

Los usos justos de la mentira y la disimulación según Platón: ¿dos alternativas contra la decadencia y la crisis políticas?

María del Pilar Montoya
mariamontoya28@yahoo.es

Resumen: En la *República* y en las *Leyes* de Platón, la posibilidad de instaurar un régimen político capaz de evitar el surgimiento de las tendencias responsables de la decadencia y de la profunda crisis moral, política y social de la Atenas de su época, pasa por el sometimiento de la esfera de lo privado a una regulación estricta por parte del Estado. Este esfuerzo se materializa en la elaboración de una serie de estrategias destinadas a canalizar los deseos y a limitar la fuerza de las tendencias que se oponen a la planificación racional de la ciudad. Presidido por una indagación sobre la naturaleza de los deseos y de las pasiones, este esfuerzo está marcado por la conciencia de los límites del discurso racional frente a la naturaleza de los deseos ligados al cuerpo. Sin embargo dicha conciencia se expresa de modo diferente en la *República* y en las *Leyes*: mientras que en la primera estos límites se insinúan a través de la autorización que el Estado concede a los magistrados de emplear la mentira y el engaño por el bien de los gobernados, los legisladores de las *Leyes* inducirán a los ciudadanos a practicar el arte de la disimulación. La práctica del arte de las apariencias en Magnesia da cuenta de una profunda transformación de la concepción de Platón frente a la naturaleza humana y frente a la naturaleza de los métodos destinados a moldearla. Ante la imposibilidad de domeñar la parte animal del alma, la práctica de la disimulación se presenta como una alternativa contra la decadencia y la crisis que los magistrados de Calípolis son incapaces de evitar empleando la mentira y el engaño.

Palabras clave: disimulación, deseos, mentira, naturaleza, raza, sexualidad.

Abstract: In the *Republic* and in the *Laws* of Plato, the possibility of establishing a political regime able to avoid the emergence of tendencies responsible for the decadence and the profound moral, political and social crisis in Athens of his time, occurs through the submission of the private sphere to a strict state regulation. This effort is materialized in the elaboration of a series of strategies, destined to channel the wishes and to limit the strength of the tendencies opposed to rational city planning. Presided by an inquiry about the nature of the wishes and passions, this effort is marked by the consciousness of the limits of the rational discourse against the nature of the desires of the body. Nevertheless, this consciousness is expressed in different ways in the *Republic* and in the *Laws*: whereas in former those limits are insinuated through the authorization the State confers to the magistrates to employ the lie and deception for the sake of the governed, the legislators of the *Laws* will induce its citizens to perform the art of dissimulation.

The performance of the art of appearances in Magnesia gives an account of a deep transformation in Plato's conception of human nature and the nature of the methods destined to mold it. Facing the impossibility of subduing the animal part of the soul, the performance of the dissimulation appears as an alternative against the decadence and crisis, which the magistrates of Calípolis are unable to avoid using the lie and the deception.

Keywords: Dissimulation, desires, lie, nature, race, sexuality.

Introducción

Este texto propone un acercamiento a dos elementos cuya presencia en la *República* y en las *Leyes* platónicas suele ser esgrimida por la crítica como argumento en contra de la legitimidad ética y moral de los proyectos trazados en estos dos diálogos: la mentira y la disimulación¹. Preconizadas en nombre de la estabilidad política, estas prácticas aparecen revestidas del carácter de instrumentos al servicio de un proyecto político sesgado por la voluntad de asegurar una injerencia absoluta del Estado en la esfera de lo privado. Esta voluntad se nutre de la convicción de Platón en la idea de que la crisis moral, política y social de la Atenas de su época estaría estrechamente vinculada con el triunfo de un modelo político, la democracia, cuyo valor principal, la libertad, se expresa, a sus ojos, en el abandono del individuo al libre ejercicio de sus tendencias individuales, de sus caprichos y de sus intereses personales².

Nacido tres años después del comienzo de la guerra del Peloponeso, Platón es testigo de la instauración de la tiranía sangrienta de los Treinta. Seguida por la confrontación entre los miembros del régimen tiránico y sus adversarios, la victoria de estos últimos y la instauración definitiva de una democracia, en principio moderada, la situación de descomposición moral de su ciudad natal se revela una vez más bajo la condena a muerte de Sócrates por parte de los demócratas (Platón, *Carta VII* 325b-c)³. Esta suma de acontecimientos representa para Platón el síntoma evidente del avanzado grado de enfermedad de la ciudad; una enfermedad que la democracia y su aquiescencia frente al despliegue ilimitado de las tendencias y de las voluntades particulares no hace más que agudizar

Entre las tendencias que amenazan la estabilidad y la supervivencia de las ciudades en general, Platón considera que la pulsión a la acumulación y al acaparamiento ilimitados o el apetito insaciable de bienes materiales, y el uso abusivo de los placeres sexuales son los peores enemigos del sentido cívico y de la cohesión social. Para moderar su potencia destructiva y orientar dichas tendencias hacia la que para él representa su finalidad natural⁴, y que en lugar de despedazar el tejido social contribuyan a reforzar la unidad entre los miembros de la comunidad, el filósofo despliega un complejo sistema de reglas y concibe una serie de instrumentos entre los cuales la mentira y la disimulación juegan un rol mayor. Apoyándonos en los argumentos que Platón expone a propósito de la necesidad de recurrir a estos procedimientos, y en contra de la tesis aristotélica según la cual Magnesia no es más que una versión ligeramente modificada de Calípolis⁵, intentaremos demostrar que si la convicción de Platón en la idea de que la estabilidad y la supervivencia del Estado dependen de su capacidad de fomentar el más alto grado de homogeneidad afectiva y comportamental entre los ciudadanos se expresa con la misma fuerza en la *politeia* de Calípolis y en la de Magnesia, para alcanzar la finalidad propuesta Platón emprende un camino diferente en la

¹ Ver Popper, K. *La sociedad abierta y sus enemigos*. Barcelona, Planeta, 1992, p. 226.

² Sobre la democracia como la libertad de hacer lo que a cada uno le venga en gana, ver *República VIII*, 557a. Introducción, traducción y notas por Conrado Eggers Lan, Editorial Gredos, Madrid, 1998. Las obras citadas de Platón, salvo en caso de indicación, son las de la editorial Gredos.

³ *Carta VII*, 325b-c. Introducción, traducción y notas por Jorge Cano Cuenca, Madrid, Cátedra, 2014.

⁴ Según Platón la finalidad natural del placer sexual es la procreación; la de las actividades económicas la satisfacción de las necesidades básicas.

⁵ Ver Aristóteles. *Política II*, 1265a4. Introducción, traducción y notas por Manuela García Valdéz, Madrid, Gredos, 1988. Las obras citadas de Aristóteles, salvo en caso de indicación, son las de la editorial Gredos.

