

LA CIUDAD MÁS CERCANA¹

FRANCISCO L. LISI

Abstract

In the Republic and the Laws, Plato sketches how a just city would be. But what about the possibility of these cities in speech? According to a strong scholar tradition, these two dialogues consider it impossible for these cities to exist in the sensible world. This paper addresses this issue and takes an opposite position. It claims that Callipolis and Magnesia must not be understood as utopian projects but as theoretical models that can be achieved.

* * *

A pesar de que ninguno de los dos proyectos políticos de Platón reúne las características que suele tener el género utópico (cf. Trousson 1979, 19-25; Lisi 2012, 10-17) y, en especial, su carácter ficcional,² se ha impuesto la opinión generalizada de caracterizar a Calípolis y Magnesia

¹ Este trabajo ha sido realizado en el marco del proyecto de investigación FFI2013-45293-P, financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad del Gobierno de España.

² Quizás se podrían calificar como utopías las descripciones de la Atlántida y la Atenas de comienzos del *Timeo* y del *Critias*, si es que no se acepta la concepción platónica de la historia.

como utopías,³ aunque una y otra vez sus interlocutores principales se esfuerzan por aseverar que sus propuestas políticas son realizables. También ha sido y sigue siendo un problema clarificar cuál es la relación entre ambos diálogos. Esta disonancia se debe, en parte, al especial estilo platónico en el que el lector no encuentra, en muchas ocasiones, sino pequeñas indicaciones que deben guiarlo a desentrañar el verdadero sentido pretendido por el autor. En segundo lugar, esta dificultad se ve agravada porque el intérprete debe intentar romper el horizonte de expectativas que ha creado la exégesis de los textos a lo largo de los siglos. En el campo del pensamiento político de Platón esta cuestión es especialmente delicada, dado que los tres textos políticamente más importantes –a la *República* y las *Leyes* hay que añadir el *Político*– han tenido una influencia destacadísima en el pensamiento político contemporáneo, tanto entre los defensores del estado de derecho cuanto entre los apologistas del totalitarismo en todas sus versiones. Para el historiador de las ideas es, por tanto, primordial desentrañar ese verdadero sentido para llegar a una valoración objetiva de la significación del pensador ateniense.

Dado que la valoración de ambos diálogos desde la perspectiva de la teoría política depende en gran medida de si uno considera o no que estas descripciones de la estructura de estado han sido concebidas como realizables, he de anteponer unas reflexiones metodológicas. Es necesario distinguir entre los sentidos posibles que uno puede encontrar en un pasaje y el sentido que le otorga el autor, e. d. la *intentio auctoris*. Los sentidos posibles de un texto no son necesariamente conocidos por el autor y no son, por ello, objeto de conocimiento científico, puesto que no poseemos ningún instrumento para falsar esas interpretaciones, ni para indicar si, verdaderamente esas hipótesis se corresponden con el contenido textual. Por ello, estas interpretaciones no son objeto de ciencia, en sentido estricto, podrían serlo de reflexión filosófica o de inspiración poética.

³ Un ejemplo paradigmático de esta actitud es el libro de C. Bobonich (2002).

La filología y la historia de las ideas son disciplinas científicas y, por ello, este tipo de especulaciones no pueden ser parte de su método. La *intentio auctoris* constituye, por el contrario, su objeto de estudio. A este campo pertenecen también las nociones de verdad y falsedad, hay interpretaciones a todas luces falsas y eso permite falsar las hipótesis. No obstante, esta expresión puede llamar a confusión, pues, en realidad, ¿cómo podemos entrever cuál es la verdadera intención del autor? En el caso concreto de Platón esta distinción es particularmente difícil, pues conscientemente él intenta ocultar el sentido de su mensaje construyendo un texto que, a la manera de una superficie congelada, nos hace deslizar, creando una barrera que dificulta la captación del significado pretendido.⁴ Un aspecto al que la exégesis acude con frecuencia es la de considerar irónicos aquellos pasajes que no se adecuan a la imagen que el intérprete tiene del filósofo.⁵ En este caso, el pre-conocimiento del círculo hermenéutico se convierte en una barrera infranqueable. En algunas ocasiones se convierte en una manera de no dar razón de los hechos con la finalidad de forzar los datos a favor de la interpretación propuesta. Desde hace muchos siglos el texto platónico ha sufrido este tipo de interpretaciones, sobre todo en sus mitos y en sus creencias religiosas. El problema es especialmente candente porque se trata de un pensador fundamental en la historia de las ideas y, como tal, está sometido a los prejuicios y las imágenes que inconscientemente o intencionalmente se construyen de él.

Estas reflexiones parecerían conducirnos a una aporía en el sentido literal del término. Sin embargo, la construcción del texto es tal que permite al lector atento encontrar las marcas indicadoras del sentido que el autor quiere dar a sus palabras. Éstas suelen estar encubiertas, dichas al pasar

⁴ Si la carta séptima es verdadera, también la dialéctica estaba construida de esa forma, pues los verdaderamente capaces deben descubrir el auténtico sentido ellos mismos a partir de pequeñas indicaciones (341e1-3).

⁵ Desvirtuando, por cierto, el sentido que este término tiene en el método socrático-platónico.

y retomadas muchas veces en otros diálogos. Esto obliga a prestar especial atención hasta el mínimo detalle.⁶

Últimamente, André Laks (2012) ha publicado una contribución que vuelve a abrir la cuestión de la relación entre la *República* y las *Leyes*, más concretamente entre Calípolis, el estado descrito en la primera obra, y Magnesia, la ciudad esbozada en la segunda y que demuestra cuáles son las dificultades que debe enfrentar el intérprete. En su trabajo, Laks se reafirma en sus tesis centrales y critica mi interpretación de los textos platónicos, especialmente en lo referido a algunos textos de las *Leyes*. Su tesis se dirige fundamentalmente contra mi exégesis de la relación entre ambos diálogos, aunque en algunos aspectos nuestras posiciones coinciden.⁷ En efecto, Laks niega ahora que haya habido un cambio de posición entre ambas obras en lo que atañe a un punto fundamental, la posibilidad de realización de ambas propuestas. Sostiene, de manera similar a Strauss (1964), Müller (1981) y otros, que en la misma *República* hay una crítica o, para expresarlo de manera más contundente, un rechazo de la posibilidad de realización de Calípolis. Esta misma posición se encontraría en las *Leyes*. En esto, Laks se diferencia radicalmente de mi posición, ya que en diferentes trabajos he sostenido

⁶ Un ejemplo claro es, en ese sentido, la reconstrucción de la filosofía de la historia platónica que hizo Konrad Gaiser en sus diferentes publicaciones. Con precisión filológica, Gaiser logró demostrar que había una continuidad ideológica entre los distintos relatos históricos que presentaba Platón en el mito del *Político*, la descripción de la edad de Cronos en las *Leyes* y los relatos del *Timeo* y el *Critias*, así como del tercer libro de las *Leyes*. Especialmente brillante ha sido su cuidadosa interpretación del ἀυτόχθονας de *Critias* 109d2 y su relación con el mito de la edad de Cronos (Gaiser 141, 1988). Creo haber demostrado la continuidad ideológica de las teorías de las diferentes catástrofes (por fuego o por agua) en las que sucesivamente se iba destruyendo el género humano para luego volver a reconstruir la civilización. Contrariamente a la interpretación de Gaiser (cf. p. ej. 1961,17), sostengo que para Platón todos los mitos relacionados con la historia describen de manera aproximada acontecimientos que han tenido lugar. No es mi intención aquí entrar en el debate acerca del valor de verdad que Platón atribuía a sus relatos históricos, sean éstos míticos o no, dado que ese tema supera la intención de este artículo. Simplemente, me limitaré a indicar que no existe ninguna indicación de que Platón no los hubiera considerado una doctrina *hipotéticamente* cierta, en la medida que para él pueden serlo los discursos que reflejan la realidad sensible. Por tanto, para afirmar que no creía en ellos debemos tener razones convincentes que sean demostrables a partir de las indicaciones del texto.

