían, en principio, pensarse como adaptaciones a la ley y al *éthos*

---

<sup>1</sup> Vegetti, M., 2005, 253

<sup>2</sup> EN V, 10

<sup>3</sup> Vegetti, M., 2005, 253

<sup>4</sup> EN VIII, 12

Público, en una conexión armónica entre la esfera de la ciudad y la de la familia, la evidencia de una diversidad de fondo entre las formas constitucionales de poder implica, en razón del nexo que permitía su adaptación, una diferenciación entre los modos de virtud en relación con los modos del poder, una relativización de la primera respecto al segundo y, por tanto, una fisura en la identidad entre hombre y ciudadano sobre la que se fundamentaba hasta aquí la ética de Aristóteles<sup>2</sup>.

El hombre bueno (*agathós*) puede que ya no se identifique con el ciudadano (*spoudaîos*), ya que esta última cualidad significa fundamentalmente la adecuación a las exigencias colectivas de la *pólis*, las cuales variarán radicalmente en función del régimen que esté en el poder. La propia educación prescrita por el legislador, funcional como es la estabilidad del régimen, puede no ser, sin embargo, la adecuada para la formación del hombre virtuoso en sentido completo, que deberá recurrir, por tanto, a una peculiar educación privada con consecuencias paradójicas para la continuidad formativa entre padre, ley y ciudad<sup>3</sup>.

De este modo, Aristóteles debe admitir que la educación pública no conduce necesariamente a la virtud y que el *spoudaîos*, que en otra parte se identificaba como criterio del valor moral, puede seguir cumpliendo su papel aunque no posea la virtud en sentido absoluto y completo<sup>4</sup>.

El análisis que hace Aristóteles nos lleva, por tanto, a una inquietante disyunción entre *pólis* y virtud, quebrando una cohesión que hasta el momento había sido fundamental. Confirma esta disyunción la variación que sufre una virtud mayor como es la justicia en relación con las demás formas de poder. Si justicia social es distribución de bienes y poderes con relación al mérito, en una democracia este corresponde a todos los ciudadanos libres, en una oligarquía corresponde a quien prevalezca por su riqueza o nacimiento y en una aristocracia, a quien se distinga por su virtud<sup>1</sup>.

Aristóteles no se detiene en la constatación de esta relativización de la virtud según las formas del poder, pues esto tendría como consecuencia efectos devastadores en la arquitectura de su ética, fundada en el nexo armónico

---

<sup>1</sup> EN VIII, 13

<sup>2</sup> Vegetti, M., 2005, 254

<sup>3</sup> Vegetti, M., 2005, 254

<sup>4</sup> EN V, 5; Pol III, 4

entre naturaleza y sociedad, privado y público y moral y política. Existe, por tanto, un espacio para la unión y la recomposición. En la mejor ciudad desde un punto de vista constitucional, la virtud del hombre bueno en general volverá a ser idéntica a la del buen ciudadano, la misma educación (*paideía*) y las mismas costumbres públicas (*ethē*), formarán al *spoudaîos* – de nuevo aquí sinónimo de *agathós* – y preparar al hombre de gobierno, ya sea político, ya regio<sup>2</sup>. Es precisamente en esta tarea de delinear qué constitución es mejor, cómo ha de ser ordenada cada una y qué leyes y costumbres ha de usar<sup>3</sup> que la ética y la política aristotélicas están destinadas a encontrarse<sup>4</sup>.

Este intento por recomponer el sistema en el espacio conceptual de la mejor ciudad implica, sin embargo, problemas latentes, pudiendo reducirse a dos alternativas: o la mejor ciudad es la Atenas del siglo IV, siendo así el contexto adecuado para la identidad entre el hombre virtuoso y el buen ciudadano o tal vez ningún régimen existente sea capaz de aportar este preciso contexto y de lo que se trata es de proyectarlo en la teoría. El primer caso difícilmente puede expresarse explícitamente dado el exceso de conformismo que esto implicaría, configurando la *Ética Nicomáquea* como un tratado sobre las virtudes atenienses y la *Política*, como una invitación a una imitación universal de Atenas, a la manera del epitafio de Pericles en Tucídides o en la retórica propagandista de Isócrates<sup>5</sup>. Ni una ni otra solución parecen estar en consonancia con el nivel propio de la ética de Aristóteles, ni con sus inclinaciones políticas según las cuales la Atenas de su tiempo sufría un exceso de democracia.

La segunda alternativa no parece mejor que la primera: si la ciudad apropiada para la virtud está por pensar y por construir, queda libre el camino para un irremediable regreso de la utopía platónica. Pero, sobre todo, con esta segunda alternativa quedaría deslegitimada la política existente con lo cual, el hecho de adaptarnos al *éthos* público, más que prepararnos para la virtud, se convertiría inmediatamente en precursor, como en Platón, de degradación y de vicio<sup>6</sup>.

---

<sup>1</sup> EN V, 6; Pol III, 9

<sup>2</sup> Pol III, 4, 18

<sup>3</sup> EN X, 10 1181 b

<sup>4</sup> Vegetti, M., 2005, 255

<sup>5</sup> Vegetti, M., 2005, 255 - 256

<sup>6</sup> Vegetti, M., 2005, 256

La delineación de la mejor constitución que se traza en la *Política* es cualquier cosa menos lineal pues de hecho oscila entre la preferencia por la ciudad gobernada por los ciudadanos *mésōi* (proyección sociológica del virtuoso término medio de la ética), dirigida por la ley y compuesta por ciudadanos homogéneos entre sí (*hómoioi*), iguales (*ísoi*) y virtuosos (*spoudaîoi*); en resumidas cuentas, la ciudad anhelada contra el régimen democrático moderado de la Atenas del siglo IV<sup>1</sup> y la atracción opuesta hacia el poder monárquico que recae en las manos del hombre y la familia que exceden en virtud al resto, en donde cabe reconocer un eco del creciente prestigio de la dinastía macedonia<sup>2</sup>.

Es posible que Aristóteles sitúe el tránsito entre la Atenas de la época y la mejor ciudad en la tarea educativa de las familias de los *spoudaîoi*, sensibles a las lecciones de la ética filosófica<sup>3</sup>.

Sin embargo, estos son problemas distintos y específicamente políticos. Otros problemas bastante más radicales involucran directamente a la ética, si la mejor ciudad se concibe como distinta de aquella, o aquellas, pertenecientes a los “fenómenos” de lo existente<sup>4</sup>.

Hay una solidaridad básica entre naturaleza y sociedad: la esencia política del hombre es “natural”, tal y como es “natural” la formación de la *pólis*. Hay, además, una ulterior solidaridad entre politicidad y moral: la ciudad educa en la virtud y el *spoudaîos* constituye, al mismo tiempo, el criterio moral que seguir en el comportamiento público y la normalidad natural – social del hombre en tanto que “animal político”. A esta doble normalidad parece corresponder una difundida presencia de los *spoudaîoi* que debería dar lugar a una ulterior normalidad de la mejor ciudad en lo existente.

En muchas ocasiones Aristóteles parece aludir, efectivamente, a una larga difusión social del tipo de hombre “normal” y a una difusión semejante de ciudades bien gobernadas pese a la variedad de formas constitucionales.

En otros momentos, parece no poder aceptar las consecuencias de estas afirmaciones (la relativización de las virtudes a las formas de poder, el carácter decididamente prescriptivo que en este caso asume la ética y la política), y privilegiar, en cambio, el carácter prescriptivo de la

---

<sup>1</sup> Pol III, 15 – 16; Pol VI, 11

<sup>2</sup> Pol III, 13

<sup>3</sup> Donini, P. L., 1939

<sup>4</sup> Vegetti, M., 2005, 256

“normalidad” (la excepcionalidad del *spoudaîos* y de su virtud, la necesidad de proyectar la mejor ciudad)<sup>1</sup>.

Se trata de una tensión presente en muchos aspectos del pensamiento aristotélico, tensión que es consecuencia, al menos en parte, de su esfuerzo por reubicar la herencia platónica dentro de un contexto conceptual radicalmente alterado y en el ámbito de exigencias político – morales completamente distintas, ante lo cual la herencia platónica no dejará de oponer resistencia<sup>2</sup>.

Antes de alcanzar su conclusión natural – la transición a la *Política*<sup>3</sup> - la *Ética Nicomáquea* introduce un cambio de perspectiva que contrasta violentamente con el nivel en el que hasta el momento se había desarrollado su discurso (el análisis de las virtudes y de los valores éticos propios de la esfera de la interacción social en donde se despliega y se realiza adecuadamente la naturaleza política del ciudadano). En los capítulos, séptimo, octavo y noveno del libro X esta forma de vida se ve desclasada bruscamente a una condición subalterna, “segunda” en virtud y felicidad respecto al extraordinario exceso de naturaleza sobrehumana que corresponde a la existencia del filósofo dedicado a la teoría pura en la paz de la escuela: sólo a él le corresponde la virtud perfecta y la felicidad más plena. Este cambio de perspectiva plantea un problema exegético de decisiva importancia para la comprensión del sentido global de la ética aristotélica. Pero antes de discutirlo se hace necesario analizar los presupuestos textuales que hacen de este cambio algo en cierto modo necesario y determinan a la vez sus variantes<sup>4</sup>.

El Aristóteles de la *Ética Nicomáquea* heredaba de la *Ética Eudemia* una vía que ahora debía parecer más problemática que nunca. Al final de este tratado, se planteaba el problema de cuál sería el criterio (*hóros*) que el *spoudaîos* debe seguir a la hora de elegir y adquirir bienes ya fuesen estos físicos, ya sociales. Dicho criterio consiste en decidirse por aquellos bienes que pudiesen promover la contemplación de la divinidad (*theoría tou theou*) y rechazar todo cuanto impida la contemplación y el servicio de la divinidad<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Vegetti, M., 2005, 257

<sup>2</sup> Vegetti, M., 2005, 257

<sup>3</sup> Pol X, 10

<sup>4</sup> Vegetti, M., 2005, 258

<sup>5</sup> EE VIII, 3 1249 b ss

Ahora bien, ¿por qué motivo el *spoudaîos* debería destinar su existencia a la teoría e incluso a la teología si sus virtudes específicas: las relaciones sociales, la política y la guerra están ligadas a actividades que impiden el ocio necesario para cualquier forma de teoría? Pedir al *spoudaîos* que se haga teólogo sería tan impropio como pedir al geómetra que sea persuasivo o al orador que lleve a cabo demostraciones científicas.

Esta conclusión de la *Ética Eudemia* puede tratarse de una invocación a los dioses que muestra la vida moral bajo su protección, jugando con el doble sentido – literal y metafórico – de la “contemplación” y del “tributo” destinados a la divinidad.

Para la *Ética Nicomáquea* este final significa una problemática herencia textual y el síntoma de un nudo conceptual más problemático si cabe: la relación entre la esfera de las virtudes ético – políticas y la actividad cognoscitiva, en particular la cosmo – teológica, propia tradicionalmente del filósofo<sup>1</sup>.

La solución del problema parece ser la de una valoración simultánea de las dos formas de vida – práctica y filosófica – en su autonomía respectiva. Es una solución propia del estilo aristotélico y paralela a la distinción epistemológica entre saber teórico y saber práctico. Esta tarea propedéutica alude, además, a una jerarquía de valor entre las dos formas de vida que no reste nada a ambas<sup>2</sup>.

De este modo se distinguían dos funciones del alma, una racional y otra deseadora, que fundamentaban la existencia de las virtudes dianoéticas y las éticas<sup>3</sup>.

También aparece una ulterior distinción en el ámbito de la facultad racional, que separa la racionalidad práctica (*phrónesis*) del pensamiento teórico<sup>4</sup>. A esta última le compete la ciencia de aquello que es necesario y eterno, una ciencia que se elabora y se transmite en el ámbito de la enseñanza y de la escuela<sup>1</sup>. Finalmente es definida, siempre en contraste con la *phrónesis*, la figura límite de la racionalidad, la sabiduría (*sophía*), que reúne en sí misma el rigor demostrativo de la ciencia (*epistéme*) y la intuición noética de los principios (*noûs*). La *sophía* agrupa, por tanto, el saber epistémico sobre los

---

<sup>1</sup> Vegetti, M., 2005, 259

<sup>2</sup> Vegetti, M., 2005, 259

<sup>3</sup> EN I, 13 1103 a ss

<sup>4</sup> EN VI, 4

niveles más altos de la realidad, sobre la esfera de lo eterno y de lo necesario, cuya cima es la teoría cosmo teológica e ignora la variabilidad del mundo humano, la cual le resulta ajena pues los sabios saben cosas grandes, admirables, difíciles y divinas (*daimonía*), pero inútiles, porque no buscan los bienes humanos<sup>2</sup>.

Indudablemente hay, más allá del propio platonismo un aura pitagórica sapiencial en este himno aristotélico a la sabiduría<sup>3</sup>. Esto funda una jerarquía de los objetos del saber y paralelamente de las formas del conocimiento. Sería absurdo – dice Aristóteles – considerar la política o la *phrónesis* como la más excelente (*spoudaîon*), si el hombre no es el mejor del cosmos<sup>4</sup>.

En la medida en que la divinidad y el cosmos son más nobles que el hombre, la forma de saber que les compete, la teoría pura, será superior a la razón ético – política que gobierna las cosas humanas.

La misma proporción se dará – y aquí se inaugura el razonamiento decisivo que aparece en las últimas páginas de la *Ética Nicomáquea* – entre las respectivas actividades del alma y, por tanto, entre los niveles de virtud y de felicidad que les competen<sup>5</sup>.

El texto aristotélico asume ahora tonos cada vez más enfáticos hasta rozar excesos insólitos, incluso llegando a sugerir consecuencias conceptualmente contradictorias<sup>6</sup>.

Desde el principio, el acento recae sobre la contigüidad (que es también un juego de espejos) entre teoría y divinidad.

La divinidad es a la vez objeto y sujeto de la teoría en el sentido de que es un dios pensante como apunta Aristóteles en la *Metafísica*<sup>7</sup> y en la *Ética Nicomáquea*<sup>8</sup> y de un *noûs* que constituye lo divino del hombre: el *noûs* que por naturaleza parece mandar, dirigir y poseer el conocimiento de los objetos bellos y divinos, siendo la parte más divina que hay en nosotros<sup>9</sup>. A esta actividad le corresponde la felicidad teórica, que es la única perfecta y aporta a la filosofía placeres admirables en pureza y en firmeza<sup>10</sup>.

---

<sup>1</sup> EN VI, 3

<sup>2</sup> EN VI, 7 1141 b ss

<sup>3</sup> Vegetti, M., 2005, 260

<sup>4</sup> EN VI, 7 1141 a ss

<sup>5</sup> EN X, 7

<sup>6</sup> Vegetti, M., 2005, 260

<sup>7</sup> Metaph XII, 7

<sup>8</sup> EN X, 8 1178 b ss

<sup>9</sup> EN X, 7 1177 a ss

<sup>10</sup> EN X, 7 1177 a



La felicidad que proporciona la teoría se debe a lo elevado de esta actividad, a su continuidad y a su autosuficiencia (*autárkeia*). Si bien es verdad que el filósofo necesita de los bienes exteriores y de colaboradores, este equipamiento para la fortuna es, sin embargo, menos vital para él que para el político. Su actividad se hallará, por tanto, bastante más protegida frente a las vicisitudes de la suerte<sup>1</sup>.

La autosuficiencia de la teoría, el hecho de no aspirar a otro fin que a sí misma y poderse practicar en la paz de la escuela, hacen de la felicidad que les corresponde una verdadera y propias ventura. El filósofo es el único *makários* en la tierra, superado tan solo por la divinidad sobre la que reflexiona y en la cual se refleja. Su vida es superior a la de un hombre y la vive no en cuanto hombre, sino en cuanto que hay algo divino en él. Esta permite que, en la medida de lo posible, nos volvamos inmortales<sup>2</sup>.

Esta forma de vida conoce un desclasamiento jerárquico que culmina en una efectiva carencia de valor. Las acciones virtuosas de la política y de la guerra destacan por su belleza y grandeza, pero están privadas de *scholé* y, por tanto, de autosuficiencia y de la venturosa estabilidad que una y otra aseguran<sup>3</sup>. La vida de las virtudes éticas es, por tanto, “secundaria”, porque no tiene vínculos con lo divino y está también indisolublemente ligada a la dimensión del cuerpo y de las pasiones<sup>4</sup>.

Secundaria en dignidad, la vida ética termina perdiendo su autonomía de valor. Esta es propiamente humana y, por tanto, solamente humana. Si lo humano por excelencia es el elemento divino que hay en nosotros, esta vida es menos que humana. Sería absurdo si no eligiésemos la vida que nos es propia, la vida filosófica, pues por naturaleza el hombre es fundamentalmente *noûs*<sup>5</sup>. El énfasis protréptico lleva a Aristóteles a exaltar la “separación” de la vida noética (*kechoregeménon*) del cuerpo, de la vicisitud social, del mundo de la experiencia<sup>6</sup>. Y sobre todo le lleva a afirmar que la felicidad se extiende a la teoría y es proporcional a su ejercicio<sup>1</sup>, lo que significa que la vida política, donde se niega la felicidad, se ve privada por ello mismo de virtud, de autonomía moral.

---

<sup>1</sup> EN X, 8, 9

<sup>2</sup> EN X, 7 1177 b ss

<sup>3</sup> EN X, 7 1177 b ss

<sup>4</sup> EN X, 8 1178 a ss

<sup>5</sup> EN X, 8 1178 b ss

<sup>6</sup> EN X, 8 1178 a ss

Por último, Aristóteles introduce una ulterior garantía con el fin de asegurar el nexo entre la felicidad filosófica y la religiosidad tradicional al afirmar que quien procede de acuerdo con el *noûs* en sus actividades y lo cultiva (*therapeía*), parece ser el mejor dispuesto y el más querido de los dioses por la afinidad con su misma forma de vida y puede confiar, por tanto, en una *eudaimonía* que adquiere aquí su viejo sentido de “favor divino”<sup>2</sup>.

Dice Vegetti<sup>3</sup> que podría decirse que no hay lector de la *Ética Nicomáquea* que no haya notado la incongruencia, o al menos la tensión, de estos pasajes respecto al resto de la obra: ya sea por el tono, ya por el lenguaje, ya por el modo en que está escrito o, sobre todo, por su conceptualización, que va mucho más allá del programa dispuesto a delimitar la autonomía recíproca de dos formas de vida y termina por deslegitimar precisamente la esfera de las virtudes ético-políticas que era el tema central y casi exclusivo del tratado, precisamente pocas líneas antes de iniciar el último capítulo que constituye, en cambio, una transición armónica a la *Política*.

A partir de esta contradicción, el problema exegético ha producido varios intentos de solución. Veamos algunos:

Jaeger<sup>4</sup> dispone las obras éticas de Aristóteles, desde la *Ética Eudemia* a la *Ética Nicomáquea*, según una escala decreciente de platonismo geocéntrico y espiritualista interpretando, así, los pasajes que interesan como residuos debilitados de dicho platonismo.

Gigon<sup>5</sup> sigue una línea de investigación similar y mantiene la hipótesis de que la *Ética Nicomáquea* tiene dos redacciones: la primera, más cercana al platonismo del *Protréptico*. Los capítulos mencionados se interpretarían así como un resto de esta primera redacción interpolado en la segunda versión, la que leemos, de un prevaleciente interés ético-político.<sup>6</sup>

Por su parte, Nussbaum<sup>6</sup> cree que EN X, 7 – 9 es un fragmento ético de Aristóteles con una fuerte entonación platónica incongruentemente interpolado en el tratado, pese a la rotunda contradicción que supone frente al resto de la obra.

---

<sup>1</sup> EN X, 8 1178 b ss

<sup>2</sup> EN X, 9 1179 a ss

<sup>3</sup> Vegetti, M., 2005, 262

<sup>4</sup> Jaeger, W., 1997

<sup>5</sup> Gigon, O., 1973, 30, 65 – 87, 144 - 165

<sup>6</sup> Nussbaum, M., 1980, 395 - 435

Sin embargo, todas estas posiciones no consiguen evitar las críticas dirigidas a la hipótesis evolutiva: la dificultad que entraña reconocer en el pensamiento aristotélico una fase sólidamente inspirada en el “platonismo teocéntrico” cuya existencia es dudosa en el mismo Platón; la debilidad historiográfica de que adolece la pretensión de resolver problemas conceptuales desmembrando tratados, derivados de cursos, que imparte Aristóteles ubicándolos en estratos cronológicos distintos, considerándolos interpolaciones. Aunque sean criticables, estas posiciones tienen el valor de sacar a la luz la existencia de un problema de fondo que las interpretaciones sistematizadoras no ven o intentan forzosamente reducir a una coherencia del pensamiento aristotélico sin fisuras<sup>1</sup>.

Más interesante, puesto que atiende al contexto comunicativo del tratado es la propuesta de G. Bien<sup>2</sup>: mientras que la *Ética Nicomáquea* estaría, en su conjunto, destinada a los ciudadanos de la *pólis*, los capítulos objeto aquí de discusión constituirían una auto-representación del filósofo y de su escuela frente a la ciudad y una invitación protréptica a abrazar la actividad teórica. No obstante, según Vegetti<sup>1</sup>, esta interpretación no es verosímil, puesto que es difícil pensar que Aristóteles y su escuela se dirigiesen a la ciudad con un gesto tan arrogante de desvalorización de los valores que les son propios y de deslegitimación de su forma de vida. Además, tampoco parece que estén interesados en llevar a cabo proselitismo en la Atenas del siglo IV en la medida en que afirman el carácter excepcional de la vida teórica.

No obstante, esta interpretación es útil en un marco que permita ver el esfuerzo llevado a cabo en el pensamiento aristotélico para conseguir dominar exigencias, tradiciones, elementos teóricos distintos y conflictivos, reduciéndolos a una recomposición unitaria. Este esfuerzo no siempre alcanza el éxito de pretender conservar antiguos materiales, superando su sentido original por medio de la introducción de nuevos nexos, de una nueva tesitura conceptual articulada.

No se trata simplemente de conservar el contenido cosmo teológico que el Platón de las *Leyes* había asignado a la tarea filosófica. Se trata, sobre todo, de salvar la supremacía del valor antropológico que Platón consideraba

---

<sup>1</sup> Vegetti, M., 2005, 263

<sup>2</sup> Bien, G., 1985

como propia del filósofo y de su modo de vida. Aristóteles no puede renunciar a esta supremacía, ni tampoco a afirmar su legitimidad, porque sin ella corre el peligro de una dramática crisis de identidad filosófica, una deslegitimación de la figura del maestro, una lesión irreparable en la ideología intelectual dedicada a la teoría pura.

Al mismo tiempo, se trata también para Aristóteles de exorcizar frente a la ciudad el fantasma platónico del filósofo – rey, la memoria de una extravagante pretensión de los filósofos de ser soberanos de la *pólis*.

En el lenguaje de estos tres capítulos se hace evidente la preocupación de Aristóteles por atenuar el efecto desconcertante de su discurso llamando a la racionalidad (*eúlogon*), al “consenso” universal (*homología*) y a la conformidad con las *dóxai* compartidas<sup>2</sup>. Como colofón, insiste en la necesidad de que el *lógos* no sea pretenciosamente vacío, sino que corresponda a los hechos y a la vida<sup>3</sup>.

Para obtener esta conformidad, la supremacía filosófica debe pagar un precio: el filósofo, en cuanto hombre, está obligado a convivir con las masas, hará propias las virtudes éticas que regulan la vida ajena, las cuales no son esenciales para su vida e incluso suponen un obstáculo<sup>4</sup>. Sin embargo, también se garantiza el lado opuesto del desdoblamiento del filósofo: en cuanto tal, quiere y debe alejarse de los asuntos políticos, vivir como un extranjero en la ciudad<sup>5</sup>.

La separación de la vida filosófica conlleva, por tanto, una extraordinaria plenitud, gracias a su contigüidad con lo divino; aunque también conlleva un vacío, una privación si es verdad que la teoría es lo que le queda tras haberle quitado la actividad práctica y la poética<sup>6</sup>. El incremento de la divinidad del filósofo es paralelo a una especie de amputación de su humanidad: su dominio en la teoría y en la escuela se paga con el exilio del poder y de la ciudad<sup>7</sup>. Desde el punto de vista del sistema conceptual aristotélico, la figura límite del filósofo, en su marginalidad privilegiada, es para la sociedad humana lo que el dios / primer motor de la *Metafísica* es

---

<sup>1</sup> Vegetti, M., 2005, 264

<sup>2</sup> Vegetti, M., 2005, 265

<sup>3</sup> EN X, 9 1179 a ss

<sup>4</sup> EN X, 9 1178 b ss

<sup>5</sup> Pol VII, 2 1324 a

<sup>6</sup> EN X, 9 1178 b

<sup>7</sup> Vegetti, M., 2005, 265

para el sistema del cosmos, y lo que el inmortal “intelecto activo” del *De anima*<sup>1</sup> es para el complejo psico-somático<sup>2</sup>.

Históricamente, la supremacía espiritual del filósofo, junto con su renuncia a la soberanía política, representa lo máximo de la tradición platónica y pre-platónica que todavía puede conservarse en la sociedad urbana del siglo IV. Pero al mismo tiempo se trata de una prefiguración aristotélica del “sabio” helenístico, en su sabiduría cósmica según la versión estoica y en su sublime felicidad, según la epicúrea. En este sentido, la delineación aristotélica de la vida filosófica puede mantener su valor protréptico. En una época no tanto de crisis cuanto de desilusión y desencanto político, la llamada a la paz y a los placeres de la vida teórica expresados en la escuela puede ejercer su fascinación sobre franjas de la intelectualidad ciudadana y cosmopolita, franjas rechazadas precisamente por aquella vida social que el propio Aristóteles había descrito como normalidad de la condición humana. Será este, precisamente, el público de las escuelas filosóficas helenísticas. En cuanto al filósofo, en su versión “práctica”, le queda el gusto por teorizar desde el exterior las formas éticas y constitucionales de la vida política y esperar que sus indicaciones puedan usarse para elaborar una legislación que, sea como fuere, ya no le concierne en primera persona<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> de An. III, 5

<sup>2</sup> Vegetti, M., 2005, 265

### 3. La *Política*

Abordemos ahora la teoría política de Aristóteles. En primer lugar, desde un punto de vista naturalista y, en segundo lugar, desde un punto de vista comparativo con la teoría política de Platón expresada en el *Político*.

#### 3.1. El naturalismo en Aristóteles

La *Política* de Aristóteles se distingue por el lugar de honor que confiere al concepto de "naturaleza"<sup>2</sup>. Desafortunadamente, Aristóteles no ofrece en la *Política* un análisis explícito del uso que hace del término *Phýsis* o "naturaleza", de modo que es difícil interpretar y evaluar su versión del naturalismo político<sup>3</sup>.

No obstante, en la *Metafísica* y en las obras dedicadas a la ciencia natural analiza el concepto de "naturaleza" y hace distinciones que resurgirán en la *Política* y en los tratados éticos, lo que sugiere que el concepto de "naturaleza" que tiene Aristóteles en su filosofía natural puede arrojar luz sobre el papel de este concepto en su filosofía política<sup>4</sup>. Veamos primero el concepto de "naturaleza" en la filosofía natural aristotélica. Por ello, Aristóteles usa el término *Phýsis* de distintas formas. Siguiendo a los Presocráticos, llama al universo o cosmos como un todo "naturaleza"<sup>1</sup>. Sin embargo, más importante para él es la naturaleza de una entidad particular. De este modo distingue varios sentidos de "naturaleza":

1. La generación de las cosas que crecen.
2. El componente primario interno desde el que crecen las cosas que crecen.
3. Más generalmente, la fuente del movimiento primario que está presente en cada entidad natural, intrínsecamente y no accidentalmente.
4. La materia primaria de lo que consiste algo o fuera de lo cual viene al ser.
5. La forma o sustancia que es el fin del proceso de llegar a ser.

---

<sup>1</sup> Vegetti, M., 2005, 265 - 266

<sup>2</sup> Miller, F. D., 2000, 321

<sup>3</sup> Miller, F. D., 2000, 321

<sup>4</sup> Miller, F. D., 2000, 322

6. Por extensión, toda sustancia. Por lo que la naturaleza de una cosa es una clase de sustancia<sup>2</sup>.

Los sentidos originales son 1 y 2: un árbol que crece (*phúetai*) para madurar es algo que crece (*phuómenon*) y el proceso es un crecimiento biológico (*phýsin*). Los demás sentidos de naturaleza están relacionados con las cuatro causas de Aristóteles: la naturaleza obra como causa eficiente o motora<sup>3</sup>, como causa material<sup>4</sup> y como causa formal y final<sup>5</sup>.

El sentido 3 es el más básico: la naturaleza como un principio causal que explica los movimientos de las cosas en sí mismas independientemente de cualquier otra<sup>6</sup>.

El texto canónico para el concepto de “naturaleza” es *Física II*, donde Aristóteles explica que algunos seres son por naturaleza y otros, por otras causas. Los que existen por naturaleza son los animales y sus partes, las plantas y los elementos simples (la tierra, el fuego, el aire y el agua). Cada una de ellas tiene en sí misma un principio de movimiento y de reposo, unas teniendo en consideración el lugar, otras el crecimiento y la disminución, y otras, la alteración cualitativa<sup>7</sup>.

