

UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS

FACULTAD DE LETRAS Y CIENCIAS HUMANAS

UNIDAD DE POSGRADO

**LA IMPORTANCIA DE LA ACCIÓN Y EL
DISCURSO POLÍTICO EN LOS DIÁLOGOS DE
PLATÓN**

TESIS

Para optar por el grado de Doctora en Filosofía

AUTOR

Carmen Helena Zavala Echevoyen

LIMA – PERÚ

2015

LA IMPORTANCIA DE LA ACCIÓN Y EL DISCURSO POLÍTICO EN LOS DIÁLOGOS DE PLATÓN

Carmen Zavala

ÍNDICE

Introducción	4
1. <u>Antecedentes de la presente interpretación</u>	9
1.1. Principales fuentes de investigación sobre el contexto de los diálogos.	9
1.2. Presentación de algunos postulados muy difundidos sobre los diálogos de Platón que no se sostienen en sus textos. Refutación de estos postulados.	13
1.2.1. Sobre la cronología de los textos platónicos	14
1.2.2. Sobre el impacto de los prejuicios raciales y culturales de la época en el pensamiento de Platón	16
1.2.3. Sobre la crítica de Popper a Platón en el sentido de que sería un defensor de una sociedad cerrada frente a las opciones de sociedades abiertas existentes.	23
2. <u>La República: El horror del contexto que nos impela a tematizar la “justicia”</u>	26
2.1. Las víctimas de la injusticia	26
2.1.1. Los tracios. Pueblos sometidos por Atenas	26

2.1.2.	El esclavo de Polemarco, víctima de la injusticia de la esclavitud	28
2.1.3.	Polemarco, el emigrante ejecutado sin juicio previo	28
2.1.4.	Nicérato, hijo de Nicias I, también víctima del gobierno ateniense	29
2.1.5.	Trasímaco, sofista en defensa de los tracios	30
2.2.	El contexto: La urgencia de parar la injusticia	31
2.2.1.	Los que ya no pueden hablar nos impelan	32
2.2.2.	La complejidad dialéctica entre la justicia y la injusticia	33
2.3.	El desarrollo de la argumentación partiendo de la realidad concreta	36
2.3.1.	Primera Hipótesis: Justicia es devolverle a cada uno lo que se le quitó.	36
2.3.2.	Segunda Hipótesis: Justicia es beneficiar al amigo y perjudicar al enemigo.	39
2.3.3.	Tercera Hipótesis: Lo justo es lo que conviene al más fuerte	42
2.4.	Antecedentes de los diez libros de <i>La República</i>	47
3.	<u>El Teeteto, El Eutifrón, El Sofista y El Político: La irracionalidad de las guerras entre los pueblos que nos impela a tematizar la naturaleza universal del conocimiento, las posibilidades de la mayéutica y la tarea del político.</u>	49
3.1.	Los personajes: Tres helenos víctimas de la hostilidad de los atenienses contra los extranjeros	50
3.1.1.	Terpsión, el niño esclavo y el pueblo de Megara	50
3.1.2.	Euclides de Megara	52
3.1.3.	Teeteto de Sunion	53

3.2. El contexto: La batalla de Corinto. Una guerra fratricida por intereses coyunturales	54
3.3. Platón le da la palabra a los extranjeros	56
3.3.1. Teeteto y Teodoro en el <i>Teeteto</i>	58
3.3.2. Eutifrón, en calidad de intérprete de la voluntad divina, de otro mundo.	61
3.3.3. Teeteto y el Extranjero en <i>El Sofista</i>	62
3.3.4. El Extranjero y el joven Sócrates en <i>El Político</i>	67
3.3.4.1. El político como un pastor de rebaño humano (257a-268d)	68
3.3.4.2. La referencia a los extranjeros en otros diálogos de Platón	72
3.3.4.3. La referencia a la esclavitud en otros diálogos de Platón	84
3.3.4.4. El mito de la reversión del universo y la corrección de la definición inicial de político (268d-277a)	87
3.3.4.5. La política como el arte de tejer mezclando adecuadamente gente de diferentes ciudades y estratos sociales	90
4. <u>Conclusiones</u>	93
5. <u>Bibliografía</u>	98