República y en las *Leyes*⁶. Esta diferencia se expresa fundamentalmente a través de dos aspectos. El primero es la abolición del matrimonio tradicional, de la familia y de la propiedad en la *República* y su restitución en las *Leyes*⁷. El segundo es el hecho de que mientras que la *República* está animada por la voluntad política de obstaculizar el despliegue de las tendencias naturales y la expresión de las singularidades de los miembros de la comunidad de guardianes, las *Leyes* están marcadas por la conciencia en la imposibilidad de asegurar la omnipresencia del Estado y de suprimir la esfera de lo privado. Si en la *República* esta conciencia se manifiesta solo en el momento en que Sócrates reconoce que los jóvenes guardianes terminarán por violar de las normas destinadas a regular su conducta sexual, lo cual implica el reconocimiento de la inutilidad de la mentira, el recurso a la disimulación en las *Leyes* da cuenta del hecho de que el Ateniese es perfectamente consciente de que pese a todos sus esfuerzos por asegurar un uso “racional” del placer sexual, la parte animal terminará por despertar. Es por ello que, anticipándose a la eventualidad de que sus métodos resulten ser insuficientes, el *nomothéta* de Magnesia concederá a los hombres incapaces de abstenerse de ciertos placeres del bajo vientre reprobados por las leyes la licencia de esconderse y satisfacerlos secretamente.

La República: el respeto del principio de la diferencia y los riesgos de la mezcla

Mentir para apaciguar la parte animal

Criar una elite política y militar cuya excelencia moral, física e intelectual la haga capaz de preservar la ciudad de los riesgos que amenazan su unidad. He aquí la que, de acuerdo con Platón, representa la condición indispensable a la preservación del Estado ideal contra la descomposición política y moral que padece su ciudad natal⁸. La convicción de que la supervivencia del sistema depende principalmente de la excelencia de las clases destinadas a la protección del Estado y al oficio del mando se materializa en la creación de un programa educativo que, para garantizar su cometido, debe comenzar antes del nacimiento de los niños. Indispensable para el óptimo desempeño de las funciones políticas y militares de esta clase, la conservación de las cualidades que definen su especificidad con respecto a las demás pasa por una gestión rigurosa de la sexualidad y de la procreación por parte de las autoridades. Esta gestión representa para Platón el medio a través del cual el Estado podrá asegurar el respeto de las fronteras categoriales, evitando el proceso de decadencia moral, física e intelectual que sobreviene a consecuencia de las malas mezclas.

La idea de que la estabilidad del sistema depende del respeto de las fronteras categoriales entre las clases se nutre de una teoría según la cual la realización de la justicia implica el acatamiento del principio que ordena que cada cual ocupe el lugar y desempeñe la actividad que le corresponden en función de la

⁶ En este sentido nuestra interpretación diverge de la de J.-F. Pradeau, para quien no existen cambios significativos entre el proyecto de la *República* y el de las *Leyes*. Ver *Platon et la cité*, Paris, Puf, 1997, p. 64.

⁷ La interdicción de la propiedad privada y la abolición del *oikos* en la *República* no conciernen más que a las clases destinadas a la protección y a la dirección del Estado. Por una interpretación según la cual el *oikos* no es suprimido de la *República* sino remodelado y politizado, ver E. Helmer, *La Parte de bronce. Platón y la economía*, traducción al español Santiago de Chile, LOM, 2019, pp. 146-147./ *La Part Du Bronze*. Paris, Vrin, 2010, pp. 170-171.

⁸ Descomposición que de acuerdo con Platón es la consecuencia lógica de la incompetencia de la clase dirigente. El hecho de que hombres indignos de su cargo accedan al poder político y militar es la consecuencia de los principios que orientan la elección de los miembros del gobierno en el seno del Estado democrático.

naturaleza de sus disposiciones. El cumplimiento de dicho principio presupone una tripartición de la población en tres grupos funcionales a cada uno de los cuales le será asignada una función acorde con sus disposiciones, puesto que la naturaleza, afirma Sócrates, no ha dotado a todos los hombres de las mismas disposiciones, sino que los ha diferenciado y hecho a cada uno apto para el para el desempeño de un oficio concreto.⁹

Esta teoría representa la antítesis de la isonomía democrática¹⁰ y de las políticas de nivelación social promovidas en la Atenas de Pericles: una ciudad en la que la masa goza de plena libertad para el ejercicio de la anarquía radical. Bajo dicho régimen, nada se encuentra en su lugar, y nadie desempeña el papel que debiera: esclavos, metecas y ciudadanos se dan la mano¹¹ y “el menos habilitado para la vida en sociedad o para el ejercicio de la virtud moral, sea esclavo, perro, caballo o asno, impone, a quien debiera ser su amo, el ejercicio de sus caprichos” (Bertrand, «La cité grecque» 203-206)¹². Ante la imagen de desorden que le ofrece su ciudad natal, Sócrates propone la creación de un régimen político cuya supervivencia depende de su capacidad de preservar la estratificación social (Platón, *República V* 464a). Los argumentos por medio de los cuales el filósofo justifica la importancia de la salvaguarda del *pathos* de la distancia entre las tres clases o razas¹³, revelan de manera clara su convicción de que la descomposición social es una realidad consubstancial a la degeneración racial, la cual acaece como consecuencia directa de la mezcla (*kerasis*). ¿Cómo, entonces, evitarla?

Para preservar a la raza gobernante contra el riesgo de la *kerasis* e inculcarle el respeto de las fronteras categoriales, sin menoscabar el sentimiento de hermandad entre los miembros de la comunidad, los legisladores recurrirán a la que Sócrates denomina una “noble mentira”. La nobleza de la misma reside en su eficacia en el tratamiento contra ciertas enfermedades psíquicas, con frecuencia provocadas por ciertos trastornos fisiológicos, que se traducen en la imposibilidad de la parte racional del alma de controlar los movimientos de la parte animal, viéndose sometida a violentas sacudidas que terminan por conducir a la víctima a la pérdida del juicio o a la manía:

Debemos llamar enfermedad a todo lo que produce estos dos estados cuando alguien lo sufre y hay que suponer que para el alma los placeres y los dolores excesivos son enfermedades mayores. Pues cuando un hombre goza en exceso o sufre lo contrario por dolor, al esforzarse fuera de toda oportunidad por atrapar el uno y huir del otro, no puede ver ni escuchar nada correcto, sino que enloquece, absolutamente incapaz de participar de la razón en ese momento. Quien posee el esperma abundante que fluye libremente alrededor de la médula, como si fuera por naturaleza un árbol que es mucho más fructífero de lo adecuado, sufre muchos dolores en cada cosa y también

⁹ Ver *República II*, 370 a-b; 374b-c; *III*, 394e.

¹⁰ En *República VIII*, 558c, refiriéndose a la democracia, Sócrates afirma que se trata de “una constitución política agradable (...) que asigna igualdad similarmente a las cosas que son iguales y desiguales”.