El concepto de naturaleza es, así, usado para explicar el fenómeno de la automoción: por ejemplo, una piedra cayendo o una bellota creciendo en una encina<sup>8</sup>.

La naturaleza se distingue de cualquier fuerza externa que actúa sobre un cuerpo. Sin embargo, el contraste más revelador es con la producción artística<sup>9</sup>. Un producto del arte (*téchne*), como pueda serlo una cama, existe porque una causa externa, el artesano (*technítes*) o artífice (*demiourgós*), practicando el arte de hacer camas, moldea la materia – en este caso la madera – dándole forma de cama.

Como cosa material, la cama tiene una naturaleza, pero como cama se debe más al arte que a la naturaleza. Aristóteles añade que esta es una causa intrínseca en sentido intrínseco antes que accidental. Una causa intrínseca

---

<sup>1</sup> Metaph. IV, 3 1005 a; Metaph. XII, 1075 a

<sup>2</sup> Metaph. V, 4

<sup>3</sup> Metaph. V, 3

<sup>4</sup> Metaph. V, 4

<sup>5</sup> Metaph. V, 5, 6

<sup>6</sup> Miller, F. D., 2000, 322

<sup>7</sup> Phys. II, 1 192 b

<sup>8</sup> Miller, F. D., 2000, 322

<sup>9</sup> Phys. II, 1 192 b

produce un efecto siempre para la mayor parte: por ejemplo, un escultor hace una estatua o un médico cura a un paciente. Un ejemplo de automoción causada accidentalmente sería el de un médico curándose a sí mismo. En este caso el mismo hombre es médico y paciente a la vez. Las características ligadas en un ejemplo concreto causan una acción accidental, otras veces acontecen por separado, así que no están unidas regularmente<sup>1</sup>. Por el contrario, la naturaleza es una causa intrínseca de automoción: una cosa se mueve o se para de un modo normal - por ejemplo, una bellota crece en una encina y no en un olivo -, porque posee una naturaleza distintiva.

El concepto aristotélico de naturaleza está indisolublemente unido a su teleología: la teoría de que los fenómenos naturales suceden por un fin<sup>2</sup>.

Los procesos naturales se parecen a los actos humanos en que su fin es un bien. Por ejemplo, los animales duermen porque ello les beneficia<sup>3</sup>. Sin embargo, la analogía entre la teleología natural y la intencionalidad humana está cuidadosamente limitada: mientras que el arte es una capacidad humana que concierne a la razón<sup>4</sup>, los procesos naturales no atañen ni a la investigación, ni a la deliberación ni a la inteligencia<sup>5</sup>. Aunque Aristóteles habla frecuentemente de la naturaleza en términos personificados - por ejemplo, obra como un artífice<sup>6</sup> y como un dios, no hace nada en vano<sup>7</sup> - dichas expresiones son metafóricas. En las cosas naturales el fin naturales una forma innata o sustancia que guía el proceso de desarrollo<sup>8</sup>. En el caso de los animales y de las plantas, sus semillas contienen las formas que dirigen su desarrollo de modo que la descendencia es de la misma clase natural que la de los progenitores<sup>9</sup>. Por eso el sentido 5 de "naturaleza" en *Metafísica V*, 4 está relacionado con el 3<sup>10</sup>.

Sin embargo, Aristóteles también habla de las cosas como "naturales" en un sentido extenso siempre que surjan como parte de un proceso teleológico natural. Por ejemplo, los pájaros hacen nidos y las arañas tejen telas, para fomentar los fines naturales de reproducción sexual o de autopreservación,

---

<sup>1</sup> Miller, F. D., 2000, 322

<sup>2</sup> Phys. II, 8; PA. I, 1

<sup>3</sup> Somn. 2, 445 b

<sup>4</sup> EN VI, 4 1140 a

<sup>5</sup> Phys II, 8 199 a

<sup>6</sup> PA. II, 9 654 b; GA. II, 6 743 b

<sup>7</sup> Cael I, 4271 a; PA II, 13 658 a; GA II, 4 739 b

<sup>8</sup> Meteor IV, 2 379 b; Phys II, 2 194 a

<sup>9</sup> PA I, 1 641 b; GA II, 4 740 b - 741 a

<sup>10</sup> Miller, F. D., 2000, 324



los cuales se deben a impulsos naturales en los pájaros y arañas y no a elecciones deliberadas. De ahí que los nidos de los pájaros y las telas de las arañas, junto con los pájaros y las arañas mismos, se denominan “cosas que vienen a ser y existen por naturaleza”<sup>1</sup>.

La *Política* comienza con dos observaciones:

- 1) Es la más soberana de las comunidades y las incluye todas.
- 2) Algunos creen erróneamente que hay una única clase de gobierno que recibe distintos nombres según el número de súbditos gobernados: gobernante de una ciudad, rey, administrador o amo de sus esclavos<sup>2</sup>.

Contra esto Aristóteles argumenta que las distintas formas de gobierno son apropiadas para las diferentes formas de asociación natural; pero primero, aplica su método de análisis. En otras materias es necesario dividir lo compuesto hasta sus elementos más simples. Por ser estos las partes mínimas del todo, así también, considerando los elementos que conforman la ciudad, veremos mejor cómo estas clases de gobierno difieren entre sí y si lo que pertenece a un arte atañe a cada una de ellas<sup>3</sup>, y añade que se teorizará mejor sobre esto si uno observa desde su origen el desarrollo de las cosas<sup>4</sup>. En este contexto Aristóteles emprende la defensa de sus tres doctrinas naturalistas:

- La *pólis* existe por naturaleza.
- El hombre es un ser político por naturaleza y
- La *pólis* es por naturaleza anterior al individuo<sup>5</sup>.

### 3.2. La *pólis* existe por naturaleza

Aristóteles argumenta que la *pólis* es natural porque se desarrolla por naturaleza al margen de las comunidades naturales<sup>6</sup>.

Las primeras comunidades nacen de la unión del macho y de la hembra, las cuales son el resultado no de una libre elección, sino de un esfuerzo natural por vivir al amparo del linaje, como los padres y las sociedades del

---

<sup>1</sup> Phys II, 8 199 a

<sup>2</sup> Pol I, 1 1252 a

<sup>3</sup> Pol I, 1 1252 a

<sup>4</sup> Pol I, 1 1252 a

<sup>5</sup> Miller, F., 2000, 326

<sup>6</sup> Pol. I, 2 1252 a - b

legislador natural y sus súbditos, como el amo y el esclavo, cuyo motivo es la autopreservación y la ventaja mutuas. La casa que surge de estas dos comunidades es una comunidad que se establece de acuerdo con la naturaleza (*katà phýsin*) para satisfacer las necesidades cotidianas y la aldea, a su vez, está formada por casas para satisfacer las necesidades no cotidianas como una extensión natural de la casa.

La comunidad que se compone de varias aldeas es la ciudad, que tiene ya, por así decirlo, el más alto nivel de autosuficiencia, que nació a causa de las necesidades de la vida, pero que subsiste para el vivir bien. De ahí que si toda ciudad es por naturaleza también lo son las comunidades primeras. La ciudad es el fin de las mismas y la naturaleza es fin. En efecto, lo que cada cosa es una vez cumplido su desarrollo es su naturaleza, como por ejemplo, la de un hombre, un caballo o una casa<sup>1</sup>.

A primera vista este argumento parece ser una aplicación directa del sentido de “naturaleza” en *Metafísica V*, es decir, una causa intrínseca interna de autoafirmación. Por naturaleza primero aparece como una forma de competición natural o de impulso para la autopreservación y la reproducción sexual y la casa, la aldea y la comunidad política son extensiones de esta causa primera. Por eso, la *pólis* semeja un ser humano o un caballo como una naturaleza o fin “creciendo” fuera del seno de comunidades más primitivas.

No obstante, Aristóteles nunca dice que la *pólis* tenga una naturaleza en el sentido de tener una causa interna de automoción. Por otra parte, esta interpretación no parece admitir un papel para el legislador que estableció primero la comunidad política<sup>2</sup>.

Aristóteles compara al legislador con un artesano<sup>3</sup>: así como un artesano fabrica una cama imponiendo una cierta estructura formal a la madera, el legislador impone una forma, una constitución, sobre esos materiales que son un pueblo o un territorio<sup>4</sup>. La *pólis* se convierte entonces en un artefacto con una causa externa<sup>1</sup>. Pero en el estricto sentido de “naturaleza”, la misma cosa no puede existir por naturaleza y ser un artefacto con una causa externa. También es cuestionable si el argumento interpretado así es válido.

---

<sup>1</sup> Pol. I, 2 1252 b

<sup>2</sup> Miller, F. D., 2000, 327

<sup>3</sup> Pol. VII, 4 1325 b – 1326 a

<sup>4</sup> Pol. III, 3 1276 b; Pol. VII, 4 1326 a

¿Cómo es la naturaleza de las primeras comunidades que se supone que rigen la naturaleza de la *pólis* que surge de ellas?<sup>2</sup>

Incluso si se admite que la *pólis* es anterior a casas y aldeas en el sentido de ser más completas de lo que son, no se sigue que existan por naturaleza aunque existan. Una cesta de paja es anterior a las partes que la componen y las partes son producidas por naturaleza; pero la cesta no existe por arte antes que por naturaleza. Esto nos lleva a que la conclusión de la lectura de Aristóteles es un *non sequitur*<sup>3</sup>.

Estas dificultades podrían soslayarse si se entendiera la *pólis* como existiendo por naturaleza en sentido extenso<sup>4</sup>.

En la *Física* Aristóteles se refiere a los productos de los impulsos teológicos, como los nidos de los pájaros o las telas de araña, como existiendo por naturaleza en sentido extenso<sup>5</sup>.

Del mismo modo la *Política* pretende que algo exista por naturaleza, si tiene como función la producción de un fin natural de un organismo y se sigue, en todo o en parte, de las capacidades naturales e impulsos del organismo.

Partiendo de esto, la naturaleza y el legislador son las dos causas de la *pólis*<sup>6</sup>, es decir, que la *pólis* se da cuando un legislador idea una constitución para una población lo suficientemente amplia con una amplitud y una inclinación innatas para la vida política.

Como los hombres son animales políticos, tendrán este potencial para la comunidad política a menos que carezcan de las condiciones naturales como es el caso de los bárbaros<sup>7</sup>.

Esto nos hace comprender el argumento aristotélico de que la *pólis* existe por naturaleza, porque proviene de las formas naturales de asociación.

Aristóteles puede estar pensando aquí en que si la *pólis* es una extensión de las comunidades que existen por naturaleza, también existe por “naturaleza”. Es decir, que la *pólis* colma los fines naturales más altos del hombre promoviendo la buena vida y elevando el impulso natural humano para la existencia en común.

---

<sup>1</sup> Miller, F. D., 2000, 327 n. 8

<sup>2</sup> Miller, F. D., 2000, 327

<sup>3</sup> Miller, F. D., 2000, 327 n. 9

<sup>4</sup> Miller, F. D., 2000, 327

<sup>5</sup> Phys. II, 8 199 a

<sup>6</sup> Miller, F. D., 2000, 328 n.10

<sup>7</sup> Pol. VII, 7

Por consiguiente, la *pólis* existe por naturaleza no en el sentido de ser semejante a un organismo, sino en el sentido de que eleva y favorece la naturaleza del hombre. Esto ayudaría a explicar por qué Aristóteles argumenta que los hombres tienen una naturaleza política.

### 3.3. El hombre es un animal político por naturaleza

El argumento de que el hombre es un animal político por naturaleza se basa en la teología natural<sup>1</sup>. Solamente el ser humano tiene discurso (*lógos*); el resto de los animales, mera voz.

Como la naturaleza ha proporcionado a una cría la capacidad de percibir el dolor, le ha provisto también de la voz para poder comunicar dicha percepción a sus padres.

El *lógos* humano existe para revelar lo ventajoso y lo perjudicial y, por tanto, también lo justo y lo injusto.

La comparación de los hombres con otros animales políticos recuerda un pasaje de la *Historia de los Animales*, en el que se dice que los animales políticos son aquellos cuya función es algo común que no tienen todos los gregarios. Tales son el hombre, la abeja, la avispa, la hormiga y la grulla<sup>2</sup>.

Evidentemente Aristóteles usa el término “animal político” en un sentido biológico para referirse a cualquier criatura que tenga la capacidad innata de realizar una función con otros animales de la misma especie. Tener una función común exige cooperación y un grupo puede cooperar de los modos más complejos y efectivos, hasta el punto de que sus miembros puedan usar la razón y el discurso para coordinar sus actividades. Esta es la razón por la que el hombre es animal político más que otras especies<sup>3</sup>.

Aunque influyente<sup>4</sup>, este argumento contiene una dificultad aparente: implica que una comunidad como la casa o la *pólis* pueden existir únicamente si sus miembros son capaces de percibir la bondad y la justicia. Pero Aristóteles sostiene que el ser humano puede poseer la percepción moral - en contraste con la percepción sensorial - solamente si poseen

---

<sup>1</sup> Pol. I, 2 1253 a

<sup>2</sup> HA. I, 1 488 a

<sup>3</sup> Miller, F. D., 2000, 329 n. 11

<sup>4</sup> Miller, F. D., 2000, 329 n. 12

alguna virtud ética y sabiduría práctica que hayan adquirido no por naturaleza, sino por hábito<sup>1</sup>.

No obstante, Aristóteles concluye la *Política* I, 2, argumentando que solamente a través de la ley de la *pólis* los hombres adquieren la virtud ética y la justicia<sup>2</sup>.

Por eso parece que socava más que sostiene su afirmación de que la *pólis* existe por naturaleza<sup>3</sup>.

Sin embargo, Aristóteles entiende las capacidades morales como teniendo distintos niveles o grados de actualización<sup>4</sup>. Antes de ser educado o habituado, el niño puede tener la capacidad innata para percibir la justicia, porque es un ser humano y, como tal, es capaz de adquirir la sabiduría práctica y la justicia. Pero esta es un primer nivel de capacidad no desarrollada: mientras que no se les eduque no será capaz de distinguir lo justo de lo injusto. Después de haber sido plenamente educado tiene desarrollada la capacidad de percibir las acciones justas y buenas, pero no pueden ejercitarlas, porque están adormecidos o centrados en otras cosas. Solamente cuando la persona percibe algo justo tiene la capacidad plenamente desarrollada. La conclusión de que el hombre es un animal político por naturaleza únicamente asume que la naturaleza le proporciona percepción moral en el sentido de un primer nivel de capacidad innata.

### **3.4. La *pólis* es, por naturaleza, anterior al individuo**

Esta tesis se insinúa totalitaria para los lectores modernos<sup>5</sup>, que es reforzada por la comparación que hace Aristóteles de los ciudadanos con los órganos de un cuerpo<sup>6</sup>. Argumenta que el todo es necesariamente anterior a la parte; pero que si se destruye el todo, el pie o la mano no deberían llamarse así, excepto en un sentido homónimo, como cuando se habla de un pie o de una mano de piedra<sup>1</sup>. Pero dicha mano será una mano muerta.

La razón es que estas cosas se definen en términos de su función y capacidad que no pueden realizar separadas del todo. Pero ya que el individuo no es

---

<sup>1</sup> EN. I, 1 1103 a; EN. VI, 9 1141 b, EN. VI, 9 1142 b; EN. VI, 13 1144 b

<sup>2</sup> Pol. I, 2 1253 a

<sup>3</sup> Miler, F.D., 2000, 329 n. 14

<sup>4</sup> de An. II. 5, 417 a - b; GA II, 1 735 a

<sup>5</sup> Miller, F. D., 2000, 330

<sup>6</sup> Pol. I, 2 1253 a

autosuficiente cuando está separado del todo, permanece en la *pólis* del mismo modo que otras partes pertenecen al todo. Así queda claro que la *pólis* es anterior al individuo por naturaleza.

Esto sugiere que la *pólis* es anterior al individuo del mismo modo que un animal es anterior a sus órganos constitutivos. Las partes no pueden existir separadas del todo, pero el todo puede existir sin alguna de sus partes<sup>2</sup>.

Esta forma de interpretar el argumento es especialmente tentadora si se supone que la *pólis*, como un animal, posee un principio de movimiento autónomo. Sin embargo, esta interpretación de la analogía del organismo social se enfrenta a la dificultad de que los hombres pueden existir aparte de la *pólis*. Esto no se dice en el sentido de dejar de existir cuando abandonen la *pólis*, sino también en el sentido de que no se harán bestias humanas cuando esto suceda<sup>3</sup>.

En efecto, Aristóteles mismo supone que un hombre pueda ser separado de la *pólis* por azar<sup>4</sup> como sucede con Filóctetes<sup>5</sup> que, aunque es obligado a vivir solo en una isla, no deja de ser hombre<sup>6</sup>.

No obstante, hay otra forma de entender el argumento: la tesis de que la *pólis* es anterior al individuo es ambigua, porque Aristóteles distingue diferentes sentidos en los que una cosa puede ser anterior a otra. Una de ellas puede llamarse “prioridad en la separación” y dice así: X puede existir sin Y, pero Y no puede existir sin X.

La otra puede llamarse “prioridad en la completud”: X es más completo o perfecto que Y<sup>7</sup>. Por ejemplo, una planta es más completa que la semilla de la que crece<sup>8</sup>.

Si nos atenemos a este segundo sentido de “prioridad”, la tesis de Aristóteles es la de que la *pólis* es anterior en el sentido de ser más completa o más perfecta que el individuo<sup>9</sup>.

Esto coincide con otros pasajes de *Política* I, 2: que la *pólis* es completa o perfecta<sup>10</sup> y que el individuo es completo o perfecto a menos que se le separe

---

<sup>1</sup> Miller, F. D., 2000, 330 n. 16

<sup>2</sup> Miller, F. D., 2000, 330

<sup>3</sup> Miller, F. D., 2000, 330

<sup>4</sup> Pol. I, 2 1253 a

<sup>5</sup> EN. VII, 2

<sup>6</sup> Miller, F. D., 2000, 331 n. 18

<sup>7</sup> Miller, F. D., 330 - 331

<sup>8</sup> Miller, F. D., 2000, 331 n. 19

<sup>9</sup> Miller, F. D., 2000, 331

<sup>10</sup> Pol. I, 2 1252 b

de la *pólis*<sup>1</sup>. En este contexto la cuestión de la analogía del órgano es que, cuando los hombres son separados de la *pólis*, pueden solamente existir con una condición imperfecta o corrupta<sup>2</sup>.

Esto sugiere otro punto de vista para casos como el de Filóctetes: aunque el hombre pudiese vivir apartado de la *pólis*, no podría desarrollar sus capacidades morales innatas sin tener acceso a las leyes e instituciones educativas de la *pólis*; incluso si sus capacidades se han desarrollado previamente, no podrían ejercitarlas fuera de la misma. En este sentido no lograrían realizar su naturaleza y serían “menos que humanos”<sup>3</sup>.

Aristóteles comienza su discusión sobre la casa<sup>4</sup> aplicando su método analítico, distinguiendo las primeras y más pequeñas partes de la misma: amo, esclavo, marido, mujer, padre e hijos. Agrupándolas de dos en dos se obtendrán tres partes correspondientes al gobierno de la casa: amo/esclavo, marido/mujer y padre/hijos a las que corresponde el gobierno despótico, el gobierno marital y el gobierno paternal respectivamente.

El objetivo principal aquí es determinar la función de estas tres diferentes formas de gobierno y relacionarlas con la forma recta de gobierno político<sup>5</sup>.

### 3.5. La relación amo/esclavo

Aristóteles asume que la casa existe por naturaleza<sup>6</sup>. Dependiendo de si alcanza su fin natural de servir las necesidades diarias del hombre, estará en una condición natural o antinatural, y el papel propio del amo de la casa es mantenerla en una condición natural.

Aristóteles comienza su discusión sobre la relación amo/esclavo haciendo notar un cambio fundamental cuando dice que hay quien cree que ser amo va contra naturaleza, porque el esclavo y el libre lo son según la ley y porque no hay distinción entre ellos por naturaleza. Por esta razón tampoco es justa, porque es violenta<sup>7</sup>. Los presupuestos son que una relación lo es si

---

<sup>1</sup> Pol. I, 2, 1253 a

<sup>2</sup> Miller, F. D., 2000, 331 n. 20

<sup>3</sup> Miller, F. D., 2000, 331 n. 21

<sup>4</sup> Pol. I, 3 - 13

<sup>5</sup> Miller, F. D., 2000, 332

<sup>6</sup> Pol. I, 2 1252 b

<sup>7</sup> Pol. I, 5 1254 a

solamente es natural<sup>1</sup> y que no puede ser natural si es por la fuerza, como dice el “principio anticoercitivo” aristotélico<sup>2</sup>

Aristóteles trata de responder a la objeción dentro del contexto de una justificación general de la propiedad: así como el artesano necesita de sus instrumentos para cumplir su función, el señor de una casa necesita los instrumentos propios para cumplir su función, que es el mantenimiento de la vida. Una posesión es un instrumento para la vida y la propiedad es el número de tales instrumentos. No se puede vivir o vivir bien sin propiedad. Por lo tanto, el señor de la casa necesita la propiedad para llevar a cabo su función. Una posesión se dice del mismo modo que la parte. Por consiguiente, ya que una parte pertenece por completo a otra cosa, una posesión pertenecerá completamente a quien la posee.

El esclavo es un ser humano y la posesión del señor de la casa, el cual es su amo. Por consiguiente, alguien que no pertenece a sí mismo, sino a otro por naturaleza, es esclavo por naturaleza. La consecuencia es que si la esclavitud es natural, es también justa.

El resultado de este argumento es que cuando el señor de la casa usa cosas como instrumento, llegan a asimilarse a él o a la casa como si fueran sus partes.

La analogía entre posesión y parte es problemática, ya que Aristóteles indica en otro lugar que lo que funciona como condición necesaria de una cosa puede no ser parte de ella<sup>3</sup>. Presumiblemente, el sentido de la analogía es que X pertenece a Y por naturaleza cuando X sirve a los fines naturales de Y. Sin embargo, Aristóteles mismo es consciente de que, tal como está planteado, este argumento está lejos de ser conclusivo<sup>4</sup>.

Para la casa podrían adquirirse cosas que van contra la naturaleza y que, en consecuencia, es injusto el poseerlas como, por ejemplo, hombres que son libres por naturaleza. Así, el argumento requiere ciertas restricciones<sup>5</sup>.

Para argumentar que algunos hombres son esclavos por naturaleza, Aristóteles alude a una doctrina que tiene importantes aplicaciones fuera de su filosofía y que puede denominarse “el principio de autoridad”<sup>6</sup>.

---

<sup>1</sup> Pol. I, 5 1254 a

<sup>2</sup> Miller, F. D., 2000, 333 n. 24

<sup>3</sup> Pol. VII, 8 1328 a - b

<sup>4</sup> Miller, F. D., 2000, 333

<sup>5</sup> Miller, F. D., 2000, 333

<sup>6</sup> Pol. I, 5 1254 a



Desde el punto de vista de Aristóteles la autoridad del legislador debe mantener el orden de una comunidad. En la *Política*, Aristóteles supone que el orden de una casa depende del ejercicio de gobierno de su señor y, del mismo modo, el orden político depende del ejercicio de gobierno del político. Así el principio de autoridad sirve de base para su teoría general del gobierno político<sup>1</sup>.

En primer lugar Aristóteles aplica el principio de autoridad al espíritu, que es la autoridad natural en un organismo vivo como afirma tanto en la *Política*<sup>2</sup> como en el *De Anima*<sup>3</sup>, pues el espíritu gobierna despóticamente al cuerpo y el intelecto rige sobre el apetito con un gobierno real y político.

Así pues, es evidente que para el cuerpo es natural y ventajoso ser gobernado por el espíritu y para la parte irascible del mismo, ser gobernada por la parte racional, mientras que su igualdad o la inversión de su relación es perjudicial para todos<sup>4</sup>. Esto explica la razón para el principio de gobierno de un organismo vivo: la unión resultante será natural y mutuamente ventajosa tanto para la parte gobernada como para la parte gobernante.

Aristóteles aplica este principio a los casos del gobierno humano: al gobierno de los hombres sobre otros animales, al gobierno del hombre sobre la mujer y al gobierno de lo superior sobre lo inferior en las comunidades humanas en general<sup>5</sup>. Por este mismo motivo Aristóteles defiende la esclavitud natural: si alguien es inferior a los hombres normales del mismo modo que el cuerpo es inferior al espíritu o que una bestia es inferior a un hombre, dicha persona es, por naturaleza, un esclavo; y si alguien tiene como función el uso de su cuerpo y es incapaz de nada mejor, es inferior a los hombres normales. De ahí que sea un esclavo. Una persona así tiene una facultad defectiva racional, porque carece de facultad deliberativa y no puede razonar. Si su señor posee y ejerce la razón en el pleno sentido de la palabra, el gobierno despótico será tan ventajoso para el esclavo como para el amo<sup>6</sup>.

En cierto modo Aristóteles atenúa su doctrina sobre la esclavitud. Además de defender que el gobierno despótico debería ser ventajoso tanto para el amo como para el esclavo, recomienda el trato humano al afirmar que los

---

<sup>1</sup> Miller, F. D., 2000, 334

<sup>2</sup> Pol. I, 5 1254 a

<sup>3</sup> De An. I, 5 410 b

<sup>4</sup> Pol. I, 5 1254 b

<sup>5</sup> Pol. I, 5 1254 b

<sup>6</sup> Pol. I, 5 1254 b – 1255 a

amos deben inculcar la virtud en sus esclavos, porque estos son instrumentos para la acción virtuosa, antes que mera producción<sup>1</sup>, y participan en las vidas de sus amos<sup>2</sup>.

Tampoco está de acuerdo con quienes afirman que los esclavos están desprovistos de razón y deberían dárseles órdenes sin explicación y reprenderles más que a los niños<sup>3</sup>.

Aristóteles acepta un punto esencial afirmado por los críticos de la esclavitud cuando dice que hay una especie de esclavos y de esclavitud según la ley, que se concreta en un cierto derecho según el cual las conquistas de guerra son de los vencedores y que muchos entendidos en leyes denuncian como denunciarían a un orador por ilegalidad, en la idea de que el sometido por la fuerza sea esclavo y vasallo de quien puede ejercer la violencia y es más poderoso<sup>4</sup>.

Aristóteles sostiene que es injusto y contrario a la naturaleza hacer uso de la coerción para esclavizar a alguien que es libre por naturaleza insinuando así la injusticia de la práctica común de los griegos esclavizando a otros griegos conquistados<sup>5</sup> y que la mayoría de quienes fueron esclavizados en su día, lo fueron injustamente.

Aun así, su teoría sobre la esclavitud natural hace aguas al no proporcionar una base empírica para sus afirmaciones sobre los defectos psicológicos de un gran número de hombres y parece razonar que, quienes están de acuerdo con la esclavitud lo hacen como resultado de su innata inferioridad antes que como coerción y hábito<sup>6</sup>.

Los críticos han señalado inconsistencias en sus argumentos<sup>7</sup>, como por ejemplo la de que su defensa de la esclavitud gira sobre la idea de que el gobierno despótico es mutuamente ventajoso tanto para el amo como para el esclavo<sup>8</sup>. Pero en el libro III de la *Política*, afirma que el gobierno despótico es ventajoso ante todo para el amo y sólo lo es accidentalmente para el esclavo

---

<sup>1</sup> Pol. I, 4 1254 a

<sup>2</sup> Pol. I, 13 1260 a

<sup>3</sup> Pol. I, 13 1260 b

<sup>4</sup> Pol. I, 6 1254 a

<sup>5</sup> Pol. I, 6 1255 b

<sup>6</sup> Pol. I, 13 1260 a

<sup>7</sup> Miller, F. D., 2000, 335

<sup>8</sup> Pol. I, 2 1252 a; Pol. I, 5 1254 b; Pol. I, 6 1255 b

porque la existencia del esclavo es necesaria para la autoridad del amo, lo cual implica que la autoridad del amo no subsiste si el esclavo perece<sup>1</sup>.

Esto parece dejar en el aire el argumento del libro I de que el despotismo es justo e incluso “amigable” porque es mutuamente ventajoso<sup>2</sup>.

### 3.6. Las relaciones familiares

Aristóteles aplica también el principio de gobierno a las relaciones esposo/mujer y padre/hijo. Sostiene que las esposas, como los hijos, deberían ser gobernadas por personas libres, pero que las esposas deberían estar sujetas al gobierno político y los hijos, al gobierno real. En efecto, el hombre es por naturaleza, según Aristóteles, más apto para mandar que la mujer a menos que, de alguna manera, esté constituido contra naturaleza y el de más edad y maduro es, por naturaleza, más capaz de mandar que el más joven e inmaduro.

En el gobierno político de los ciudadanos, alternan gobernantes y gobernados, porque son iguales por naturaleza, pero el hombre y la mujer tienen siempre la misma relación de gobierno<sup>3</sup>.

Más adelante señala que la mujer, a diferencia de la esclava natural, tiene una facultad deliberativa, pero no tiene autoridad<sup>4</sup>, por lo que parece creer que la facultad racional de una mujer no tiene autoridad sobre la mujer misma, porque no puede controlar del todo sus pasiones y, por ello, es incapaz de obrar con sabiduría práctica a menos que esté sometida al gobierno del varón.

Sostiene también Aristóteles que la mujer comprende la mitad de los ciudadanos libres de la *pólis*<sup>5</sup>, pero cree también que tiene una forma subordinada de virtud y que su papel está en la casa antes que en la esfera política<sup>6</sup>.