LA IMPORTANCIA DE LA ACCIÓN Y EL DISCURSO POLÍTICOS EN LOS DIÁLOGOS DE PLATÓN

INTRODUCCIÓN

A lo largo de la historia de la filosofía se ha interpretado los diálogos platónicos obviando el contexto histórico, al que se hace referencia en esos diálogos. Como resultado de ello se ha tendido a hacer una interpretación de los temas tratados por Platón descontextualizada de la realidad concreta a la que él hacía referencia.

Gracias al libre y abundante acceso a la información y a las fuentes directas de la época e investigaciones especializadas que se ha facilitado hoy en día a través del acceso rápido por medios electrónicos a librerías de universidades y centros de investigación de todo el mundo, es ahora posible incluir de manera documentada estos datos históricos brindando una nueva y más rica interpretación a los diálogos platónicos.

Nuestra tesis presupone que la intención de Platón era que los diálogos fuesen interpretados tomando en cuenta el contexto político-social en el que se desarrolla cada diálogo, por lo que Platón hace referencia directa a personajes y hechos de la época, y alusiones a sucesos conocidos por el ciudadano común a través de mitos y analogías. Muchos filósofos reconocieron ya en su momento la importancia que Platón daba a la descripción del contexto en el que los diálogos se daban, como por ejemplo, el filósofo sanmarquino Víctor Li Carrillo, que decía que “en el diálogo platónico, drama y filosofía son solidarios e inseparables”¹.

¹ LI CARRILLO, Víctor, *Las definiciones del sofista*, Lima: UNMSM, 1996, p. 5, “En el diálogo platónico, drama y filosofía son solidarios e inseparables. Si bien su índole filosófica aparece determinada por el contenido (...) su naturaleza dramática no es menos evidente. Sus personajes, su composición y su estilo responden, en efecto, a un deliberado propósito de orden dramático, porque la pura discusión ideológica se inserta dentro del contexto de la vida vivida y se somete a los versátiles movimientos de las pasiones humanas.”

La tesis que defenderemos en el presente trabajo es:

La acción política concreta a la que se hace referencia en muchos de los diálogos de Platón juega un papel fundamental para la comprensión del alcance de las implicancias en la realidad concreta que tenían las hipótesis a lo largo de la discusión. Platón trató de indicar esto remarcando al inicio de muchos de sus diálogos cuál era el contexto político-social del tema en discusión y cuál era la relación entre los participantes del diálogo.

El contexto escénico trazado al inicio de los diálogos en el primer libro de *La República* y en *El Político* hace referencia a una realidad político-social concreta externa ampliamente conocida y discutida en la época, mostrando al lector u oyente que la aceptación o no de cada una de las diferentes hipótesis planteadas a lo largo de los diálogos filosóficos abren un abanico de implicancias en cuanto a la interpretación de hechos de la vida social concreta. Con ello Platón resalta que la argumentación filosófica no se limita a ser una cadena de deducciones lógicas correctas a partir de determinadas premisas, sino que también supone reflexionar sobre la dificultad y responsabilidad social y política que implica aceptar o no determinadas hipótesis como premisas.

Para fundamentar la tesis se analizará principalmente los diálogos *La República* y *El Político* haciendo también referencia a otros diálogos cuando ello sea necesario, para mostrar que la interpretación propuesta no se contradice con lo planteado en otros diálogos.

Para ampliar el espectro de la reflexión y conectar nuestra perspectiva con lo pensado por otros pensadores de la historia de la filosofía, se comentará también algunas interpretaciones interesantes que coincidan con la nuestra y otras interpretaciones incompatibles con nuestra perspectiva.

La importancia que Platón le da a la responsabilidad política que se desprende del discurso teórico político se muestra ya en su propia vida, reflejada por ejemplo en el hecho de que él funda la Academia en la cuál por principio se imparte el conocimiento sin costo alguno. Este principio está inspirado en su propuesta política de educación pública obligatoria para todos los niños y niñas, planteada en algunos libros de *La República*.