⁷ Laks no aborda las críticas centrales que he hecho a su interpretación.

que Platón consideraba el mejor estado como realizable (especialmente en Lisi 2004). También indicaba que la consideración de la teoría del estado platónica no podía realizarse sobre la base de una colección de pasajes aislados, por muy importantes que estos fueren, sino que debía tener en cuenta el contexto de los diferentes diálogos que tratan la cuestión. Para no repetir los argumentos ya esgrimidos, voy a centrarme en las razones ofrecidas por Laks y a contestar sus alegaciones contra mi posición. Con esto dejo intencionalmente de lado la cuestión metodológica central que es la relacionada con la necesidad de tener una perspectiva comprensiva del problema y, en especial, tener en cuenta la concepción de la historia de Platón.

¿Es el mejor estado realizable?

Laks afirma que hay «une critique intra-platonicienne de la thèse de la possibilité de la cité juste telle qu'elle est décrite dans la *République*» (2012, 21). Considera que, independientemente de la evidente defensa que realiza Sócrates de la posibilidad de realización de la *República*, hay en el texto indicios que permiten sostener que la concreción del modelo relativizaría de manera sustancial la posibilidad de ponerlo en práctica tal cual ha sido descrito. En una palabra, que hay dos sentidos del término *δυνατός* que deben distinguirse cuidadosamente: uno débil, e. d. la posibilidad de poner en práctica Calípolis de una manera aproximada y uno fuerte que es realizarla tal cual ha sido descrita. Si bien la condición de la coincidencia de conocimiento filosófico y poder político que es considerada como *conditio sine qua non* para el establecimiento del mejor régimen posible no aclara si la posibilidad de realización es en sentido fuerte o débil, Laks cree que puede ser interpretada de la segunda forma. La ciudad más justa sería en realidad irrealizable, una forma subrepticia de la utopía.⁸

⁸ Laks (2012, 23) afirma en su análisis de *Rep.* IX, 502c5-7: «L'analyse de l'ensemble de l'argument met en évidence que sous l'apparente simplicité de la conclusion se dissimule, comme en structure profonde, un énoncé complexe. Une formulation brutale et paradoxale à dessein de la thèse que je désire soutenir serait que la cité platonicienne est possible dans la mesure même où elle est impossible; mais la thèse est en fait plus douce qu'elle ne paraît, si l'on précise: la cité platonicienne est logiquement possible dans la mesure même où elle est réellement impossible. Cette formule, au reste, n'est peut-être pas une mauvaise caractérisation de l'utopie» (itálicas de F.L.L.).

Tal como he señalado al comienzo de este artículo, es evidente que la *República* no puede ser considerada una utopía, ya que no reúne los requisitos esenciales que son característicos de ese género. Es más, no describe ningún pueblo feliz viviendo en otra época o en otro lugar, sino la estructura de un estado, por tanto no es una ficción, sino una propuesta teórica. No es tan evidente que todos los que la califican de tal sean conscientes de ese hecho. Más aún, las críticas que apuntan a lo irrealizable de Calípolis lo hacen conscientes de la intención platónica de presentar el modelo como realizable. Gran parte de la crítica contemporánea considera que la *República* no ha sido pensada como un proyecto político o como un modelo político de acción, para ser más precisos.

Aunque la *República* no pueda ser considerada una utopía en cuanto al género, es evidente que la cuestión de la posibilidad de su realización no queda anulada. No carece de importancia saber si la realización de ese ideal es algo que ha tenido lugar en algún momento, tiene lugar ahora en algún sitio o lo tendrá en el futuro. En lo que sigue intentaré falsar la hipótesis de Laks acerca de los dos sentidos de la posibilidad de realización. Luego, estableceré la relación entre teoría y práctica, e. d. entre descripción y realidad. Por último, definiré en qué sentido la ciudad más justa es posible, ¿cuáles son las condiciones que deben realizarse para determinar que se trata de una realización del ideal planteado? En otro apartado consideraré estos mismos problemas en las *Leyes*.

El término δυνατός tiene, como es sabido y señala el LSJ s. v., dos acepciones, una activa, en el sentido de «fuerte», «poderoso», «capaz» y otra pasiva como «posible». En ambas acepciones el adjetivo recorre toda la *República*. En su disputa con Trasímaco, en el primer libro Sócrates concluye su refutación sosteniendo que los justos se manifiestan como más sabios, mejores y más capaces de actuar que los injustos (352b5-c3). Toda la controversia gira en torno a la capacidad del justo y del injusto en todos los ámbitos, en especial en el de lograr la felicidad. El término tiene, en estos casos, un valor activo y éste es un valor que va a encontrarse en el trasfondo de todo el diálogo,⁹ pues la demostración

⁹ Otros usos del término en sentido activo pueden encontrarse en II, 361b2; III, 402a2, 412c12.

debe culminar en la afirmación del poder del justo superior al del injusto (cf. II, 367e1-6). En el sentido pasivo, el término está claramente utilizado en la disyuntiva que desde el principio establece Glaucón para la resolución del problema: a la manera de un buen timonel o médico debe determinar Sócrates qué es posible y qué no en uno y otro caso (II, 360e6-361a1). La cuestión de la posibilidad no se plantea sólo con respecto a las conocidas tres olas. En ellas culmina, pero a cada paso del desarrollo de la ciudad, Sócrates va planteando la posibilidad o imposibilidad de las instituciones, así sucede en el caso de los guardianes (II, 375c1-e7) y toda la crítica a la poesía en los libros segundo y tercero está orientada a la imposibilidad de sus descripciones de los dioses. El sentido pasivo también se encuentra en innumerables pasajes, en especial en los que se analizará más adelante, pero hay que tener presente que esta distinción es exterior a la lengua y que Platón juega con esa falta de definición del término griego entre «capaz» y «posible».

El libro quinto y parte del sexto están dedicados, en realidad, a discutir la posibilidad de realización de la ciudad fundada en los libros anteriores. El libro quinto comienza, precisamente, con la afirmación de la corrección de Calípolis frente al error y la incorrección de las otras formas de organización social o regímenes políticos,¹⁰ desembocando rápidamente en el punto más controvertido del sistema propuesto, la comunidad de mujeres y niños, e. d. la disolución de la familia tradicional para el estamento de los guardianes (449c2-450c5). Sócrates es reacio a internarse en ese tema porque

¹⁰ Ἀγαθὴν μὲν τοίνυν τὴν τοιαύτην πόλιν τε καὶ πολιτείαν καὶ ὀρθὴν καλῶ, καὶ ἄνδρα τὸν τοιοῦτον κακὰς δὲ τὰς ἄλλας καὶ ἡμαρτημένας, εἴπερ αὕτη ὀρθή, περὶ τε πόλεων διοικήσεις καὶ περὶ ἰδιωτῶν ψυχῆς τρόπου κατασκευήν, ἐν τέτταρσι πονηρίας εἶδεσιν οὕσας. «Ciertamente, no sólo denomino a una ciudad semejante buena y a su régimen político lo caracterizo como correcto, sino también al hombre que posea esas características, mientras que al resto de regímenes, que existen en cuatro especies de la maldad en lo que hace a la administración de las ciudades y la complexión de la forma del alma de los individuos los llamo malos y erróneos, si éste régimen es realmente el correcto.» *Rep.* V, 449a1-5.

despierta aún mucha más incredulidad que lo relatado anteriormente, pues no se lo creería posible, y aunque llegara a ser de manera total, tampoco creería que fuera lo mejor. Por ello me asalta una cierta duda de tocar esos temas, no sea que el relato parezca una mera ilusión.