---

<sup>1</sup> Pol. III, 5 1278 b

<sup>2</sup> Pol. I, 6 1255 b

<sup>3</sup> Pol. I, 12 1259 a - b

<sup>4</sup> Pol. I, 13 1260 a

<sup>5</sup> Pol. I, 13 1260 b

<sup>6</sup> Pol. I, 13 1260 a; Pol. II, 5 1264 a - b; Pol. III, 4 1277 b

Sin embargo, Aristóteles no ofrece evidencia alguna para sostener su tesis de que la mujer no está psicológicamente preparada para gobernar, aparte del hecho de que el hombre lo está para gobernar a la mujer<sup>1</sup>.

#### 4. Teoría política

En el *Político* Platón divide, como hemos visto más arriba, las constituciones en tres grandes grupos, cada uno de los cuales se divide en dos subtipos. Las ciudades podrán ser gobernadas por uno, pocos o por muchos; y en cada caso el cuerpo soberano puede obrar según la ley establecida o sin leyes. En ausencia no sólo de un político ideal y erudito, sino también de cualquier procedimiento para alcanzar un conjunto de buenas leyes, una ciudad que se gobierna a sí misma descansaría sobre cimientos inseguros. Esto podría ser mejor – o por lo menos, menos malo – que la alternativa de prescindir de la ley y obrar según las preferencias y caprichos de quienes detentan el poder<sup>2</sup>. En el libro IV de la *Política*, Aristóteles tiene en mente parte de este contexto. Previamente ha dicho que hay tres formas rectas de constitución: la monarquía, la aristocracia y la república, cuya característica es atender al bien común. Cada una de estas formas rectas de constitución tiene su correspondiente forma desviada: la tiranía, lo es de la monarquía, la oligarquía, lo es de la aristocracia, y la democracia, lo es de la república. La tiranía es una monarquía que atiende al interés del monarca; la oligarquía, al interés de los ricos, y la democracia, al interés de los pobres; pero ninguna de ellas atiende al provecho de la comunidad<sup>3</sup>.

Aunque Platón usa el término “mejor” y “peor” al comparar las constituciones, su posición sobre lo que Aristóteles llama “formas desviadas” es sustancialmente la misma que la del propio Aristóteles: son “estados facción” más que auténticas constituciones. Sin embargo, la identificación de tres constituciones rectas que hace Aristóteles da una nueva orientación a la teoría política<sup>4</sup>.

Para el Platón del *Político* la única constitución digna de tal nombre es la regida por el conocimiento del rey o del político ideal. Esta tendría el mismo

---

<sup>1</sup> Pol. I, 13 1260 a

<sup>2</sup> Rowe, C. J., 2000, 368

<sup>3</sup> Pol. III, 6 1279 a - b

<sup>4</sup> Rowe, C. J., 2000, 369

nombre que la monarquía ordinaria, pero sería distinta de ella y se distinguiría de la tiranía, que obra sin leyes. El gobierno de unos pocos que se establece de acuerdo con la ley se llama aristocracia, mientras que si no obra de acuerdo con la ley, es simplemente una oligarquía.

En cuanto a las dos clases de “gobierno de muchos”, la clase bajo la que gobierna la ley y la clase bajo la que no gobierna, no hay distinción de nombres: ambos se llaman “democracia”.

Aristóteles compara cada par de constituciones de Platón con sus tres constituciones “rectas” las cuales son tales, porque se supone que hacen lo que hacen las constituciones<sup>1</sup>.

Las dos premisas que le proporcionan la base para su noción de “formas desviadas” son: 1) que una ciudad es una cierta comunidad, un grupo que tiene algo en común, y 2) que haya una participación de los ciudadanos en una constitución<sup>2</sup>.

Es evidente – dice – que todos los regímenes cuyo objetivo es el bien común son rectos según la justicia absoluta y, por el contrario, cuantos atienden al bien personal de los gobernantes son defectuosos y desviaciones de los regímenes rectos pues son despóticos y la ciudad es una comunidad de hombres libres<sup>3</sup>.

Anteriormente Aristóteles se ha referido a los oficios y cómo algunos, como los pilotos o los maestros de gimnasia, los ejercen por el provecho que traen<sup>4</sup>, ya que una constitución es o se expresa particularmente en una organización de oficios<sup>5</sup>; una constitución desviada será aquella en la que los oficios – incluida la asamblea y los tribunales – se planifican y utilizan para otros propósitos que el bien común y figurarán por debajo de la monarquía y la aristocracia.

Aristóteles trabaja con este nuevo esquema de seis constituciones en los libros III – VI bastante tosco. Hay distintas formas de oligarquía<sup>6</sup> y de democracia<sup>7</sup>, algunas de las cuales lindan con la aristocracia y la república, la cual se describe como una mezcla de aristocracia y democracia<sup>8</sup>. Queda la

---

<sup>1</sup> Rowe, C. J., 2000, 369 - 370

<sup>2</sup> Pol. III, 3 1276 b

<sup>3</sup> Pol. III, 6 1279 a

<sup>4</sup> Pol. III, 6 1279 a

<sup>5</sup> Pol. IV, 2 1289 a

<sup>6</sup> Pol. IV, 5 1292 b

<sup>7</sup> Pol. IV, 3, 4 1290 a - b

<sup>8</sup> Pol. IV, 8 1293 b

cuestión de cuál es la mejor constitución. Hay veces que parece identificarse con la monarquía y la aristocracia<sup>1</sup>, aunque la descrita en los libros VII y VIII no pueda identificarse con ninguna de las dos, ya que en ella ni gobierna uno ni gobiernan unos pocos. Tampoco puede creerse que sea la república porque, como la monarquía y la aristocracia, distribuye oficios teniendo en cuenta la excelencia individual, lo cual no hace la república. Aristóteles parece reconocer una diferencia radical entre las dos primeras constituciones y la tercera cuando trata de la república y de la tiranía. Fija este orden, aunque la república no sea un régimen desviado ni tampoco las diversas formas de aristocracia, porque, en realidad, todas son formas erróneas del mejor régimen y, en consecuencia, vienen a ser desviaciones<sup>2</sup>.

Así, desde otro punto de vista, la república puede clasificarse como forma “desviada”. La tarea inmediata es comprender cómo una misma cosa puede aparentemente describirse de dos formas distintas<sup>3</sup>.

La república, definida como el gobierno de muchos que considera el bien común, es tan semejante como desemejante a las otras dos constituciones “rectas”. Es semejante a ellas en la medida en que les concierne el bien común y desemejante, en la medida en que no distribuye los oficios de acuerdo con el mérito o la virtud. Así, por ejemplo, asocia la república con una constitución hoplita en la que la ciudadanía está reservada para quienes tienen recursos para equiparse con armas pesadas<sup>4</sup>.

Este criterio tiene que ver más con la riqueza que con cualquier otro tipo de virtud<sup>5</sup>, incluso si los hoplitas tienen una clase particular de virtud, a saber, la militar.

La misma conclusión se sigue si la república se considera, como sugiere repetidamente Aristóteles, como una especie de oligarquía y democracia, ya que tal característica contrarrestará las opiniones e intereses de ricos y pobres.

Esta es una diferencia crucial entre la república y las demás constituciones llamadas rectas, porque la virtud o la excelencia forman parte de la explicación de la ciudad, de Aristóteles, la unidad política misma<sup>6</sup>.

---

<sup>1</sup> Pol. III, 18 1288 a – b; Pol. IV, 2 1289 a; Pol. IV, 3 1290 a

<sup>2</sup> Pol. IV, 8 1293 b

<sup>3</sup> Rowe, C. J., 2000, 371

<sup>4</sup> Pol. II, 6 1265 b; Pol. III, 7 1279 a – b; Pol. III, 17 1288 a

<sup>5</sup> Pol. IV, 7 1293 b

<sup>6</sup> Rowe, C. J., 2000, 372

Como dice al comienzo de la *Política*<sup>1</sup>, la ciudad nació a causa de las necesidades de la vida, pero subsiste para vivir bien y, el vivir bien y el vivir bien es la vida de la virtud que se describe en la *Ética*<sup>2</sup>.

La mejor constitución será, como se dice en los libros VIII y IX, no la que distribuya el poder de acuerdo con el grado de virtud, sino la que tiene la virtud de sus ciudadanos como principal propósito.

Veremos que, tal como figuran entre las constituciones llamadas “rectas”, son con toda probabilidad tratadas como especies de la mejor constitución, en la medida en que poseen características relevantes (distribución del poder de acuerdo con el mérito y preocupación sistemática por la calidad de los ciudadanos y sus vidas).

Por el contrario, la república, generalmente, como hemos visto, si no siempre, llegará a ser la mejor forma de gobierno<sup>3</sup>. Sobre esta base en IV, 8 declara que es una forma desviada<sup>4</sup>. Al mismo tiempo, y desde una perspectiva distinta, una república es “recta” en la medida en que considera el bien común.

El objetivo o *télos* de la comunidad política es la vida virtuosa y, según un principio aristotélico bien conocido, el *télos* de una cosa es lo que define lo que es en esencia<sup>5</sup>. Si la república fracasa en esto, fracasará también en ser una comunidad verdaderamente política. Pero Aristóteles no está dispuesto a hacer tal afirmación cuando no dice en la *Ética Nicomáquea* que los seres más humanos no son realmente seres humanos porque no llevan a cabo el “fin” humano. La ciencia política correría el riesgo de ser puramente teórica y, como declaró al comenzar el libro IV, es parte de su empresa decir algo práctico y útil<sup>6</sup>.

En cualquier caso, si es verdad que una república se propone el bien común<sup>7</sup>, coincidirá con la constitución más recta y puede decirse en un sentido que tiene el mismo objetivo que la mejor constitución que ha sido falsamente identificada<sup>8</sup>. Similarmente, y a nivel individual, todos los seres humanos

---

<sup>1</sup> Pol. I, 2 1252 b

<sup>2</sup> Rowe, C. J., 2000, 372

<sup>3</sup> Rowe, C. J., 2000, 372

<sup>4</sup> Pol. IV, 8 1293 b

<sup>5</sup> Rowe, C. J., 2000, 372

<sup>6</sup> Pol. IV, 1 1288 b

<sup>7</sup> Pol. III, 6 1279 a

<sup>8</sup> Rowe, C. J., 2000, 372

desean lo que es genuinamente bueno, aunque muchos de nosotros nos conformemos con lo que sólo lo parece<sup>1</sup>.

En este sentido, la identificación de la ciudad – y por consiguiente de su constitución como forma de organización – con la consecución de la buena vida, es un tipo de caso límite y las auténticas constituciones desviadas serán aquellas que fracasen en la idea de comunidad.

Entonces una constitución puede ser “recta”, aun cuando no lo sea. Por su parte, la monarquía y la aristocracia no son rectas en absoluto, pero son instituidas únicamente en circunstancias muy especiales. Aquí debe determinarse en qué consiste la disposición para el gobierno monárquico, aristocrático y republicano.

Está dispuesto para el gobierno monárquico el pueblo que de modo natural produce una familia que sobresale por sus cualidades para la dirección política; está dispuesto para el gobierno aristocrático el pueblo que es capaz por naturaleza de producir una multitud de ciudadanos capaces de ser gobernados como hombres libres por aquellos que, por su virtud, son aptos para el poder político. Por último, un pueblo republicano es aquel que produce naturalmente una multitud de temperamento guerrero capaz de obedecer y de mandar conforme a la ley que distribuye las magistraturas entre los ciudadanos acomodados según sus méritos. Cuando toda una familia o un individuo destaca por su virtud tanto que sobresale de todos los demás, será justo que dicha familia sea real y ejerza la soberanía sobre todos y que dicho individuo único sea rey<sup>2</sup>.

Esto da paso a una larga discusión sobre la cuestión de si está justificado que un individuo excepcional gobierne en lugar de las leyes. Mientras que todo el contexto recuerda una discusión similar en el *Político* de Platón y probablemente esté sacada de él, el tono y el resultado del argumento de Aristóteles son muy diferentes<sup>3</sup>. Este es un argumento muy dialéctico que bien expone la cuestión por una parte, o bien la misma por otra<sup>4</sup>.

Sin embargo hay dos puntos importantes que nacen de él. El primero es que Aristóteles enfoca la noción de monarquía ideal desde su perspectiva de la

---

<sup>1</sup> Rowe, C. J., 2000, 372 - 373

<sup>2</sup> Pol. III, 7 1288 a

<sup>3</sup> Rowe, C. J., 2000, 374

<sup>4</sup> Rowe, C. J., 2000, 374



ciudad como una comunidad de iguales<sup>1</sup>. Desde tal perspectiva, el individuo excepcional puede ser visto como problemático incluso para las constituciones rectas, concretamente las que consideran el bien común<sup>2</sup>.

Esto es muy distinto de la presentación que hace Platón del rey ideal o del político como solución a los problemas de la *pólis*. De este modo, la principal conclusión a toda la discusión sobre el reinado, que anuncia antes del pasaje citado más arriba, es que es evidente que entre los semejantes e iguales no es conveniente que uno solo tenga la soberanía de todos, ni cuando no hay leyes y él hace las veces de ley, ni cuando las hay, ni cuando un monarca bueno manda sobre buenos, ni cuando el que no es bueno manda sobre los que no son buenos, ni aun cuando fuera superior en virtud, a no ser de una cierta manera<sup>3</sup>. Es decir, que en circunstancias normales la monarquía no es algo que sea bueno; y dichas circunstancias incluyen, especialmente una población que puede ser descrita como semejante e igual, cualquiera que sea su nivel moral. *Política* III, 1288 a explica, entonces, el “en cierto modo”<sup>4</sup>, aunque, como dice Aristóteles<sup>5</sup>, ya lo ha explicado antes.

Habrán pueblos que se adapten a la monarquía y a la aristocracia y en tales casos, los súbditos serán virtuosos o estarán inclinados a la vida virtuosa<sup>6</sup> y es, quizá, lo que les hace capaces de ser gobernados por otros de la clase recta, pues, aunque la mejor constitución es la que promueve la mejor vida, la primera condición de la conveniencia de la monarquía y de la aristocracia es la presencia de una virtud excepcional en una o más personas; de otro modo, serían injustas.

---

<sup>1</sup> Pol. III, 17 1288 a

<sup>2</sup> Pol. III, 13 1284 b

<sup>3</sup> Pol. III, 17 1288 a

<sup>4</sup> Rowe, C. J., 2000, 374

<sup>5</sup> Pol. III 1288 a

<sup>6</sup> Pol. 1288 a

## CONCLUSIONES

Ha llegado el momento de exponer las conclusiones de nuestra investigación. Desde un punto de vista metodológico podemos agruparlas en: 1) conclusiones de la primera parte y 2) conclusiones de la segunda parte. Dentro de cada parte expresaremos las conclusiones de sus respectivas secciones.

### 1. Conclusiones de la primera parte

#### 1.1. Conclusiones de la primera sección

a) Cronológicamente el *Político* forma junto con el *Teeteto* y el *Sofista* una trilogía<sup>1</sup>, pero estilísticamente difieren. El estilo del *Teeteto* se aparta por completo del estilo del *Sofista* y del del *Político*, que emplean el mismo método dieirético. Así pues, no podemos hablar con rigor de una trilogía *Teeteto – Sofista – Político*.

Cabe también que forme parte de una trilogía no escrita *Sofista – Político - Filósofo*<sup>2</sup>. Pero en este caso el personaje principal del *Filósofo* no sería Sócrates como ya dijimos<sup>3</sup> que mantienen Skemp<sup>4</sup>, Conford<sup>5</sup> o Castoriadis<sup>6</sup>, sino que, para mantener la coherencia de la trilogía, debería de ser el Extranjero. Ahora bien, ¿quién sería su interlocutor, acaso Teeteto, para relevar al Joven Sócrates, o de nuevo el Joven Sócrates, ya que Teeteto fue

---

<sup>1</sup> Tht. 210 d, Sph 216 a, Plt 257 a

<sup>2</sup> Plt. 257 a

<sup>3</sup> V. Supra p. 21 ss

<sup>4</sup> Skemp, J. B., 1952, 20

<sup>5</sup> Conford, 1968, 158

<sup>6</sup> Castoriadis, C., 2003, 31

dos veces consecutivas interlocutor, una de Sócrates en *Teeteto* y otra del Extranjero en el *Sofista*? Como el diálogo no está escrito, compartimos la tesis de Friedlaender de que el *Político* forma con el *Sofista* un par de diálogos, como el *Timeo* lo forma con el *Critias*<sup>1</sup>, tanto por el método dialéctico usado<sup>2</sup> como por los personajes que intervienen<sup>3</sup>.

b) El objetivo del diálogo no es tanto el de definir al hombre real y político<sup>4</sup> cuanto el de ejercitar al interlocutor en la dialéctica<sup>5</sup>, sirviéndose de dicha definición. En este sentido el *Político* supone una inversión del pensamiento de Platón respecto de la *República*, pues mientras que en dicho diálogo la dialéctica se pone al servicio de la política, en el *Político* la política se pone al servicio de la dialéctica.

c) Al afirmar que no debe hacerse nada contra los códigos escritos<sup>6</sup>, el *Político* supone un estadio intermedio en el pensamiento político de Platón entre el rechazo de la democracia en la *República*<sup>7</sup>, tras la muerte de Sócrates en 399<sup>8</sup>, y la aceptación de la misma en las *Leyes*<sup>9</sup>.

d) El *Político* posee una arquitectura muy compleja, constituida por cuatro partes esenciales: metodológica (fracaso del método diairético y presentación del mito), dialéctica (aplicación de la *diaíresis* al paradigma del arte de tejer, en la que se incluye la *phrónesis*), y política (aplicación del arte de tejer al arte político), vertebradas por una única *diaíresis* que proporciona al diálogo una lógica interna inexorable.

e) Es posible que los errores acumulados en el *Político* -fracaso de la primera *diaíresis* del diálogo cuando en el *Sofista*, donde se presenta por primera vez el método (Sph. 217 c), y el fracaso del mito- se deban a que Platón quisiera servirse del diálogo como lección de metodología dialéctica avanzando en la búsqueda del concepto propuesto acumulando errores y correcciones para demostrar que dichos errores son, en cierta medida, poco evitables o que evitarlos con una corrección poco cuidada nos lleva a más errores todavía. El Extranjero comete errores para probar al Joven Sócrates, y

---

<sup>1</sup> Friedlaender, 280

<sup>2</sup> Sph. 217 c, Plt 258 b

<sup>3</sup> Sph. 216 a, Plt. 257 a

<sup>4</sup> Plt. 258 b

<sup>5</sup> Plt. 285 c

<sup>6</sup> Plt. 300 b-c

<sup>7</sup> Rowe, C. J., 1995a, 17

<sup>8</sup> Skemp, J. B., 1952, 26 ss

<sup>9</sup> Rowe, C. J., 1995a, 17

este yerra por su inexperiencia y juventud demostrando que la *diaíresis* es un método falible dependiendo de quién la utilice.

## 1.2. Conclusiones de la segunda sección

a) Platón presenta el mito como un segundo camino para corregir la *diaíresis* y dar una nueva definición del político<sup>1</sup>. Pero aquí se nos presenta una contradicción aparente: se pretende corregir un discurso racional mediante un discurso contingente. La imposibilidad razonable de este supuesto nos ha llevado a hacer otra lectura del mito. A ello ha contribuido la pregunta que hemos dicho que motivó esta investigación.

b) El relato mítico encierra una *diaíresis* más perfecta y acabada que la precedente, por cuanto es la división de la totalidad de lo real en dos: mundo de las Formas (Crono) – mundo sensible (Zeus). La dialéctica de los contrarios (mundo de las Formas – mundo sensible) no excluye esa otra Amor – Odio, debida a la influencia de Empédocles, y representada en el relato mítico por la disputa de Atreo y Triestes, sino que la primera subsume a la segunda de modo que el mundo de las Formas es el mundo del Bien, del Amor, como el mundo sensible es el mundo del Mal, del Odio.

c) A partir de aquí el mito debe interpretarse como un discurso dialéctico mediante el cual Platón afirma la falta de correspondencia entre el mundo de las Formas y el mundo sensible a través de la oposición de los contrarios Crono – Zeus.

d) El fin de esta dialéctica no es tanto el de convencer al Joven Sócrates de que el modelo de rey pastor de la sociedad arcaica no se ajusta al de la sociedad industrializada del s. V (como veíamos afirmar a Couloubaritsis<sup>2</sup>) cuanto la de afirmar que el pastor divino no puede ser paradigma del político, porque no hay correspondencia entre el mundo intelectual y el mundo sensible, aunque no debemos descartar lo primero.

e) No obstante, la lógica interna del diálogo nos da pie a creer que el mito no fracasa como paradigma, dadas las dos relaciones paralelas que hemos dicho que en él se establecen: político - pastor divino - tejedor, por una parte, y comerciantes, panaderos, médicos, maestros de gimnasia,

---

<sup>1</sup> Plt. 268 d

<sup>2</sup> V. supra. Couloubaritsis, 1995, 110

divinidades inferiores y artes emparentadas con el arte de tejer, por otra, lo que nos ha permitido afirmar la identidad del político con el pastor divino y la del tejedor y la de los panaderos, y otros que le disputan al político su arte, con las divinidades inferiores que le disputan al pastor divino el cuidado de los rebaños de animales, y las artes emparentadas con el arte de tejer que le disputan al tejedor su arte. De lo que se deduce que no ha habido ningún error por parte de Platón en el mito al identificar la figura del político actual con la del político de la era anterior<sup>1</sup>, lo que nos lleva a la aporía.

f) El mito del *Político* recoge principalmente la influencia de la obra poética de Hesíodo, de quien toma la dialéctica *Díke* – *Hýbris*, y las dos edades, la edad de oro o edad de Crono y edad de hierro o edad de Zeus, en las que ésta se materializa, para crear la dialéctica de los contrarios, de modo que el mito puede interpretarse como la lectura platónica del relato del poeta beocio.

## 2. Conclusiones de la segunda parte

### 2.1. Conclusiones de la primera sección

a) El paradigma supone una novedad en la filosofía antigua, la cual permite entender mejor el devenir. El paradigma del arte de tejer tiene un precedente en el paradigma de la esfera usado por Parménides para comprender el Ser. No obstante, hay una diferencia entre ambos filósofos, pues mientras que Parménides trata de las cosas en devenir conforme a una opinión, con el uso más directo del paradigma Platón da un paso más rehusando hablar de ciencia y sí de enunciación y de opinión verdaderas, con lo que se pone en práctica una nueva relación del hombre con el mundo, una nueva inteligibilidad de las cosas.

b) Platón echa mano del paradigma del arte de tejer porque este refleja la complejidad de una sociedad compleja y avanzada; y echa mano del paradigma de los niños que aprenden a leer, porque en el ejercicio de aprendizaje de la lectura los niños realizan la misma *symploké* que realiza el tejedor combinando las artes auxiliares del arte de tejer para crear la trama y

---

<sup>1</sup> Plt. 275 b

la urdimbre que forman el tejido de lana o que realiza el político uniendo los caracteres fuertes y débiles de los ciudadanos para crear un Estado armonioso.

c) Tanto el mito como el paradigma del arte de tejer e incluso el discurso acerca del no-ser del *Sofista*, el cual menciona el Extranjero de Elea, están al servicio del *métrion*, de la justa medida, concepto central del diálogo y en torno al cual gira el mismo: la proporción que ha de tener la dialéctica.

d) El exceso y el defecto, lo grande y lo pequeño, el más y el menos a los que se aplica la *metretikè téchne*, caracterizan la *díada* indefinida enseñada por Platón en la Academia y tomada como principio, junto con el Uno, por la filosofía posterior.

## 2.2. Conclusiones de la segunda sección

a) El método *dieirético* es continuado por el platonismo posterior bien para criticarlo, como es el caso de Aristóteles quien, contraponiéndolo al silogismo, lo califica de razonamiento impotente aunque se sirva de él por medio de las aportaciones de Espeusipo, bien para considerarlo el culmen de la filosofía, como es el caso de Alejandro de Afrodisias, o como uno de los métodos de investigación junto con el método analítico o la reducción al absurdo.

b) La característica esencial de la doctrina de aquellos a quienes hemos denominado “herederos de la división” es el abandono del mundo de las Ideas, bien criticándolas y rechazándolas (Aristóteles y Espeusipo), bien identificándolas con los números (Jenócrates y Siriano).

## 2.3. Conclusiones de la tercera sección

a) El gobierno ideal es el gobierno del *phrónimos* que gobierna sin leyes; pero ante la imposibilidad de dicho gobierno se abre la posibilidad de otro camino, la aceptación de la ley. La aceptación o el rechazo de la ley da lugar a seis regímenes políticos, buenas imitaciones (monarquía, aristocracia y buena democracia) del auténtico régimen, si se acepta la ley, y malas (tiranía, oligarquía y mala democracia), si se rechaza.

b) El arte político consiste en saber cómo tejer esa antinomia fundamental del carácter humano que son el vigor y la moderación, que constituyen la trama y la urdimbre de la sociedad, para lograr el más bello y armonioso de los tejidos (plt. 309 a-311 c). La figura del político queda así claramente perfilada: este es el hombre cuya obra de coordinación está fundada en su saber de los patrones absolutos y perfectos, saber que lo coloca por encima de la ley. Así, en el *Político* continúa vigente la idea central de la *República*, que Platón seguirá manteniendo en las *Leyes*: la instancia suprema es siempre el saber y el político, que es quien posee el saber, no es otro que el filósofo.

c) Si en el *Sofista* la figura del filósofo quedaba claramente delineada por contraposición a la del sofista, que hallaba su refugio en la región del no-ser, en el *Político* se exhibe positivamente al filósofo que, en su función de tejedor real, puede llevar a cabo su labor coordinadora de la sociedad, porque es el único que posee el saber del mundo de las Formas y conoce su adecuado entrelazamiento. Si esto es así, es fácil advertir por qué Platón nunca escribió ni tuvo intención de escribir el *Filósofo*.

### 2.3. Conclusiones de la cuarta sección

a) Aristóteles rompe la relación que estableció Platón entre teoría, ética y política. Si para este el saber etico-político se deriva de la teoría, cuyo fin es el de acumular conocimientos, para aquel se deriva del saber práctico, cuyo fin es la acción.

b) En este sentido la *Ética Nicomáquea* nos proporciona no un conocimiento teórico de la virtud, sino un instrumento para ser hombres buenos a través de la acción moral.

c) Esta ruptura entre teoría y política tiene como consecuencia última el que no sea necesario un rey filósofo al frente del Estado – porque la política no entra ya dentro del ámbito de la filosofía -, sino un monarca virtuoso.

d) En la *Ética Nicomáquea* el *métron*, la medida, se concreta en la figura del *spoudaîos*, el cual representa el canon y la medida del comportamiento moral. Una de las caras del *spoudaîos* es el hombre sabio y prudente (*phrónimos*) encarnado en Pericles.

## BIBLIOGRAFÍA

### Platón (Pl.)

#### 1). Ediciones y traducciones del *Político*.

Burnet, J., 1900, *Politicus*, Oxford, Oxford University Press.

Campbell, L., 1867, *The Sophistes and politicus of Plato*, ed. y trad. inglesas, reimp., New York, Arno Press, 1973.

Diès, A. 1935, *Platon, Le Politique*, ed. y trad., París, Les Belles Lettres.

Duke Hicken, E. A., Nicoll, W.S.M., Robinson, D.B., Strachan, J.C.G., 1995, *Opera, Vol. I, Politicus*, Oxford, Oxford University Press.

Hermann, C. F., 1851, *Platonis dialogi secundum Thrasylli tetralogias, vol. 1, Politicus*, Leipzig, Teubner.

González Laso, A., 1955, *Platón, el Político*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos.

Rowe, C. J., 1995a, *Plato, Statesman*, texto griego traducido y comentado, Warminster, Aris & Phillips.

Sleiermacher, F., 1809, 1817-1828, *Platons Staatmann*, en *Platons Werke, VI*, Berlín, trad. con el texto griego de Diès y notas de P. Staudacher, Darmstadt, Wissenschaftliche, Buchgesellschaft, 1970.

Ricken, F., 2008, *Platon, Politicos, Übersetzung und Comentar*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht.

Balash, M., 1997, *Plato, Diàlegs XVI, el Politics*, introducción, texto griego (Burnet), traducción y notas, Barcelona, Fundació Bernat Metge.

Adorno, F., *Dialoghi politici e lettere*, traducción italiana (1953), reimp. en el volumen VI de los "Dialoghi filosofici" de Platón, Turín, UTET, 1970.

Apelt, O., *Platons Dialog Politikos oder Vom Staatsmann*, Leipzig, Teubner, 1922.

Bernardete, S., 1984, *The Being of the Beautiful, Plato's Theaetetus, Sophist, and Statesman*, Chicago, University of Chicago Press.

Brisson, L., Pradeau, J. F., 2003, *Le Politique*, introducción, traducción y notas de Luc Brisson y Jean-François Pradeau, París, Flammarion.