Esta preocupación de Platón se refleja asimismo en los viajes que él emprende a Siracusa (hoy Italia) a pedido de su amigo Dión, para tratar de influenciar políticamente en el gobierno de su tío Dionisio II. Al respecto, en relación al último de sus tres viajes a Siracusa Platón en la *Carta VII* declara

"...si alguna vez había que intentar llevar a cabo las ideas pensadas acerca de las leyes y la política, este era el momento de intentarlo", "[...] estaba muy avergonzado ante mis propios ojos de que pudiera parecer sin más únicamente como un charlatán de feria a quién no le gusta atenerse a la realidad de las cosas y que iba a arriesgarme a traicionar en primer lugar los vínculos de hospitalidad y de amistad con Dión, en un momento en que se encontraba en una situación realmente crítica" (Carta VII, 328c)

Con ello Platón muestra lo importante que es para él relacionar la teoría con la praxis, plasmando las hipótesis propias incluso a la práctica concreta personal, en cuanto sea posible y llegando a afirmar que hacer lo contrario sería una traición a la filosofía misma (Carta VII, 328e).

Además Platón tematiza de manera explícita la importancia de tratar de aplicar en la vida concreta los resultados de la reflexión filosófica, por ejemplo en el libro 7 de *La República*. Allí plantea que el filósofo que ha recibido la mejor educación de la polis, no debe quedarse contemplando las ideas, sino que debe bajar a la polis y aplicar allí los conocimientos adquiridos:

"Por cierto que es una tarea de nosotros, los fundadores de este Estado, la de obligar a los hombres de naturaleza mejor dotada a emprender el estudio que hemos dicho antes, que era el supremo, contemplar el Bien y llevar a cabo aquel ascenso y, tras haber ascendido y contemplado suficientemente, no permitirles lo que ahora se les permite. - ¿A qué te refieres? - Quedarse allí y no estar dispuestos a descender junto a aquellos prisioneros, ni participar en

sus trabajos y recompensas, sean éstas insignificantes o valiosas. - Pero entonces- dijo Glaucón- ¿seremos injustos con ellos y los haremos vivir mal cuando pueden hacerlo mejor?- Te olvidas nuevamente, amigo mío que nuestra ley no atiende a que una sola clase lo pase excepcionalmente bien en el Estado, sino que se las compone para que esto suceda en todo el Estado, armonizándose los ciudadanos por la persuasión o por la fuerza, haciendo que unos a otros se presten los beneficios que cada uno sea capaz de prestar a la comunidad." (República 519 c-d)

La presente interpretación se enmarca en la tradición más reciente de interpretación de diálogos platónicos que prioriza el análisis de las referencias que el autor consigna en el texto, en vez de usar como guía de lectura las interpretaciones clásicas que justamente han obviado relacionar estos datos con el contenido de los diálogos.

Para facilitar la interpretación de las referencias consignadas nos remitimos en parte a los estudios más recientes sobre la prosopografía de los personajes de los diálogos platónicos y al estudio histórico sobre su contexto político-social, tales como el de la filósofa sudafricana Debra Nails y para la confirmación y profundización de los datos nos remitimos a textos y fuentes historiográficas contemporáneas a Sócrates y Platón.

El presente trabajo tiene como finalidad constituir un nuevo e importante aporte a los estudios sobre la relación entre teoría y práctica en los textos platónicos, así como a las interpretaciones platónicas que toman en cuenta las referencias histórico-sociales y las referencias sobre la relación entre los personajes en estos diálogos. El trabajo es especialmente interesante porque nos permite comprender el escenario político-social de aquel entonces marcado por conflictos culturales y sociales resultado de la posición de dominancia comercial y bélica de Atenas frente a las demás culturas y pueblos, y esto por analogía nos recuerda a los grandes problemas que nuestra propia sociedad enfrenta hoy en un contexto de dependencia económica e inestabilidad política, y nos motiva a problematizar también el mundo contemporáneo desde los cuestionamientos resultantes de las hipótesis planteadas en los diálogos.