¹¹ Ver *República VIII*, 563bc. La descripción de la ciudad democrática del libro VIII de la *República* se asemeja a la descripción de Pseudo-Jenofonte, según el cual, en Atenas es tan imperceptible la diferencia entre la vestimenta y las maneras de los hombres libres, los esclavos y los metecas, que se les confunde con frecuencia. Pseudo-Jenofonte, *Constitución de los atenienses*, 1, X, Gredos, 1984.

¹² J.-M. Bertrand, “La cité grecque est soluble dans l’eau chaude”, *Études platoniciennes*, vol. II, Les Belles Lettres, 2006, p. 203-206. (Pasaje traducido al español por María del Pilar Montoya).

¹³ Sobre las diferentes acepciones del término *genos* ver F. Bourriot, “Recherches sur la nature du *genos*”, Tome I, Paris, librairie Honoré Champion, 1976. Thèse présentée à Paris I, 1974.

goza de muchos placeres en los deseos y en las acciones que son producto de ellos, de modo que enloquece la mayor parte de su vida por los grandes placeres y dolores. (Platón, *Timeo* 86b-c)

Único instrumento capaz de orientar el deseo sexual hacia su finalidad natural y de garantizar la transmisión y el perfeccionamiento progresivo de las cualidades (*epitedeiai*) en las que reside la especificidad de cada clase con respecto a las demás, la mentira es introducida en la ciudad ficticia en calidad de remedio contra ciertas patologías como la lujuria, ante las cuales los remedios tradicionales corren el riesgo de resultar ineficaces¹⁴. A diferencia de la “mentira verdadera”, odiada por los dioses y por los hombres, empleada para crear la confusión en el alma y sumir a alguien en la ignorancia, la “mentira expresada en palabras” puede ser de suma utilidad “frente a los enemigos, y también, cuando los llamados amigos intentan hacer algo malo, por un arranque de locura o de algún tipo de insensatez” (*República II* 382c). Si Sócrates se autoriza el empleo de la mentira, y apela otras estrategias persuasivas semejantes a las de los sofistas, a quienes tan duramente critica, es en virtud del modo de utilización y de la función preventiva que aquél les asigna.

Sin embargo, pese al hecho de considerarla una mentira necesaria, Sócrates declara sus dudas con respecto a la posibilidad de persuadir a los miembros de la comunidad de la veracidad de un relato, que si sería difícilmente aceptado por un hombre ordinario, lo sería aún más para los guardianes del Estado, hombres que además de poseer una inteligencia y una perspicacia extraordinarias, habrían pasado por el filtro del más prolongado y exhaustivo de los programas educativos:

(...) no sé hasta dónde llegará mi audacia ni a qué palabras recurriré para expresarme e intentar persuadir, primeramente a los gobernantes y a los militares, y después a los demás ciudadanos, de modo que crean que lo que les hemos enseñado y les hemos inculcado por medio de la educación eran todas cosas que imaginaban y que les sucedían en sueños. (*República III* 415d)

A pesar de sus dudas, pero confiado en los beneficios que se desprenderían de la noble mentira, el filósofo decide introducirla bajo la forma de un mito según el cual, habiendo sido engendrados y habiéndose desarrollado en las entrañas de la tierra, los miembros de la ciudad son, sin embargo, distintos por naturaleza. El mito cuenta que, a la hora de formarlos, la madre tierra mezcló en la composición de cada uno de sus hijos un material distinto, cuyas características determinan las competencias específicas o la habilidad de cada cual para el desempeño de una determinada actividad¹⁵. De acuerdo con lo anterior, los niños en cuya composición predominan el hierro o el bronce deben ser relegados por el Estado al *genos* de los cultivadores y de los artesanos, los niños de plata al de los soldados y los niños de oro, los más hermosos, deben ser incorporados al *genos* de los magistrados. Obedeciendo a la idea de que la mezcla de las razas y de sus diversas competencias desencadenaría la ruina del sistema¹⁶, el legislador les dirá:

¹⁴ Ver J. Chanteur, *Platon, le désir et la cité*, Paris, Éditions Sirey, 1980, p. 129-130.

¹⁵ Uno de los argumentos que justifican la división de las funciones en Calípolis es que “cada uno no tiene las mismas dotes naturales que los demás, sino que es diferente en cuanto a su disposición natural: uno es apto para realizar una tarea, otro para otra.” *República II*, 370 a-b.

¹⁶ Las lecciones impartidas por el mito son reforzadas en el libro IV por una definición de la injusticia de acuerdo con la cual: “La dispersión de las tres clases existentes en múltiples tareas y el intercambio de una por la otra es la mayor injuria contra el Estado y lo más correcto sería considerarlo como la mayor villanía (...) Y la peor villanía contra el propio Estado, no dirás que es la injusticia?”, *República IV*, 434c.

Vosotros, todos cuantos habitáis en el Estado, sois hermanos. Pero el dios que os modeló puso oro en la mezcla con que se generaron cuantos de vosotros son capaces de gobernar, por lo cual son los que más valen; plata, en cambio, en la de los guardias, y hierro y bronce en la de los labradores y demás artesanos. Puesto que todos sois congéneres, la mayoría de las veces engendraréis hijos semejantes a vosotros mismos, pero puede darse el caso de que de un hombre de oro sea engendrado un hijo de plata, o de uno de plata uno de oro, y de modo análogo entre los hombres diversos. En primer lugar y de manera principal, el dios ordena a los gobernantes que de nada sean tan buenos guardianes y nada vigilen tan intensamente como aquél metal que se mezcla en la composición de las almas de sus hijos (...) con la idea de que existe un oráculo según el cual el Estado sucumbirá cuando lo custodie un guardián de hierro o bronce. (*República III* 415a-d)

El engaño: un recurso contra la irracionalidad del deseo sexual y contra las malas mezclas

La convicción de que la supervivencia del sistema depende principalmente de la preservación de las fronteras categoriales, lo que implica que las clases se abstengan de mezclarse, se materializa en la creación de una serie de normas encargadas de canalizar la actividad sexual de los miembros de las clases superiores de la población hacia la procreación de los niños mejor constituidos, de suerte que en lo referente a la naturaleza combativa, la fuerza física y la aptitud para la filosofía, la calidad de la descendencia sea superior de generación en generación. Dicho objetivo implica una ruptura radical con todo vínculo material y afectivo susceptible de obstaculizar la voluntad política de orientar la práctica de la sexualidad hacia la que para Platón representa la operación política por excelencia: la producción de una descendencia apta para el ejercicio de las más altas responsabilidades. Con vistas a garantizar el éxito de dicha operación, el filósofo propone la sustitución del matrimonio tradicional (*gamos*), por uniones cuya duración se limita a la consumación del acto sexual, y cuya finalidad, estrictamente reproductiva, impone una regulación estricta por parte del Estado¹⁷.