- Fowler, H. N., 1925, *The Statesman*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.
- Horváth, J., 2007, *Plato, Politicus*, traducción y notas de Judit Horváth, Budapest, Atlantisz.
- Klein, J., *Plato's trilogy, Theaetetus, the Sophist, and the Statesman*, trad. inglesa y comentario, Londres y Chicago, University of Chicago Press, 1977
- Mazzarelli, C., *Político*, traducción italiana en Platone, Tutti gli Scritti, [G. Reale, dir], Milán, Rusconi, 1991.
- Petit, A., Platon, *Le Politique*, París, Hachette, 1996.
- Roggerone, G. A., I dialoghi platonici del Forestiero di elea. Sofista e Politico, traducción italiana, Milán, Marzorati, 1990.
- Santa Cruz, M. I., 1988, *Platón, Diálogos V, Político*, Madrid, Gredos.
- Skemp, J. B., 1952, *Plato, The Statesman*, Londres.
- Skemp, J. B., 1987 (2ª ed.), *Plato, The Statesman*, Bristol, Bristol Classical Press.
- Stallbaum, G., 1841, *Platonis Politicus et incerti auctore Minos*, Gotha.
- Taylor, A. E., *Plato: The Sophist and the Statesman*, ed. de R. Klibansky y E. Anscombe, Edimburgo, Nelson, 1961.
- Warrington, J., 1961, *Plato: Parmenides, Theaitetos, The Sophist and The Statesman*, trad. inglesa, Londres, Dent and Dutton.
- Waterfield, J., *Plato, Statesman*, trad. inglesa comentada, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

## 2). Ediciones y traducciones de otros diálogos

- Burnet, J., 1900 – 1907 [1967], *Platonis Opera*, 5 vols. Vol. I, *Phaedo, Cratylus, Theaetetus, Sophista*, Oxford, Oxford University Press. Burnet, J., 1901 - 1963, *Platonis Opera, Vol. II, Parmenides, Philebus, Symposium, Phaedrus, Alcibiades I, II, Hipparchus, Amatores*, Oxford, Oxford Classical Texts. Burnet, J., 1903 - 1963, *Platonis Opera, Vol. III, Theages, Charmides, Laches, Lysis, Euthydemus, Protagoras, Gorgias, Meno, Hippias Maior et Minor, Io, Menexenus*, Oxford, Oxford Classical Texts. Burnet, J., 1902 - 1963, *Platonis Opera, Vol. IV, Clitopho, Respublica, Timaeus, Critias*, Oxford, Oxford Classical Texts; Burnet, J., 1907 - 1963, *Platonis Opera, T. V, Minos, Leges, Epinomis, Epinomis, Epistulae, Definitiones, Spuria*, Oxford, Oxford Classical Texts; Gosling, J.C.B., 1975, *Plato, Philebus*, Oxford, Oxford Classical Texts. Duke Hicken, E. A., Nicoll, W.S.M., Robinson, J.C.G., 1995, *Plato, Opera, Vol. I, Euthyphro, Apologia, Crito, Phaedo, Cratylus, Theaetetus, Sophista*, Oxford, Oxford Classical Texts. Fowler, H. N., 1914, Vol. I, *Euthyphro, Apology, Crito, Phaedo, Phaedrus*,

Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press; Lamb, W.R.M., 1924, Vol. II, *Laches, Protágoras, Meno, Euthydemus*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press; Lamb, W.R.M., 1925, Vol. III, *Lysis, Symposium, Gorgias* Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press; Fowler, H.N., Vol. IV, 1926, *Cratylus, Parmenides, Greater Hippias, Lesser Hippias*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press; Shorey, P., 1930, Vol. V, *Republic I, books 1 - 5*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press; Shorey, P., 1935, Vol. VI, *Republic II, books 6 - 10*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press; Fowler, H. N., 1921, Vol. VII, *Theaetetus, Sophist*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press; Fowler, H. N., Lamb, W.R.M., 1925, Vol. VIII, *Statesman, Phylebus, Ion*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press; Bury, R. G., 1929, Vol. IX, *Timaeus, Critias, Cleitophon, Menexenus, Epistles*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press; Bury, R. G., 1926, Vol. X, *Laws I, 1 - 6*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press; Bury, R. G., 1926, Vol. XI, *Laws, II, 7 - 12*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press; Lamb, W.R.M., 1927, Vol. XII, *Charmides, Alcibiades I and II, Hipparchus, The Lovers, Theages, Minos, Epinomis*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press. Hermann, C. F., 1925, *Platonis Timaeus et Critias*, Leipzig, Teubner. Hermann, C. F., 1928, *Platonis Rei Publicae, libri decem*, Leipzig, Teubner. Hermann, C. F., 1935, *Platonis Convivium*, Leipzig, Teubner. Hermann, C. F., 1935, *Platonis Phaedrus*, Leipzig, Teubner. Hermann, C. F., 1851, *Platonis dialogi secundum Thrasylli tetralogias, vol. 1, Phaedo, Cratylus, Theaetetus, Sophista*, Leipzig, Teubner. Stavros, T., 1998, *Platon, Menexenos*, Teubner, Stuttgart, Leipzig. Robin, L., 1926, *Platon, Oeuvres Completes, Phédon*, París, Les Belles Lettres. Méridier, L., 1961, *Platon, Oeuvres Completes, Cratyle*, París, Les Belles Lettres. Diès, A., 1926, *Platon, Oeuvres Completes, Thèètète*, París, Les Belles Lettres. Diès, A., 1925, *Platon, Oeuvres Completes, Le Sophiste*, París, Les Belles Lettres. Diès, A., 1923, *Platon Oeuvres Completes, Parménide*, París, Les Belles Lettres. Robin, L., 1958, *Platon, Oeuvres Completes, Le Banquet*, París, Les Belles Lettres. Robin, L., 1961, *Platon, Oeuvres Completes, Phèdre*, París, Les Belles Lettres. Méridier, L., 1931, *Platon, Oeuvres Completes, Euthydème*, París, Les Belles Lettres. Croiset, A., 1923, *Platon, Oeuvres Completes, Protagoras*, París, Les Belles Lettres. Croiset, A., 1923, *Platon, Oeuvres Completes, Gorgias*, París, Les Belles Lettres. Méridier, L., 1931, *Platon, Oeuvres Completes, Ménexène*, París, Les Belles Lettres. Chambry, É., 1932, *Platon, Oeuvres Completes, La République, I-III*, París, Les Belles Lettres. Chambry, É., 1961, *Platon, Oeuvres Completes, La République, IV-VII*,

París, Les Belles Lettres.Chambry, É., 1957, *Platon Œuvres Complètes, La République, VIII-X*, París, Les Belles Lettres.Rivaud, A., 1925, *Platon, Œuvres Complètes, Timée*, París, Les Belles Lettres.Rivaud, A., 1925, *Platon, Œuvres Complètes, Critias*, París, Les Belles Lettres.Des Places, É., 1951, *Platon, Oeuvres Complètes, Les Lois, I-II*, París, Les Belles Lettres. Des Places, É., 1951, *Platon, Œuvres Complètes, Les Lois, III-VI*, París, Les Belles Lettres. Des Places, É., 1956, *Platon, Œuvres Complètes, Les Lois, VII-X*, París, Les Belles Lettres Diès, A., 1956, *Platon, Œuvres Complètes, Les Lois, XI-XII*, París, Les Belles Lettres. Brisson, L.(dir.), 2008, *Platon, Oeuvres Complètes*, París, Flammarion. Casadesús Bordoy, F., 2009, *Platón. Critón. El Político*, Introducción, traducción y notas de Francesc Casadesús Bordoy, Madrid, Alianza.Calonge Ruiz, I (trad.), Lledó Iñigo, (prol.), García Gual, C.(trad.), 1981, *Platón, Diálogos I, Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hippias Menor, Hippias Mayor, Laques, Protágoras*, Madrid, Gredos; Calonge Ruiz, J., Acosta Méndez, E., Olivieri, F. J., Calvo J. L.(trad.), 1983, *Platón, Diálogos II, Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo*, Madrid, Gredos; García Gual, C., Martínez Hernández, M., Lledó Iñigo, E, (trad) 1986, *Platón, Diálogos III, Fedón, Banquete Fedro*, Madrid, Gredos; Eggers Lan, C.(trad.), 1986, *Platón, Diálogos IV, República*, Madrid, Gredos; Santa Cruz, M<sup>a</sup>. I., Vallejo Campos, A., Cordero, N. L. (trad.), 1988, *Platón, Diálogos V, Parménides, Teeteto, Sofista, Político*, Madrid, Gredos. Lisi, F. (trad.), 1992, *Platón, Diálogos VI, Filebo, Timeo, Critias*, Madrid, Gredos; Zaragoza Botella, J., Gómez Cardó, P. (trad.), 1992, *Platón, Diálogos, 1992, Vol. VII, Dudosos, Apócrifos, Cartas*, Madrid, Gredos; Lisi, F. (trad.), 1999, *Platón, Diálogos VIII, Leyes (libros I – VI)*, Madrid, Gredos;Lisi, F. (trad.), 1999, *Platón, Diálogos IX, Leyes (libros VII – XII)*, Madrid, Gredos.

### 3). Léxicos

Ast, F., 1835 – 1838, *Lexicon platonicum sive vocum platoniorum index*, Lipsiae.Brandwood, L., 1976, *A Word Index to Plato*, Leeds. Brisson, L., Pradeau, J. F., 1998, *Le vocabulaire de Platon*, París. Des Places, E., 1964, *Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon*, (Platon, Oeuvres Complètes, tome XIV), París, Les Belles Lettres. Gigon, O., Zimmermann, L., 1975, *Platon: Lexikon der Namen und Begriffe*, Zürich/München. Perls, H., 1973, *Lexikon der platonischen Begriffe*, Bern/München. Schäfer, C., 2007, *Platon – Lexikon: Begriffswörterbuch zu Platon und der platonische Tradition*, Darnstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Whitaker, G., 2007, "The

Oxford Plato Lexicon”, *Classical Books* (recueil), 97 – 112. Timée le sophiste, 2007, *Lexique platonicien*, traduction et commentaire par Maddalena Bonelli, avec une introduction de Jonathan Barnes, XV – 668 p., Bibliographie, Index établis par J. Barnes et M. Bonelli: Index des lemmes, Index des textes, Index locorum, Index verborum potiorum, Index général, Leiden / Boston, Brill [Philosophia antiqua 108].

#### 4). Autores antiguos

**AECIO (Aëtius doxographus) Ediciones:** Diels, H., 1929, *Placita Philosophorum*, en *Doxographi Graeci*, Berlín – Leipzig, Teubner.

**ALCINOO (Alcin.) Ediciones :** Whittaker, J., Louis, P., 1990, París, Les Belles Lettres.

**ALEJANDRO DE AFRODISIAS (Alex. Aphr.) Ediciones:** *In Aristotelis Analyticorum Priorum librum I commentarium* Wallies, M., 1883, *Commentaria in Aristotelem Graeca*. Edita consilio et auctoritate Academiae Litterarum Regiae Borussicae, vol. 2.1, Berlín.

**ANTIOCO (Antiochus Ascalonius philosophus) Luck, G., 1953, Berna-Stuttgart.**

**ARISTÓFANES (Ar.) Ediciones :** Coulon, V., 1923-30, *Nubes*, 5 vols., París, Les Belles Lettres. **Traducciones al castellano :** Rodríguez Adrados, F., Rodríguez Somolinos, J., 2001; Aristófanes. *Las Nubes, Las Ranas, Pluto*, Madrid, Cátedra; Aristófanes, *Lisístrata*, Losada, Buenos Aires, introducción, traducción y notas de Claudia N. Fernández, 2008; *Nubes*, Buenos Aires, UBA, traducción, introdu. y notas de P. Caballero, Claudia N. Fernández, *et alii*, 2007.

**ARISTÓTELES (Arist.) Ediciones Bekker I., 1831 – 1870 (ed.), Berlín. Epistulae, Hercher (ed.) Epistolographi, p. 170. Rose, V., 1886 [1967], Fragmenta, Leipzig, Teubner. Ross, W. D., 1964 [1970], Oxford. Louis, P., 1961, *de generatione Animalium*, París, Les Belles Lettres. Mugler, Ch., 1966, *de generatione et Corruptione*, París. Louis, P., 1964 – 1969, 3 vols., *Historia Animalium*, París, Les Belles Lettres. Bywater, I., 1894, *Aristotelis Éthica Nicomachea*, Oxford, Oxford University Press. Jaeger, W., 1957, *Aristotelis Metaphysica*, Oxford, Oxford University Press. Minio - Paluello, L., 1961 (1949), *Categoriae et Liber de Interpretatione*, Oxford, Oxford University Press. Ross, W. D., 1956 [1963], *de Anima*, Oxford, Oxford University Press. Ross, W. D., 1957, *Aristotelis Politica*, Oxford, Oxford University Press. Ross, W. D., 1958 [1970], *Aristotelis Topica*, Oxford, Oxford University Press. Jaeger, W., 1913, *de Spiritu*, Leipzig, Teubner. Ross, W. D., 1964, *Analytica priora et posteriora*, Oxford, Oxford University Press. Tovar, A., 1948, *Atheniensium respublica*, Instituto de**

Estudios Políticos, Madrid. Kassel, R., 1965, *Aristotelis De Arte Poetica*, Oxford, Oxford University Press. Ross, W.D., 1950 [1973], *Aristotelis Physica*, Oxford, Oxford University Press. Fyfe, W. H., 1927, *The Poetics*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press. Rackham, H., 1926, *The Nicomachean Ethics*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press. Rackham, H., 1932, *Politics*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press. Tredennick, 1933, H., *The Metaphysics I-IX*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press. Forster, E. S., 1960, *Topica*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press. Mutschmann, H., 1906, *Divisiones quae vulgo dicuntur aristoteleae.*, Leipzig, Teubner. Suremihl, F., *Magna Moralia*, Leipzig, Teubner. Moraux, P., 1985, *De Caelo*, París, Belles Lettres. Mugler, Ch., 1966, *De generatione et corruptione*, París, Belles Lettres. Susemihl, Fr., 1884, *Ethica Eudemia*, Leipzig, Teubner. Susemihl, Fr., Apelt, O., 1912, *Ethica Nicomachea*, Leipzig, Teubner. Suremihl, Fr., 1883, *Magna Moralia*, París, Belles Lettres. García Yebra, V., 1982, *Metafísica*, Madrid, Gredos. Annas, J., 1976, *Aristotle's Metaphysics. Books M and N*, traducción inglesa, introducción y notas, Oxford, Oxford University Press. Barnes, J., 1975, *Aristotle's Posterior Analytics*, traducción inglesa y comentarios, Oxford, Oxford University Press. Natali, C., 1999, *Ethica Nicomachea*, texto griego, traducción italiana, introducción y notas, Roma – Bari, Laterza. Rackham, H., 1935, *The Eudemian Ethics*, texto griego y traducción inglesa, Harvard UP, Cambridge-Londres **Traducciones:** Rowe, Christopher, Broadie (eds.), Sarah, 2002, *Aristotle. Nicomachean Ethics*, introducción, traducción y notas, Oxford, Oxford University Press. Bien, G. (ed.), 4 1985, *Aristóteles: Nikomachische Ethik*, traducido por E. Rolfes, Hamburgo, Meiner. Bodeüs, R., 2004, *Éthique à Nicomaque*, traducción al francés y notas, París, GF-Flammarion. Dirlmeier, F., 1956, "Aristóteles, *Nikomachische Ethik*", traducción y comentarios de E. Grumach (ed.), *Aristóteles: Werke*, vol. 6, Berlín, Akademie Verlag. Gauthier, R. A., Jolif, J. Y., 1958 (2 1970), *L'Éthique à Nicomaque*, traducción y comentarios, Louvain, Publications universitaires, París: Ed. Béatrice – Nauwerlaerts. Gigon, O. (ed. y traductor) 21972, *Aristóteles: Nikomachische Ethik*, München, dtv. Rackham, H., 1975, *Aristotle: The Nicomachean Ethics*, traducción y comentarios, Cambridge, Harvard University Press; Londres, Heinemann. Tricot, J., 1990, *Aristote, Ethique à Nicomaque*, traducción y comentarios, París, Vrin. Wolf, U. (ed.), 2002, *Aristóteles "Nikomachische Ethik"*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Decarie, V., 1978, *Ethique à Eudème*, traducción francesa, París, Vrin. Dirlmeier, F., 1962, "Aristóteles *Eudemische Ethik*", traducción y

comentarios en E. Grumach (ed.), *Aristóteles: Werke*, vol. 7, Berlín, Akademie Verlag. Dirlmeier, F., 1958, "Aristóteles, *Magna Moralia*", traducción y comentarios en E. Grumach (ed.), *Aristóteles: Werke*, vol. 8, Berlín, Akademie Verlag. Ackrill, J., 1973, *Aristotle's Ethics*, traducción y comentarios, Londres. Pakaluk, M., 1998, *Aristotle, Nicomachean Ethics, Books VIII y IX*, traducción con comentarios, Clarendon Aristotle Series, Oxford, Clarendon Press. Pallí Bonet, J., 1995 *Ética Nicomáquea y Ética Eudemia*, Introducción de Emilio Lledó, traducción y notas de J. P., Madrid, Gredos. García Valdés, M., *Política*, Madrid, Gredos, 1988. García Gual, C., Pérez Jiménez, A., 1986, *Aristóteles. Política*, Madrid, Alianza. Santa Cruz, M. I., Crespo, M. I., 2005, *Aristóteles. Política*, Buenos Aires, Losada. Aubonnet, J., 1960 – 1989, *Aristote. Politique*, edición y traducción, 5 vol. (el tomo III. 2 contiene un INDEX), París, Les Belles Lettres. Gigon, O., 1971, *Aristóteles Politik*, traducción y comentarios, Zürich, Artemis. Newman, W. L., 1887 – 1902, repr. en 1973, *The Politics of Aristotle*, 4 vols, with a introduction, two preparatory essays and critical and explanatory notes, Oxford. Pellegrin, P., 1990, *Aristote. Les Politiques*. Introduction, traduction, bibliographie, notes et index, París, GF-Flammarion. Saunders, T. J., 1995, *Aristotle Politics. Books I and II*, Oxford, Clarendon Aristotle Series. Schütrumpf, E., 1991, *Aristoteles, Politik, übersetzt und erläutert*, vol. 1 (livre I), vol. II (livres II y III), Berlín, Akademie Verlag. Candel Sanmartín, M., 1988 *Tratados de Lógica (Organon), I, Tópicos*, Madrid, Gredos.

**ASCLEPIO (Ascl.)** Hayduck, M. (ed.), 1888 *In Aristotelis Metaphysicorum libros A – Z comentaría*, Comentaría in Aristotelem Graeca. Edita consilio et auctoritate Academiae Litterarum Regiae Borussicae, Berlín, 6.2.

**CICERÓN (Cic.)** Plasberg, O. (ed.), 1922 [1969], *Academici*, Leipzig, Teubner. Pohlenz, M., 1900, *De Cicerones Tusculanis Disputationibus*, Gotinga.

**DIÓGENES LAERCIO (D.L.)** Long, H. S., (ed.), 1964, *Diogenis Laertii Vitae Philosophorum*, Oxford, Oxford University Press. Marcovich, M., Stuttgart-Leipzig, 2001, Hics, R.D., 1925, *Diogenes Laertius, Lives of the Eminent Philosophers*, Loeb Classical Library, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press. Hicks, R. D., 1958-1959, 2 vols., *Lives of eminent philosophers*, Londres - Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.

**EMPÉDOCLES poeta philosophus (Emp.)** Ediciones Diels, H., Kranz, W., 1954, *Fragmenta Papyracea* (PStrabs.gr. inv. 1665 – 1666) *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 1, p. 276 (cit. Por letra y n.), Weidmann, Berlín. Wright, M. R., 1981, p. 151 (Emp. Fr. 152 W). Martin, A., Primavesi, O., 1999, Berlín y Nueva York, Berlín, W de Gruyter,

- ESTOBEO (Stob.) Ediciones:** Wachsmuth, C., Hense, O., 1884-1912, 5 Vols.(cit. por n.), Berlín. Gaisford, T., 1822, *Stobaeus* 4, Oxford. Heeren, A. H. L., 1801, *Scholia*, Gotinga.
- EURÍPIDES (E.)** Diggle, J., 1994, *Eurípidis Fabulae*, Oxford, Oxford University Press., Labiano, J. M., 2005, *Elena, las Fenicias, Orestes, las Bacantes, Ifigenia en Áulide, Reso*, Madrid, Cátedra.
- EUTOCIO (Eutoc.)** Mugler, Ch., 1972, *Archimède*, vol. 4, Les Belles Lettres, París.
- FILODEMO EPICÚREO [Phld.] Ediciones** Dorandi, T., 1991, *Academicorum Historia (P Herc. 164 y 1021)* (cit. por col. y lin.), *La Scuola di Epicuro*, 12, Bibliopolis, Nápoles.
- HERODOTO (Hdt.)** Hude, C., 1927, *Herodoti Historiae, t. II, libros V-IX*, Oxford, Oxford University Press. Rosen, Haiim B., 1997, *Herodoti Historiae, v. II, libros V-IX*, Stuttgart, Leipzig, Teubner. Schrader, C., 1985, *Historia, libro VII*, Madrid, Gredos.
- HESÍODO (Hes.)** Solmsem, F., 1990, *Hesiodi Theogonia*, Oxford, Oxford University Press. Solmsen, F., 1990, *Hesiodi Opera et Dies*, Oxford, Oxford University Press. **Traducciones al castellano:** Pérez Jiménez, A., Martínez Díez, A., 1990 *Teogonía*, Madrid, Gredos. Pérez Jiménez, A., Martínez Díez, A., 1990 *Trabajos y Días*, Madrid, Gredos.
- HOMERO [Hom.] Ediciones:** Monro, D. B., Allen, T. N., 1920, *Homeri Iliadis, t. I, libros I-XII*, Oxford, Oxford Classical Texts. Monro, D.B., Allen, T. N., *Homeri Iliadis, t. II, libros XIII-XXIV*, Oxford, Oxford Classical Texts. Murray, A. T., Homer, 1924, *The Iliad, I (I-XII)*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press. Murray, A. T., Homer, 1925, *The Iliad, II (XIII-XXIV)*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press. **Traducciones al castellano** Crespo Güemes, E., 1991 *Ilíada*, Madrid, Gredos.
- JÁMBLICO [Iamb.] Ediciones:** Festa, N., 1891, *de communi matemática scientia*, Leipzig, Teubner. Klein, V., 1975, *de communi matemática scientia*, Leipzig, Teubner.
- JUAN FILÓPONO O JUAN ALEJANDRINO [Phlp.] Ediciones:** Wallies, M., 1905 – 1909, 23 vols., vol.3, *In Aristotelis Analytica Posteriora Comentaría*, vol 2, *In Aristotelis Analytica Priora Comentaría*, Hayduck, M., 1897 - 1903, 23 vols. vol 15, *In Aristotelis de Anima libros comentaría*, vol. 14. 3, *Philoponi (olim Michaelis Ephesii) in libros de Generatione Animalia comentaría*, Comentaría in Aristotelem Graeca. Edita consilio et auctoritate consilio et auctoritate Academiae Litterarum Regiae Borussicae, Berlín.
- NICÓMACO GERÁSENO MÁTEMÁTICO [Nicom.] Ediciones:** Hoche, R., 1866, *Arithmetica Introductio*, Teubner, Leipzig.

- OLIMPIODORO [Olymp.] Ediciones:** Westerink, L.G., 1970, *Olimpiodorus, In Platonis Gorgiam Comentaría*, Leipzig, Teubner.
- PARMÉNIDES [Parm.] Edición y traducción:** Bernabé, A. y Pérez de Tudela, J. con epílogo de Cordero, N.-L., 2007, *Parménides. Poema. Fragmentos y tradición textual*, Madrid, Istmo.
- PLUTARCO [Plu.] Ediciones** Ziegler, K., 1964-1973, 3 vols. *Vitae Parallelae, Phocius*, Leipzig, Teubner
- PLOTINO [Plot.] Ediciones** Henry, P., Schwyzer, H-R., 1964 - 1982, *Enneadas I - VI*, Oxford, Oxford Classical Texts. Volkman, R, 1883 - 1884, Leipzig, Teubner. Armstrong, A. H., 1966 - 1968, *Plotinus Ennead I - VI*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press. Bréhier, É., 1924 - 1938, *Plotin, Ennéades, Vol. I- VI.2*, París, Les Belles Lettres.
- Traducciones al castellano:** Igal, J., 1982 - 1988, *Plotino, Enéadas I - VI*, Madrid, Gredos.
- PORFIRIO [Porph.] Ediciones:** Henry P., Schwyzer, H-R., 1964, *Porphyrii vita Plotini*, Oxford, Oxford University Press, 1964. Bréhier, É., 1924, *Vita Plotini*, París, Les Belles Lettres.
- PROCLO [Proc.] Ediciones:** Stallbaum, G., 1840, *In Platonis Parmenidem commentaria*, Leipzig, Teubner. Kroll, W., 1899-1901, *In Platonis Rempublicam commentaria* 2 vols., Leipzig, Teubner (cit. por vol. y p.). Diehl, E., 1903 - 1906, *In Platonis Timaeum Commentaria*, 3 vols., Leipzig, Teubner. Pasquali, G., 1908, *In Platonis Cratylum commentaria*, Leipzig, Teubner. Cousin, V., 1864 [1961], Klibansky, R., Lambowsky, C., Londres, 1953 (para el final del libro 7), *In Platonis Parmenidem commentaria*, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim. Saffrey, H.D., Westerink, L.G., 1968 - 1997, *Theologia Platonica*, París, Les Belles Lettres. Diehl, E., 1903 - 1906 [1965], 3 vols., *In Platonis Timaeum commentaria*, 3 vols Leipzig, Teubner. Diehl, E., 1965, *In Platonis Rem Publicam commentaria*, Amsterdam, Adolf M. Hakkert. Des Places, E., 1971, *Oracles Caldaïques*, París, Les Belles Lettres, p. 205 Glenn R. Morrow, G. R., Dillon, J.M., 1987, *Proclu's commentary on Platon Parmenides*, Princenton, Cambridge University Press.
- SEXTO EMPÍRICO [S.E.] Ediciones:** Burg, R. G., 1953-1959, *Adversus Mathematicos*, 4 vols., Londres. *Adversus Mathematicos*, Mutschmann, H., Mau, J., 1912 [1958]- 1914, vol. 3, 1961, Leipzig, Teubner.
- SIMPLICIO [Simp.] Ediciones:** Diels, H., 1882 - 1895, *In Aristotelis Physica commentaria, (Comm. In Arist. Graeca IX y X)*, Berlín.
- SIRIANO [Syrian.] Ediciones:** Rabe, H., 1892 - 1893, *In Hermogenem comentaría*, Leipzig, Teubner. Kroll, W., 1902, *In Metaphysica comentaría*, Comentaría in



Aristotelem Graeca. Edita consilio et auctoritate Academiae Litterarum Regiae Borussicae, 23 vols, 6.1, Berlín.

VALERIO MÁXIMO [Val.Max.] Ediciones: Kempf, C., 1888 [1966], Leipzig, Teubner.

## 5). Estudios

Achtenberg, D., 1991, "The Role of the *Ergon* Argument in Aristotle's *Nicomachean Ethics*", en J. P. Anton y A. Preus (eds.), *Aristotle's Ethics, Essays in Ancient Greek Philosophy*, vol. IV, Albany, University of New York.

Akrill, J. L., 1965, "Aristotle's Distinction between *energeia* and *kinesis*", en R. Bambrough (ed.), *New Essays on Plato and Aristotle*, Londres, Routledge, 121 – 141.

Akrill, J. L., 1972, "Aristotle on "Good" and the Categories", en S. M. Stern, Albert Hourani y Vivian Brown (eds.), *Islamic Philosophy and the Classical Tradition*, Oxford, Oxford University Press, 17 – 25; repr. en J. Barnes, M. Schofield y R. Sorabji (eds.), 1972, *Articles on Aristotle, ii: Ethics and Politics*, Londres, Duckworth, 17 – 24.

Akrill, J. L., 1974, "Aristotle on Eudaimonia", *Proceedings of the British Academy* 60, 3 – 23.

Akrill, J. L., 1978, "Aristotle on Action", *Mind*, 87, 595 – 601, repr. en J. P., Anton y A. Preus, (eds.), 1991 *Aristotle's Ethics, Essays in Ancient Greek Philosophy*, vol. iv, Albany, University of New York Press, 93 - 101.

Akrill, J. L., 1980, "Aristotle on Eudaimonia", en A. O. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley, 15 – 33.

Akrill, J. L., 1981, *Aristotle the philosopher*, Oxford, Oxford University Press.

Adorno, F., 1999, "Thinking historically about myths. Myths and logos in Plato", *Philosophical Inquiry*, 21, 57-64.

Albert, K., 1989, *Über Platons Begriff der Philosophie*, Sankt Augustin, Akademie Verlag.

Albert, K., 1992, "Über den Begriff der Philosophie im Platonischen *Phaidros*", en Rossetti (ed.), 236-240.

Albert, K., 1996, *Einführung in die Philosophische Mystic*, Darmstadt.

Algra, K., et al., 1999, *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge.

Algra, K., 1995, *Concepts of Space in Greek Thought*, Leiden, New York, Köln.

Allan, D. J., 1960, "Aristotle and the *Parmenides*", en Düring – Owen (eds.), 133-144.

Alline, H., 1915, *Histoire du texte de Platon*, Paris.