Es también un importante aporte en el marco de los trabajos sobre Platón en el mundo hispanohablante, ya que la mayoría de los trabajos de interpretación de Platón en castellano o traducidos al castellano se enmarcan en la tradición de una lectura de Platón que se limita a compatibilizar la interpretación de los diálogos con los principios y presupuestos del cristianismo. Esta limitación se debe probablemente a que la mayoría de los intérpretes hispanohablantes y/o los responsables de las editoriales que deciden qué se publica en castellano están en menor o mayor grado comprometidos con una visión del mundo católica. Esto explicaría por qué casi no hay traducciones de grandes intérpretes de Platón, como por ejemplo, Friedrich Schleiermacher, Paul Friedländer, Nicolai Hartmann, Paul Shorey o Harold Cherniss, que retornan a la interpretación a partir de los textos mismos y no a partir de interpretaciones clásicas cristianas.

Por ello consideramos que la investigación que se remite principalmente a fuentes en inglés, alemán y griego es de especial interés para el mundo hispanohablante.

1. Antecedentes de la presente interpretación

Muchos intérpretes han hecho alguna referencia al contexto histórico-político de los diálogos platónicos, pero esto ha sucedido más como comentario lateral, de interés histórico y no como de interés para la comprensión y análisis del contenido de los diálogos. Esto ya lo hemos tratado en algunas investigaciones anteriores.

1.1. Principales fuentes de investigación sobre el contexto de los diálogos.

El problema del contexto de los diálogos y el de su relación con el contenido de ellos han sido tratado ya con anterioridad desde diversas perspectivas a las que nos remitimos en este trabajo.

Uno de los problemas en la utilización de fuentes históricas para tratar de entender los diálogos platónicos ha sido que se ha solido tomar como base recopilaciones hechas muchos siglos después de ocurridos los hechos, como el caso de las historias de Diógenes Laertius que fueron realizadas unos 600 años después de la muerte de Platón. El problema con estas fuentes es que se basan en historias transmitidas de boca en boca y que no coinciden en gran parte con las fuentes de la época, no por desacuerdo, sino por desconocimiento de las mismas, en tanto que no hacen referencia a ellas. Esto ya fue criticado por Friedrich Schleiermacher, filósofo alemán del siglo XIX y uno de los grandes intérpretes de Platón². Sobre este problema he

² Al respecto Schleiermacher comenta "Las ediciones griegas de las obras de Platón suelen ser anteceditas de una biografía de Platón de la Diógenes (1). Sólo una adhesión totalmente irracional a una tradición ancestral podría honrar un producto de la tradición tan burdo y compuesto sin ningún criterio. Sin embargo, Tennemann (2) ya ha recopilado un panorama de esta biografía y de otras biografías viejas de Platón comparándolas con lo que se encuentra un poco esparcido en otras fuentes. Esta recopilación aparece en "La vida de Platón" antes de su

tratado en un artículo publicado en el año 2002 en la Revista del Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos³.

Rompiendo con esta tradición desfasada en la actualidad gracias al fácil acceso a abundantes fuentes de la época el presente trabajo recoge, entre otros, las investigaciones recientes de Debra Nails sobre los personajes y hechos históricos a los que se hace explícita referencia en los textos de Platón. Se basa además en fuentes de la época tales como la *Historia de la Guerra del Peloponeso*⁴ del historiador Tucídides (≈ 460-399 a. E.), *Los nueve libros de la Historia*⁵ del historiador Herodoto (≈ 484 – 425 a. E.) y *Anabasis*⁶ del historiador y filósofo Jenofonte (≈ 431 – 354 a. E.) los tres contemporáneos de Sócrates (≈ 469-399) y otros textos de Platón, así como de otras fuentes de la historiografía de la filosofía tales como “La Filosofía Antigua” del *Esbozo de la Historia de la Filosofía* de Friedrich Überweg⁷ y estudios más recientes de filología y/o filosofía publicados en libros y revistas especializadas tales como *Classical Philology*, *Mnemosyne*, *The American Journal of Philology*, que también han optado por remitirse nuevamente a las fuentes de la época. En cuanto a recurrir a las fuentes de la época, el presente trabajo se ha inspirado principalmente den Friedrich Schleiermacher y Debra Nails.