Rep. V, 450c6-9.¹¹

En este pasaje están planteados de manera radical los dos inconvenientes de la propuesta, su posibilidad de realización y su virtud, en caso de considerársela realizable. Aparecen, además, los tres términos claves en esta discusión: δυνατά, ἄριστα y εὐχῆ. El primero y el último son claves para determinar si, realmente, hay una posibilidad de interpretar la intención de Platón como meramente teórica. En la cuestión de las mujeres y los hijos se concentra toda la problemática del comunismo de los guardianes, puesto que es la más radical y la que despierta más reticencias. Un punto fundamental es aquí el significado de *logos* que he traducido por «relato». *Logos* se refiere aquí no al tema de la posesión común de mujeres y niños, sino al relato teórico que describe el mejor orden político. Es claro que la noción de posibilidad está considerada en su sentido «fuerte». Sócrates no va a entrar en este tema para desarrollar una posibilidad sólo teórica, puesto que eso sería no responder al requerimiento de Glaucón, cuando determinó el tema de la demostración.

¹¹ πολλὰς γὰρ ἀπιστίας ἔχει ἔτι μαλλον τῶν ἐμπροσθεν ὧν διήλομεν. καὶ γὰρ ὡς δυνατὰ λέγεται, ἀπιστοῦτ' ἄν, καὶ εἰ ὅτι μάλιστα γένοιτο, ὡς ἄριστ' ἄν εἶη ταῦτα, καὶ ταύτη ἀπιστήσεται. διὸ δὴ καὶ ὄκνος τις αὐτῶν ἄπτεσθαι, μὴ εὐχῆ δοκῆ εἶναι ὁ λόγος. Aristóteles toma como un tema principal de crítica precisamente la disolución de la familia y la imposibilidad de que eso suceda (*Pol.* II 3, 1261b16-1262a24). Con el término «familia tradicional» me quiero referir al οἶκος entendido como unidad económica y afectiva. Es verdad que la concepción de Platón puede entenderse también en el sentido de convertir al estamento dirigente en una gran familia en el sentido del reforzamiento de los lazos afectivos entre sus miembros. De todas maneras, la unidad económico-organizativa que constituía el *oikos* implicaba la posesión de una propiedad, algo que está vedado a los guardianes. En cuanto al estamento productivo, no sabemos cuáles eran las relaciones de propiedad, por lo que hablar de «disolución de la familia» en general en la *República* es inexacto. Sobre el tema cf. Helmer (2012).

A continuación, Sócrates trata de dirimir una dificultad previa que constituye la primera ola de las tres que resolverá, la asignación de las mismas tareas a los varones y las mujeres (452e4-65). Esta equiparación es necesaria para fundamentar por un lado el comunismo y, por el otro, la disolución de la familia, ya que todos deben realizar en común las mismas actividades (457b7-c2). El término *δυνατός* es utilizado aquí en sus dos significaciones, primero en su acepción pasiva (*δυνατά*, 452e5) y luego en la activa (*δυνατή*, 453a1) para indicar la capacidad de la naturaleza femenina para participar de las mismas actividades que los varones, en especial de la guerra. La cuestión de la posibilidad se desliza así a la de la capacidad, ya que en la diferencia entre ambos sexos radica una objeción que afecta al principio básico del proyecto de dar una tarea específica a cada uno según su naturaleza (453b2-5). Una larga demostración se dedica a establecer que no hay diferencias esenciales entre la mujer y el varón, excepto en lo que hace a la fuerza (453b6-456c10). Sócrates establece que la ley que atribuye a las mujeres no es ni imposible ni es una ilusión (*Οὐκ ἄρα ἀδύνατά γε οὐδὲ εὐχαῖς ὅμοια*, 456b12), sino que, por el contrario, son las costumbres actuales las que están contra la naturaleza. La insistencia en que no se trata de una ilusión vuelve a poner el acento en la realización fáctica del proyecto en uno de sus puntos fundamentales, la equiparación de la mujer al varón en las tareas de guardia. Esta regla es, por tanto, no sólo posible sino también la mejor para una ciudad (457a3-4).

Glaucón plantea a la segunda dificultad, la comunidad de mujeres e hijos, tres objeciones: la incredulidad que despierta, su posibilidad realización y el beneficio que puede aportar (d4-5). Sócrates, contrariamente, considera que la dificultad reside en si es o no es posible, pero accede a la petición de Glaucón invirtiendo el planteamiento. Primero da por supuesta la posibilidad de la comunidad de mujeres y niños y describe sus beneficios (458a1-466d5). Ésta se revela como el punto fundamental de la unidad y, por tanto, de la excelencia de la ciudad justa (cf. 464a7-8).

Sobre la base de 458a1-b7, Laks (2012, 26) sostiene que esta descripción de Sócrates es «le chiffre, par rapport à la possibilité empirique

... de la *réalité propre au paradigme*», ya que su realización es imposible en su identidad. Concediendo que concreción y modelo son realidades diferentes, el pasaje no da ningún apoyo textual a esta interpretación, dado que (1) el mismo Sócrates se refiere metafóricamente a esa descripción como una debilidad (*ἤδη οὖν αὐτὸς μαλθακίζομαι*, b1) y con términos muy críticos a la actividad de ensoñación que caracteriza como haraganería (cf. *ἀργοί*, a1; *ἀργόν*, a7; *ἀργοτέρων*, b1). No hay ninguna referencia a la posible disimilitud entre modelo y concreción, ya que esto no ha estado en ningún caso en discusión, sino que la cuestión es si el modelo puede llevarse a cabo o no.¹² (2) La metáfora de la ensoñación que utiliza Sócrates se refiere exclusivamente al tema de la comunidad de mujeres y niños y es hermenéuticamente incorrecto extenderla al tema de la relación modelo-concreción de la ciudad.

La cuestión de la posibilidad vuelve a ser planteada por el mismo Sócrates de una manera que no permite ninguna ambigüedad en cuanto a su significado:

Οὐκοῦν, ἦν δ' ἐγώ, ἐκεῖνο λοιπὸν διελέσθαι, εἰ ἄρα καὶ ἐν ἀνθρώποις δυνατόν, ὡσπερ ἐν ἄλλοις ζῴοις, ταύτην τὴν κοινωνίαν ἐγγενέσθαι, καὶ ὅπη δυνατόν;

¿Nos resta, entonces, distinguir si entre seres humanos puede surgir esta comunidad tal como sucede entre otros animales y de qué manera es posible?

Rep. V, 466d6-8

En efecto, la referencia a otros animales indica que la posibilidad que se está considerando es una posibilidad real en un punto considerado

¹² En ningún caso se establecen dos momentos en la argumentación dado que todo paradigma tiene una realidad superior a su concreción, tanto en el caso de Calípolis como en el de Magnesia y en ambos las condiciones de concreción son las mismas. Cf. F.L. Lisi (1998 92-98). Más adelante toco esta cuestión en detalle.

esencial en el modelo: el comunismo de mujeres y niños. La referencia pretende indicar el carácter natural de esta norma. Sócrates, no obstante, no aborda el tema, sino que inicia una larga digresión sobre la conducta que han de tener en la guerra los guardianes (466e1-471c3), que es interrumpida de nuevo con impaciencia por Glaucón que le recuerda que debe demostrar que el régimen político propuesto puede llegar a realizarse y de qué manera eso puede suceder, dejando de lado toda otra consideración sobre la excelencia de la misma (471c4-e4). Es evidente que Glaucón piensa en una concreción real y que Sócrates debe responder a ello (cf. ὡς δυνατὴ αὕτη ἢ πολιτεία γενέσθαι καὶ τίνα τρόπον ποτὲ δυνατὴ; c6-7 ὡς δυνατόν καὶ ἢ δυνατόν; e4). Esto se ve especialmente reforzado por la impaciencia de Glaucón por obtener una demostración de la posibilidad *real* de concreción:

ἐπεὶ ὅτι γε, εἰ γένοιτο, πάντ' ἄν εἶη ἀγαθὰ πόλει
ἢ γένοιτο.

puesto que si se diera, la ciudad tendría todos esos
bienes en la medida en que se diera.