- Annas, J., 1974, « Forms and First Principles », *Phronesis*, 19, 257-283.
- Annas, J., 1977, "Plato and Aristotle on Friendship and Altruism", *Mind*, 86, 532 – 534.
- Annas, J., 1988, "Self – Love in Aristotle", *Southern Journal of Philosophy*, 27, 1 – 18.
- Annas, J., 1991, "Aristotle on Pleasure and Goodness", en J. P. Anton y A. Preus (eds.), *Aristotle's Ethics*, Essays in Ancient Greek Philosophy, vol. iv, Albany, State University of New York.
- Annas, J., 1993, *The Morality of Happiness*, New York - Oxford
- Anton, J. P., 1963- 1964, "Plato's Philosophical Use of Myth", *Greek orthodox review*, 9, 161-180.
- Anton, J. P., Preus, A.(eds.), 1991, *Aristotle's Ethics*. Essays in Ancient Greek Philosophy, vol. IV, Albany, NY, State University of New York Press
- Arana Marcos, J. R., 1995, "El enigma del *Parménides*", *Theoria*, 10, 125-140.
- Arana Marcos, J. R., 1995, "La ecología durante el Helenismo: el estoicismo", *Hierax*, 4, 41-55.
- Arana Marcos, J. R., 1995, "El sustrato material en el *Timeo* 47 e 3 – 53 c 3 y Aristóteles, *Física*, IV, 2, 209 B 11 – 16 y b 33 – 210 a 2", *SP*, IV, Granada.
- Arana Marcos, J.R., 1998, *Platón. Doctrinas no escritas. Antología*, Universidad del País Vasco.
- Arends, J. F. M., 1993, "Survival , war and unity of the polis in Plato's Statesman", *Polis*, 12, 154 – 187.
- Armstrong, A. H., 1960, "The background of the doctrine That the intelligibles are not outside the intellect", *Fondation Hardt*, 5, 391 – 426.
- Anscombe, G. E. M., 1965, "Thought and Action in Aristotle", en R. Bambrough (ed.), *New Essays on Plato and Aristotle*, Londres, Routledge & Kegan, 143 – 158, repr. en J. Barnes, M. Schofield y R. Sorabji (eds.), 1977, *Articles on Aristotle*, ii, *Ethics and Politics*, Londres, Duckworth, 61 – 71.
- Aubenque, P., 1977, *Le problème de l'être chez Aristote*, París.
- Aubenque, P., (ed.), 1979, *Études sur la métaphysique d'Aristote*, París.
- Aubenque, P., 1993, *La prudence chez Aristote*, París, PUF.
- Aubenque, P., Tordesillas, A. (ed.), 1993, *Aristote Politique. Etudes sur la Politique d'Aristote*, París, PUF.
- Aubenque, P., 1995, « The Twofold Natural Foundation of Justice according to Aristotle », en R. Heinaman (ed.), *Aristotle and Moral Realism*, Londres, UCL Press, 35 - 47.
- Aubenque, P., 1999, *La prudencia en Aristóteles*, traducción de M.<sup>a</sup> José Torres Gómez – Pallette, Barcelona, Crítica.

- Balansard, A., 2001, *Technè dans les dialogues de Platon. L'empreinte de la sophistique*, Sankt Augustin, Academia Verlag.
- Baltes, M., 1976-1978, *Die Weltenstehung des Platonischen Timaios nach der antiken Interpreten*, 2 vols., Leiden.
- Baltes, M., 1988, « Zur Theologie des Xenokrates » en R. van den Broek et al. (eds.), *Knowledge of God in the Graeco-Roman World*, Leiden, Repr. en *Dianoemata: Kleine Schriften zu Platon und zum Platonismus*, Stuttgart-Leipzig.
- Baltes, M., 1993, « Plato's School, the Academy », *Hermathena*, 155, 5-26.
- Baltes, M., 1995, "Gegonen. Ist die Welt real entstanden oder nicht?", *SP, IV*, Granada.
- Baltes, M., Dörrie, H., 1990, *Der Platonismus in der Antike*, ii-vi, Stutgart-Bad Cannstatt.
- Balla, C., 1992, "Ordre cosmique chez politique dans Platon. Du démiurge du Timée aux gouvernants de la République et du Politique" [en griego moderno], *Palimpseston*, 12, 66 – 80.
- Barnes, J., 1971, « Homonymy in Aristotle and Speusippus », *CQ NS*, 21, 65-80.
- Barnes, J., Schofield, M., Sorabji, R., 1975, *Articles on Aristotle, vol. I, Science*. Londres, Duckworth.
- Barnes, J., Schofield, M., Sorabji, R. (eds), 1977, *Articles on Aristotle, vol. II, Ethics and Politics*, Londres, Duckworth.
- Barnes, J., Schofield, M., Sorabji, R., 1979, *Articles on Aristotle, vol. III, Metaphysics*, Londres, Duckworth.
- Barnes, J., 1980, "Aristotle and the Method of Ethics", *Revue Internationale de Philosophie*, 133/134, 490 – 511.
- Barnes, J. (ed.), 1995, *The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Barnes, J., 2000, *Aristotle: A Very Short Introduction*, Oxford, Oxford University Press.
- Bärthlein, K., 1968, "Zur Entstehung der aristotelischen Substanz – Akzidens – Lehre", *Archiv für Geschichte der Philosophie*", 50, 196-253.
- Bärthlein, K., 1996, *Der Analogiebegriff bei griechischen Mathematikern und bei Platon*, ed. por J. Talanga, Würzburg.
- Bartuschat, W., 1970, "Zum Problem der Auslegung bei Leibniz", en Bubner-Cramer-Wiehl, II, 219-242.
- Becker, O., 1938, "Die Lehre vom Geraden und Ungeraden im Neuten Buch der Euklidischen Elemente. Versuch einer Wiederherstellung in der ursprünglichen Gestalt", *Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik, Astronomie und Physik, Abt, B, Studien, B. 1. 4*, 533-553.
- Becker, O. 1957, *Das Mathematische Denken der Antike*, Gotinga.

- Becker, O. 1954, *Grundlagen der Mathematik in geschichtlicher Entwicklung*, Friburgo-Munich.
- Beierwaltes, W., 1965, *Proklos. Gründzüge seiner Metaphysik*, Frankfurt am Main.
- Beierwaltes, W., 1985, "Trost im Begriff. Zu Boethius Hymne O qui perpetua mundum ratione gubernas", 319-336.
- Beierwaltes, W., 1985, *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Frankfurt am Main.
- Bélis, A., 1983, "La procédé de numération du Pythagoricien Eurytos", *Révue des Études Grecques*, 96, 64-75.
- Benz, H., 1990, "Materie" und Wahrnehmung in der Philosophie Plotins, Würzburg.
- Bernardete, S., 1992, "The plan of the Statesman", *Métis*, 7, 25 – 47.
- Berti, B., 1971, "Multiplicité et unité du bien selon EE I 8", en P. Moraux y D. Harlfinger (eds.), *Untersuchungen zur Eudemischen Ethik*, Berlín, 157 – 184.
- Berti, E., 1962, *La filosofia del primo Aristotele*, Padua.
- Berti, E., 1977, *Aristóteles: dalla dialettica alla filosofia prima*, Padova.
- Bickermann, E., Sykutris, J., 1928, *Speusipps Brief an Könige Philipp*, Berichte Säch. Akad. D. Wiss., Leipzig, Phil-Hist., Kl, 80(3).
- Bien, G., 1973, *Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles*, Friburgo / Munich.
- Bien, G., 1985, *La filosofia politica di Aristotele*, Bolonia.
- Blumenthal, H.J., 1979, "Photius or Themistius (Cod. 74). Did Themistius Write Commentaries on Aristotle?", *Hermes*, 107, 168-182.
- Blumenthal, H.J., 1990, "Themistius. The Last Peripatetic Comentator on Aristotle?", en Sorabji, 113-123.
- Blumenthal, H.J. – Robinson, H. (eds), 1991, *Aristotle and the Later Tradition*, Oxford.
- Bobonich, C., 1995, "The virtues of the ordinary people in Plato's Statesman", en *RS*, 313 – 329.
- Bodeüs, R., 1982, *La philosophie et la cité. Recherches sur les rapports entre morale et politique dans la pensée d'Aristote*, París, Les Belles Lettres.
- Bodéüs, R., 1993, *The Political Dimensions OF Aristotle'S Ethics*, traducido por J. E. Garrett, Albany, State University of New York Press.
- Bodeüs, R., 1996, *Aristote. La justice et la cité*, París, PUF.
- Bolton, R., 1975, "Plato's Distinction between Being and Becoming", *Review of Metaphysics*, 29, 66-95.
- Bolton, R., 1991, "Aristotle's Method in Natural Science: Physics I 1", en L. Judson (ed.), *Aristotle's Physics: A Collection of Essays*, Oxford.

- Bolton, R., 1991, "Aristotle on the Objectivity of Ethics", [en J. P. Anton y A. Preus (eds.), *Essays on Ancient Greek Philosophy, vol. IV, Aristotle's Ethics*], Albany, University of New York Press, 7 - 28.
- Bolton, R., 2002, "Phronesis: Aristotle's Conception of Moral Knowledge", en M. Gifford (ed.), *Intellectual Virtue: Essays on Aristotle, Nicomachean Ethics Book VI*, Kelowna, Academic Printing and Publishing.
- Bonagura, P., 1991, *Exterioridad e interioridad. La tensión filosófico-educativa en algunas páginas platónicas*, Navarra.
- Boss, G., Seel, G. (eds.), 1987, *Proclus et son influence. Actes du Colloque de Neuchatel*, Zürich.
- Bossier, F., Steel, C., 1972, « Priscianus Lydus en de *In de anima* van Pseudo (?) – Simplicius », *Tijdschrift voor Filosofie*, 34, 761-822.
- Bostock, D., 1988, « Pleasure and Activity in Aristotle's Ethics », *Phronesis*, 19, 251 – 272.
- Bostock, D., 2000, *Aristotle's Ethics*, Oxford, Oxford University Press.
- Boudouris, C., (ed.), 1990, "La Politique et le Politique" [en griego moderno], *Actes du deuxième séminaire de philosophie politique* (Atenas, 26 de marzo – 28 de mayo 1990), Atenas, Studies in Greek philosophy, 4.
- Boyancé, P., 1934, « Sur l'Ábaris d'Héraclide le Pontique », *Revue des études anciennes*, 36, 321-352.
- Boyancé, P., 1937, *Le Culte des Muses chez les philosophes grecs*, París.
- Boyancé, P., « Xenocrate et les Orphiques », *Revue des études anciennes*, 50, 218-231.
- Brague, R., 1982, "L' isolation du sage. Sur un aspect du mythe du Politique", en *Du temps chez Platon et Aristote*, Paris, PUF, 73 – 95.
- Brague, R., 1988, *Aristote et la question du monde. Essai sur le contexte cosmologique et anthropologique de l'ontologie*, París.
- Bravo, F., 1995, "La ontología de la definición en el Político de Platón", en *RS*, 76 – 87.
- Brink, C.O., 1955, "Oikeiôsis and oikeiotês: Theophrastus and Zeno on Nature in Moral Theory", *Phronesis*, 1, 123-145.
- Brisson, L., 1987, « Proclus et l'orphisme », en Pépin – Saffrey, 43-104.
- Brisson, L., 1992, « Diogène Laërce, « Vies et doctrines des philosophes illustres », Livre III : Structure et contenu », en Haase, W., *Aufstieg und Niedergang*, 36.5, 3619 – 3760 y apéndices 1 – 25.
- Brisson, L., 1993, « Présupposés et conséquences d'une interprétation ésotériste de Platon », *Méthexis*, VI, 11-35.
- Brisson, L., 1993, "Aristóteles, Física, IV, 2", *Méthexis*, 8, 81-92.

- Brisson, L., 1993, "Les listes de vertus dans le Protagoras et la République", en *Problèmes de la morale antique*, ed. por P. Demont, Amiens, Faculté des Lettres, , 75 – 92.
- Brisson, L., 1998, *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*, Sankt Augustin, Academia Verlag.
- Brisson, L., 2000, *L'Égypte de Platon, Lectures de Platon*, París, Vrin, 151 – 157.
- Brisson, L., 2001, "Comment rendre compte de la participation du sensible à l'intelligible chez Platon ? ", en *Platon : les formes intelligibles*, ed. por J.F. Pradeau, París, PUF, 55 – 85.
- Brisson, L., 2004, "Scientific Knowledge and Myth", en *Journal of the International Plato Society*, 4.
- Brisson, L., 2005, *Las palabras y los mitos. Cómo Platón dio nombre al mito*, trad. de José María Zamora Calvo, Madrid, Abada.
- Brisson, L., 2008, "Du mythe à l'histoire: Platon: *Politique* 268 d – 274 e", *Mélanges Lambros Couloubaritsis*, 311 – 321.
- Broadie, S., 1991, *Ethics with Aristotle*, New Cork, Oxford University Press.
- Broadie, S., 1999, "Aristotle's Elusive *Summum Bonum*", *Social Philosophy and Policy*, 16, 233 – 251.
- Broadie, S., 1991, *Ethics with Aristotle*, Oxford, Oxford University Press.
- Broadie, S., 1994, "Another Problem of *Akrasia*", *International Journal of Philosophical Studies*, 2, 229 – 242.
- Broadie, S., 2002, "Philosophical Introduction", en Christopher Rowe y Sarah Broadie (eds.), *Aristotle, Nicomachean Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 9 – 91.
- Brooks, R. O. (ed.), 2003, *Aristotle and Modern Law*, Aldershot.
- Browning Cole, E., 1991, "Weaving and practical politics in Plato's Statesman", *Salzburger Jahrbuch für Philosophie*, 29, 195 – 208.
- Brumbaugh, R. S., 1977, *Plato's Mathematical Imagination. The Mathematical Passages in the Dialogues and Their Interpretation*, New York.
- Brunet, C., 1963-1964, "Mythes et Croyances", *Revue de métaphysique et de morale*, 9, 161-180.
- Bubner, R., Cramer, K., Wiehl, R. (eds.), 1970, *Hermeneutik und Dialektik*, 2 vols, Tubinga.
- Bueno, G., 1974, *La metafísica presocrática*, Madrid-Oviedo.
- Burger, R., 1991, "Ethical Reflection and Righteous Indignation,: *Nemesis* in the *Nicomachean Ethics*, en J. P. Anton y A. Preus (eds.), *Aristotle's Ethics, Ethics in Ancient Greek Philosophy*, vol.iv, Albany, University of New York Press, 127 – 140.

- Burkert, W., 1960, "Platon oder Pythagoras?" , *Hermes*, 88, 159-177.
- Burkert, W., 1962, *Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon*, Nürnberg.
- Burkert, W., 1985, *Greek Religion*, traducido por J. Raffan, Cambridge, Massachusets.
- Burnyeat, M., 1980, "Aristotle on Learning to be Good", [en E. A. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*], Berkeley, University of California Press, 69 – 92.
- Calabi, F., 1977, "Il teorico e il politico in Aristotele", en S. Campese et al., *Aristotele e la crisi della politica*, Nápoles, Liguori Editore, 61 – 82.
- Calame, C., 1996, "Le mythe, une catégorie hellène", *Recherches sur la philosophie et le langage*, 18, 85 – 107.
- Cambiano, G., 1983, *La filosofía in Grecia e a Roma*, Roma – Bari.
- Cambiano, G. (ed.), 1986, *Storiografía e dossografía nella filosofía antica*, Turín.
- Campese, S., 1977, "Polis ed economía in Aristotele", en S. Campese et al., *Aristotele e la crisi della politica*, Nápoles, Liguori Editore, 13 – 60.
- Campese, S., 1983, "Madre materia: donna, casa, città nell'antropologia di Aristotele", en S. Campese, P. Manuli y G. Sissa, *Madre materia. Sociología e biología della donna Grecia*, Boringhieri, Turín, 15 - 79.
- Capizzi, A., 1993, "Le aporie di arete dall' epica a Platone", *Tradizione e innovazione nella cultura greca da Omero all' età ellenistica. Scritti in onore di Bruno Gentili*, ed. Por R. Pretagostini, Roma, GEL, 69 – 78.
- Cappozzi, E., 1989, "L' analogía tra arte politica e tessitura nel Politico platonico", *Discorsi*, 9, 231 – 261.
- Carduello, R.L., 1993, "Syrianus défenseur de platon contra Aristote, selon le témoignage d'Asclépius (*Metaphysique*, 433, 9 – 436, 6), en Dixsaut, 197-214.
- Carone, G. R., 1993, "Cosmic and human drama in Plato's Politicus. On Cosmos , god and microcosm in the myth", *Polis*, 12, 99 – 121.
- Casadio, G., 1995, "The politicus myth (268d-274e) and the history of religions", *Kernos*, 8, 85 – 95.
- Casertano, 2000, *Il nome della cosa. Linguaggio e realtà negli ultimi dialoghi di Platone*, Nápoles, Loffredo.
- Cashdollar, S., 1973, "Aristotle's Politics of Morals", *Journal of the History of Philosophy*, 11, 145 – 160.
- Cassin, B., 1992, "De l'organisme au pique – nique. Quel consensus pour quelle cité?", en *Nos Grecs et leurs Modernes: Les stratégies contemporaines d'appropriation de l'Antiquité*, textos reunidos por B. Caasin, París, Seuil.
- Castoriadis, C., 2003, *Sobre el Político de Platón*, trad. de Horacio Pons, México, Fondo de Cultura Económica.

- Cattin, E., 2002, "L'herméneutique comme philosophie pratique. Aristote dans Gadamer", *Philosophie*, 73, 73 – 86.
- Caveing, M., 1982, *La constitution du type mathématique d'idéalité dans la pensée grecque*, 3 vols., Univ. De Lille III.
- Caveing, M., 1982, *Zenon d' Elée, Prolégomènes aux doctrines du continu. Étude historique et critique des Fragmentes et Temoignages*, Paris.
- Caveing, M., 1988, *Algunas observaciones sobre el trato que recibe el continuo en los « Elementos » de Euclides y en la « Física » de Aristóteles*, de Guénard – Lelièvre, 17-41.
- Caveing, M., 1990, « Platon, Aristote et les hypothèses des mathématiciens », en Mattei, J.F (ed.), *La Naissance de la raison en Grece : Actas del Congreso de Nicea*, Paris, PUF, 119-128.
- Cavini, W., 1995, "Naming and argument. Diaeretic logic in Plato's Statesman", en *RS*, 123-138.
- Cencillo, L., 1958, *HYLE. La materia en el corpus aristotelicum*, Madrid, CSIC.
- Cessi, V., 1987, *Erkennen und Handeln in der Theorie des Tragischen bei Aristoteles*, Frankfurt a M.
- Charles, D., 1984, *Aristotle's Philosophy of Action*, Londres, Duckworth
- Charles, D., 1999, "Aristotle on Well – Being and Intellectual Contemplation", *Aristotelian Society Proceedings*, suppl. vol. 73, 225 - 242
- Cherniss, H. F., 1944, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy 1*, Baltimore, reimpr. New York, 1964.
- Cherniss, H.F., 1945, *The Riddle of the Early Academy*, Berkeley y Los Ángeles, reimpr. New York, 1962.
- Cherniss, H.D., 1965, *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, New York.
- Cherniss, H. F., 1971, *The Sources of Evil according to Plato*.
- Cherniss, H.D., 1977, *Selected Papers*, L. Tarán (ed.), Leiden.
- Chiesa, C., 1995, "De quelques formes primitives de classification", en *RS*, 236 – 252.
- Chroust, A.H., 1973, *Aristotle. New Light on his life and on some of his Lost Works*, South Bend, Notre Dame University Press (impr).
- Clark, S.R.L., 1975, *Aristotle's Man. Speculations upon Aristotelian Anthropology*, Oxford, Clarendon Press.
- Clark, S.R.L., 1995, "Herds and bipeds", en *RS*, 236-252.
- Cleary, J.J., 1988, *Aristotle and the Many Senses of Priority*, Carbondale.
- Cleary, J.J., 1995, *Aristotle and Mathematics. Aporetic method in Cosmology and Metaphysics*, Leiden – New York. - Köln



- Colaclidès, P., 1982, "Un passage héraclitéen dans le Politique", *Illinois Classical Studies*, 7, 13 – 15.
- Cooper, J., 1975, *Reason and Human Good in Aristotle*, Cambridge, Harvard University Press.
- Cooper, J., 1977, "Aristotle on the Forms of Friendships", *Review of Metaphysics*, 30, 619 – 648.
- Cooper, J. M., 1980, "Aristotle on Friendship", en A. O., Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley, University of California Press, 301 – 340.
- Cooper, J. M., 1985, "Aristotle on the Goods of Fortune", *Philosophical Review*, 94, 187 – 216; repr. con postscript en Cooper, 1999, *Reason and Emotion: Essays In Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*, pt. II, Princenton, Princenton University Press, 292 – 311.
- Cooper, J. M., 1986, *Reason and the Human Good*, Indianápolis, Hackett.
- Cooper, J. M., 1987, "Contemplation and Happiness: A Reconsideration", *Synthese*, 72, 187 – 216; repr en Cooper, 1999, *Reason and Emotion: Essays in Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*, pt. II, Princenton, Princenton University Press, 212 – 236.
- Cooper, J. M., 1988, "Some Remarks on Aristotle's Moral Psychology", *Southern Journal of Philosophy*, 27, sup., 25 – 42, rep. en J. M. Cooper, 1999, *Reason and Emotion, Essays in Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*, pt. II, Princenton, Princenton University Press, 237 - 252.
- Cooper, J., 1990, "Political Animal and Civic Friendship", en G. Patzig (ed.), *Aristoteles Politik, Akten des XI Symposium Aristotelicum*, Göttingen, Vandenhoeck and Ruprecht, 221 – 242, rep. en J. M. Cooper 1999, *Reason and Emotion: Essays in Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*, ptv II, Princenton, Princenton University Press.
- Cooper, J. M., 1999, *Reason and Emotion: Essays in Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*, pt. II, Princenton, Princenton University Press.
- Cooper, N., 1989, "Aristotle's Crowning Virtue", *Apeiron*, 22, 191 – 205.
- Cordero, N. L., 2000, "La funzione etica del mito in Plato (A proposito del mito del Político)", *Dibattito etico e politico in Grecia tra il V et il IV secolo*, Nápoles, La Città del sole, 161 – 180.
- Cornford, F.M., 1935, *Plato's Theory of Knowledge*, Londres.
- Cornford, F.M., 1937, *Plato's Cosmology*, Londres.
- Cornford, F.M., 1956, *Plato's Cosmology. The Timaeus of Plato*, Londres.
- Couloubaritsis, L., 1995, "Le paradigme platonicien du tissage comme modèle politique d'une société complexe", *Revue de Philosophie ancienne*, 13, 107 – 162.

- Coulter, J.A., 1976, *The literary microcosmos. Theories of interpretation of the later neoplatonists*, Leiden.
- Crombie, I.M., 1962-1963, *An Examination of Plato's Doctrines*, 2 vols., Londres.
- Crosson, F.J., 1963, "Plato's Statesman: unity and pluralism", *New Scholasticism*, 37, 23 – 43.
- Cumont, F., 1915, "Les angles du paganisme", *Rev. hist. relig.*, 72, 159-182.
- Curren, R., 1989, « The Contribution of *Nicomachean Ethics* iii 5 to Aristotle's Theory of Responsibility », *History of Philosophy Quarterly*, 6, 261 – 278.
- Curren, R., 1993 – 1994, "Justice, Instruction and the Good: The Case for Public Education in Aristotle and Plato's *Laws*", *Studies in Philosophy and Education*, 11 (1993), 293 – 311, 12 (1993), 103 – 126, 13 (1994), 1 – 31.
- Curzer, H. J., 1991, « Aristotle's Much Maligned *Megalopsychos* », *Australian Journal of Philosophy*, 69, 131 – 151.
- Curzer, H. J., 1991b, "The Supremely Happy Life in Aristotle's *Nicomachean Ethics*", *Apeiron*, 24, 47 – 69.
- Curzer, H. J., 1995, « Aristotle's Account of Justice », *Apeiron*, 28, 3, 201 – 238.
- Curzer, H. J., 1996, "A Defense of Aristotle's Doctrine of the Mean", *Ancient Philosophy*, 16, 129 – 139.
- Dagron, G., 1968, « L'empire romain de l'Orient au IV<sup>ème</sup> siècle et les traditions politiques de l'hellenisme : Le témoignage de Thémistios », *Travaux et Mémoires*, 3, 1-242.
- Dahl, N. O., 1984, *Practical Reason, Aristotle, and the Weakness of the Will*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Daumas, F., 1956, "La Valeur de l'or dans la pensée égyptienne", *Revue de l'Histoire des Religions*, 149, 1-18.
- Davidson, D., 1969, « How is Weakness of the Will Possible ? », en J. Feinberg (ed.) 1980, *Moral Concepts*, Oxford, Oxford University Press, 93 – 113, rep. en D. Davidson, *Essays on Actions and Events*, Oxford, Oxford University Press., 21 – 42.
- Davis, M., 1967, "The Statesman as a political dialogue", *American Journal of Philology*, 88, 319 – 331.
- Davison, J. A., 1958, "Notes on the *Panathenaea*", *Journal of Hellenic Studies*, 78, 23 – 42.
- Deaño, A., 1980, *Las concepciones de la lógica*, Madrid, Taurus.
- Defourny, P., 1977, "Contemplation in Aristotle's Ethics", [en J. Barnes, M. Schofield y R. Sorabji (eds.), *Articles on Aristotle*, ii, *Ethics and Politics*], Londres, Duckworth, 104 – 112.

- Defradas, J., 1966, "Le mythe hésiodique des races. Essai de mise au point", *Revue de Philologie*, 247 – 276.
- Defradas, J., 1965, "Le mythe hésiodique des races. Essai de mise au point", *L'information littéraire*, 4, 152 – 156.
- Delcomminette, S., 2000, *L'inventive dialectique dans le Politique de Platon*, Bruselas, Ousia.
- Delcomminette, S., 2000, *L'inventivité dialectique dans le Politique de Platon*, Cahiers de Philosophie ancienne, 16, Bruselas, Ousia.
- De Pew, D. J., 1990, "Politics, Music and Contemplation in Aristotle's Ideal State", en D. Keyt y F. Miller (eds.), *A Companion to Aristotle's Politics*, Oxford, Cambridge, Massachusetts, Basil Blackwell, 346 – 380.
- Derrida, J., 1967, *De la grammatologie*, Paris.
- Derrida, J., 1975, « La farmacia de Platón » en *La diseminación*, Madrid, Fundamentos.
- Des Places, E., 1974, *La religion de Jamblique. De Jamblique a Proclus*, Geneve, Vandoeuvres.
- Destree, P., 2000, « Aristote et la question du droit naturel (*Eth. Nic.*, V, 10, 1134b18 – 1135a5) », *Phronesis*, 45, 220 – 239.
- Detienne, M., 1958, « Xénocrate et la démonologie pythagoricienne », *Revue des études anciennes*, 60, 271-279.
- Detienne, M. et al., 1988, *Les savoirs de l'écriture en Grèce ancienne*. Presses Universitaires de Lille.
- Dillens, A.M., 1985, "De la philosophie au mythe. À propos des lambeaux de légendes rassemblés dans le Politique de Platon", en *les Mélanges Daniel Coppieters de Gibsons*, Bruselas, Institut Universitaire Saint-Louis, 207 – 235.
- Dillon, J.M., 1977, *The Middle Platonists. A Study of Platonism 80 B.C. to 220 A.D.*, Bristol.
- Dillon, J.M., Long, A.A. (eds.), 1988, *The Question of "Eclecticism". Studies in Later Greek Philosophy*, Univ. de California, Berkeley, Los Angeles.
- Dillon, J.M., 1983, "What happened to Plato's Garden?", *Hermathena*, 133, 51-59, reimpr. En Dillon, 1990.
- Dillon, J. M., 1984, "Speusippus in Iamblichus", *Phronesis*, 29, 325-332, reimpr en Dillon, 1990.
- Dillon, J.M., 1986, "Xenocrates Metaphysics: Fr. 15 (Heinze) Re-examined", *Ancient Philosophy*, 5, 47-52, reimpr en Dillon, 1990.
- Dillon, J.M., 1990, *The Golden Chain. Studies in the Development of Platonism and Early Christianity*, Aldershot.
- Dillon, J., 1992, Plato and the golden age, *Hermathena*, 153, 21 – 36.