La filósofa sudafricana Debra Nails, preocupada al respecto de la falta de información sobre los personajes de los diálogos platónicos a fines del siglo XX, ha elaborado y publicado en el 2002 una prosopografía sobre Platón en su

“Sistema de la filosofía de Platón”; y como desde entonces no se sabe de investigaciones considerablemente más profundas, ni se han descubierto nuevos hechos, que pudiesen darnos la esperanza justificada de que su uso nos permitiera alejarnos del trabajo mencionado: lo mejor será que remitamos a esos textos a aquellos lectores que quieran instruirse con respecto a este tema. No hace falta más, pues a nadie, que fuese un lector digno de los escritos de Platón, se le ocurriría pretender echar luces sobre el pensamiento de un hombre para iluminar su obra, en base a una serie de detalles transmitidos de boca en boca y deformados, o en base a respuestas epigramáticas, aún si estas fueran ciertas. Más bien el lector sensato emprende la tarea de reconocer el pensamiento de este tipo de autores a partir de sus obras.” SCHLEIERMACHER, F.D.E., *Über die Philosophie Platons*, Hamburgo: Felix Meiner Verlag, 1996, p. 25-26

³ ZAVALA, Carmen, ob. cit., 2002

⁴ TUCIDIDES, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, Barcelona: Iberia, 1963

⁵ HERODOTO, *Los nueve libros de la historia*, Buenos Aires: El Ateneo, 1969

⁶ JENOFONTE, *Anábasis*, Madrid: Gredos, 2000

⁷ ÜBERWEG, Friedrich (iniciador) *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike 2/1*, Basel: Schwabe & Co. AG, 1998

texto *La gente de Platón, Una prosopografía de Platón y otros socráticos*, cuyos datos referidos en diversos textos de la época le tomó años juntar. La motivación, según las palabras introductorias a su investigación, fue la analogía entre la falsa democracia que se vivía en el sistema de Apartheid en Sud-África y la Atenas del siglo V a.C., que la llevaron a investigar sobre quiénes fueron esos personajes que hablan y sobre los que se habla en los diálogos y cuál fue la relación entre ellos, pues esto parece ser esencial para una comprensión más plena de los textos. Al respecto Nails comenta:

*"El sistema de Apartheid de Sudáfrica me hizo sentir aún más simpatía por la Atenas del siglo V: Estaba enseñando en una sociedad estratificada denominada "democracia" por aquellos que ostentaban el poder, donde la mayoría privada de derechos formaba una clase inferior que sometida a una esclavitud (económica), donde los países vecinos sufrían la dominación, donde las mujeres eran consideradas legalmente menores de edad, y donde la religión, la violencia y las facciones políticas se alimentaban mutuamente. Leer La República de Platón con estudiantes que pensaban que vale la pena tratar de poner en práctica un sistema basado en el mérito personal en vez del que se basa en el del poder heredado por nacimiento o por poder económico, fue para mí un cambio y un privilegio."*⁸

Esta preocupación por quienes son estos personajes que aparecen en el diálogo y por el contexto presentado por Platón, así como cuál puede ser la relación de esto con el contenido de los diálogos fue tratado por mi previamente en mi tesis de Maestría⁹. Allí señalo la importancia que en general tienen los personajes y el contexto para una interpretación de los diálogos platónicos y muestro como en el caso particular del diálogo *Parménides* se logra una interpretación más profunda y a la vez coherente con el resto del corpus platónico si se toma en cuenta esta relación.