El período hipotético es, precisamente potencial, e. d. no está excluida la posibilidad de que tenga lugar, sino que, por el contrario se trata de una *posibilidad* objetiva de concreción, tal como señala Kühner (Kühner-Gerth 1904, II, 477):

Ei *c. opt.* wird gebraucht, wenn die Bedingung als eine
blosse Vorstellung, als etwas willkürlich Angenommenes
(über Gegenwärtiges oder Zukünftiges) erscheinen soll, das
ebensogut wirklich wie nicht wirklich sein könne: εἰ
τοῦτο γένοιτο, wenn dies etwa geschehen sollte (vielleicht
geschieht es, vielleicht auch nicht).

y más adelante prosigue:

Die Folge wird ausgedrückt

a) In der Regel durch den Optativ mit *ἄν*, so dass auch das Bedingte als etwas Ungewisses und Unentschiedenes, *als eine blosse Möglichkeit bezeichnet wird*.¹³

No se puede deducir de estas palabras que no haya una posibilidad de cumplimiento, eso correspondería más bien a un período irreal.¹⁴ Es obvio que esta posibilidad es sólo potencialmente posible, pero la demostración de Sócrates debe justificar que puede darse *efectivamente*. Sócrates debe demostrar que esa posibilidad no es meramente lógica, ya que defraudaría el horizonte de expectativas del auditorio. Suponer eso, es ir más allá de lo que permite el texto y pretender conocer el interior de la psique platónica, algo que no es científico porque no puede ser falsado.¹⁵

Las dudas que expresa Sócrates a enfrentarse a la última ola, la más grande y más difícil de evitar (472a3-5), son replicadas por Glaucón por una nueva insistencia en que diga sin más dilaciones si el régimen político propuesto puede llegar a concretarse (εἰτεῖν πῆ δυνατὴ γίνεσθαι αὕτη ἢ πολιτεία; b1-2).¹⁶

Antes de enfrentarse a la tercera ola, Sócrates realiza otra digresión que constituye uno de los puntos fuertes de la hipótesis de Laks. Glaucón insta a Sócrates a presentar sin dilaciones su argumento, pero éste recuerda el origen del diálogo: mostrar las características de la justicia y de la injusticia (δικαιοσύνην οἷόν ἐστι καὶ ἀδικίαν δεῦρο ἤκομεν; b4-5). A partir de esa comprobación, Sócrates introduce la

¹³ Itálicas en ambos casos son mías.

¹⁴ Algo que, por cierto no se puede deducir del texto de la KG es que «*ei+* optatif» ne mobilise en effet pas la catégorie de ‘possibilité’» (Laks 2012, 31). ¿Cómo entiende Laks el término alemán «Möglichkeit»? Laks utiliza estos párrafos de la KG como apoyo de su tesis no en este caso, sino en el de *Leg. IX*, 875c4-6.

¹⁵ El final de la intervención de Glaucón confirma esta hipótesis: ἀλλ’ ὡς ἐμοῦ ὁμολογοῦντος πάντα ταῦτα ὅτι εἴη ἄν καὶ ἄλλα γε μυρία, εἰ γένοιτο ἡ πολιτεία αὕτη, μηκέτι πλείω περὶ αὐτῆς λέγε, ἀλλὰ τοῦτο αὐτοῦ ἤδη πειρώμεθα ἡμᾶς αὐτοὺς πείθειν, ὡς δυνατὸν καὶ ἢ δυνατὸν, τὰ δ’ ἄλλα χαίρειν ἐῶμεν (e1-4).

¹⁶ Aunque no afecta a la sustancia de la cuestión, creo que es interesante indicar que aquí δυνατὴ puede y, creo, debería entenderse en sentido activo.

problemática del paradigma: el hombre justo no es igual a la justicia: es el que está cercanísimo de ella y el que de todos los hombres participa de ella en máximo (ἐγγύτατα αὐτῆς ἢ καὶ πλειστα τῶν ἄλλων ἐκείνης μετέχει; c1-2). La utilización de los dos superlativos tiende a señalar la casi identificación entre ambos conceptos, la idea de justicia y su encarnación en la realidad tanto como su diferencia: no se trata de la misma realidad. En el caso de la ciudad, es evidente que se ha realizado un modelo teórico (λόγῳ; e1) de la ciudad buena, que tiene validez aunque no pueda demostrarse que es posible fundar una ciudad tal cual. Las prevenciones de Sócrates están dirigidas a resaltar la validez del modelo teórico independientemente de su realización o no, pero no a suponer que no puede ser realizado en sus aspectos esenciales, en especial aquellos que han constituido las dos olas anteriores y en lo que constituirá su punto principal: la coincidencia de poder político y sabiduría. De hecho declara:

Mas si, para agradarte, debo asumir la demostración de cómo en el mayor grado y en qué sentido sería absolutamente posible, concédeme de nuevo lo mismo para tal demostración.

*Rep. V, 472e6-9.*¹⁷

Lo que debe conceder Glaucón es que el modelo teórico está más cerca de la verdad que su concreción.¹⁸ La referencia a la realización más cercana debe entenderse, por tanto, como una indicación de las diferencias obligadas por su concreción en el mundo sensible, no a una posible negación de su posibilidad de realización:

No me obligues, entonces, a mostrar que debe llevarse a cabo en la realidad exactamente tal cual como lo hemos descrito en nuestro discurso, pero si somos capaces de

¹⁷ εἰ δὲ δὴ καὶ τοῦτο προθῆναι δεῖ οἷον χάριν, ἀποδείξειαι πῆ μάλιστα καὶ κατὰ τί δυνατώτατ' ἄν εἴη, πάλιν μοι πρὸς τὴν τοιαύτην ἀπόδειξιν τὰ αὐτὰ διομολόγησαι.

¹⁸ En el ejemplo de la justicia, hay una referencia a αὐτό τε δικαιοσύνην οἷόν ἐστι, que Adam en nota *ad locum* interpreta como «justice by itself».

descubrir que una ciudad podría administrarse de la manera más cercana de lo que hemos descrito, ¿debemos decir que hemos descubierto que es posible lo que tu reclamas?

Rep. V, 473a7-b3

Con estas palabras delimita Sócrates cuál es el sentido de sus afirmaciones anteriores que no es otro que la eventualidad de cambios que deben aplicarse necesariamente en toda concreción y que están determinados por la imperfección del mundo sensible. De ellos no puede deducirse que Calípolis sea políticamente imposible en sus rasgos esenciales, entre los que se encuentran el comunismo de los guardianes y la abolición de la familia en el estamento dirigente. Estas precauciones han sido tomadas en función de lo que sigue a continuación, e. d. apuntando a la unión de sabiduría y poder, el punto más controvertido de todos y el más difícil de demostrar. No obstante, el hecho de que el tema se aborde a partir de la evidencia de la no existencia de un régimen tal como el descrito en la actualidad, indica que se trata de introducir un cambio real y que este cambio es posible de una manera simple. Contrariamente a lo que supone Laks, el giro «a continuación» (τὸ δὲ δὴ μετὰ τοῦτο) indica una realización práctica y no una posibilidad «débil»:

A continuación, así parece, intentemos no sólo buscar, sino también demostrar qué se hace actualmente mal en las ciudades por lo que no están gobernadas de esta manera y con qué cambio mínimo una ciudad avanzaría a esta clase de régimen político, ante todo en un aspecto, pero si no, en dos y si no es posible, en el menos números de cambios y los de intensidad más pequeña.