- Dillon, J.M., 1994, "A Platonist *Ars Amatoria*", *Classical Quarterly*, 44, 387-392, reimp. en Dillon, 1990.
- Dillon, J.M., 1996, *The Middle Platonists*, Londres y Cornell.
- Dillon, J.M., 1996, "Speusippus on the Pleasure", en K.A. Algra, P.W. van der Horst y D.T. Runia (eds.), *Polyhistor: Studies in the History and Historiography of Ancient Philosophy presented to Jaap Mansfeld*, 99-114, Leiden, reimp. en Dillon, 1997.
- Dillon, J.M., 1997, *The Great Tradition. Further Studies in the Development of Platonism and Early Christianity*, Aldershot.
- Dillon, J., 1995, "The neoplatonic exegesis of the Statesman myth", en *RS*, 364 – 374.
- Dillon, J.M., 2005, *The Heirs of Plato*, Oxford.
- Dixsaut, M. (ed.) 1993, *Contra Platon, 1. Le platonisme dévoilé*, París.
- Dixsaut, M., 1995 "Une politique vraiment conforme à la nature", en *RS*, 253 – 273.
- Dixsaut, M., 2001, *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, Paris, Vrin.
- Dodds, E.R., 1928, "The *Parmenides* of Plato and the Origin of the Neoplatonic "One", *Classical Quarterly*, 22, 129-142.
- Donini, P.L., 1974, *Tre studi sull'aristotelismo nel II secolo d. C.* Turín
- Donini, P.L., 1982, *L'escuole, l'anima, l'imperio: la filosofia antica da Antioco à Plotino*, Turín.
- Donini, P., 1989, *Ethos. Aristotele e il determinismo*, Alessandria, Edizioni dell'Orso.
- Döring, K., 1972, *Die Megariker. Kommertierte Sammlung der Testimonien*, Amsterdam.
- Döring, K., 1972, "Über den Sophisten Polyxenos", *Hermes*, 100, 29-42.
- Dörrie, H., 1944, "Der Platoniker Eudoros von Alexandria", *Hermes*, 79, 25-39.
- Dörrie, H., 1966 "Die Schultradition im Mittelplatonismus und Porphyrios", *Fondation Hardt*, 1-32.
- Dörrie, H., 1967, "Die Platonische Theologie des Kelsos in ihrer Auseinandersetzung mit der christlichen Theologie auf Grund von Origenes C. Celsum 7, 42 ss", *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, phil. hist. Klasse*, 2, 19-55.
- Dörrie, H., 1967, "Xenocrates, 4", *RE IX A 2*, 1512-1528.
- Dörrie, H., 1970, "Der König. Ein Platonisches Schlüsselwort, von Plotin mit neuem Sinn erfüllt", *Revue internationale de Philosophie*, 24, 127-235.
- Dörrie, H., Baltes, M., 1987, *Der Platonismus in der Antike*, I, Stuttgart – Bad Cannstatt.
- Dorter, K., 1987, "Justice and method in the Statesman", en *Justice, Law and Method in Plato and Aristotle*, ed. por S. Panagiotou, Edmonton, Academic Print & PUB, 105 – 122.

- Dorter, K., 1994, *Form and Good in Plato's Eleatic Dialogues. The Parmenides, Theaetetus, Sophist and Statesman*, Berkeley, University of California Press.
- Dover, K. J., 1974, *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*, Oxford, Blackwell.
- Dover, K. J., 1983, *La morale popolare greca all'epoca di Platone e di Aristotele*, traducción italiana de L. Rossetti, Brescia, Paideia.
- Dumont, J.-P., 1986, "Temps, image et existence chez Platon. Le Paradoxe du Politique", en *Politique dans l'Antiquité*, ed. por J.-P. Dumont y L. Bescond, Lille, Presses de l'Université de Lille, 89 – 111.
- Düring, I., 1957, *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, Göteborg.
- Düring, I., Owen, G.E.L. (eds.), 1960, *Aristotle and Plato in the Mid – Fourth Century*, Göteborg.
- Düring, I., 1966, *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg.
- Dusanic, S., 1995, "The true statesman of the Statesman and the Young tyrant of the Laws. An historical comparison", en *RS*, 337 – 346.
- Edelstein, L., 1949, "The function of the Myth in Plato's Philosophy", *Journal of the History of Ideas*, 10, 463-481.
- El Murr, D., 2002, "La *symploké politiké*: le paradigme du tissage dans le *Politique* de Platon ou les raisons d'un paradigme "arbitraire" ", *Kairos*, 19, 49 – 95.
- Eliade, M., 1982, *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*, Madrid.
- Engberg-Pedersen, t., 1985, *Aristotle's Theory of Moral Insight*, Oxford, Oxford University Press..
- Engberg-Pedersen, T., 1995, "Justice at a Distance – Less Foundational, More Naturalistic: a Reply to Pierre Aubenque", en R. Heinaman (ed.), *Aristotle and Moral Realism*, Londres, UCL Press, 48 - 60.
- Erbse, H., 1971, « Platons Urteil über Isokrates », *Hermes*, 99, 183-197.
- Erler, M., 1992, « Hilfe und Hintersinn. Isokrates *Panathenaikos* und die Schrifkritik im *Phaidros*, Rossetti (ed.), 122-137.
- Erler, M., 1994, « Epikur Die Schule Epikurs – Lukrez », en Flashar-Görler, 29-490.
- Eucken, Ch., 1983, *Isokrates. Seine Position in der Auseinandersetzung mit den zeitgenössischen Philosophen*, Berlín, New York.
- Falcón Martínez, C., Fernández-Galiano, E., López Melero, R., 1980, *Diccionario de mitología clásica, vol.1*, Madrid, Alianza.
- Falcon, A., 2000, "Aristotle, Speusippus, and the Method of Division", *Classical Quarterly*, 50, 402-414
- Fattal, M., 2001, "De la division dans le *Politique* de Platon". *Pensée et vérité dans la philosophie grecque*, Paris, L'Harmattan, 181 – 192.
- Farandos, G.D., 1979, *Platons Philosophie der periagoge*, Würzburg.

- Farwell, P., 1995, « Aristotle and the Complete Life », *History of Philosophy Quarterly*, 12, 247 – 263.
- Ferber, R., 1989, *Platos Idee des Guten*, Sankt Augustin, Academia Verlag.
- Ferber, R., 1991, *Die Unwissenheit des Philosophen oder Warum hat platon die « ungeschriebene Lehre » nicht geschrieben?*, Sankt Augustin, Academia Verlag.
- Ferber, R., 1993, « Hat Plato in der « ungeschriebenen Lehre » eine dogmatische Metaphysik und Systematik » vertreten? Einige Bemerkungen zum status quaestionis », *Méthexis*, VI, 37-54.
- Ferber, R., 1995, "Für eine propädeutische Lektüre des Politicus", en *RS*, 63 – 75.
- Ferrari, F., 2006, « Tra menzogna e verità : natura e funzione del mito nei dialoghi di Platone », *Forme e figure del pensiero* (recueil), 21 – 89.
- Ferrari, G.R.F., 1992, « Platonic love » en R. Kraut (ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 248-276.
- Ferrari, G. R. F., 1995, "Myth and conservatism in Plato's Statesman", en *RS*, 389 – 397.
- Festugière, A., 1950-1954, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, 4 vols., Paris.
- Findlay, J. N., 1974, *Plato: The written and Unwritten Doctrines*, Londres.
- Fine, G., 1992, "Aristotle's Criticism of Plato", en Klagge – Smith (eds.) en *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 13 – 42.
- Fine, G., 1993, *On Ideas. Aristotle's Criticism of Plato Theory of Forms*, Oxford.
- Flashar, H., (ed.), 1983, *Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie. B.I. Die Philosophie der vorchristlichen Antike*, Faszikel 3, Basel – Stuttgart.
- Flashar, H., Görler, W. (eds.), 1994, *Die Philosophie der Antike. Band 4: Die hellenistische Philosophie*, Basel.
- Fortenbaugh, W. W., 1991, « Aristotle's Distinction between Moral Virtue and Practical Wisdom », en J. P. Anton y A. Preus (eds.), *Aristotle's Ethics*, Essays in Ancient Greek Philosophy, vol. iv, Albany State University of New York Press, 97 – 106.
- Foot, P., 1978, *Virtues and Vices*, Berkeley, University of California Press.
- Foot, P., 2001, *Natural Goodness*, Oxford, Oxford University Press.
- Fortenbaugh, W.W., 1975, "Aristotle's Analysis of Friendship: Function and Analogy, Resemblance, and Focal Meaning", *Phronesis*, 20, 51 – 62.
- Fortenbaugh, W.W., Sharples, R.W. (eds.), 1992, *Theophrastean Studies on Natural Science, Physics and Metaphysics, Ethics, Religion and Rhetoric*, New Brunswick – Oxford (UK).
- Fortenbaugh, W.W., 2002, *Aristotle on Emotion*, Londres, Duckworth.

- Foucart, P., 1873, *Des associations religieuses chez les Grecs, thiasés, éranes, orgeons*, París.
- Fowler, D.H., 1987, *The Mathematics of Plato's Academy: A New Reconstruction*, Oxford.
- Frank, D.H., 1984, *The Arguments "From the Sciences" in the Aristotle's Peri Ideôn*, New York.
- Frank, E., 1923, *Plato und die sogenannten Phytagoreer*, Halle.
- Franz, M., 1996, *Schellings Tübinger Platon – Studien*, Gotinga.
- Freudenthal, J., 1879, *Der Platoniker Albinos und der falsche Alkinoos*, en *Hellenistische Studien*, 3, Berlín.
- Friedländer, P., 1969, *Plato*, Vol. 3, the dialogues second and third periods, translated from the german by Hans Meyerhoff, Londres, Routledge and Kegan.
- Fritz, K. von, 1926, "Die Ideenlehre des Eudoxos von Knidos und ihr Verhältnis zur platonischen Ideenlehre", *Philologus*, 82, 1 – 26.
- Fritz, K. von, 1934, "Theaitetos", *RE*, V A, col. 1351 ss.
- Fritz, K. von, 1937, "Theudios", *RE*, VI A, col. 244-246.
- Fritz, K. von, 1945, "The Discovery of Incommensurability by Hipassos of Metapontum", *Annals of Mathem.*, 46, 242 – 262.
- Fritz, K. von, 1954, "Die ARCHAI in der griechischen Mathematik", *Arciv f. Begriffsgeschichte*, 1, 13 – 103.
- Fritz, K. von, 1968, *Platon in Sizilien und das Problem der Philosophenherrschaft*, Berlín.
- Fritz, K. von, 1971, *Grundprobleme der Geschichte der antiken Wissenschaft*, Berlín – New York.
- Frutiger, P., 1930, *Les Mythes de Platon*, París, Alcan.
- Furley, D. J., 1967, *Two Studies in the Greek Atomists*, Princenton.
- Furley, D. J., 1977, « Aristotle on the Voluntary », en J. Barnes, M. Schofield y R. Sorabji (eds.), *Articles on Aristotle*, ii, *Ethics and Politics*, Londres, Duckworth, 47 – 76.
- Furley, D. J., 1980, "Self - Movers", en Rorty, 1980, *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley, University of California, 55 – 68.
- Gadamer, H.G., 1977, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, traducido por A. Agud y R. Agapito, Salamanca.
- Gadamer, H.J. (ed.), 1968, *Idee und Zahl*, Heidelberg.
- Gadamer, H.J., 1985, « Idee und Wirklichkeit in Platos « Timaios », *Gesammelte Werke*, VI, 242 – 270, Tubinga.
- Gaiser, K., 1959, *Protrepik und Paränese bei Platon. Untersuchungen zur Form des platonischen Dialogs*, Tubinga.

- Gaiser, K., 1963, *Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule*, Stuttgart. Gaiser, K., 1963, *Platons ungeschriebene Lehre, Anhang : Testimonia Platonica: Quellentexte zur Schule und mündlichen Lehre Platons*, Stuttgart.
- Gaiser, K., 1967, « Zwei Protrptikos – Zitate in der Eudemischen Ethik des Aristoteles », *Rheinisches Museum*, 110, 314-345.
- Gaiser, K., 1968, « Quellenkritische Probleme der indirekten Platonüberlieferung », en Gadamer (ed), 31-84.
- Gaiser, K. (ed.), 1969, *Das Platonbild. Zehn Beiträge zum Platonverständnis*, Hildesheim.
- Gaiser, K., 1973, « Die Platon – Referate des Alkimos bei Diogenes Laertios (III, 9-17) », *Zetesis. Album amicorum aangeboden aan E. de Strycker*, Antwerpen / Utrecht, 61-79.
- Gaiser, K., 1980, « Plato`s Enigmatic Lecture *On the Good* », *Phronesis*, 25, 5-31.
- Gaiser, K., 1983, « Der Ruhm des Annikeris », en P. Hanendel y W. Meid (eds.), *Festschrift für Robert Muth*, Innsbruck, 11-128.
- Gaiser, K., 1985, *Il paragone della caverna*, Nápoles.
- Gaiser, K., 1991, « Le *Ménon* de Platon et l`Académie, en M. Canto – Sperber (ed.).
- García Máynez, E., 1984, “El Político de Platón”, *Dianoia*, 30, 1 – 43.
- Gardiner, S., 2001, « Aristotle`S Basic and Non – Basic Virtues », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 20, 261 – 295.
- Gastaldi, S., 2003, *Bios hairesotatos: generi di vita e felicità in Aristotele*, Nápoles.
- Gaudin, C., 1990, *Platon et l`alphabet*, París, PUF.
- Geach, P., 1977, *The Virtues*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Giannantoni, G. (ed.), 1986, *Diogene Laerzio, Storico del Pensiero Antico. Atti del Convegno Internazionale tenutosi a Napoli e Amalfi dal 30 sett. Al 3 ott. 1985*, *Elenchos*, 7, 183-216.
- Gigante, M., 1977, *Polemonis Academici Fragmenta*, Nápoles.
- Gigon, O., 1960, « Prolegomena to an Edition of the *Eudemus* », en I. Düring y G.E.L. Owen (eds.), *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century*, 19-33, Göteborg.
- Gill, C., 1995, “Rethinking constitutionalism in *Politicus*, 291 – 303”, en *RS*, 292 – 305.
- Gill, Ch., 1993, “Platonic dialectic and the truth – status of the unwritten doctrines”, *Méthexis*, VI, 55-72.
- Glassen, P., 1957, “A Fallacy in Aristotle`s Argument about the Good”, *Philosophical Quarterly*, 7, 319 – 322.
- Glucker, J., 1978, *Antiochus and the Late Academy*, *Hipomnemata* 56, Göttingen.
- Gobry, I., 1995, *La philosophie pratique d`Aristote*, Lyon.



- Golden, M., 1990, *Children and Childhood in Classical Athens*, Baltimore.
- Goldschmidt, V., 1947, *Le Paradigme dans la dialectique platonicienne*, París, PUF.
- Goldschmidt, V., 1950, "Theología", *Revue des Études grecques*, LXIII, 33 – 39.
- Goldschmidt, V., 1984, « Le Concept d'autarcie », en *Ecrits, Tome I, Etudes de philosophie ancienne*, París, Vrin.
- Gómez-Lobo, A., 1991, « The Ergon Inference », en J. P. Anton y A. Preus (eds.), *Aristotle's Ethics, Essays in Ancient Greek Philosophy*, vol. IV, Albany, University of New York Press, 43 – 57.
- Gómez-Lobo, A., 1995, "Aristotle's Right Reason", *Apeiron*, 28, 4, 15 – 34.
- Gonzalez, F. J., 1991, "Aristotle on Pleasure and Perfection", *Phronesis*, 35, 141 – 159.
- González Escudero, S., 2007, "El paradigma en el *Político* de Platón", *Eikasia, Revista de Filosofía*, 12, Extraordinario I. <http://revistadefilosofia.org>.
- Gosling, J., Taylor, C., 1982, *The Greeks on Pleasure*, Oxford, Oxford University Press.
- Gosling, J., 1993, "Mad, Drunk or Asleep? Aristotle's Akratic", *Phronesis*, 38, 98 – 104.
- Gottlieb, P., 1993, "Aristotle's Measure Doctrine and Pleasure", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 75, 31 – 46.
- Gottlieb, P., 1994, "Aristotle on Dividing the Soul and Uniting the Virtues", *Phronesis*, 39, 275 – 290.
- Gottschalk, H.B., 1980, *Heraclides of Pontus*, Oxford.
- Gottschalk, H.B., 1987, "Aristotelian Philosophy in the Roman World from the Time of Cicero to the End of the Second Century AD", en Haase (ed.), 36.2, 1079 – 1174.
- Gottschalk, H.B., 1990, "The earliest Aristotelians commentators", en R. Sorabji, 55-81.
- Graefe, St., 1989, *Der gespaltene EROS. Platons Trieb zur "Weisheit"*, Frankfurt am Main.
- Graeser, A. (ed.), 1984, *Mathematik und Metaphysik bei Aristoteles. Akten des X Symposium Aristotelicum*, Sigriswil 6-12 September Bern – Stuttgart.
- Grinswold, C.L. Jr., 1989, "Politikē epistēmē in Plato's Statesman", *Essays in Ancient Greek Philosophy. III: Plato*, ed. por J. Anton y A. Preus, Albany, SUNY, 141 – 167.
- Guariglia, O.N., 1978, *Quellenkritische und logische Untersuchungen zur Gegensatzlehre des Aristoteles*, Hildesheim – New York.
- Guénard, F., Lelièvre, G. (eds.), 1988, *Pensar la matemática*, trad. de C. Bidón-Chanal, Barcelona.
- Guthrie, W.K.C., 1975, *A History of Greek Philosophy*, iv, Cambridge.
- Guthrie, W.K.C., 1978, *A History of Greek Philosophy*, v, Cambridge.

- De Haas, F., 1997, *John Philoponus's New Definition of Prime Matter*, Leiden.
- Haase, W., 1982, *Untersuchungen zu Nikomachos von Gerasa*, Diss.
- Haase, W. (ed.), 1987, *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, Berlín.
- Habermas, J., 1981, *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 vols. Frankfurt am Main.
- Habermas, J., 1994, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt am Main.
- Hackforth, R., 1945, *Plato's Examination of Pleasure*, Cambridge.
- Hadot, I., 1978, *Hiéraelès et Simplicius*, París.
- Hadot, I., 1987 a, « Recherches sur les fragments du commentaire de Simplicius sur la Metaphysique d'Aristote », 225 - 245.
- Hadot, I., 1987 b, « La vie et l'œuvre de Simplicius d'après des sources grecques et arabes », 7 - 22.
- Hadot, I. (ed.), 1987 b, *Simplicius, sa vie, son œuvre, sa survie. Actes du Colloque International de París (28 sept. - 1 er oct. 1985)*, Berlín, New York.
- Hadot, P., 1961, « Fragments d'un commentaire de Porphyre sur le Parménide », *Revue des Études Grecques*, 74, 410 - 438.
- Hadot, P., 1966, « La métaphysique de Porphyre », *Fondation Hardt*, 125 - 164.
- Hadot, P., 1968, *Porphyre et Victorinus*, 2 vols. , París.
- Halbwach, M., 1950, *La Mémoire collective*, Paris, PUF.
- Halfwassen, J., 1992, *Der Aufstieg zum Einen. Untersuchungen zu Plato und Plotin*, Stuttgart.
- Halfwassen, J., 1993, « Speusipp und die metaphysische Deutung von Platons Parménides », en L. Hagemann y R. Gleis (eds.), *Hen kai Plethos : Festschrift für Karl Bormann*, 339, 373, Würzburg.
- Halfwassen, J., 1994, « Recensión a Stemmer, 1992 », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 76, 220 - 225.
- Hambruch, E., 1904, *Logische Regeln der platonischen Schule in der aristotelischen Topik*, Berlín.
- Hampton, J., 1998, *The Authority of Reason*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Hansen, M.H., 1983, "The Athenian "politicians", 403 - 322 B.C.", *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 24, 33 - 55.
- Happ, H., 1971, *Hyle: Studien zum aristotelischen Materie-Begriff*, Berlín.
- Hardie, W. F. R., 1965, "The Final Good in Aristotle's Ethics", *Philosophy*, 40, 277 - 295.
- Hardie, W. F. R., 1968, "Aristotle and the Freewill Problem", *Philosophy*, 43, 274 - 278.
- Hardie, W. F. R., 1978, "Magnanimity in Aristotle's Ethics", *Phronesis*, 23, 63 - 79.

- Hardie, W. F. R., 1980, *Aristotle's Ethical Theory*, 2<sup>a</sup> ed., Oxford, Oxford University Press.
- Harlfinger, D., 1971, *Die Textgeschichte der Pseudo – aristotelischer Schrift Peri atómon grammôn*. Ein kodikologisch – kulturgeschichtlicher Beitrag zur Klärung der Überlieferungsverhältnisse im *Corpus Aristotelicum*, Amsterdam.
- Hart, O., 1995, *Firms, Contracts and Financial Structure*, Oxford, Clarendon Press.
- Havelock, E., 1963, *Preface to Plato*, Blackwell.
- Havelock, E., 1968, *The literate revolution in Greece and its cultural consequences*, Princeton University Press.
- Heath, Th., 1970, *Mathematics in Aristotle*, Oxford.
- Heath, Th., 1981, *A History of Greek Mathematics, vol. I, From Thales to Euclid*, New York.
- Heinaman, R., 1998, "Eudaimonia and Self – Sufficiency in the *Nicomachean Ethics*", *Phronesis*, 33, 35 – 41.
- Heinaman, R., 1995, "Activity and Change in Aristotle", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 13, 187 – 216.
- Heinze, R., 1892, *Xenokrates. Darstellung der Lehre und Sammlung der Fragmente*, Leipzig, reimp. en Hildesheim, 1965.
- Heitsch, E., 1984, *Platon über die rechte Art zu reden und zu schreiben*, Mainz.
- Heitsch, E., 1989, "timiótera", *Hermes*, 117, 278 – 287.
- Helmbold, W.C., O'Neil, E.N., 1959, *Plutarch's Quotations*, American Philological Association
- Hercher, R., 1871, *Epistolographi Graeci*, París.
- Hershbell, J.P., 1987, « Plutarch' *De animae procreatione in Timaeo*: an Analysis of Structure and Content", *Haase*, 36.1, 234 – 247.
- Hildebrandt, K., 1959, *Platon. Logos und Mythos*, Berlín, De Gruyter.
- Hirsch, U., 1995, "Mimesthai und verwandte Ausdrücke in Platons *Politikos*", en *RS*, 184 -189.
- Hirsch, W., 1953, *Der pseudoaristotelische Traktat de lineis insecabilibus*, Heidelberg.
- Höffe, O. (ed.) 1995, *Aristoteles: Die Nikomachische Ethik*, Berlín, Akademie Verlag.
- Höffe, O. (ed.), 1996, *Platon. Politeia*, Berlín.
- Höffe, O., 21996 (1971), *Praktische Philosophie – Das Modell des Aristoteles*, Berlín.
- Höffe, O. (ed.), 2001, *Aristoteles. Politik*, Berlín
- Hoffmann, M., 1993, "The realisation of the due measure as structural principle in Plato's *Statesman*", *Polis*, 12, 99 – 121.
- Hösle, V., 1982, "Platons Grundlegung der Euklidizität der Geometrie", *Philologus*, 124, 180 – 197.

- Hösle, V., 1984, "Zu Platons Philosophie der Zahlen und derer mathematischer und philosophischer Bedeutung", *Theologie und Philosophie*, 59, 321 – 355.
- Hösle, V., 1984, *Wahrheit und Geschichte. Studien zur Struktur der Philosophiegeschichte unter paradigmatischer Analyse der Entwicklung von Parmenides bis Platon*, Stuttgart – Bad Cannstatt.
- House, D.K., 1980, "The Life of Sextus Empiricus", *The Classical Quarterly*, 30, 227 – 238.
- Howland, J., 1993, "The Eleatic Stranger's socratic condemnation of Socrates", *Polis*, 12, 15 – 36.
- Hubert, C., 1964, *Anamnesis bei Platon*, Munich.
- Huby, P. M., 1967, "The First Discovery of the Free Will Problem", *Philosophy*, 42, 353 – 362.
- Hughes, G. J., 2001, *Aristotle on Ethics*, Londres, Routledge.
- Hursthouse, R., 1980 – 1, "A false Doctrine of the mean", *Aristotelian Society Proceedings*, 81, 57 – 72.
- Hursthouse, R., 1984, "Acting and Feeling in Character, *Nicomachean Ethics* 3. i", *Phronesis*, 29, 252 – 266.
- Hutchinson, D. S., 1986, *The Virtues of Aristotle*, Londres, Rotledge & Kegan Paul.
- Huxley, G., 1985, "On Aristotle's Bei State", en P. A., Cartledge y F. D. Harvey (eds.), *Crux*, Londres, 139 – 149.
- Ildefonse, F., 2001, "La classification des objets. Sur un passage du *Politique* (287 b – 289 c)", *Platon: l'amour du savoir* (recueil), 105 – 119.
- Impara, P., 1992, "Mito, eros e filosofia nel *Fedro*", Rossetti (ed.), 300 – 304.
- Irwin, T. H., 1981, "Aristotle's Methods of Ethics", en D. O'Meara (ed.), *Studies in Aristotle*, Washington, Catholic University of America Press, 193 – 224.
- Irwin, T. H., 1985, "Permanent Happiness: Aristotle and Solon", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 3, 89 – 124.
- Irwin, T. H., 1985, "Aristotle's Conception of Morality", *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, 1, 115 – 143.
- Irwin, T. H., 1988, "Disunity in the Aristotelian Virtues", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, sup., vol., 61 – 78.
- Irwin, T. H., 1990, *Aristotle's First Principles*, Oxford, Clarendon Press.
- Isnardi Parente, M., 1956, "Teoria e prassi nel pensiero dell'Accademia antica", *La Parola del Passato*, 11, 401-433.
- Isnardi Parente, M., 1969, "Speusippo in Sesto Empirico, *Adv. Math.* VII 45-146", *La Parola del Passato*, 24, 203-214.
- Isnardi Parente, M., 1971, "Théophraste, *Metaphysica* 6 a 23 ss", *Phronesis*, 16, 49 – 64.

- Isnardi Parente, M., Zeller, Mondolfo, 1974, *La filosofia antica in suo sviluppo storico. Parte II: Da Socrate ad Aristotele. Part. III/1, Platone [tomo secondo] e l'Accademia antica*, Florencia.
- Isnardi Parente, M., 1977, "Doctrina delle idee e doctrina dei principi nell'Accademia antica, *Annali Della Scuola Normale Superiore di Pisa, Classe di Lettere e Filosofia*, Serie III, Vol. VII, 3, 1017-1128.
- Isnardi Parente, M., 1979, *Studi sull'Accademia Platonica antica*, Florencia.
- Isnardi Parente, M., 1980, *Speusippo, Frammenti*, Nápoles.
- Isnardi Parente, M., 1981, "Per la biografia di Senocrate", *Revista di Filologia e di Istruzione classica*, 109, 129-162.
- Isnardi Parente, M., 1982, *Senocrate – Ermodoro: Frammenti*, Nápoles.
- Isnardi Parente, M., 1984, *L'eredità di Platone nell'Accademia antica*, Nápoles – Milán.
- Isnardi Parente, M., 1989, "La akrósis di Platone", *Museum Helveticum*, 46, 146 ss.
- Isnardi Parente, M., 1992, "Phdr. 274 c ss, o il discorso orale come autoelenchos", Rossetti (ed.), 108 – 121.
- Isnardi Parente, M., 1993, "Platone e il Problema degli ágrapha", *Méthexis*, VI, 73 – 93.
- Jaeger, W., 1946, *Aristóteles*, trad. De José Gaos, México.
- Jaeger, W., 1948, *Aristotle: Fundamentals of the History of his Development*, trad. por R. Robinson, Oxford, Clarendon Press.
- Jaeger, W., 1993, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, Madrid, Fondo de Cultura Económica.
- Jaspers, K., 1973, *Philosophie*, 3 vols., Berlín – Heidelberg – New York.
- Joachim, H. H., 1951, *Aristotle: The Nicomachean Ethics*, comentarios, editado por D. A. Rees, Oxford, Clarendon Press.
- Johann, H.-Th., 1968, *Trauer und Trost*, Munich.
- Joly, H., 1992, *Études platoniciennes. La question des étrangers*, París, Vrin.
- Judson, L. (ed.), 1991, *Aristotle's Physics. A Collection of Essays*, Oxford.
- Judson, L., 1997, "Aristotle on Fair Exchange", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 13, 147 – 175.
- Kaczor, C., "Exceptionless Norms in Aristotle: Thomas Aquinas and Twentieth Century Interpreters of the *Nicomachean Ethics*", *Thomist*, 61, 33 – 62.
- Kagge, J. C., Smith, N. D. (eds.), 1992, *Methods of Interpreting Plato and his Dialogues*, Oxford.
- Kahn, CH. H., 1990, "The Normative Structure of Aristotle's *Politics*", en G. Patzig (ed.), *Aristoteles' Politik*, Akten des XI Symposium Aristotelicum, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 369 – 384.
- Kayser, F., 1841, *De Crantone Academico*, Heidelberg.