El presente trabajo cuestiona también que haya habido algún "giro" en relación a la teoría de las ideas de Platón y que este se exprese por ejemplo en el

⁸ NAILS, Debra, *The people of Plato, A prosopography of Plato and other socratics*, Indianapolis: Hackett-Publishing, 2002, (traducción propia) Op.cit., p.xi

⁹ ZAVALA, Carmen, ob.cit., 2010

diálogo el *Parménides*, como sostiene gran parte de la antigua tradición. La nueva tradición que parte de una consistencia en la filosofía de Platón a lo largo de sus diálogos se enmarca en la tradición de interpretación platónica de Paul Shorey (1857-1934), Nicolai Hartmann (1882-1950), Paul Friedländer (1882-1950), A.E. Taylor (1869-1945), Francis Cornford (1874-1943), Harold Cherniss (1904-1987), Holger Thesleff (1924 -), Peter Simpson (≈1950 -) y Jacob Howland (≈1960 -), entre otros que sostienen que el pensamiento de Platón y su teoría de las ideas no se modifica mayormente a lo largo del Corpus Platónico, sino que en todo caso va profundizándose.

Otro antecedente de la investigación sobre la consistencia en la filosofía de Platón a lo largo de sus diálogos está en mi tesis de Licenciatura¹⁰ en la que se investiga como la teoría de las ideas no cambia. Para ello se remite a los trabajos de Paul Friedländer¹¹, Nicolai Hartmann¹², Paul Natorp¹³, Richard Cornford¹⁴ y Mitchell Miller sobre la teoría de las ideas en el diálogo *Parménides*. En ese sentido aquella investigación y el presente trabajo se enmarcan en una tradición previa.

A su vez estas interpretaciones tienen como antecedentes las investigaciones de Friedrich Schleiermacher que ya en el siglo XIX denuncia a las interpretaciones tradicionales que no se basan en los textos de Platón y que terminan induciendo a una interpretación injustificadamente tergiversada de los textos:

[...] De aquí surgen todos estos juicios contradictorios equivocados sobre Platón y sus escritos, que han sido expresados a lo largo de la historia. Por una parte, el juicio que afirma que no tendría sentido tratar de encontrar en sus escritos algo completo, es decir, ni siquiera tratar de encontrar las bases de un pensamiento y una doctrina filosóficos que pudieran mantenerse igual a sí mismos a lo largo de toda su obra. “ (...)

¹⁰ ZAVALA, Carmen, “Cinco lecturas contemporáneas del *Parménides* 132b y su relación con la teoría de las ideas de Platón”, Tesis de Licenciatura, Lima: PUCP, 2000

¹¹ FRIEDLÄNDER, Paul, *Platon*, Berlin: Walter de Gruyter, 1960

¹² HARTMANN, Nicolai. *Platos Logik des Seins*, Berlin: Walter de Gruyter, 1965

¹³ NATORP, Paul, *Platos Ideenlehre*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975

¹⁴ CORNFORD, F.M., *Plato and Parmenides*, London: Routledge & Keagan, 1964

“Más bien [según estos juicios contradictorios equivocados sobre Platón] todo sería cambiante dentro de su obra, y no habría mayor relación de lo uno con lo otro, más bien lo uno muchas veces estaría en contradicción con lo otro, porque Platón sería más un dialéctico arrogante, que un filósofo consecuente, estaría más bien interesado en refutar a otros, y no sería capaz o no estaría dispuesto a construir un propio edificio doctrinal bien fundamentado. Y cuando ha estado interesado en la apariencia de algunas afirmaciones propias, ha buscado las partes constitutivas de una u otra doctrina cuestionada en otro momento.

Esto no es más que admitir disfrazadamente el no haber entendido sus obras, sobre todo en lo que respecta su forma, desconociéndose el motivo de los sentimientos, y en vez de buscarlo en el enjuiciador, se lo transfiere a lo enjuiciado.

Pero no es necesario honrar este punto de vista despectivo con un análisis exhaustivo, ya que por sí mismo ofrece suficiente evidencia en su contra. Pues al quejarse de las contradicciones y de la falta de relación entre las partes, demuestra pues no haber captado correctamente las partes particulares ¹⁵

Tenemos entonces que el presente trabajo se sustenta principalmente, por una parte, en los textos mismos de Platón, en fuentes de la época, así como en filósofos investigadores e intérpretes de los diálogos platónicos que consideran que es necesario hacer esto mismo. Por otra, se sustenta en la idea de que la filosofía en los diálogos de Platón no va mutando, sino que en todo caso unos diálogos profundizan más unos aspectos que otros. Esta idea se enmarca también en una tradición sólida de interpretación del corpus platónico.