En virtud de la idea de que una operación tan delicada como la procreación no puede ser abandonada a la iniciativa privada, el filósofo declara que para transformar la unión sexual en un instrumento al servicio del sistema, y que una vez llegados a la edad adulta los jóvenes estén a la altura de las responsabilidades políticas y militares que corresponden a su clase, será necesario administrarles los cuidados empleados para el mejoramiento del patrimonio genético de ciertos animales en cautiverio¹⁸. Se trata, en otros términos de transformar la práctica de la sexualidad en un instrumento al servicio de un orden político cuya estabilidad depende de la capacidad de los dirigentes de someter la conducta sexual de los miembros de las clases superiores a las mismas restricciones que los criadores imponen al apareamiento

¹⁷ Pese al hecho de que Platón emplea el término *gamos* para designarlas, este tipo de uniones estarían desprovistas de los elementos que, en aquella época, les conferían su legitimidad jurídica: la promesa de dar a su hija en matrimonio, la entrega o dación de la joven a su esposo, la dote y fundamentalmente la cohabitación durable de los esposos (*sunoiikia*) Ver J.-P. Vernant, *Mythe et société en Grèce ancienne*, Maspero, Paris, 1974, p. 59.

¹⁸ Ver *República V*, 459e. Sobre la analogía animal ver también *República V*, 467a-b en la cual Sócrates declara que los guardianes deben llevar a los pequeños al combate, “pues todo animal combate de modo más sobresaliente cuando sus hijos están presentes”.

de ciertos animales domésticos. Comenzando por la selección de los genitores, entre los cuales, solo los mejores gozarán del privilegio de satisfacer sus pulsiones sexuales¹⁹, dicha regulación implica además la delimitación de la edad de la reproducción, del periodo del año apropiado para engendrar y finalmente, como paliativo de las eventuales falencias del sistema prenatal, el recurso a lo que algunos críticos consideran como un eufemismo del infanticidio²⁰.

Sócrates declara entonces, que para lograr que los jóvenes se sometan a tales restricciones “los gobernantes deben hacer uso de la mentira y el engaño en buena cantidad para beneficio de los gobernados (...)”, y recuerda el hecho de haber mencionado en algún momento “que todas las cosas de esa índole son útiles en concepto de remedios” (*República V* 459c-d)²¹. Es así que, por medio de sorteos fraudulentos, los magistrados intentarán limitar la frecuencia de las uniones entre los mediocres (*phauloi*) y favorecerán los encuentros sexuales entre hombres y mujeres que, en virtud de la excelencia de sus cualidades morales, físicas e intelectuales, son considerados dignos de realizar una operación tan delicada como la procreación²². Cuando sucedan estas cosas, precisa Sócrates, “permanecerán ocultas excepto a los gobernantes mismos, si a su vez la manada de los guardianes ha de estar en lo posible, libre de disensiones” (*República V* 459e).

Esta estrategia permite vehicular la creencia de que la decisión con respecto a las uniones corre por cuenta de la divinidad, y por ende reduce el riesgo de contestaciones eventuales por parte de los participantes del sorteo. El engaño consiste concretamente en el hecho de revestir al orden político de un carácter divino, como si al someterse a la autoridad política, los jóvenes guardianes obraran en conformidad con una voluntad divina²³. La instrumentalización del sentimiento religioso no solo permite a las autoridades asegurarse de que los guardianes acepten los pretendidos designios de Tuqué, la diosa de la suerte, durante estas celebraciones, sino que además les permite esperar que, retenidos por dicho sentimiento, los jóvenes renuncien a toda tentativa de unirse por fuera del marco de las mismas. Ingredientes esenciales del proceso de formación del *genos* destinado al gobierno, la mentira y el engaño se inscriben en una lógica puramente utilitarista, cuya finalidad los enaltece y justifica.

A juzgar por los escasos pero relevantes testimonios literarios de la época, por muy aberrante que parezca, la idea de que ciertos procedimientos empleados para el mejoramiento del patrimonio genético de ciertos animales domésticos deberían ser explotados en los seres humanos, no es completamente ajena a la mentalidad Griega²⁴. Entre dichos testimonios figura un fragmento del tratado de economía doméstica: el *Oikonomikos* de Jenofonte, quien, entre las medidas destinadas a asegurar el buen funcionamiento del hogar,

¹⁹ Ver *República V*, 460a. Sobre los argumentos que motivan a Platón a fijar un límite de edad para procrear, ver C. E. Stangeland, *Pre-Malthusian doctrines of population: A study in the history of economic theory*, (1904), Reprints of Economic Classics, New York, A.M. Kelley, 1966, p. 22-23.

²⁰ Ver por ejemplo E. Chambry, nota 1, de la *República*, ed. Belles Lettres, París, 2000; M. Vegetti, “La Razza pura”, *La Repubblica*, vol. IV, libro V, Bibliopolis. 2000, p. 297. Ver igualmente F-X. Ajavon, quien declara que el infanticidio es un mecanismo destinado a corregir las posibles fallas del sistema de gestión de la sexualidad. *L'eugénisme de Platon*, París, L'Harmattan, 2001, p. 103.

²¹ *República V*, 459c-d.

²² Sobre el conjunto de normas relativas a las uniones entre los guardianes de la *República* ver G.M.A Grube, “Marriage laws in Plato's *Republic*”, *Classical Quarterly* 21, 1927, p. 95-99, quien sostiene la hipótesis de que las uniones entre hermanos y hermanas biológicas son autorizadas en la *República*.

²³ Ver A. Motte, “Platon et la dimension religieuse de la procréation”, *Kernos* 2, 1989, p. 158.

²⁴ Ver S. Halliwell, *Plato, Republic 5*, with an introduction, translation and commentary by S. Halliwell, Aris and Phillips, Warminster, 1993, p.17.

destaca la necesidad de que los amos regulen la conducta sexual de sus esclavos, precisando que si los mejores esclavos tienden a engendrar niños bien constituidos, los malos producirán de ordinario una descendencia de mala calidad²⁵. Esta medida se inspira en los mismos criterios que orientan los razonamientos expuestos en el *Cinegético*, un tratado en parte consagrado al arte de la selección y de la crianza de los perros de caza, en el cual Jenofonte argumenta que si que los cuidados prodigados a los apareamientos de los animales en cautiverio aseguran el mejoramiento de su patrimonio genético, resulta lógico imaginar que si fueran aplicados a la *teknopoia* de los esclavos se obtendrían buenos resultados²⁶. La posibilidad de cotejar los dos pasajes mencionados reposa sobre un fragmento del *Florilegio* de Estobeo en el cual este atribuye a Jenofonte una citación de las *Elegías* de Teognis. Se trata de una aprobación explícita de Jenofonte a la crítica del poeta contra las tendencias sexuales de su época y contra el desvanecimiento progresivo de las fronteras categoriales que sobreviene como consecuencia de la mezcla (*kerasis*) de clases.