- Kélessidou, A., 1993, "L'homme "sans industrie et sans art" (Pol. 274c). L'idée platonicienne de la *soterias mekhane*. Préprométhéisme et humanisme philosophique selon Platon", *Revue de philosophie ancienne*, 11, 79 – 87.
- Kenny, A., 1966, « The Practical Syllogism and Incontinence », *Phronesis*, II, 163 – 184.
- Kenny, A., 1978, *The Aristotelian Ethics. A Study of the Relationship between the Eudemian and Nicomachean Ethics of Aristotle*, Oxford, Clarendon Press.
- Kenny, A., 1978, *The Aristotelian Ethics*, Oxford, Oxford University Press.
- Kenny, A., 1979, *Aristotle's Theory of the Will*, Londres, Duckworth.
- Kenny, A., 1992, *Aristotle on the Perfect Life*, Oxford, Clarendon Press.
- Kerszberg, P., 1994, "The myth of the reversed cosmos in contemporary physics", *The St John's Review*, LXII, 2, 5 – 23.
- Keyt, D., 1978, "Intellectualism in Aristotle.", *Paideia*, 7, 138 – 157.
- Keyt, D., Miller, F. D. (eds.), 1991, *A Companion to Aristotle's Politics* Oxford, Cambridge, Massachusetts, Basil Blackwell.
- Klibansky, R., 1929, *Ein Proklos-Fund und seine Bedeutung*, Heidelberg.
- Knorr, W. R., 1975, *The Evolution of the Euclidean Elements*, Dordrecht – Boston.
- Knorr, W.R., 1982, "Infinity and continuity: the interaction of mathematics and philosophy in the antiquity", en N. Kretzmann (ed.), *Infinity and Continuity in Ancient and Medieval Thought*, Ithaca, New York, 112 – 145.
- Kochin, M.S., 1999, "Plato's eleatic and athenian sciences of politics" , *Review of Politics*, 61, 57 – 84.
- Koller, H., 1954, *Die Mimesis in der Antike. Nachahmung, Darstellung, Ausdruck*, Diss., Bern.
- Koller, H., 1958, "Theorós und Theoria", *Glotta*, 36, 273 – 286.
- Kosman, L. A., 1980, "Being Properly Affected: Virtues and Feelings in Aristotle's Ethics", en A. O. Rorty (ed.), 1980, *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley, University of California, 103 – 119.
- Kouremenos, Th., 1995, *Aristotle on Mathematical Infinity*, Stuttgart.
- Koyré, A., 1998, *Del mundo cerrado al universo Infinito*, traducido por C. Solís, Madrid.
- Krämer, H. J., 1959, *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*, Heidelberg.
- Krämer, H. J., 1964, *Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*, Amsterdam.
- Krämer, H. J., 1964, "Retraktationen zum Problem des esoterischen Platon", *Museum Helveticum*, 21, 137 – 167.
- Krämer, H. J., 1966, "Aristoxenos über Platon's *Peri tagathou*", *Hermes*, 94, 111 – 112.

- Krämer, H. J., 1966, "Über den Zusammenhang von Prinzipienlehre und Dialektik bei Platon. Zur Definition des Dialektikers Politeia 534 b – c", *Philologus*, 110, 35 – 70.
- Krämer, H. J., 1967, *Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*, Amsterdam.
- Krämer, H. J., 1968, "Grundbegriffe akademischer Dialektik in den biologischen Schriften von Aristoteles und Theophrast.", *Rheinisches Museum*, 111, 293 – 333.
- Krämer, H. J., 1968, "Die grundsätzlichen Fragen der indirekten Platonüberlieferung", en Gadamer, (ed.), *Idee und Zahl*, 106 – 150.
- Krämer, H. J., 1969, "Epékeina tes ousías. Zu Platon Politeia 509 b", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 51, 1 – 30.
- Krämer, H. J., 1969, "Grundfragen der aristotelischen Theologie", *Theologie und Philosophie*, 44, 363 – 382; 481 – 505.
- Krämer, H.-J., 1971, *Platonismus und hellenistische Philosophie*, Berlín.
- Krämer, H. J., 1973, "Aristoteles und die akademische Eidoslehre. Zu Geschichte des Universalienproblems im Platonismus.", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 55, 119 – 190.
- Krämer, H. J., 1973, "Zum Standort der Metaphysik Theophrast's", *Zetesis, Album amicorum aangeboden aan E. de Stryker, Antwerpen Utrecht*, 206 – 214.
- Krämer, H. J., 1980, "Nenes zum Streit um Platon's Prinzipientheorie", *Philosophische Rundschau*, 27, 1 – 38.
- Krämer, H. J., 1983, *Die Ältere Akademie*, en H. Flaschar, 1 – 174.
- Krämer, H. J., 1988, "Fichte, Schlegel und der Infinitismus in der Platondeutung", *Deutsche Vierteljahrsschrift*, 62, 583 – 621.
- Krämer, H. J., 1986, *La nuova immagine di Platone. Premessa di Marcello Gigante*, Nápoles.
- Krämer, H. J., 1989, "Recensión a Heitsch", *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 14, 59 – 72.
- Krämer, H. J., 1989, *Dialettica e definizione del Bene in Platone. Interpretazione e comentario storico – filosofico di Republica VIII 534 b 3 – d 2*, traducción de E. Peroli, Milán.
- Krämer, H. J., 1990, "Zur aktuellen Diskussion um den Philosophiebegriff Platons", *Perspektiven der Philosophie. Neues Jahrbuch*, 16, 85 – 107.
- Krämer, H.J., 1993, "Altes und neues Platonbild", *Méthexis*, VI, 95 – 114.
- Krämer, H. J., 1994, "Das neue Platonbild", *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 48, 1 – 20.

- Krämer, H. J., 1996, *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 bilingüe e bibliografía*, traducción de A. J. Capelleti y A. Rosales, Caracas.
- Krämer, H. J., 1996, "Die Idee des Guten. Sonnen – und Liniengleichnis; Buch VI, 16 – 21 (504 a – 511 e", en Höffe (ed.), cap. 9.
- Kranz, M., *Das Issen des Philosophen*, Diss., Tübinga.
- Kraut, R., 1979, "The Peculiar Function of Human Beings", *Canadian Journal of Philosophy*, 9, 467 – 478.
- Kraut, R., 1979, "Two Conceptions of Happiness", *Philosophical Review*, 88, 1- 34.
- Kraut, R. (ed.), 1984, *Sócrates and the State*, Princenton.
- Kraut, R., 1989, *Aristotle on the Human Good*, Princenton, Princenton University Press.
- Kraut, R., 1992, *The Cambridge Companion to PLATO*, Cambridge.
- Kraut, R., 1997, *Aristotle Politics. Books VII and VIII*, Oxford, Clarendon Aristotle Series.
- Kristeller, P. O., 1989, "Die Ideen als Gedanken des menschlichen und göttlichen Vernunft", *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philos – hist. Klasse*, 2.
- Kucharski, P., 1971, "La conception de l'art de la mesure dans le Politique", en *Aspects de la spéculation platonicienne*, Lovaina, 231 – 257.
- Kullmann, W., 1974, *Wissenschaft und Methode. Interpretationen zur aristotelischen Theorie der Naturwissenschaft*, Berlín – New York.
- Kullmann, W., 1990, « Platons Schrifkritik. Neue Überlegungen zur ungeschriebenen Lehre » », *Hermes*, 118.
- Kullmann, W., 1994, *Aristoteles : Politik*, Reinbek, Rowohlt.
- Kutschera, F. von., 1995, *Platon, « Parmenides »*, Berlín – New York.
- Labarbe, J., 1949, *L'Homère de Platon*, Lieja, Facultad de Filosofía y Letras.
- Lafrance, Y., 1981, *La théorie platonicienne de la Doxa*, Montreal – París.
- Lafrance, Y., 1992, « Schleiermacher, lecteur du Phèdre », en Rossetti (ed.), 209 – 213.
- Laks, A., Neschke, A. (eds.), 1990, *La naissance du paradigme herméneutique. Schleiermacher, Humboldt, Boeckh, Droysen*, Lille.
- Lane, M., 1995, "A new angle on utopia: the political theory of the Politicus", en RS, 276 - 291.
- Lane, M., 1998, *Method and Politics in Plato's Statesman*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Lane, M., 2006, "Platon political philosophy. The Republic, The Statesman and the Laws", *Companion (A) to ancient philosophy (recueil)*, 170 – 191.



- Lang, P., 1911, *De Speusippi Academici Scriptis: accedunt fragmenta*, Bonn, reimp en Hildesheim, 1965.
- Larivée, A., 2003, "Critique du politique comme pourvoyeur matériel et thérapeutique de l'âme dans le *Politique* de Platon. La leçon du mythe, *Polis et Cosmópolis* (recueil), 91 – 101.
- Larsen, B. D., 1974, "La place de Jamblique dans la philosophie antique tardive", *Entretiens de la Fondation Hardt, XXI, De Jamblique à Proclus*, 1 – 34, Génova.
- Lask, A., Most, G. W., Rudolph, E., 1992, "Four Notes on Theophrastus' *Metaphysics*", en Fortenbaugh – Sharples (eds.), 224 – 256.
- Lasserre, F., 1983, "Hermodore de Syracuse dans P. Herc. 1021 et 164?", *Cronachi Ercolanensi*, 13, 63 – 74.
- Lawrence, G., 1993, "Aristotle and the Ideal Life", *Philosophical Review*, 102, 1 – 34.
- Lawrence, G., 1997, "Nonaggregatability, Inclusiveness, and the Theory of the Focal Value: NE I. 7 1097b16-20", *Phronesis*, 42, 32 – 76.
- Lawrence, G., 2001, "The Function of the Function Argument, *Ancient Philosophy*, 21, 445 – 475.
- Lens, J., 1991, "Sobre un mito platónico y su pervivencia", *Florentia Iliberritana*, 2, 267 – 359.
- Lear, J., 1988, *Aristotle, the Desire to Understand*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Leighton, S. R., 1988, "Aristotle's Courageous Passions", *Phronesis*, 33, 76 – 99.
- Leo, F., 1901, *Die griechisch-römische Biographie nach ihrer literarischen Form*, Leipzig, Teubner.
- Levi, A., 1946, "Imiti platonici", *Rivista critica di storia della filosofia*, 1, 197-225.
- Lévy, ED., 1976, *Athènes devant la défaite de 404 a. C*, Paris.
- Lewy, H., 1956, *Chaldaean Oracles and Theurgy. Mysticism, Magic and Platonism in the Later Roman Empire*, El Cairo.
- Lisi, F., 1995, "Bien, norma ética y placer en el *Filebo*", *Methexis*, 8, 65 – 80.
- Lisi, F. L., 2000, "Les fondements métaphysiques du nomos dans les Lois", *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1, 57 – 82.
- Lledó, E., 1992, *El silencio de la escritura*, Madrid.
- Lloyd, A. C., 1987, « *Parhypóstasis* in Proclus », en Boss – Seel, 145 – 157.
- Löbl, R., 1989, *Demokrit. Texte zu seiner Philosophie ausgewählt, übersetzt, kommentiert und interpretiert von*, Amsterdam – Atlanta.
- Loewenclau, I. von, 1958, "Mythos und Logos", *Studium generale*, 11, 731-741.
- Long, A. A., 1974, *Hellenistic Philosophy*, Londres y New York.

- Long, A. A., y Sedley, D., 1987, *The Hellenistic Philosophers*, 2 vols. , Cambridge, Cambridge University Press.
- Loraux, P., 1988, "L'art platonicien d'avoir l'air d'écrire", en Detienne, 420 – 455.
- Lord, C., 1982, *Education and Culture in the Political Thought of Aristotle*, Ithaca, New York.
- Louden, R. B., 1991, « Aristotle's Practical Particularism », en J. P. Anton y A. Preus (eds.), *Aristotle's Ethics*, Essays in Ancient Greek Philosophy, vol. iv., Albany, State University of New York Press, 159 – 178.
- Lovejoy, A & Boas, G., 1935, *Primitivism and related ideas in antiquity*, John Hopkins, Baltimore.
- Lovejoy, A., 1936, *The Great Chain of Being*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.
- Lynch, J. P., 1972, *Aristotle's School: A Study of a Greek Educational Institution*, Berkeley y Los Ángeles.
- MacIntyre, A., 1994, *After Virtue*, Londres, Duckworth.
- Maddoli, G., 1967, "Senocrate nel clima politico del suo tempore", *Dialoghi di Archeologia*, i, 304-327.
- Madigan, A., 1985, "Eth. Nic. 9. 8: Beyond Egoism and Altruism?", *Modern Schoolman*, 62, 1 – 20.
- Mansfeld, J., 1994, *Prolegomena. Questions to be settled before the study of an author, or a text*, Leiden – New York – Köln.
- Marcuse, L., 1968, *Plato und Dionys. Geschichte einer Demokratie und einer Diktatur*, Berlín.
- Marrou, H.-I., 1985, *Historia de la educación en la Antigüedad*, trad. de Yago Barja de Quiroga, Madrid, Akal, 105-106.
- Martin, R., 1965, *Manuel d'architecture grecque. I*, París.
- Martinus Arends, J. F., 1988, *Die Einheit der Polis. Eine Studie über Platons Staat*, Leiden – New York – Kobenhavn – Köln.
- Mattei, J. F., 1990, *La naissance de la raison en Grèce. Actes du Congrès de Nice, Mai 1987*, París.
- Mazzara, G., 1992, "Lysias et Isocrate: ironie et simulation dans le *Phèdre*", en Rossetti (ed.), 214 – 217.
- Meikle, S., 1995, *Aristotle's Economic Thought*, New York, Oxford University Press.
- Meinhardt, H., 1968, *Teilhabe bei Platon. Ein Beitrag zum Verständnis platonischen Prinzipien Denkens unter besonderer Berücksichtigung des Sophistes*, Friburgo – Munich.
- Mellor, D. H., 2001, "The Need for Tense" en Loux M. (ed.), *Metaphysics: Contemporary Readings*, Londres, Routledge, 304 – 320.

- Mejer, J., 1978, *Diogenes Laertius and his Hellenistic Background*, Wiesbaden.
- Mejer, J., 1992, "Diogenes Laertius and the Transmission OF Greek Philosophy", en Haase, W., *Aufstieg und Nierdergang*, 36. 5, 3556 – 3602.
- Melchiorre, V. (ed.), 1990, *L'Uno e i Molti*, Milán.
- Mele, A. R., 1981, "The Practical Syllogism and Deliberation in Aristotle's Causal Theory of Action", *New Scholasticism*, 55, 281 – 316.
- Mele, A. R., 1981, "Aristotle on *Akrasia* and Knowledge", *Modern Schoolman*, 58, 137 – 159.
- Merlan, P., 1960, *From Platonism to Neoplatonism*, The Hague.
- Merlan, Ph., 1967, "Tò aporêsai archaikôs (Arist. Met. N, 21089 a 1", *Philologus*, 111, 119 – 121.
- Merlan, Ph., 1968, "War Platons Vorlesung "Das Gute" einmalig?", *Hermes*, 96, 705 – 709.
- Mette, H. J., 1984, "Zwei Akademiker heute: Krantor von Soloi und Arkesilaos von Pitane", *Lustrum*, 26, 7-94.
- Meyer, El., 1910, "Hesiodes und das Gedicht von den fünf Menschengeschlechtern", *Melanges, Carl Robert*, Berlin, 131- 165.
- Meyer, S. S., 1993, *Aristotle on Moral Responsibility*, Oxford, Oxford University Press.
- Michel, P. H., 1950, *De Pythagore à Euclide. Contribution à l'histoire des mathématiques préeuclidiennes*, París.
- Michellini, A.N., 2000, "The search for the king : reflexive irony in Plato's *Politicus*", *Classical Antiquity*, 19, 180 – 204.
- Migliori, M., 1990, *Dialettica e verità. Comentario filosofico al Parmenide di Platone*. Prefacio de Hans Krämer. Introducción de Giovanni Reale, Milán.
- Migliori, M., 1993, *L'uomo fra piacere, intelligenza e Bene. Comentario storico – filosofico al Filebo di Platone*. Introducción de Thomas A. Szlezák, Milán.
- Miller, F. D., 1995, *Nature, Justice and Rights in Aristotle's Politics*, Oxford, Oxford University Press.
- Miller, F. D., 2000, "Aristotle: Naturalism", [en C. J. Rowe y M. Schofield (eds.), *The History of Greek and Roman Political Thought*, 310-389], Cambridge.
- Miller, M., 1980, *The Philosopher in Plato's Statesman*, Boston, M. Nijhoff.
- Miller, M. [H], 2004, *The philosopher in Plato's Statesman: together with Dialectical education and unwritten teachings in Plato's Statesman* [1980], Las Vegas, Parmenides publ.
- Mishima, T., 1995, "Courage and moderation in the Statesman", en *RS*, 306 – 312.
- Mohr., R. D., 1978, "The formation of the cosmos in the Statesman myth", *Phoenix*, 27, 250 – 252.

- Mohr, R. D., 1980, "The sources of evil problem and the *arkhḗ kinéseos* doctrine in Plato", *Apeiron*, 14, 41 – 56.
- Mohr, R. D., 1985, *The Platonic Cosmology*, Leiden
- Mohr, R. D., 1985, "Disorderly motion in Plato's Statesman", *The Platonic Cosmology*, Leyde, Brill, 141 – 147.
- Monserrat Molas, J., 1999, *El Polític de Plató. La gràcia de la mesura*, Barcelona, Barcelonesa d'Edicions.
- Monserrat Molas, J., 2007, "The centrality of due measure in the *Statesman*: between dialectics and statesmanship", *Philosophy and dialogue* (recueil), 205 – 222.
- Morau, P., 1942, *Alexandre d'Aphodise: Exégète de la noétique d'Aristote*. Lieja – Paris.
- Morau, P., 1951, *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, Lovaina.
- Morau, P., 1969, "Eine Korrektur des Mittelplatonikers Eudoros zum Text der Metaphysik des Aristoteles", en Stiehl – Stier (eds.), I, 492 – 504.
- Morau, P., 1974, "La critique d'authenticité chez les commentateurs grecs d'Aristote", en *Mélanges A. M. Mansel*, t. I, 265 – 288, Ankara.
- Morau, P., 1977, "Témoins méconnus des *Divisiones Aristoteleae*", *L'Antiquité Classique*, 46, 100 – 127.
- Morau, P., 1986, "Les débuts de la philologie aristotelicienne", en Gambiano (ed.), 127 – 147.
- Morau, P., 1984, *Der Aristotelismus bei den Griechen*, 2 vols., Berlín – New York.
- Morau, P., 1985 – 1987, *Aristoteles. Werk und Wirkung*. P. Morau gewidmet, 2 vols., Editado por J. Wiesner, Berlín – New York.
- Moravcsik, J. M. E. (ed.), 1967, *Aristotle: A Collection of Critical Essays*, Garden City, Anchor Books.
- Moravcsik, J. M.E, 1991, "Whats Makes Reality Intelligible? Reflections on Aristotle's Theory of *Aitia*", en Judson, 31 – 48.
- Moravcsik, J. M.E., 1992, *Plato and Platonism. Plato's Conception of Appearance and Reality in Ontology, Epistemology, and Ethics, and its Modern Echoes*, Oxford – Cambridge.
- Morrison, D., 1985, "Xhoristós in Aristotle", *Harvard Studies in Classical Philology*, 89, 89 – 105.
- Morrow, G., 1970, *Proclus, A Commentary on the First Book of Euclid's Elements*, Princenton.
- Motte, A., 2001, "Platon. "Aporía, euporía et les mots etymologiquement apparentés : *Politique, Timée, Critias, Lois*" " *Aporia dans la philosophie grecque. Des origenes à Aristote, Travaux du Centre d'Etudes Aristotéliciennes de l'Université de Liège*, col. *Aristote*. Traductions et études, ed. par A. Motte et C.

- Rutten, avec la collaboration de L. Bauloye et A. Lefka, Louvain-la Neuve, Peeters, 93 – 127.
- Movia, G., 1991, *Apparenze essere e verità. Commentario storico – filosofico al « Sofista » di Platone*. Prefacio de H. Krämer, Introducción de G. Reale, Milán.
- Mugler, C., 1948, *Platon et la recherche mathématique de son époque*, Estrasburgo y Zurich.
- Müller, F., 1927, *Stilistische Untersuchungen der Epinomis des Philippus von Opus*, Berlín.
- Müller, G., 1949 – 1950, « Die Philosophie im pseudoplatonischen 7. Brief », *Archiv für Philosophie*, 3, 243 ss.
- Müller, I., 1993, « The esoteric Plato and the analytic tradition », *Méthexis*, VI, 115 – 134.
- Müller, G., 1951, *Studien zu den Platonischen Nomoi*, Munich.
- Murray, O., 1993, « Polis and politeia in Aristotle », en *The Ancient Greek City -State*, ed. por M. H. Hansen, Copenhagen, Munksgaard.
- Narcy, M., 1995, “La critique de Socrate par l’Étranger dans le Politique”, en *RS*, 227 – 235.
- Natali, C., 1981, “Il Politico di Platone et la natura del sapere pratico in Aristotele”, *Elenchos*, 2, 109 – 146.
- Natali, C., 1987, “Adoleschia, Leptologia and the Philosophers in Athens, Phronesis”, 32, 232 – 241.
- Natali, C., 1989, *La Sagesse di Aristoteli*, Nápoles.
- Neschke – Hentschke, A., 1990, “Platonisme et tournant herméneutique au début du XIXe siècle”, en *Laks – Neschke*, 121 -154.
- Neschke – Hentschke, A., 2001, « Die uneingeschränkt beste Polisordnung (*Politik VII und VIII*), EN o. Höffe, 169 – 185.
- Neschke – Hentschke, A., 2004, « L’œuvre du chithariste et du meilleur cithariste sont le même. La meilleure constitution et son statut épistémique dans la philosophie politique d’Aristote », en E. L. Lisi, *The Ways of Life in Classical Political Philosophy*, Sankt Augustin, Akademie Verlag.
- Nussbaum, M. C., 1982, « Saving Aristotle’s Appearances », en Schofield y Nussbaum (eds.), 1982, 267 – 293.
- Nussbaum, M., 1993, *Gerechtigkeit oder Das gute Leben*, Frankfurt.
- Nüsser, O., 1991, *Albins Prolog und die Dialogtheorie des Platonismus*, Stuttgart.
- Nicoll, W.S.M., 1995, “The manuscript tradition of Plato’s Statesman”, en *RS*, 31 – 36.

- Ober, J., 1991, "Aristotle's Political Sociology: Class, Status and Order in the Politics", en C. Lord y D. K. O'Connor (eds.), *Essays on the Foundations of Aristotelian Political Science*, Berkeley, California, 112 – 135.
- O'Brien, D., 1995, *Le non – etre. Deux études sur le Sophiste de Platon*, Sankt Augustin, Academia Verlag.
- O'Connor, D., 1988, "Aristotelian Justice as a Personal Virtue", *Midwest Studies in Philosophy*, 13, 417 – 427.
- Oehler, K., 1962, "Das aristotelische Argument: Ein Mensch erzeugt einen Menschen", en *Einsichten. Gerhard KRÜGER zum 60. Geburtstag*, Oehler, K – Schaeffler, R., Frankfurt am Main, 272 ss.
- Oehler, K., 1962, *Die lehre vom noetischen und dianoetischen Denken bei Platon und Aristóteles*, Munich.
- O'Meara, D., 1990, *Pythagoras revived, Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*, Oxford.
- Oñate, T., 2000, *El retorno de lo divino griego en la postmodernidad. (Una discusión con la hermenéutica nihilista de Gianni Vattimo)*. Ed. Alderabán, Madrid.
- Oñate, T., 2001, *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo XXI*. Ed. Dykinson, Madrid.
- Oñate, T., 2004, *El Nacimiento de la Filosofía en Grecia. Viaje al Inicio de Occidente*, con la colaboración de C. García Santos, Ed. Dykinson. Madrid.
- Orsi, R., 2008, *El saber del error: filosofía y tragedia en Sófocles*. Madrid: Plaza y Valdés.
- Owen, G.E.L., 1957, "A Proof in the *Peri ideôn*", *Journal of Hellenic Studies*, 77, 103 – 111.
- Owen, G. E. L., 1960, "Logic and Metaphysics in Some Earlier Works of Aristotle", en I. Düring y G. E. L. Owen (eds.), *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century*, Papers of the Symposium Aristotelicum held at Oxford in August 1957, Göteborg, *Studia Graeca et Latina Gothoburgensia*, II, rep. en Barnes et al., 1979, 13 – 32 y en Owen, 1986, 180 – 199.
- Owen, G. E. L., 1961, "Tithenai ta Phainomena", en S. Mansion (ed.), *Aristote et les problèmes de méthode*, Papers of the Second Symposium Aristotelicum, Louvain, Publications Universitaires de Louvain, 83 – 103, rep. En Moravcsik, 1967, 167 – 190, en Barnes et al., 1975, 113 – 126 y en Owen, 1986, 239 – 251.
- Owen, G. E. L., 1971/2, « Aristotelian Pleasures », *Proceedings of the Aristotelian Society*, 72, 135 – 152, rep. en Owen, 1986, 334 – 346.
- Owen, G.E.L., 1986, "Logic, Science and Dialectic", *Collected papers in Greek Philosophy*, 165 – 179, Londres.
- Owens, J., 1981, "The KALON in the Aristotelian Ethics", [en D. J. O' Meara (ed.), *Studies in Aristotle*], Washington D. C., Catholic University of American Press.

- Pakaluk, M., 2002, "On an Alleged Contradiction in *Aristotle's Nicomachean Ethics*", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 22, 201 – 219.
- Pakaluk, M., 2004, "The Meaning of Aristotelian Magnanimity", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 26, 241 – 275.
- Pakaluk, M., 2008, *Aristotle's Nicomachean Ethics. An Introduction*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Palumbo, L., 1995, "Realtà e apparenza nel Sofista e nel Politico", en *RS*, 175 – 183.
- Pangle, L. S., 2004, *Aristotle and the Philosophy of Friendship*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Patzig, G. (ed.), 1990, *Aristoteles Politik*, Akten des XI Symposium Aristotelicum, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Paz, O., 1993, *El laberinto de la soledad*, E. M. Santí, Madrid.
- Pears, D., 1980, "Courage as a Mean", en A. O. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley, University of California Press, 171 – 187.
- Peñalver, P., *Márgenes de Platón. La estructura dialéctica del diálogo y la idea de exterioridad*, Murcia.
- Pépin, J., Saffrey, H. D.(eds.), 1987, *Proclus Lecteur e Interprète des Anciens*. Actes du Colloque International du CNRS, París.
- Petrucci, F. M., 2004, "Un dialogo aperto: el *Politico* di Platone", *Studi Classici e Orientale*, 50, 107 – 149.
- Phillipson, R., 1925, "Akademische Verhandlungen über die Lustlehre", *Hermes*, 60, 444 - 481.
- Picht, G., 1996, *Die Fundamente der griechischen Ontologie*, Stuttgart.
- Pickard-Cambridge, A., 1968, *The dramatic Festivals of Athens*, Oxford, Clarendon Press, 1 - 125.
- Piepenbrink, K., 2001, *Politische Ordnungskonzeptionen in der attischen Demokratie des 4 Jhdts*, Stuttgart.
- Pieper, J., 1955, *Über den Philosophen – Begriff Platons*, Köln und Opladen.
- Pierart, M. (ed.), 1993, *Aristote et Athènes = Aristoteles und Athen*, Actes de la Table ronde "Centenaire de l'Athenaion Politeia", Friburgo, 23 – 25 mai 1991, Friburgo, Séminaire d'histoire ancienne de l'Université de Fribourg, París, De Bocardi.
- Pietsch, Ch., 1992, *Prinzipienfindung bei Aristoteles. Methoden und erkenntnistheoretische Grundlagen*, Stuttgart.
- Pfeiffer, R., 1970, *Geschichte der klassischen Philologie. Von den Anfängen bis? zum Ende des Hellenismus*, Hamburgo.
- Pines, S., 1961, « A New Fragment of Xenocrates and its Implications », *Transactions of the American Philosophical Society*, 51, 3-33.

- Pohlenz, M., 1948-9, *Die Stoa : Geschichte einer geistigen Bewegung*, Gotinga.
- Pradeau, J. F., 2001, "Remarques sur les *Lois* (VII,729c-793e) et le *Politique* (300b-c) de Platon", *Cahiers philosophiques de Strasbourg*, 11, 9 – 21.
- Pradeau, J.F., 1997, *Le Monde de la politique. Sur le récit atlante de Platon, Timeé (17 – 27) et Critias*, Sankt Augustin, Academia Verlag.
- Pradeau, J.F., 1997, *Platon et la cité*, Paris, PUF.
- Praechter, K., 1906, « Recensión a la edición del comentario a la *Metafísica* de Alejandro y el Pseudo – Alejandro por Hayduck en CGA », *Göttinger gelehrter Anzeiger*, 168, 861 – 907.
- Praechter, K., 1931, « Michael von Ephesos und Psellos », *Byzantinische Zeitschrift*, 31, 1 ss.
- Praechter, K., 1932, « Syrianos », *RE*, segunda serie, t. IV, col. 1728 – 1775.
- Price, A. W., 1980, « « Aristotle's Ethical Holism », *Mind*, 89, 338 – 352.
- Price, A. W., 1997, *Love and Friendship in Plato and Aristotle*, Oxford, Oxford University Press.
- Pritchard, P., 1995, *Plato's Philosophy of Mathematics*, Sankt Augustin, Academia Verlag.
- Van Raalte, M., 1993, *Theophrastus, Metaphysics*, Leiden.
- Ramos Jurado, E., 2004, "La teoría política en el neoplatonismo", *Documentos de Trabajo del Grupo de Investigación "Nomos"*.
- Rashed, R. (ed.), 1991, *Mathématiques et Philosophie de l'Antiquité à l'Age classique*, París.
- Reale, G., 1978 – 1980, *Storia della filosofia greca*, 5 vols., Milán.
- Reale, G., 1986, *Per una nuova interpretazione di PLATONE. Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle Dottrine non scritte*, Milán.
- Reale, G., 1989, *Introduzione a Proclo*, Roma – Bari.
- Reale, G., 1990, "L' "henologia" nella *Republica* di Platone: suoi presupposti e sue conseguenze", en V. Melchiorre (ed.), 113 – 153.
- Reale, G., 1993, "In che cosa consiste il nuovo paradigma storico – ermeneutico nella interpretazione di Platone", *Méthexis*, VI, 135 – 154.
- Reale, G. (ed.), 1994, *Verso una nuova immagine di Platone*, Nápoles.
- Reeve, C., 1995, *Practices of Reason: Aristotle's Nicomachean Ethics*, Oxford, Clarendon Press.
- Reid, T., 1969, *Essays on the Active Powers of Man*, editado por B. Brody, Cambridge, Massachusetts, MIT.
- Reverdin, O. (ed.), 1965, "La *Politique d'Aristote*", *Entretiens sur l'Antiquité classique*, t. XI, Vandoeuvres – Genève, Fondation Hardt.