*Rep. V, 473b4-9.*¹⁹

¹⁹ Τὸ δὲ δὴ μετὰ τοῦτο, ὡς ἔοικε, τειρώμεθα ζητεῖν τε καὶ ἀποδεικνύειν τί ποτε νῦν κακῶς ἐν ταῖς πόλεσι πράττεται δι' ὃ οὐχ οὕτως οἰκοῦνται, καὶ τίνος ἂν μικροτάτου μεταβαλόντος ἔλθοι εἰς τοῦτον τὸν τρόπον τῆς πολιτείας πόλις, μάλιστα μὲν ἑνός, εἰ δὲ μή, δυοῖν, εἰ δὲ μή, ὅτι ὀλιγίστων τὸν ἀριθμὸν καὶ μικροτάτων τὴν δύναμιν.

El carácter práctico de esta frase, hace imposible pensar que la diferencia entre paradigma y copia/concreción pueda ser mayor que la que existe entre la Idea y el objeto sensible.²⁰ El giro τοῦτον τὸν τρόπον τῆς πολιτείας demuestra que se trata, precisamente, de una forma de organización que se corresponde con la descripción λόγῳ. La proximidad, es por tanto, muy estrecha y no puede afectar a rasgos esenciales de la constitución. Nada puede ocultar que Sócrates sigue hablando de un proyecto practicable en sentido fuerte, aunque haya prevenido sobre la diferencia entre modelo y realización. Es más, acentúa que el cambio no es ni pequeño ni fácil, pero sí posible (473c2-4).²¹ La larga digresión siguiente está dedicada a considerar de manera detallada las condiciones de realización de ese ideal, es decir determinar la condición necesaria y suficiente –unión de poder y filosofía– y las características de los individuos que la han de poner en práctica, los filósofos (V, 473b4-VI, 502c7). Laks (2012, 27) traduce (¿interpreta?) la conocida frase de Sócrates

οὐδὲ αὕτη ἡ πολιτεία μή ποτε πρότερον φυῆ τε
εἰς τὸ δυνατόν καὶ φῶς ἡλίου ἴδη, ἦν νῦν λόγῳ
διεληλύθαμεν (473e1-2)

de la siguiente manera:

la constitution que nous venons d'expliciter par la parole
(*logoi*) n'a aucune chance non plus de se développer dans
la mesure du possible (*eis to dunaton*).

y da al giro εἰς τὸ δυνατόν un sentido restrictivo que no es necesario, ya que aquí éste indica la posibilidad de nacimiento, surgimiento o crecimiento, e. d. su nacimiento en la medida de lo posible. Su surgimiento depende de la posibilidad de esta unión, algo que incluso

²⁰ Con esta afirmación no quiero indicar que exista una Idea de régimen político (ἡ τῆς πολιτείας ιδέα), ya que lo que Sócrates está describiendo es simplemente un modelo teórico que deberá ser puesto en práctica.

²¹ La posición enfática del δέ adversativo subraya, precisamente, la posibilidad de esa realización.

puede observarse en su propia traducción, aunque la significación del francés «se développer» se presta a la interpretación que ofrece Laks. En griego, φύω significa en su sentido intransitivo, «nacer», «surgir» (cf. LSJ s. ν). Además, Laks olvida en su traducción la palabra πρότερον que indica, precisamente, la condición necesaria para que se cumpla la realización de la ciudad. En otras palabras, lo que está calificando el giro es la posibilidad de surgimiento de la ciudad como lo demuestra la frase que sigue, y no limitando su desarrollo.²²

Un largo periplo en la segunda parte del quinto libro y la primera del sexto está dedicado a establecer las diferencias entre el verdadero filósofo y los falsarios (473e6-502c8). Es importante destacar que en esta *diairesis* lo fundamental consiste en la determinación del amor a y el conocimiento de las Ideas por parte del filósofo. En la última parte, Sócrates vuelve sobre la cuestión de la posibilidad de realización de Calípolis. El pasaje, como he puesto de relieve en otro lugar (Lisi 1998, 96ss.), muestra que el gobierno de los filósofos es posible, aunque el pueblo debe ser convencido de su necesidad y la concreción dependerá del paradigma divino, del cual la forma de estado descrita en la *República* es sólo una de sus posibles formas. Decisivo es que tanto el paradigma de la *República* como todas las otras formas constitucionales dependen del conocimiento de las Ideas (VI, 501b1-7). El tema de la posibilidad finaliza con la comprobación de Sócrates:

Νῦν δὴ, ὡς εἴοικεν, συμβαίνει ἡμῖν περὶ τῆς νομοθεσίας ἄριστα μὲν εἶναι ἃ λέγομεν, εἰ γένοιτο, χαλὲπὰ δὲ γενέσθαι οὐ μέντοι ἀδύνατά γε.

Ahora bien, en lo que hace a la legislación, así parece, ahora nos sucede que lo que hemos dicho es lo mejor, si llegara a darse, pero que es difícil que se dé, aunque no es para nada imposible.

Rep. VI, 502c5-7

²² Independientemente de este argumento, me pregunto si aquí εἰς τὸ δυνατόν tiene la significación petrificada del giro o si τὸ δυνατόν no debería ser entendido más bien en el sentido fuerte que he señalado al comienzo de este trabajo.

La posibilidad de concreción de Calípolis es aquí nuevamente enfatizada y no es posible determinar la existencia de un sentido fuerte y otro débil de esa realización como pretende Laks.

Por último, queda el pasaje que finaliza el libro IX (592a1-b6) y que vuelve a retomar el problema de la posibilidad, es decir si una organización semejante es practicable. Ante el perseverante escepticismo de Glaucón que sostiene que un filósofo no se ha de comprometer nunca en política, Sócrates replica:

Diantres, ..., en su ciudad al menos y mucho, no quizás en su patria, si no acaece un azar divino.

*Rep. IX, 592a7-9.*²³

La unión del motivo de la posibilidad de realización de la ciudad justa con el de la *θεία τύχη* no puede dejar dudas, a mi entender, de que la distinción de los dos sentidos de *δυνατόν* que pretende Laks es no sólo innecesaria, sino completamente errónea.²⁴ Existe otra razón que considero aún más contundente que todas las indicadas anteriormente. Dada la estrecha analogía que establece Platón entre individuo y sociedad, la imposibilidad de concretar el paradigma descrito en la *República* implicaría también la imposibilidad de la existencia de un filósofo, lo que es negado de manera clara y contundente por Sócrates. Si se supusiera que es imposible también la concreción de un hombre justo, caería en una contradicción todo el diálogo y sus tesis, algo que no creo que nadie pueda suponer correcto. Además, hay que tener en cuenta, para terminar de despejar todas las dudas en este asunto, que Sócrates responde a todas las exigencias que le ha puesto Glaucón, o sea demostrar que es posible la realización de la ciudad y la manera en que ésta se llevaría a cabo (VII, 540e5-541a7).

²³ Νῆ τὸν κύνα, ...ἔν γε τῆ ἑαυτοῦ πόλει καὶ μάλα, οὐ μέντοι ἴσως ἔν γε τῆ πατρίδι, εἰ μὴ θεία τις συμβῆ τύχη.

²⁴ He dado ya otros argumentos para esta interpretación del pasaje en el trabajo anteriormente mencionado de 1998, 96ss.