Como buena parte de los intelectuales refractarios a los ideales democráticos, Teognis considera que la decadencia de la aristocracia y su nivelación progresiva con respecto a la masa representa la consecuencia directa de la mezcla de razas. Es por ello que el poeta consagra algunos de sus versos a una crítica virulenta contra el comportamiento sexual de sus contemporáneos, y para denunciarlo apela a argumentos semejantes a los que Sócrates expone a la hora de justificar la injerencia del Estado en la conducta sexual de los ciudadanos. Para el poeta resulta incomprensible que los nobles megarenses inviertan sumas extravagantes de dinero en la compra de animales de pura sangre, mientras que a la hora de casarse ignoran todo lo relativo a los principios básicos de selección que con tanto celo aplican cuando se trata de asegurar la calidad de la descendencia de sus bestias²⁷.

La tendencia antidemocrática a considerar que la excelencia del sistema reside en su capacidad de fomentar la estratificación social y de homogenizar los rasgos que definen la especificidad de la aristocracia con respecto a la masa se inspira en una antigua ideología política la cual adopta la más concreta y radical de las formas en la constitución de Lacedemonia, por medio de la implantación de un riguroso sistema de control del matrimonio y de la reproducción próximo al sistema propuesto por Platón. Además de los testimonios literarios del periodo clásico, un conocido fragmento de las *Vidas* de Plutarco conduce a pensar que el sistema de gestión preconizado por Platón representa una suerte de reapropiación de los principios que inspiran la constitución atribuida a Licurgo, quien apelando a argumentos semejantes a los expuestos por Sócrates y por Teognis dirige una crítica severa contra las tendencias de los gobernantes de su época en la materia: “Ellos buscan para sus perras y sus yeguas los perros y los sementales más bellos, y los obtienen de sus dueños a fuerza de súplicas o de dinero, pero cuando se trata de sus mujeres las enclaustran en sus casas para que no tengan niños más que de sus maridos, sin importarles que los mismos sean hombres enfermos, imbéciles o decrepitos”²⁸.

²⁵Jenofonte, *Económico* IX, 5, Gredos, A. Sánchez Pacheco, 81, Madrid, 1993.

²⁶ Con respecto a esta teoría ver M.Vegetti, “La razza pura”, en la *Repubblica*, vol. IV, libro V, Bibliopolis, 2000, p. 296.

²⁷ Ver Teognis, *Elegías*, 1.183-193. Traducción de F. Rodríguez Adrados, Madrid, Ed. Alma Mater, 1959.

²⁸ En el fragmento 15, 12 de *Vida* de Licurgo, Plutarco explica que en Esparta era frecuente que los hombres mayores o incapaces de procrear propusieran a un amigo joven y bien constituido de unirse sexualmente y fecundar a sus mujeres. *Vidas Paralelas I: Teseo y Rómulo; Licurgo y Numa*. Introducción, traducción y notas A. Pérez Jiménez, Madrid, Gredos, 1985.

Los testimonios literarios evocados demuestran que los fundamentos eugenésicos sobre los que reposa el proyecto platónico no representan un caso aislado, y que desde la perspectiva de los detractores de los valores democráticos, dichos fundamentos nada tienen de arbitrario. Trátese del perfeccionamiento racial de los esclavos, o de la conservación de los rasgos de ciertas élites intelectuales, políticas o militares, el eugenismo es una realidad conocida y practicada en el mundo antiguo²⁹. La particularidad del modo en que Platón aborda la cuestión del eugenismo reside fundamentalmente en el hecho de que para posibilitarlo el filósofo recurre a la mentira y al engaño.

El despertar de la parte animal y la decadencia de la ciudad

Si la supervivencia de Calípolis está supeditada a la instrumentalización de la sexualidad por parte del Estado, las consideraciones acerca de la transgresión inevitable de las leyes que gobiernan la generación humana y que aseguran la nobleza de las razas de oro y de plata dan cuenta de las falencias del sistema y del hecho de que las normas destinadas a asegurar la excelencia de la *politeia* terminan por revelarse inoperantes. La Ciudad ideal no sobrevivirá y la raza destinada a gobernarla terminará por degradarse a consecuencia de la *krasis*:

En cuanto a vuestra raza humana, aquellos que habéis educado como conductores del Estado, aun cuando sean sabios, tampoco lograrán controlar la fecundidad y la esterilidad por medio del cálculo acompañado de la percepción sensible, sino que les pasarán inadvertidas, y procrearán en momentos no propicios. (*República VIII* 547b-c)

Los jóvenes procreados al margen de dichos cálculos serán inferiores a sus antepasados y al ser designados magistrados se mostrarán incapaces de distinguir las razas y terminarán por mezclarlas. Dicha mezcla “generará una semejanza y una anomalía inarmónica, lo cual, allí donde surge, procrea siempre guerra y odio. Tal es la genealogía de la discordia -hay que decirlo- dondequiera se produce” (*República VIII* 546b-547a).

Los miembros de la comunidad de guardianes cederán ante el acoso de sus tendencias naturales, y la humanidad terminará por imponerse sobre la voluntad política de criar una elite política y militar cuya excelencia implica una abdicación a las tendencias que definen la naturaleza y la singularidad del género humano con respecto a los animales de un rebaño. Tal y como lo demuestra el mito del número nupcial, a través del cual Sócrates da cuenta de la decadencia progresiva de la *politeia*, pese a la presencia de la mentira y del engaño y a la radicalidad de los métodos imaginados para preservar a los miembros de la clase dirigente de la concupiscencia y de la rivalidad, que sobrevienen tras la mezcla, la discordia surgirá y las necesidades eróticas y materiales terminarán por ampararse del alma de los guardianes.

Una vez suscitada la discordia, cada una de las razas empujaba: la de hierro y bronce hacia el lucro y la adquisición de tierra, de casas, de oro y de plata, mientras que las razas de oro y plata, que no eran pobres por naturaleza, sino ricas en sus almas, inducían hacia la excelencia y hacia la antigua constitución. Pero tras hacerse violencia y luchar entre sí, arribaron a un compromiso por el cual,

²⁹ Sobre este aspecto ver F-X, Ajavon, *L'eugénisme de Platon*, Paris, L'Harmattan, 2001, p. 123.

apropiándose tierra y casas se las repartieron, y a los anteriormente cuidados por ellos como amigos libres y proveedores de alimento, los esclavizaron, teniéndolos por dependientes y sirvientes. (*República VIII* 546b-547b)

La descripción del proceso de degradación de la constitución da cuenta del hecho de que pese a la convicción de que la justicia y la estabilidad de la ciudad dependen enteramente del grado de homogeneidad afectiva y comportamental y de la cohesión entre los miembros de la élite política y militar, Platón es consciente del carácter quimérico de su proyecto³⁰. La voluntad de crear una élite política y militar capaz de elevarse sobre las pasiones que gobiernan a la mayoría de los hombres termina por declinar ante la evidencia de la falibilidad de los métodos a través de los cuales Sócrates pretende domesticar la parte animal del alma de los miembros de las razas de oro y de plata.