1.2. Presentación de algunos postulados sobre los diálogos de Platón que no se sostienen en sus textos. Refutación de estos postulados.

Debido a que el trabajo de investigación de la presente tesis es extenso mencionaremos sólo algunas interpretaciones muy difundidas sobre los diálogos de Platón y pasaremos a sustentar someramente en qué se basa

¹⁵ SCHLEIERMACHER, F.D.E., *ob. cit.*, p. 31-32

nuestra refutación a ellas. A lo largo del trabajo se refutarán algunas de estas interpretaciones de manera más detallada.

1.2.1 Sobre la cronología de los textos platónicos.

Hay la idea muy difundida de que habría habido 3 fases en los textos platónicos: Los textos tempranos “aporéticos” o “socráticos”, los textos intermedios, donde Platón habría expuesto su teoría de las ideas, y los textos tardíos, donde habría puesto en duda su propia teoría.

La presente interpretación se enmarca en la tradición más reciente de examinar los diálogos mismos de Platón para lograr una interpretación más completa de sus diálogos. Siguiendo a intérpretes contemporáneos como por ejemplo Holger Thesleff¹⁶, Jacob Howland¹⁷, Peter Simpson¹⁸ consideramos que no hay suficientes evidencias para poder clasificar los diálogos cronológicamente, en el sentido que algunos filólogos pretendieron hacerlo. Según esta visión bastante extendida entre la tradición interpretativa del corpus platónico, habría habido una etapa juvenil de Platón caracterizada por los diálogos considerados aporéticos o “socráticos”, en los que se estaría reflejando todavía el pensamiento de Sócrates; luego vendría una etapa madura de Platón, donde él supuestamente expone sus propios pensamientos, como en el caso de la *República*; y finalmente según esta versión, Platón se arrepiente de todo lo que había postulado antes y escribe los diálogos críticos a su teoría de las

¹⁶ THESLEFF, Holger, *Studies in Platonic Chronology*, 1982 En este libro Thesleff incluye un extenso examen crítico del trabajo estilométrico (ver nota 10) en el que se basa la tradición de las tres etapas del pensamiento platónico en base a una supuesta cronología de los diálogos platónicos. Finalmente Thesleff muestra que los argumentos basados en un supuesto "giro" de la doctrina de Platón son en gran parte circulares. Esto debido a que muchas de las fechas de esta cronología se basan en la teoría de un "giro" en el pensamiento platónico, que a su vez se derivan del presupuesto de un orden cronológico de los diálogos.

¹⁷ HOWLAND, Jacob, *Re-Reading Plato: The Problem of Platonic Chronology*, Toronto: The Phoenix, Vol. 45, No. 3, 1991

¹⁸ Peter Simpson, especialista en Filosofía Clásica de la Escuela del Postgrado de Filosofía de la Universidad de Nueva York vino en 2003 a Lima e hizo traducir al castellano un resumen de su investigación sobre la cronología de los diálogos de Platón, titulado “Sócrates joven y viejo: del Parménides al Fedón” publicado en *Los Símbolos de la República VI-VII de Platón*, ed. Raul Gutierrez, Lima: PUCP, 2003, pp. 107-118.