En resumen, la *República* describe un modelo teórico posible de aplicación real que es una copia de los principios de virtud y bondad aplicados a la actividad humana, más concretamente a una *polis* griega. La diferencia entre modelo y aplicación concreta sufre, necesariamente, modificaciones producto de su adaptación a la realidad sensible, pero debe conservar los aspectos fundamentales: separación de la sociedad en dos estamentos: guardianes y productores, división de los guardianes en dos clases: ejecutores de las indicaciones de los filósofos y filósofos propiamente dichos, comunismo de este estamento y participación de las mujeres en las actividades de los varones. Los filósofos se encuentran por encima de la ley, mientras que los guardianes inferiores están bajo su imperio. Este esquema es un reflejo del alma humana y del necesario predominio del intelecto frente a los otros dos tipos de alma, el alma volitiva y la concupiscible. Hay una serie de aspectos que no pueden realizarse de la misma forma que en el modelo teórico que se resume en sus puntos esenciales al comienzo del libro octavo (543a1-6): mujeres y niños comunes, educación igual para todos, actividades iguales en guerra y paz, gobernantes aquellos que se hayan destacado como los mejores en la guerra y en la paz. Un ejemplo de las posibles concreciones de estos gobiernos filosóficos podemos encontrarlo en el *Timeo* y el *Critias*.

Gobierno de dioses y hombres en las Leyes

Las *Leyes* siguen el mismo esquema y como modelo tienen las mismas limitaciones que la *República*: también deben sufrir adaptaciones y existen diferencias entre modelo y concreción.²⁵ Sobre este particular ya he expuesto mi interpretación en otra ocasión (Lisi 1998, 101s.). En lo que sigue me limitaré a responder las objeciones de Laks. Entre todos los pasajes posible, el investigador francés se enumera cuatro: IV, 711c5-

²⁵ Para citar solo un ejemplo que clarifica qué es lo que probablemente entendiera Platón en los pasajes antes enunciados, véase *Leg.* V, 745e7-746d2, un texto no considerado por Laks.

712a7; V, 739b8-c4; IX, 853 c4-7 y IX, 875b1-d2.²⁶ De éstos analiza 3 y deja de lado el del quinto libro.

IX, 875b1-d2: el hombre providencial

Laks concentra su análisis en un pasaje que se encuentra en un contexto más amplio. Para él, el lugar indica que es imposible que un ser humano pueda ejercer el gobierno filosófico, porque éste corresponde sólo a dioses o hijos de dioses. Todo ser humano se desviará ineluctablemente del recto ejercicio del poder. La diferencia con mi posición consiste en que considero que el gobierno filosófico no está excluido absolutamente. En el trabajo de 2004 llamaba la atención sobre el hecho de que Platón utiliza un período hipotético potencial que no excluye la posibilidad real de realización de la apódosis. Laks intenta refutar esta interpretación basándose en el pasaje de la gramática de Kühner que he considerado más arriba. No creo necesario insistir en este aspecto, que ya he tratado. Me limitaré a ofrecer otros argumentos que pueden apoyar mi interpretación. El pasaje en el que se encuentra la frase en discusión comienza en 874e7 a propósito de una digresión en el tratamiento de las leyes penales por traumatismos. El texto presenta los siguientes pasos:

1) Los seres humanos necesitan leyes porque en caso contrario no se diferenciarían de las bestias más salvajes (874e8-875a1).

2) La naturaleza de ningún hombre crece hasta el punto de ser capaz de conocer lo conveniente para la organización política de los seres humanos y, conociéndolo poder y querer hacer lo mejor (a1-4).

3) Esto implicaría saber que el interés común tiene prioridad sobre el interés particular, porque lo primero une, lo segundo disgrega la ciudad (a5-b1).

Hasta aquí lo que precede al párrafo en cuestión. El huésped de Atenas aporta una segunda razón: En el caso de que alguien tuviera la

²⁶ El interesado en tener una visión más amplia de los pasajes importantes para este tema puede consultar F.L. Lisi (2004).

capacidad para adquirir esta convicción y dominar el arte, si después tomara el poder absoluto no respetaría esos principios, porque la naturaleza humana lo empujaría a dar preeminencia a su interés propio y cometer injusticia (b1-c3). En la frase siguiente, además del período hipotético potencial, hay indicaciones de que esta posibilidad no puede ser excluida. En primer lugar, el sintagma *θεία μοίρα* indica la intervención de la providencia divina, tal como sucedía al final del noveno libro de la *República* (cf. *supra*). En segundo lugar, todo el pasaje está construido sobre la base de la doble naturaleza humana: divina y animal. En 875b7, la naturaleza mortal (*ἡ θνητὴ φύσις*) hace referencia a los géneros de almas mortales que se imponen sobre la naturaleza divina, el intelecto, tal como lo afirman las líneas de 875c6-d2. A esto hay que añadir que la primera parte del pasaje indica que la educación por sí sola no basta, es necesario tener también una naturaleza providencial, en la que el dominio del principio divino sea absoluto.

Laks pone el acento en la última frase: *νῦν δὲ οὐ γὰρ ἔστιν οὐδαμοῦ οὐδαμῶς, ἀλλ' ἢ κατὰ βραχύ* «pero ahora no existe en absoluto en ningún lado, a excepción de en un pequeño número»; d2-3). En ella, Laks destaca dos aspectos, el adverbio *νῦν* y el sintagma *κατὰ βραχύ*. En el primer caso, Laks da al adverbio un valor no temporal, puesto que sostiene que para él el significado temporal («los hombres actuales») debe entenderse en el sentido absoluto de «los hombres en realidad»), es decir los seres humanos están excluidos del gobierno perfecto. No creo, honestamente, que esta interpretación sea correcta, aunque es posible, puesto que se puede interpretar *νῦν* δέ en el sentido de «en realidad», o sea «pues en realidad no existe en absoluto en ningún lugar». Lo que sigue y la unión con el concepto de providencia indican, por el contrario, que hay que entenderlo de manera temporal.

Aquí debo introducir un cambio a mis interpretaciones anteriores que de manera radical excluían la posibilidad de la concreción de la ciudad justa en la actualidad (cf. p. ej. 1998, 2004, 17, etc.), basándome en mi interpretación de la filosofía de la historia de Platón y en la discontinuidad temporal que implica una discontinuidad ontológica en los diversos períodos históricos. En el trabajo de 2004, en concreto, sostenía que la

frase excluye expresamente la realización del gobierno filosófico en esta época histórica. Una reconsideración del problema, me lleva a la conclusión de que es una sobre-interpretación del valor del adverbio, que está referido sobre todo al momento presente: ahora en el sentido de «en este momento». El otro elemento conflictivo en la frase está constituido por el sintagma κατὰ βραχύ que en todo el corpus aparece sólo 9 veces.²⁷ En todos esos pasajes tiene el significado de brevedad o escasez (poco).²⁸ En esta ocasión el problema es a qué se refiere, ya que la frase puede estar referida a la escasez de intelecto que es lo que precede o la debilidad de la presencia del intelecto. Otra posibilidad es pensar que sólo unos pocos tienen esa capacidad, algo que sería una alusión a la Academia. En una palabra, la realización de ese gobierno absoluto del intelecto no está excluida y no está claro de que no sea posible actualmente, la posibilidad queda abierta.