Las *Leyes*: el reconocimiento de los límites del arte político

Politizar la familia y la sexualidad

Sin renunciar a la ambición de instaurar un régimen capaz de imponer un límite a esa tendencia natural a la incontinencia y de regular el uso de los placeres de Afrodita, las *Leyes* ponen en evidencia las falencias de la *politeia* de Calípolis, y la necesidad de redefinir las condiciones de posibilidad de un modelo de ciudad susceptible de abrirse un espacio en el mundo de lo sensible³¹. La redefinición de dichas condiciones comienza por la introducción del *oikos* bajo la forma del *kleros* o parcela de tierra cultivable, y por la elaboración de una legislación relativa al matrimonio y a la procreación por medio de la cual Platón aspira garantizar el buen funcionamiento de dicha institución.

La convicción de que la existencia de la *politeia* es indisociable de la familia se manifiesta en las *Leyes* por medio de la creación de un aparato legislativo destinado a transformar su tendencia anti-política en el garante del equilibrio y de la unidad política y social. Dicho objetivo pasa por un proceso de politización de dicha institución, el cual implica una injerencia cuasi absoluta del Estado en la esfera de lo privado. Comenzando por una legislación relativa al matrimonio y la procreación, la cual prescribe la unión entre hombres y mujeres pertenecientes a clases económicas diferentes y con rasgos de carácter opuestos, este proceso pasa en segundo lugar por la creación de un aparato legislativo destinado a regular la conducta sexual de los miembros de la ciudad:

Hay que contraer el matrimonio que merecerá la aprobación de hombres sensatos, quienes te recomiendan que no huyas de la alianza con los pobres y que no la busques entre los ricos y optar por el partido menos opulento. (...) Pues sucede con frecuencia que cada naturaleza se inclina hacia aquello que se le asemeja, de donde nacen por la ciudad, en su totalidad tanto un desequilibrio de modos de vida como de fortunas. (*Leyes VI* 773a-b)

³⁰ En *Leyes V* 739c-e, refiriéndose al grado de unidad de la *orthé politeia* de la *República*, el Ateniense declara que se trata de un modelo de ciudad que habrá que esforzarse en imitar. Esta aserción da cuenta de la consciencia con respecto a la imposibilidad de alcanzar, cuando menos en el presente, el grado de unidad de la ciudad ideal.

³¹ Como lo explica J.-F. Balaudé refiriéndose a un pasaje de las *Leyes*, y como lo reconoce el mismo Platón, Calípolis no ha sido concebida para albergar a la especie humana, sino para ser habitada alguna vez por los dioses (*Leyes V* 739b-e). Ver J.-F. Balaudé, "Le tryptique *République, Politique, Lois*", en J.-F. Balaudé (dir.), *D'une cité possible. Sur les Lois de Platon*, Ed. Université Paris X-Nanterre, 1995, p. 31.

Para formular la primera disposición relativa al uso de los placeres de Afrodita, el Ateniense de las *Leyes* emplea una nueva técnica: el rumor (*phême*), pero combinándola con una estratagema semejante a la que Sócrates apela con el fin de asegurar por parte de los jóvenes guardianes de Calípolis una conducta sexual conforme a la finalidad que a su juicio justifica la unión sexual:

Pues si alguien, siguiendo los pasos de la naturaleza, llega a promulgar la costumbre que estaba vigente antes de Layo y dice que es correcto no mantener relaciones sexuales (*aphrodisiôn*) con jóvenes varones como si fueran mujeres, apoyándose en el testimonio de la naturaleza de los animales y mostrando que el macho no toca a otro macho con ese fin porque eso no se adecua a la naturaleza, quizás estaría utilizando un argumento convincente. (*Leyes VIII* 836c)

Tomando el comportamiento animal como testimonio de las leyes que imperan en la naturaleza, el Ateniense se vale hábilmente de la confusión entre naturaleza y convención, es decir, de la tendencia del hombre ordinario a considerar como naturales ciertas conductas dictadas por la convención. Pero además de la transposición de estos dos ámbitos, el procedimiento comporta un segundo elemento que permite asimilarlo a esos fármacos que Sócrates propone utilizar en beneficio de los gobernados: se trata de la deformación parcial de la realidad que supone el hecho de generalizar una conducta sexual que no se aplica más que a ciertas especies animales³².

Efectivamente, al igual que Sócrates, el Ateniense de las *Leyes* considera que la sexualidad es un enemigo potencial del equilibrio anímico y social, por lo cual apela a una cantidad considerable de estrategias que, pese a sus múltiples variantes, se inscriben en la misma categoría de los engaños y de las mentiras a los que recurren los magistrados de Calípolis. Sin embargo, a diferencia de Sócrates, para quien el engaño, la mentira y la instrumentalización del sentimiento religioso representarían la mejor alternativa a la hora de asegurar un uso “razonable” de los placeres sexuales, el Ateniense considera “que para atenuar la fuerza y moderar la violencia de esta terrible enfermedad, que abraza a los hombres hasta enloquecerlos” (*Leyes VI* 873a) y orientarla hacia la procreación de niños bien constituidos, las autoridades de Magnesia deben hacer acopio de instrumentos ausentes del repertorio de los reyes-filósofos de la *República*, ausencia que por demás explicaría la incapacidad de estos últimos de asegurar el respeto de las normas en materia de sexualidad por parte de las nuevas generaciones de guardianes. Cabría pensar, que es en razón de tales consideraciones que el Ateniense propone recurrir a mecanismos como el discurso verdadero (*alethinos logos*), la ley (*nomos*) (*Leyes VI* 783a) y nuevas modalidades de la persuasión (*peitho*).

Es así que, recurriendo a la famosa analogía entre la práctica legislativa y la medicina (*Leyes IV* 720d), el filósofo propone dotar a cada ley de un texto persuasivo, de carácter argumentativo, por medio del cual, en lugar de recurrir a la amenaza, el legislador expone las razones por las cuales es conveniente acogerse voluntariamente a las leyes. Partiendo de dicho principio Platón comienza su programa legislativo por la composición de una ley que prescribe casarse y procrear a la edad en la que las facultades, reproductivas, morales y físicas han alcanzado su cima (*Leyes IV* 721b-d). En la misma perspectiva la ley prescribe que, en lugar de obedecer a la tendencia natural a aproximarse a lo semejante, los jóvenes en

³² En relación con este procedimiento ver S. Boehringer, “Platon, le sexe et l’*erôs* dans le *Banquet* et les *Lois*” *Études Platoniciennes IV: les puissances de l’âme selon Platon*, Les Belles Lettres, París, 2007, p. 62-63.

edad casadera concedan la prioridad al equilibrio comportamental de su descendencia y prefieran esposar a una mujer que posea cualidades de carácter opuestas a las de su pareja, pues en lo referente a la calidad de la descendencia “la homogeneidad y la proporción son inconmensurablemente superiores a la pureza sin mezcla” (*Leyes VI 773b*). Es importante observar que, a diferencia de Sócrates, para quien la mezcla de cualidades diferentes es la causa responsable de la decadencia del sistema, para el Extranjero ateniense la condición de posibilidad de realizar la unidad, pese a la hostilidad que nace de la confrontación de las singularidades, pasa por la mezcla o *kerasis* de las cualidades comportamentales que caracterizan a los padres. Es por esta razón que el legislador recomienda lo siguiente:

El que es consciente de que se comporta de manera más nerviosa y más rápida de lo debido en todas sus acciones, debe convertirse en el yerno de padres tranquilos. El que tiene la naturaleza contraria debe recurrir a las uniones matrimoniales contrarias. En toda oportunidad debe haber un único designio en el matrimonio, que cada uno contraiga el matrimonio útil a la ciudad, no el que más le agrada. (*Leyes VI 773b-c*)

A modo de culminación de la legislación sobre el matrimonio y la procreación, Platón se aplica a un análisis sobre las prácticas susceptibles de atentar contra su voluntad de transformar la unión sexual en un aliado del equilibrio social y del equilibrio anímico de los individuos. Esta disquisición se concretiza en una ley por medio de la cual el legislador intentará disuadir a los ciudadanos de incurrir en ciertas prácticas consideradas como contrarias a la finalidad natural del placer sexual: el onanismo, el adulterio y la homosexualidad:

Que tengan relaciones sexuales naturales con el fin de tener hijos, manteniéndose apartados, por un lado, de los varones, sin aniquilar intencionalmente la especie humana ni sembrar en rocas y piedras, donde su simiente nunca echará raíces ni se reproducirá, y separándose, por otro, de toda tierra femenina en la que no querrías que te creciera lo que has plantado. (*Leyes VIII 838e-839a*)

Una constitución de talla humana

Sin embargo, pese a la abundancia de recursos empleados para lograr que los gobernados se adhieran voluntariamente a la ley, el filósofo es consciente de que dichos métodos podrían revelarse inoperantes. En consecuencia, sin renunciar a la ley original, el Ateniense se anticipa a eventualidad de que un hombre joven y ardiente se revele contra la autoridad, alegando su inconformidad con respecto a la ley promulgada y su imposibilidad de respetarla. Tomando en consideración las probabilidades de semejante reacción, el legislador recurrirá a una segunda ley (*deuterios nomos*), la cual autoriza a los hombres incapaces de dominar sus pulsiones a entregarse a los placeres reprobados por la ley original, siempre y cuando lo hagan furtivamente. Lo que el *nomothéta* reprueba no es la incapacidad de los hombres de abstenerse de dichos placeres, sino el hecho de que no tomen las precauciones necesarias para no ser descubiertos. En consecuencia, la interdicción de divulgar la falta puede ser interpretada como una autorización de vulnerar la norma estipulada por la ley original: “(...) el practicar esto en secreto debe ser algo correcto, un hábito

sancionado por la costumbre y no por la ley escrita, mientras que el no hacerlo secretamente, debe ser vergonzoso, aunque no deben pensar que sea correcto renunciar a ello por completo” (*Leyes VIII* 841b-c).

De acuerdo con J.-M. Bertrand, la práctica de la disimulación dictada por el *deuterios nomos* se inscribe en una lógica semejante a la que da lugar a la disposición según la cual, si una mujer libre queda embarazada de un esclavo, o una esclava de su amo, “y ese hecho se descubre”, el niño será expulsado de la ciudad, junto con el padre en el primer caso, y con la madre en el segundo (*Leyes IX* 930d-e). Menos relevante, pero igualmente significativa, es la ley que autoriza a los hombres a coger manzanas, peras y granadas en una propiedad ajena, a condición de hacerlo sin ser descubiertos. Si el propietario sorprende en el acto a un delincuente menor de treinta años, será autorizado a golpearlo y a expulsarlo de su propiedad (*Leyes VIII* 845b)³³. A modo de conclusión Bertrand explica que esta ley parece inspirada en los principios de la educación espartana descritos por Plutarco, quien cuenta que los niños nacidos en el seno de la aristocracia guerrera debían robar para alimentarse, pero evitando ser descubiertos, pues de lo contrario serían severamente castigados³⁴.

Pese a situarse en la misma línea de las disposiciones anteriores, la exhortación por parte del legislador a practicar el arte de la disimulación a quienes se revelen incapaces de abstenerse de los placeres sancionados por la ley original, no puede menos que resultar sorprendente. Irreconciliable con los fundamentos éticos sobre los que reposa este proyecto, tanto como con la lógica de visibilidad obligatoria destinada a asegurar su respeto, la práctica de la disimulación resulta absolutamente incongruente desde el punto de vista de la lógica que inspira la configuración arquitectónica de la ciudad virtuosa. Concebida con el fin de posibilitar a las autoridades la total visibilidad de las actividades más insignificantes de los miembros de la comunidad, esta configuración pretende asimismo facilitar a los organismos de vigilancia encargados de velar por el cumplimiento de las leyes el acceso a los espacios más cerrados de la ciudad (Platón, *Leyes VI* 784e)³⁵. La arquitectura del edificio legislativo, tanto como la del espacio físico de la ciudad se inscribe en un proyecto político que oscila entre la voluntad de suprimir todo cuanto los ciudadanos reivindican como privado y la conciencia, no solo de la imposibilidad de asegurar un control absoluto sobre sus actos, sino de la necesidad de ignorar o de cubrir de silencio ciertos comportamientos moralmente censurables pero sin duda alguna, inevitables. La disimulación o el arte de las apariencias parece imponerse como una práctica necesaria al correcto funcionamiento de la sociedad, puesto que al imponerla, el *nomothêta* alimenta en la comunidad la ilusoria creencia de que los demás practican la virtud de la temperancia.

Esta compleja yuxtaposición entre transparencia y disimulación delata la ambigüedad de un proyecto legislativo nutrido por la voluntad de alcanzar la rectitud total, pero marcado por la conciencia de sus propios límites. Si en las *Leyes* esta conciencia se manifiesta de manera concreta en la introducción del matrimonio y de la familia, menos visible, pero más significativa es la eventual aplicación del *deuterios nomos*.

³³ Sobre la relación entre las tres disposiciones mencionadas ver J.-M. Bertrand, *De l'écriture à l'oralité. Lectures des Lois de Platon*. Publications de la Sorbonne, París, 1999, p. 382.

³⁴ Plutarco, *Vidas Paralelas I*, 17-18: *Teseo y Rómulo; Licurgo y Numa*.

³⁵ *Leyes VI*, 784e. Uno de estos organismos es la comisión de los matrimonios, formada por un grupo de mujeres encargadas de asegurar el cumplimiento de los deberes conyugales por parte de los recién casados.