- Rich, A.N.M., 1954, « The Platonic Ideas as Thoughts of God », *Mnemosyne*, 4.7, 123-133.
- Richard, M. – D., 1986, *L'enseignement oral de Platon*, París.
- Richardson, G., 2001, Appendix on « Self – Sufficiency », en *Happy Lives and the Highest Good*, Princetion University Ph. D. dissertation.
- Richardson, H. S., 1994, *Practical Reasoning about Final Ends*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Ricoeur, P., 1987, *Tiempo y narración*, 3 vols., traducido por A. Neira, Salamanca.
- Ries, K., 1959, *Isokrates und Plato im Ringen um die Philosophie*, Diss., Munich.
- Riginos, A.S., 1976, *Platonica : The Anecdotes concerning the Life and Writings of Plato*, Leiden.
- Rist, J.M., 1969, *Stoic Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Ritter, C., 1910, *Neue Untersuchungen über Platon*, Munich.
- Robin, L., 1908, *La Théorie Platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote*, París.
- Robin, L., 1968, *La théorie platonicienne de l'amour*, nueva edición con prefacio de P.-M Schuhl, París.
- Robinson, D.B., 1995, “ The new Oxford text of Plato's Statesman. Editor's comments”, en *RS*, 37 – 46.
- Robinson, R., 1953, *Plato's Earlier Dialectic*, Londres.
- Robinson, R., 1969, “Aristotle on Akrasia”, *Essays in Greek Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 139 – 160, rep. en Barnes et al., 1977, 79 – 91.
- Robinson, R., 1995, *Aristotle Politics. Books III and IV*, Oxford, Clarendon Aristotle Series.
- Robinson, T.M., 1995, *Plato's Psychology*, Toronto, Toronto University Press.
- Robinson, T.M., 1995, “Methodology in the reading of the Timaeus and Politicus”, *The Third Way. New Directions in Platonics Studies*, Lanham, Rowman & Littlefield Pub, 111 – 118.
- Robinson, T. M., 2003, “Il Politico di Platone: il mito e la sue implicazioni cosmologiche”, *Studi Classici e Orientali*, 49, 45 – 57.
- Roche, T., 1988, “Ergon and Eudaimonia in Nicomachean Ethics, I, Reconsidering the intellectualist interpretation”, *Journal of the History of Philosophy*, 26, 175 – 194.
- Rodier, G., 1926, *Etudes de philosophie Grecque*, París, Vrin.
- Roggerone, G.A., 1983, *La crisi del platonismo nel Sofista e nel Politico*, Leche, Università degli Studi di Leche, Publicación del Dipartimento di Filosofia.
- Rohde, E., 1953, *Psyché: le culte de l'âme chez les Grecs et leur croyance à l'immortalité*, París, Bibliothéque des Introuvables.

- Romano, F. (ed.), 1979, *Democrito e l'atomismo antico*. Atti del Convegno Internazionale de Catania, Universidad de Catania.
- Romeyer Dherbey, G., 1987, « La République selon Aristote et Platon, *Philosophie ancienne*, 5, 71 – 93.
- Romeyer – Dherbey, G., Audry, G. (ed.), 2002, *L'Excellence de la vie. Sur l'Éthique à Nicomaque et l'Étique à Eudème d'Aristotle*, Paris
- Rorty, A. O., (ed.), 1980, *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley, University of California Press, 201 – 219.
- Rorty, A. O. (ed.), 1980, *Akrasia and Pleasure: Nicomachean Ethics Book 7*”, en A. O. Rorty, (ed.) 1980, *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley, University of California Press, 267 - 284.
- Rosen, S., 2004, *Le Politique de Platon. Tisser la cité*, Avant-propos et traduction de Étienne Helmer, Paris, Vrin.
- Rosen, S., 1979, “Plato's myth of the reversed cosmos”, *Review of Metaphysics*, 33.1, 59-85.
- Ross, D., 1986, *Teoría de las ideas de Platón*, traducción de J. L. Díez, Madrid.
- Rossetti, L (ed.), 1992, *Understanding the Phaedrus*, en *SP II*, Sankt Augustin, Academia Verlag. Rorty (ed.), 1980, *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley, University of California Press, 201 – 219.
- Rossetti, L., 1994, “Sui rischi di un'attitudine troppo benevola dell'interprete verso il testo: il caso del Politico”, *Platón, los diálogos tardíos*, en *SP I*, ed. por C. Eggers Lan, Sankt Augustin, Academia Verlag, 9 – 34.
- Rowe, C. J., 1995b, “Structure of Statesman”, en *RS*, 13-24
- Rowe, C. J., 1996, “The *Politicus*: Structure and Form”, en *Form and argument in Late Plato*, ed. por Christopher Gill & Mary Margaret Mc Cabe, Oxford, Clarendon Press.
- Rowe, C. J., Schofield, M. (eds.), 2000, *Greek and Roman Political Thought*, Cambridge.
- Rowe, C. J., 2000, “The *Politicus* and other dialogues”, en C. J. Rowe y M. Schofield (eds.), *The History of Greek and Roman Political Thought*, 233 – 257, Cambridge.
- Rowe, C. J., 2000, « Aristotelian constitutions », [en C.J. Rowe y M. Schofield (eds.), *Greek and Roman Thought*, 310-389], Cambridge.
- Saffrey, H.D., 1971, *Le Peri Philosophías d'Aristote et la théorie platonicienne des idées et des nombres*, Leiden.
- Saffrey, H. D., 1990, “How did Syrianus report Aristotle?”, en Sorabji, 173 – 180.
- Samberg, M., 1993, “Laws and politics in Plato's Statesman”, *Polis*, 12, 204 – 212.
- Santa Cruz, M. I., 1995, “Méthodes d'explication et la juste mesure dans le Politique”, en *RS*, 190 – 199.

- Santas, G., 1989, « Aristotle's Criticism of Plato's Form of the Good », *Philosophical Papers*, 18, 137 – 160.
- Sayre, K., 1992, « A maieutic view of five late dialogues », *Methods of interpreting Plato and his Dialogues*, ed. por J.C. Klagge & N.D. Smith, Oxford, Clarendon Press, 221 – 243.
- Sayre, K. M., 2007, « Dialectic by Negation in Three Late Dialogues », *Mélanges Dennis O'Brien*, 189 – 212.
- Schaerer, R., 1958, *L'Homme antique et la structure du monde intérieur d'Homère à Socrate*, Paris, Payot, 77 – 80.
- Schefer, Ch., 1996, *Platon und Apollon. Vom Logos zurück zum Mythos, Diss.*, Sant Augustin, Akademia Verlag.
- Scheffel, W., 1976, *Aspekte der platonischen Kosmologie. Untersuchungen über den Dialog Timaios*, Leiden.
- Schicker, R., 1995, « Aspekte der Rezeption des Politikos im Mittel und Neoplatonismus », en *RS*, 381 – 388.
- Schleiermacher, F., 1855, *Platons Werke. Ersten Theiles Erster Band*, Berlín.
- Schleiermacher, F., 1996, *Geschichte der Philosophie. Vorlesungen über Platon*, Hamburgo.
- Schmitz, H., 1985, *Die Ideenlehre des Aristoteles*, 3 vols. Bonn.
- Schneider, J.P., 2000, « Heraclide le Pontique », en R. Goulet (ed.), *Dictionnaire des philosophes antiques iii*, 565-567, París.
- Schofield, M., 1971, « Who were hoy dyskhereis in Plato, Philebus 44A ss? », *Museum Helveticum*, 28, 2-20.
- Schofield, M., Burnyeat, M., Barnes, J., (eds.), 1980, *Doubt and Dogmatism: Studies in Hellenistic Epistemology*, Oxford, Oxford University Press.
- Schofield, M., Nussbaum, M. C., 1982, *Language and Logos: Studies in Ancient Greek Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Schofield, M., 2000, « Aristotle: an introduction », [en C. J. Rowe y M. Schofield (eds.), *The History of Greek and Roman Political Thought*, 310-389], Cambridge.
- Scholtz, G., 1990, « Herméneutique et dogmatique chez Schleiermacher », en Laks – Neschke, 279 – 298.
- Schroeder, F. M. – Todd, R. B., 1990, *Two Greek Aristotelian Commentators on the Intellect*, Toronto.
- Schröder, S., 1990, *Plutarchs Schrift De Pythiae oraculis. Texte, Einleitung und Kommentar*, Stuttgart.
- Schuhl, P.M., 1968, « Sur le mythe du Politique », en *Études sur la fabulation platonicienne*, Paris, Vrin.
- Schulz, D. J., 1966, *Das Problem der Materie in Platons Timaios*, Bonn.

- Schwartzbach, S., 1996, « On Civic Friendship », *Ethics*, 107, 97 – 128.
- Scott, D., 1999, “Aristotle on Well – Being and Intellectual Contemplation”, *Aristotelian Society Proceedings*, suppl., vol. 73, 225 – 242.
- Sealey, R., 1957, “From Phemios to Ion”, *Révue des études grecques*, 70, 312 – 355.
- Sedley, D., 2002, « The Origins of Stoic God », en M. Frede y A. Lacks (eds.), *Traditions of Theology: Studies in Hellenistic Theology, its Background and Aftermath*, 41-83, Leiden.
- Sharples, R. W., 1987, « Alexander of Aphrodisias: Scholasticism and innovation », en W. Haase (ed.), II, 36. 2, 1176 – 1243.
- Sharples, R. W., 1990, « The School of Alexander ? », en Sorabji, 83 – 111.
- Shermann, N., 1989, *The Fabric of Chararter*, Oxford.
- Shiner, R., 1987, “Aristotle’s Theory of Equity”, en S. Panigiotou (ed.), *Justice, Law and Methodin Plato and Aristotle*, Edmonton, Academic Printing and Publishing, 173 – 190.
- Sholmsen, F., 1964, “Leisure and Play in Aristotle’s Ideal State”, *Rheinisches Museum für Philologie*, 107, 193 – 220.
- Simpson, P. L. P., 1998, *A Philosophical Commentary on the Politics of Aristotle*, Chapel Hill and London.
- Sinnige, Th. G., 1968, *Matter and Infinity in the Presocratic Schools and Plato*, Assen.
- Skemp, J. B., 1979, « The Activity and Inmovility », en P. Aubenque (ed.), 229 – 241.
- Smith, A., 1987, « Porphyrian Studies since 1913 », en Haase (ed.), 36. 2, 717 – 773.
- Smith, R., 1982, « What is Aristotelian Ecthesis ? », *History and Philosophy of Logic*, 3, 113 – 127.
- Sodano, A. R., « Porfirio, commentatore di Platone », *Entretiens de la Fondation Hardt, Porphyre*, XII, 192 – 228, Génova.
- Sorabji, R., 1973 – 1974, « Aristotle on the Role of Intellect in Virtue », *Aristotelian Society Proceedings*, NS 74, 107 – 129, rep. en J. P. Anton y A. Preus (eds.), 1991, *Aristotle’s Ethics*, Essays in Ancient Greek Philosophy, vol. iv, Albany, State University of New York Press, 201 – 219 y en O.
- Ste Croix G. E. M., 1981, *The Class Struggle in the Ancient Greek World*, Ithaca, New York.
- Strauss, L., 1986, *Droit naturel et histoire*, París, GF.
- Strauss, L., 1987, *La Cité et l’homme*, París, Agora.
- Sorabji, R., 1980, *Necessity, Cause and Blame: Perspectives on Aristotle’s Theory*, Londres, Duckworth.
- Sorabji, R. (ed.), 1987, *Philoponus and the rejection of Aristotelian science*, Londres.
- Sorabji, R. (ed.), 1987, « John Philoponus », en *Philoponus and the rejection of Aristotelian science*, Londres.

- Sorabji, R., 1990, *Aristotle Transformed. The ancient commentators and their influence*, Londres.
- Steel, C., 1973, « Deux commentaires d'Aristote par Thémistius? », *Revue philosophique de Louvain*, 71, 669 – 680.
- Steiner, P., 1993, “Metabole and revolution: the myth of the Platonic Statesman and the modern concept of revolution”, en *SP*, 134 – 153.
- Steinmetz, P., 1994, *Die Stoa*, en Flashar – Görler, 491 – 716.
- Stemmer, P., 1992, *Platons Dialektik*, Berlín.
- Stenzel, J., 1929, “Speusippos”, en *RE* 6/III 2, 1636-1669.
- Stenzel, J., 1931, *Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik*, Leipzig.
- Stenzel, J., 1959, *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles*, Darmstadt.
- Stenzel, J., 1966, *Kleine Schriften zur griechischen Philosophie*, Darmstadt.
- Stern-Gillet, S., 1995, *Aristotle's Philosophy of Friendship*, Albany, State University of New York Press.
- Stewart, J. A., 1892, *Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle*, Oxford.
- Stiehl, R. – Stier, H. E. (eds.), 1969, *Beiträge zur alten Geschichte und deren Nachleben*, Festschrift für Franz Altheim, 2 vols., Berlín.
- Stough, C., 1969, *Greek Scepticism*, Berkeley y Los Ángeles.
- Szabó, A., 1977, *Les débuts des mathématiques grecques*, traducido por M. Federspiel, París
- Szabó, A., 1992, *Das geozentrische Weltbild, Astronomie, Geographie und Mathematik der Griechen*, Munich.
- Szlezák, Th. A., 1979, *Platon und Aristoteles in der Nuslehre Plotins*, Basel – Stuttgart.
- Szlezák, Th. A., 1984, “Die Lückenhaftigkeit der akademischen Prinzipientheorie nach Aristoteles. Darstellung in Metaphysik M und N”, en A. Graeser (ed.), 45 – 67.
- Szlezák, Th. A., 1985, *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen*, Berlín – New York.
- Szlezák, Th. A., 1988, “Recensión a Heitsch”, *Gnomon*, 60, 390 – 398.
- Szlezák, Th. A., 1992, “Was heisst “dem Lógos zu Hilfe Kommen”? Zur Struktur und Zielsetzung der platonischen Dialoge”, en Rossetti (ed.), 93 – 107.
- Szlezák, Th. A., 1993, *Platon lesen*, Stuttgart – Bad Cannstatt.
- Szlezák, Th. A., 1993 a, “Zur üblichen Abneigung gegen die Agrapha Dogmata”, *Méthexis*, VI, 155 – 174.
- Szlezák, Th. A., 1993 b, “La prosecuzione di spunti platonici nella *Metafisica* aristotelica”, *Revista di Filosofia neo – scolastica*, 85, 352 – 369.
- Szlezák, Th. A., 1994, “Tre lezioni su Platone e la scrittura della filosofia”, *Revista di Filosofia neo – scolastica*, 86, 3 – 43.

- Szlezák, Th. A., 1994, "Oralità e scrittura Della filosofia. Il nuevo paradigma nell'interpretazione di Platone", en Reale (ed.), 95 – 126.
- Szlezák, Th. A., 1995, "Über die Art und Weise der Erörterung der Prinzipien im *Timaios*", *SP, IV*, Granada.
- Szlezák, Th. A., 1997, "Das Höhlengleichnis. (Buch VII, 514 a – 521 b und 539 d – 541 b)", en O. Höffe (ed.), *Platón, Politeia*, 205 – 228.
- Szlezák, Th. A., 1997, "Schleiermachers "Einleitung" zur Platon – Übersetzung von 1804. Ein Vergleich mit Tiedemann und Tennemann", *Antigüedades y Occidente*, 43, 46 – 62.
- Tanner, R. G., 1993, "How far was Plato concerned to rebut the claims of Cyrus the Great and Pisistratus to the title of statesman, *SP*, 213 – 217.
- Tarán, L., 1975, *Academica: Plato, Philip of Opus and the Pseudo-Platonic Epinomis*, Filadelfia.
- Tarán, L., 1978, "Speusippus and Aristotle on Homonymy and Synonymy", *Hermes*, 106, 73-99.
- Tarán, L., 1981, *Speusippus of Athens. A Critical Study with a Collection of the Related Texts and Commentary*, Leiden.
- Tarán, L., 1981, "Recensión a la edición del comentario a la *Metafísica* del Pseudos – Filópono", *Gnomon*, 53, 750.
- Tarán, L., 1987, "Syrianus und Pseudos – Alexander's Commentary on *Metaph. E – N*", en P. Moraux, II, 215 – 232.
- Tarán, L., 1987, "Proclus and the Old Academy", en Pépin – Saffrey, 227 – 276.
- Tarrant, H.A.S., 1974, "Speusippus, Ontological Classification", *Phronesis*, 19, 130-145.
- Taylor, A.E., 1928, *A Commentary on Plato's Timaeus*, Oxford, Oxford University Press.
- Taylor, A.E., 1929, "Plato and the Origins of the *Epinomis*", *Proceedings of the British Academy*, 15, 235-317.
- Taylor, A.E., 1937, *Plato, the Man and his Work*, Londres.
- Taylor, C.C.W., 1926 – 1927, "Forms and Numbers: A Study in Platonic Metaphysics", *Mind*, 35, 419 – 440, *Mind*, 36, 12 – 33.
- Telfer, E., 1989 – 1990, "The Unity of Moral Virtues in Aristotle's *Nicomachean Ethics*", *Proceedings of the Aristotelian Society*, NS 90, 35 – 48.
- Theiler, W., 1930, *Die Vorbereitung des Neoplatonismus*, Berlín – Zürich.
- Theiler, W., 1959, *Aristototeles. Über die Seele*, Berlín.
- Theodorakopoulos, I. N., 1969, "El mito platónico", *Folia humanistica*, 7, 243-249.
- Thesleff, H., 1961, *An Introduction to the Pythagorean Writings of the Hellenistic Period*, Abo Akademi University (Acta Academiae Aboniensis Humaniora 24.3)

- Thesleff, H., 1965, *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period*, Abo Akademi University.
- Thesleff, H., 1982, *Studies on Platonic Chronology*, Helsinki.
- Theyler, W., 1964, "Einheit und unbegrenzte Zweiheit von Platon bis Plotin", en J. Mau y E. G. Schmidt (eds.), *Isonomia: Studien zur Gleichheitsvorstellung im griechischen Denken*, 89-109, Berlín.
- Thiel, D., 1993, *Platons Hypomnémata. Die Genese des Platonismus aus dem Gedächtnis der Schrift*, Fiburgo – Munich.
- Thom, J. G., 1995, *The pythagorean Golden Verses*, Leiden – New York – Köln.
- Thompson, J. A. K., 1976, *The Ethics of Aristotle*, Londres.
- Tigerstedt, E. N., 1977, *Interpreting Plato*, Estocolmo.
- Todd, R. B., 1976, *Alexander of Aphrodisias on Stoic Physics*, Leiden.
- Todd, B., 1980, "Some concepts in physical theory in John Philoponus' Aristotelian commentaries", *Archiv für Begriffsgeschichte*, 24, 151 – 170.
- Toney, H., 1993, "Consent of the citizen: a discussion on distinguishing enforced tendance from tendance voluntarily accepted", en *SP*, 188 – 203.
- Toth, I., 1991, *Le problème de la mesure dans la perspective de l'être et du non – être. Zenon et Platon, Eudoxe et Dedekind: une généalogie philosophico - mathématique*, en Rashed, 21 – 99.
- Trampedach, K., 1994, *Platon, die Akademie und die zeitgenössische Politik*, Stuttgart.
- Tulli, M., 1994, "La storia impossibile nel politico di Platone", *Elenchos*, 15, 5 – 23.
- Tulli, M., 1990, "Étá di Crono e ricerca sulla natura nel Politico di Platone", *Studi classici e orientali*, 40, 97 – 115.
- Tuozzo, T. M., 1991, "Aristotelian Deliberation is not of Ends", en J. P., Anton y A. Preus (eds.), *Aristotle's Ethics, Essays in Ancient Greek Philosophy*, vol. iv, Albany, State University of New York, 193 – 212.
- Turasiewicz, R., 1968, *La vie politique à Athènes aux Ve et IVe siècles av. J. C. Dans le jugement critique des anciens contemporaines*, Cracovia.
- Turnbull, R., 1998, *The Parmenides and Plato's Late Philosophy*, Toronto.
- Untersteiner, M., 1967, *I Sofisti*, 2 vols., Milán.
- Urmsom, J. O., 1968, "Aristotle on Pleasure", en J. Moravcsik (ed.), *Aristotle*, Londres, Macmillan, 323 – 333.
- Urmsom, J. O., 1973, "Aristotle's Doctrine of the Mean", *American Philosophical Quarterly*, 10, 223 – 230, repr. en A. O. Rorty (ed.), 1980, *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley, University of California Press, 157 - 169.
- Urmsom, J. O., 1988, *Aristotle's Ethics*, Oxford, Blackwell.
- Usener, S., 1994, *Isokrates, Platon und ihr Publikum. Hörer und Leser vom Literatur im 4. Jahrhundert v. Chr.* Tubinga.

- Vallejo, A., 1995, "No, it's not a fiction", en *IV SP*, Granada.
- Vanderspoel, J., 1995, *Themistios and the Imperial Court. Oratory, Civic Duty and Paideia from Constantinus to Theodosius*, Michigan, the University of Michigan Press.
- Van der Waerden, B.L., 1966, *Erwachende Wissenschaft. Aegyptische , babilonische und griechische Mathematik*, Basel.
- Van der Waerden, B.L., 1979, *Die Pythagoreer. Religiöse Bruderschaft und Schule der Wissenschaft*, Zurich – Munich.
- Van der Waerden, B.L., 1988, *Die Astronomie der Griechen. Eine Einführung*, Darmstadt.
- Van Riel, G., 2003, "Platon, *Philèbe, Théétète, Politique*", *Philosophie de la Forme*, (congrès), 203 – 222.
- Van Winden, J.C.M., 1959, *Calcidius on matter. His doctrine and sources. A chapter in the history of Platonism*, Leiden.
- Vargas, A., 1993, "La medida del discurso: Político, 277<sup>a</sup>-278b", *Cuadernos de filosofía*, 39, 73 – 80.
- Vega Reñón, L., 1990, *La Trama de la Demostración. (Los griegos y la razón tejedora de pruebas)*, Madrid.
- Vegetti, M., 1988, "Dans l'ombre de Thoth. Dynamique de l'écriture chez Platon", en Detienne, 387 – 419.
- Vegetti, M., 2005, *La ética de los antiguos*, traducción de María José Rico Martínez, Madrid, Síntesis.
- Vegetti, M., 2008, "Ontologia e método. La critica aristotellica alla dicotomía in *De partibus animalium I, 2 – 4*", *Platone e Aristotele* (congrès), 387 – 397. [Repris dans *Dialoghi con gli Antichi* (recueil) 2007, 133 – 143].
- Vergnieres, S., 1995, *Ethique et politique chez Aristote, Physis, Êthos, Nomos*, París, PUF.
- Vernant, J-P., 1960, "Le mythe hésiodique des races. Essai d'analyse structurale", *Revue de l'Histoire des Religions*, 21 – 54.
- Vernant, J-P., 1985, *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, trad. De Juan Diego López Bonillo, Barcelona, Ariel.
- Verrycken, K., 1990, "The development of Philoponus' thought and its chronology", en Sorabji, 233 – 274.
- Vidal Naquet, P., 1981, *Le Mythe platonicien du Politique. Les ambiguïtés de l'âge d'or et de l'histoire*, Le Chasseur Noire, París, Maspero.
- Vieillard – Baron, J.L., 1979, *Platon et l'idéalisme allemand (1770 – 1830)*, París.
- Vieillard – Baron, J.L., 1988, *Platonisme et interprétation de Platon à l'époque moderne*, París.



- Vlastos, G., 1954, « Plato's «Third Man». Argument in the *Parmenides* », *Philosophical Review*, 63, 319 – 349.
- Vlastos, G., 1963, « On Plato's Oral Doctrine, recensión a Krämer 1959» *Gnomon*, 35, 319 – 349.
- Vlastos, G., 1965, *Creation in the Timaeus is it a fiction ?*, *Studies in Plato's Metaphysics*, Londres.
- Waterfield, R., 1998, *The Theology of Arithmetic*, Grand Rapids.
- Vlastos, G., 1969, "Plato's "Third Man" Argument (Parm. 132 a 1 – 132 b 2): Text and Logic, *Philosophical Quarterly*, 19, 289 – 381.
- Vlastos, G., 1969, "Self – Predication and Self – Participation in Plato's Later Period, *Philosophical Review*, 78, 74 – 78.
- Vlastos, G., 1974, "A Note on Pauline Predication in Plato", *Phronesis*, 19, 95 – 101.
- Vlastos, G., 1987, " "Separation in Plato", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 5, 187 – 196.
- Vries, G. J. de, 1968, "Aristoxenos über *Peri tagathou*", *Hermes*, 96, 124 – 126.
- Vuillemin, J., 1991, *La section de la ligne dans la République* (VI 509 d 26 – 28), en Rashed, 1 – 20.
- Walter, A. D. M., 1979, "Aristotle's Account of Friendship in the *Nicomachean Ethics*", *Phronesis*, 24, 180 – 196.
- Walsh, M. M., 1999, "The Role of Universal Knowledge in Aristotelian Moral Virtue", *Ancient Philosophy*, 19, 73 – 88.
- Wardy, R., 1990, *The Chain of Change. A Study of Aristotle's Physics VII*, Cambridge – New York.
- Waschkies, H. J., 1977, *Von Eudoxos zu Aristoteles. Das Fortwirken der Eudoxischen Proportionentheorie in der Aristotelischen Lehre vom Kontinuum*, Diss., Amsterdam.
- Wedin, M., 1981, "Aristotle on the Good for Man", *Mind*, 90, 243 – 262.
- Wehrli, F., 1953, *Herakleides Pontikos*, Die Schule des Aristoteles, Heft 7, Basel.
- Wehrli, F., 1983, "Der vPeripatos bis zum Beginn der römischen Kaiserzeit", en H. Flaschar, 472 – 522.
- Weiss, R., 1995, "Statesman as *épistémonon*: carekter, physician, and weaver", en RS, 213 – 222.
- Westcott, B. F., 1866, "The Myths of Plato", *Contemporary review*, 2, 199-211, 469-481.
- Westerink, L. G., 1964, "Deux commentaires sur Nicomaque: Asclepius et Jean Philopon", *Revue des Études Grecques*, 77, 526 – 535.
- White, D. A., 2007, *Myth, metaphysics and dialectic in Plato's Statesman*, Aldershot, Ashgate.
- White, N. P., 1988, "Good as Goal", *Southern Journal of Philosophy*, 27, suppl, 169 - 193.

- White, S. M., 1992, *Sovereign Virtue: Aristotle on the Relationship between Happiness and Prosperity*, Stanford, Stanford University Press.
- Whiting, J., 1988, "Aristotle's Function Argument: A Defence", *Ancient Philosophy*, 8, 33 – 48.
- Wieland, W., 1982, *Platon und die Formen des Wissens*, Gotinga.
- Wiggins, D., 1980, "Deliberation and Practical Reason", en A. O. Rorty (ed.), 1980, *Essays on Aristotle's Ethics*, 221 – 240.
- Wilamowitz-Möllendorf, U. von., 1881, *Antigonos von Karystos*, Berlín.
- Wilamowitz-Möllendorf, U. von., 1919, *Platon*, 2 vols., Berlín.
- Williams, B. A. O., 1980, "Justice as a Virtue", en A. O. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley, University of California Press, 189 – 199.
- Wilpert, P., 1941, "Neue Fragmente aus *Peri tagathou*", *Hermes*, 76, 225 – 250.
- Wilpert, P., 1949, *Zwei aristotelische Frühschriften über die Ideenlehre*, Augensburg.
- Wipperfurth, J. (ed.), 1972, *Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons. Beiträge zum Verständnis der platonischen Prinzipienphilosophie*, Darmstadt.
- Woods, M., 1986, "Intuition and Perception in Aristotle's Ethics", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 4, 145 – 166.
- Wolff, F., 1991, *Aristote et la politique*, París, PUF.
- Wyller, E. A., 1965, *Der späte Platon. Tübinger Vorlesungen*, Hamburgo.
- Young, C., 1977, "Aristotle on Courage", en Q. Howe (ed.), *Humanitas: Essays in Honor of Ralph Ross*, Claremont, Scripps College Press, 194 – 203.
- Young, C., 1988, "Aristotle on Justice", *Southern Journal of Philosophy*, 27 (supl.), 233 – 249.
- Young, C., 1991, "Aristotle on Temperance", en J. P. Anton y A. Preus (eds.), *Aristotle's Ethics, Essays in Ancient Greek Philosophy*, vol. iv, Albany, University of New York Press, 107 – 125.
- Young, C., 1994, "Aristotle on Liberality", *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, 10, 313 – 334.
- Zagzebski, L., 1996, *Virtues of the Mind*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Zamora Calvo, J. M., 2009, *La amistad en la Grecia antigua*, Madrid, Ediciones de la Universidad Autónoma.
- Zeller, E., 1921-1922, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, II, i-ii, Leipzig.
- Zembyk, J. S., 1993, "Aristotle on Lying", *Journal of the History of Philosophy*, 31, 7 – 30.
- Zuckert, C. 2005, "The Stranger's Political Science v. Socrates's Political Art", en *Journal of the International Plato Society*, 5.