IV, 711c5-712a7: la conversión del tirano

El segundo pasaje analizado por Laks aborda el problema desde la alternativa contraria mencionada en la *República*. Ahora no se trata de que un filósofo tome el poder, sino de que un gobernante, en este caso un tirano, se vuelque a la filosofía. En el pasaje anterior (709d4-711c4), en un claro paralelismo con el pasaje central de la *República*, se considera de qué manera se podría convertir más rápidamente un régimen político en el mejor posible. Laks, aun aceptando que en este pasaje está abierta la posibilidad real de la existencia de un gobierno filosófico (2012, 35), pretende relativizar la expresa mención del Ateniense, aduciendo que hay indicios en el lugar precedente porque en ellos aparecen los términos εὐξασθαι (709d2) y εὐχρήν (d6). El pasaje es el siguiente:

²⁷ Además de este pasaje, aparece en *Soph.* 240c4; *Prot.* 329b3, 338a2; *Gorg.* 449b8; *Hipp. Mai.* 304a6; *Rep.* II, 369d5; *Tim.* 27c2; *Leg.* XII, 968b4.

²⁸ *Paullulum* traducen Ast (1824) y Schneider (1877).

ΑΘ. Οὐκοῦν ὁ γε πρὸς ἕκαστόν τι τῶν εἰρημένων ἔχων τὴν τέχνην κἄν εὐξασθαί που δύναίτο ὀρθῶς, τί παρὸν αὐτῷ διὰ τύχης, τῆς τέχνης ἄν μόνον ἐπίδεδί; ΚΛ. Πάνυ μὲν οὔν. ΑΘ. Οἷ τε ἄλλοι γε δὴ πάντες οἷ νυνδὴ ῥηθέντες, κελευόμενοι τὴν αὐτῶν εὐχὴν εἰπεῖν, εἶποιεν ἄν. ἦ γάρ; ΚΛ. Τί μὴν;

At.: Por tanto, ¿el que poseyera el arte para cada una de las cosas mencionadas no sería también capaz de pedir correctamente a los dioses, qué condiciones deben dársele para necesitar además sólo de su arte? Cl.: Sin duda. At.: Y todos los otros recién mencionados, si se les pidiera que dijeran el contenido de su plegaria, lo harían, ¿o no? Cl.: Efectivamente.

Leyes IV, 709d1-7

Como puede observarse, el contexto indica todo lo contrario a lo que supone Laks, se trata más bien del ruego que un filósofo con dominio de la ciencia política puede hacer a los dioses para que se cumplan sus deseos. La cuestión de la realización no es en absoluto debatida, se trata de las condiciones ideales para llevar a cabo el proyecto y la afirmación posterior de que esto es sólo posible con el apoyo de los dirigentes (711c6-d4) apunta, precisamente, en el sentido contrario. Otro argumento que ofrece Laks son los términos *μῦθος τις* y *κεχρησμοδῆσθω* (712a4). Sin embargo, contrariamente a lo que sostiene Laks ambos términos tienen un profundo significado religioso y realzan, más que rebajan, la posibilidad de una ciudad justa. Por último, la referencia a Néstor es, tal como lo muestra el pasaje correspondiente, una reafirmación de la posibilidad real de concreción de la mejor ciudad (711e8-712a2), como lo hace manifiesto esta vez el presente (*φύεται*).

IX, 853c4-7: la legislación humana

Al comienzo del libro noveno, el Ateniense declara:

ἐπειδὴ δὲ οὐ, καθάπερ οἱ παλαιοὶ νομοθέται θεῶν
 παισὶν νομοθετοῦμενοι τοῖς ἥρωσιν, ὡς ὁ νῦν λόγος,
 αὐτοὶ τ' ἐκ θεῶν ὄντες ἄλλοις τε ἐκ τοιούτων
 γεγονόσιν ἐνομοθέτουν, ἀλλ' ἄνθρωποι τε καὶ
 ἀνθρώπων σπέρμασιν νομοθετοῦμεν τὰ νῦν...

Mas dado que no legislamos, como legislaban los antiguos legisladores, que lo hacían para los héroes, hijos de dioses, como ahora se relata, y, siendo ellos mismos progenie de dioses, daban leyes para otros nacidos de los mismos, sino que ahora lo hacemos como hombres para simiente de hombres.

Pasaré por alto los cambios respecto del texto griego introducidos por Laks en su traducción, para pasar a puntos más importantes. En mi artículo de 2004 (27) sostenía:

À l'époque ancienne, il suffisait d'éduquer les citoyens et il était inutile d'avoir recours aux menaces ou aux châtements pour faire respecter les lois. Le changement d'époque, de nature et de croyances des hommes entraîne ainsi le changement des lois...Aujourd'hui, les circonstances, les hommes et les croyances ont changé, ce qui oblige à changer aussi les lois. La tâche du législateur est de nouveau déterminée ici par la nature des membres de la communauté.

Laks señala que aquí paso de una interpretación local a una genérica. He releído mi artículo y no encuentro dónde definiendo yo una interpretación local, sólo la he considerado en el análisis del pasaje del libro quinto 740a1-2 y he dado las razones para ello. Ésta es la lectura adecuada de mi trabajo y es imposible equivocarse. No obstante, aunque

en ese artículo he interpretado el τὰ νῦν de este pasaje como una referencia general al carácter de la humanidad, también podría entenderse de manera local, puesto que se está refiriendo a las leyes para Magnesia, acompañado de dos personajes que no son filósofos, sino personas con experiencia y de recto carácter.

¿Divinos, héroes, semidioses?

Laks me critica que la paráfrasis que he realizado pasa subrepticamente de los héroes de antaño a los hombres de antaño, mientras que Platón opone, precisamente a los héroes a los hombres de ahora. Una lectura del *Timeo* y el *Critias* le hubiera indicado, quizás, que la referencia es a las ciudades anteriores al cataclismo y que Platón establece una continuidad histórica entre ambas Atenas. La diferencia entre héroes y hombres no es la que pretende Laks, sino que existe una continuidad entre lo divino y lo humano como lo demuestra el hecho de que todas las familias nobles en Grecia remontaban sus orígenes a un héroe ancestral y, muchas veces, este héroe era el origen de una entera ciudad (véase el caso de Cécrops). Por tanto, la diferencia que establece Platón se refiere a momentos históricos o situaciones históricas concretas. Por otro lado, «divino» significa «gobierno absoluto del intelecto», algo que no es posible alcanzar en ese momento para la población de Magnesia. La posibilidad de un gobierno filosófico queda abierta incluso en este proyecto, tal como lo demuestra la Junta Nocturna. La diferencia entre gobierno/legislación divina y gobierno/legislación humana se refiere, precisamente a la diferencia entre el gobierno filosófico y la solución que se propone en las *Leyes*. La idea de que el régimen propuesto para la colonia cretense no es un gobierno auténticamente filosófico, aunque basado en principios filosóficos recorre todo el diálogo a través de la diferencia entre legislación para dioses y legislación para hombres. Tal como lo muestra el *Timeo* el ser humano es un compuesto de un elemento divino y elementos mortales que generan dolor y placer y a esta diferencia entre el intelecto y las almas mortales deben referirse las distinciones entre la legislación para dioses o para seres humanos (cf. *Leyes* V, 732e3-7 y los pasajes arriba analizados, así como Lisi 2004). Existe un pasaje

que muestra con claridad el error que comete Laks al pretender una oposición insuperable entre el ámbito de los héroes y el humano actual. En el undécimo libro (934c2-6), el huésped de Atenas sostiene que hay que decir las penas de los robos y los delitos violentos, «en la medida en que los dioses y los hijos de dioses lo dejen legislar» (ὅπως ἂν ἡμῖν παρῆικωσιν θεοὶ καὶ θεῶν παῖδες νομοθετεῖν). Schöpsdau (2011, IX2, 513) se decanta por una alusión a los habitantes del estado ideal mencionado en 739a-b con una explicación muy plausible. Personalmente, creo que se trata de una alusión a los filósofos de la Academia. En mi artículo de 2004 ofrecí razones para suponer que el devenir filósofo consistía en una divinización o, si se quiere, heroización. Tal como expliqué allí, las referencias al carácter divino de los filósofos y las autoridades supremas son múltiples en ambos diálogos. En la *República*, los filósofos pertenecen al género áureo que, como se sabe, es el género de los héroes. Cuando mueren en batalla (V, 468e4-469b3) se les rinden los honores correspondientes y son considerados héroes, lo mismo que los filósofos gobernantes. En las *Leyes* los auditores son divinos y superiores en virtud al resto de los gobernantes (XII, 945b9-c2). Los ritos funerarios (947b3-e4) indican que son considerados héroes que pasan a ser bienaventurados (μακάριον ε1) tras su muerte. Existe un pasaje del séptimo libro que afirma de manera clara esta posibilidad (818b9-c3) y que he tratado en mi trabajo de 2004. Laks lo trata en una nota apoyándose en el argumento de autoridad de las traducciones de Diès, Schöpsdau y Saunders para preferir esas versiones a las mías, pero sin aportar razones de peso y sin confutar la que he ofrecido yo. Están hablando de las materias que deben enseñarse. La parte en discusión es la siguiente:

Δοκῶ μὲν, ἅς μὴ τις πράξας μηδὲ αὖ μαθὼν τὸ παράπαν οὐκ ἂν ποτε γένοιτο ἀνθρώποις θεὸς οὐδὲ δαίμων οὐδὲ ἥρωσ οἷος δυνατὸς ἀνθρώπων ἐπιμέλειαν σὺν σπουδῇ ποιεῖσθαι.

Creo, por cierto, que aquellas [materias] que si alguien no hubiera practicado ni tampoco hubiera aprendido podría

jamás convertirse en un dios para los hombres ni en un héroe tal capaz de cuidar de los hombres con seriedad.

Leyes VII, 818b9-c3

La explicación que ofrece Schöpsdau (1998-2012, II, 604s.) de su comprensión de la frase es artificial, puesto que quiere poner en relación τις πράξας con θεός y μηδὲ αὐτῶν μαθῶν con οὐδὲ δαίμων οὐδὲ ἥρωσ, suponiendo unos hipérbatos que no son necesarios. England dice sobre este pasaje: «The answer is hard for us to understand, though apparently Cleinias did not find it so. The Ath. seems to say that if a superhuman being is to stand in any effectively beneficial relation to *men*, there are certain intellectual necessities which he must not only μαθεῖν to some extent, but πράξαι.» Es evidente, creo, que England interpreta gramaticalmente como yo la frase y, aunque recurrir a un argumento de autoridad no es precisamente muy científico, para no extenderme en cuestiones gramaticales,²⁹ cito también la traducción que ofrece Ficino:

Illas arbitror, quas qui non discit ullo modo nec experitur,
nunquam hominibus Deus fit nec daemon nec heros, ut
curam hominum studiose habere possit.

La continuación del pasaje confirma esta interpretación: «muy lejos estaría un hombre de llegar a ser divino, si no conociera ni el uno, ni el dos, ni el tres, ni en general, los números pares e impares, etc.» (c3-5).³⁰ Que la diferencia entre dios y hombre no es tan tajante como sucede en el pensamiento cercano oriental o judeo-cristiano lo muestran pasajes como el del *Soph.* 216a5-c1: Sócrates califica al huésped de Elea de dios. Teodoro lo corrige y le indica que si no un dios, es divino y que como tales considera a todos los filósofos.

²⁹ Por ejemplo que μηδὲ αὐτῶν obliga a unir los dos participios en una frase, que τις debe ser necesariamente el sujeto oracional y los otros nominativos los atributos, etc.

³⁰ πολλοῦ δ' ἂν δεήσειεν ἄνθρωπος γε θεῖος γενέσθαι μήτε ἓν μήτε δύο μήτε τρία μήθ' ὅλως ἄρτια καὶ περιττὰ δυνάμενος γινώσκειν, κτλ.

Conclusión

Platón ha sido el primer constructivista del que tengamos noticias. Su teoría política predica una peligrosa visión del tirano bueno o del filósofo tirano, tal como expresa en las *Leyes* (739a) y como describe en el *Político* el gobierno del verdadero político/filósofo. Los intentos como los realizados por Strauss, Laks, Bobonich, Müller y otros de obviar esa faceta platónica a través de una interpretación de sus textos políticos, en especial la *República*, como una mera disquisición teórica sin finalidad práctica no pueden afrontar el testimonio de los textos sin recurrir a argucias que no se corresponden ni con el sentido de las obras ni con el contexto histórico. Ahora bien, lo que visto desde una perspectiva contemporánea puede aparecer como una visión totalitaria de la política, no debe impedir comprender aquello que de valioso tienen las reflexiones platónicas, sobre todo porque han sido hechas con enorme valentía y porque contienen muchos elementos que luego han fructificado en valores centrales de la concepción occidental. Esto no implica justificarlo todo ni rechazarlo, sino leer con atención y reflexionar acerca de su verdadero significado y su proyección.

*Instituto de Estudios Clásicos «Lucio Anneo Séneca»
Universidad Carlos III, Madrid*

BIBLIOGRAFÍA

- Adam, J.A. (1901-1907). *The Republic of Plato*. Cambridge.
- Ast, F. (1823-1824). *Platonis quae exstant opera*. vol. 6-7. Lipsiae.
- Bobonich, C. (2002). *Plato's Utopia Recast*. Oxford.
- England, E. B (1921). *The Laws of Plato. The Text edited with introduction and Notes* (Publications of the University of Manchester 143). Manchester (reimpresión Nueva York, 1976).
- Gaiser, K. (1961). *Platon und die Geschichte*. Stuttgart-Bad Cannstatt.
- Gaiser, K. (1988). *La metafisica della storia di Platone*. Milano.
- Havlicek, A., Karfik, F. (eds.) (1998). *The Republic and the Laws of Plato*. Proceedings of the First Symposium Platonicum Pragense, Prague.
- Helmer, É. (2012). «Le remodelage politique de l'*oikos* dans la *République* : de la famille au modèle familial, de l'économie domestique à l'économie politique». <http://gramata.univ-paris1.fr/Plato/article98.html>.
- Kühner, R., Gerth, B. (1904). *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache*. 2. Teil: Satzlehre, Hannover. 3ª edición.
- Laks, A. (2012). «Temporalité et utopie», en F.L. Lisi (2014), 19-37.
- Lisi, F.L. (1998): «Die Stellung der Nomoi in Platons Staatslehre: Erwägungen zur Beziehung zwischen Nomoi und Politeia.» In Havlicek-Karfik (1998), 89-105.
- Lisi, F.L. (2004). «Héros, Dieux et Philosophes». *Revue d'Études Anciennes* 106, 5-22.
- Lisi, F.L. (2012a). *Utopia, ancient and modern*. Contributions to the history of a political dream. Collegium Politicum 6. Sankt Augustin.
- Lisi, F.L. (2012b). «From the *Republic* to *Utopia*. Political Thought between Fiction and Reality», en F. L. Lisi (2014), 7-17.

Müller, G. (1981). *Platons Dialog vom Staat*. Kunstform und Lehr Gehalt. Wiesbaden. Sitzungsberichte der Wissenschaftlichen Gesellschaft an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt a. M. 18,4.

Trousson, R. (1979). *Voyages aux pays de nulle part*. Histoire littéraire de la pensée utopique. 2e éd. revue et augmentée. Bruxelles.

Schneider, C.E.Ch. (1877). *Platonis opera*. Parisiis.

Schöpsdau, Kl. (1998-2011). Platon, *Nomoi (Gesetze)*. Übersetzung und Kommentar. Göttingen.

Strauss, L. (1964). *The city and man*. Chicago.