Estos aspectos evidencian que el corpus legislativo y los mecanismos persuasivos destinados a lograr la unidad y la rectitud de la ciudad fundada por el diálogo reposan sobre un análisis exhaustivo acerca de la naturaleza de los deseos y de las pasiones que aquejan a los hombres; un análisis que conduce a Platón a la conclusión de que, para evitar la crisis política no hay mejor alternativa que aceptar en cierto grado aquello que la suscita. En lugar de coartarlos y verse confrontado con la transgresión inevitable de una norma impracticable, el *nomothéta* de Magnesia impele a los gobernados a practicar el arte de las apariencias y se autoriza a fingir que ignora que en la ciudad virtuosa hay quienes se entregan secretamente a ciertas prácticas moralmente condenables pero inevitables.

Para terminar es posible afirmar que si la mayoría de los comentaristas coinciden en la idea de que el poder de injerencia acordado al *nomothéta* de Magnesia desconoce los límites de lo políticamente admisible, el *deuteros nomos* es un elemento que debe ser tomado en cuenta a la hora de determinar la posición de la constitución de las *Leyes* entre esos dos extremos que son la anarquía y el despotismo político. La eventual aplicación de la estrategia de la disimulación revela que el fundador de la *orthé politeia*, termina por ceder ante la evidencia de que es necesario aceptar un grado significativo de imperfección o de vicio y que el *nomothéta* debe incluso preservar un espacio de sombra en la ciudad transparente para que los ciudadanos puedan satisfacer secretamente las tendencias que definen su naturaleza.

Conclusión

Si desde la perspectiva agustiniana, la mentira posee gradaciones que varían en función de las circunstancias, la finalidad y las formas que adopta, sea cual sea la naturaleza de la motivación que la inspira o la nobleza de las intenciones con las que sea proferida, la mentira es para San Agustín una práctica inicua: *mendacium iniquitas est*, y como tal moralmente injustificable. Anterior a la tradición agustiniana, una antigua tradición filosófica y literaria, tanto pagana como religiosa, -desde Homero, hasta los primeros padres de la Iglesia, pasando por los estoicos y los romanos Cicerón y Quintiliano-, concede a la mentira y a la disimulación una cierta legitimidad política y moral, la cual será determinada en función de la utilidad y de la naturaleza de los fines que con ellas se persiguen. Esta idea desemboca en la distinción, acuñada por Platón, entre la mentira proferida con el fin de perjudicar a aquél a quien va dirigida y la mentira por medio de la cual se busca suscitar una reacción positiva o protegerse contra la sevicia de los enemigos. Si esta idea puede dar lugar a un debate acerca de la legitimidad o la ilegitimidad ética y moral de estas prácticas, el verdadero problema se plantea en relación con una distinción a la que suelen conducir las disquisiciones anteriores. Se trata de la distinción entre quienes podrían reivindicar el derecho a su empleo y quienes, en virtud de consideraciones infinitamente variadas, serían privados del derecho a practicarlas. Privilegio de las élites políticas, económicas, intelectuales o religiosas, el empleo de la mentira y su necesidad relativa suponen una distinción basada en criterios cuya validez puede resultar altamente cuestionable y peligrosamente explotable.

Obras citadas/Bibliografía

Textos antiguos

- Adam, J. *The Republic of Plato*, Vol. 1. Cambridge, Cambridge University Press, 2009.
- Ángeles Durán, M. y Lisi, F., *Platón, Filebo, Timeo, Critias*. Madrid, Gredos, 1992.
- Cano Cuenca, J. *Platón, Carta VII*. Madrid, Cátedra, 2014.
- Chambry, E. *Platon, République*. Paris, Les Belles Lettres, 2002.
- De Romilly, J. *Thucydide, La guerre du Péloponnèse*, Livre I, LXX, 1, 2, 3, 4. Paris, Les Belles Lettres, 1964.
- Eggers Lan, C. *Platón, República*. Madrid, Gredos, 1998.
- García Valdéz, M. *Aristóteles, Política*. Madrid, Gredos, 1988.
- Halliwel, S. *Plato, Republic 5*. Warminster-England, Aris and Phillips, 1993.
- Lisi, F. *Platón, Leyes*. Madrid, Gredos, 1999.
- Pérez Jiménez, A. *Plutarco, Vidas Paralelas I: Teseo y Rómulo; Licurgo y Numa*. Madrid, Gredos, 1985.
- Rodríguez Adrados, F. *Teognis, Elegías*. Madrid, Alma Mater, 1959.
- Sánchez Pacheco, A. *Jenofonte, Económico*. Madrid, Gredos, 1993.
- . *Pseudo-Jenofonte, La República de los atenienses*. Madrid, Gredos, 1984.

Bibliografía General

- Ajavon, F.-X. *L'engénisme de Platón*. Paris, L'Harmatta, 2001.
- Balauté, J.-F. «Le triptyque République, Politique, Lois : perspectives» *Le temps philosophique* N°1, 1995, «D'une cité possible» sur les *Lois* de Platon. J.-F. Balauté (dir.), Publications du département de philosophie de Paris X- Nanterre.
- Bertrand, J.-M. *De l'écriture à l'oralité. Lectures des Lois de Platón*. Paris, Publications de la Sorbonne, 1999.
- . «Du nid au pilori. Le clair et l'obscur dans les cités des Magnètes platoniciens». *Ktèma* 23, Presses Universitaires de Strasbourg, 1998, pp. 423-430.
- Burriot, F. *Recherches sur la nature du genos*, Tome I. Paris, Honoré Champion, 1976.
- Campese, S. «L'*oikos* et la decadenza delle città», en *La Repubblica*, traduzione e commento a cura di M. Vegetti, Vol. VI, Libro VIII-IX. Bibliopolis, 2000, pp. 189-261.
- Chanteur, J. *Platon, le désir et la cité*, Paris, Sirey, 1980.
- Dixsaut, M. «Une politique conforme à la nature». *Reading the Statesman*, Proceedings of the III Symposium Platonicum, Sankt Agustin, Ch. J. Rowe (ed.), 1995.
- Grube, G.M.A. «Marriage laws in Plato's *Republic*», *Classical Quarterly* 21, 1927, pp. 95-99.
- Helmer, E. *La Part Du Bronze. Platon et l'économie*. Paris, Vrin, 2010.
- . «Le remodelage politique de l'*oikos* dans la République : de la famille au model familial, de l'économie domestique à l'économie politique», *The internet journal of the International Plato Society*, Plato 11, mars 2012.
- Motte, A. «Platon et la dimension religieuse de la procréation», *Kernos* 2, 1989, pp. 157-173.
- Natali, C. «L'éliision de l'*oikos* dans la République de Platon», *Études sur la République de Platon*, Tomo I. Paris, Vrin, 2005, pp.199-223.

Okin, S.M. «Philosopher Queens and Private Wives: Plato on Women and the Family», *Philosophy public affairs*. Princeton University Press, 1976-1977 (6), pp. 347-348.

Popper, K. *La sociedad abierta y sus enemigos*. Barcelona, Planeta, 2002.

Pradeau, J. -F. *Platon et la cité*. Paris, Puf, 1997.

Vegetti, M. «La razza pura», *Repubblica*, vol. IV, libro V. Bibliopolis, 2000, pp. 295-296.