ideas, como por ejemplo en el *Parménides*. No hay evidencia historiográfica alguna para sostener esta cronología, en la que además los diferentes intérpretes difieren en qué diálogos pertenecerían a qué etapa. Esta sospecha de que los diálogos podrían pertenecer a diferentes etapas se basa en que habría un grado de dificultad y elaboración del lenguaje diferente utilizado en los diferentes diálogos. Sostenemos que esta característica no es indicio suficiente para suponer una diferencia cronológica¹⁹. Así por ejemplo los diálogos “aporéticos” a los que se atribuye que pudieran haber sido escritos en una primera etapa porque están escritos en un lenguaje más simple, podrían haber sido elaborados tardíamente como material de trabajo para los estudiantes de la Academia de Platón. Asimismo según esta clasificación de Platón en etapas cronológicas habrían unos supuestos diálogos críticos que pertenecerían a una etapa “de madurez” de Platón y en los que Platón supuestamente reniega de sus posiciones anteriores. Esto no se sostiene pues estos diálogos sólo son “críticos” desde determinada interpretación, que además presupone justamente que haya habido diferentes etapas cronológicas en

¹⁹ SIMPSON, Peter, ob. cit. “Para nuestra lectura y comprensión de los diálogos, ¿debemos seguir la cronología de los diálogos conforme a la edad de Sócrates (cronología dramática)? ¿O debemos más bien seguir aquella conforme al momento en el que Platón los escribió (cronología histórica)? El mundo académico, en su mayoría, ha decidido adoptar la última opción. Yo propongo que adoptemos la primera y por varias razones. (...) La cronología dramática debe ser la mejor a seguir si nuestro propósito es el de comprender lo que Platón quiere decir. Platón realizó grandes esfuerzos para informarnos sobre esta cronología, pero ninguno para hablarnos de la histórica, así que al menos para él la primera era importante para la comprensión de sus escritos, mas no la segunda. Desde luego que podría ser que Platón estuviese equivocado o extraviado, y que la cronología tenga aspectos importantes que él ignoraba o no percibió. Pero difícilmente podría considerarse razonable si comenzáramos asumiendo algo semejante. Una sana hermenéutica nos aconsejaría leer los textos conforme a la manifiesta intención de su autor antes de intentar leerlos conforme a nuestra propia intención o a la de otros. Además, buscar el significado de los textos antiguos, no en la manifiesta intención de su autor, sino en el secreto trabajo de la historia o del subconsciente (sobre el cual el autor mismo no podría ni pudo saber nada), constituye un anacronismo y un dudoso proceder. (...) Además la cronología dramática es la única sobre la cual conocemos algo definitivo. La cronología histórica, a pesar de toda su popularidad y sofisticación, no puede considerarse algo más que especulación. Aunque Platón no podría haber escrito, y de hecho no los escribió, de una sola vez todos y cada uno de sus diálogos, él podría más bien, y así lo hizo, continuar revisándolos a lo largo de toda su vida. (Argumento recogido de Thesleff). Por lo tanto, incluso si, digamos, escribió el *Fedón* antes que el *Parménides*, no se sigue que el *Parménides* represente o deba representar un estadio tardío en su pensamiento. Si estos y, en realidad, todos los diálogos fueron continuamente revisados a la luz de unos y otros, podrían, tal como los tenemos ahora, representar el estadio final del pensamiento de Platón y no algún estadio intermedio.”

los diálogos. Hay interpretaciones que no ven ninguna autocrítica de Platón a sus teorías, sino que en algunos diálogos se profundizan determinados temas, mientras que en otros el énfasis se pone en otros puntos, como por ejemplo el didáctico. Ante la falta de certezas sobre la pertinencia de esta clasificación cronológica, nos limitaremos a asumir el único orden entre los diálogos sobre el cual sí hay certeza, esto es, el referido a los diálogos entre sí, señalado por el propio Platón al inicio de muchos de sus diálogos. Al inicio de muchos de sus diálogos Platón presenta un contexto del cual se desprende un orden cronológico en el que estos diálogos habrían tenido lugar. Este orden de lectura es el propuesto explícitamente por el propio Platón, y para entender los que nos quiere decir es razonable seguir su propuesta de orden cronológico.

1.2.2. Sobre el impacto de los prejuicios raciales y culturales de la época en el pensamiento de Platón

Muchas interpretaciones sugieren que para leer a Platón es necesario leer sobre los prejuicios más difundidos en la Atenas de la época, pues Sócrates y Platón necesariamente compartirían muchos de estos prejuicios. Sostenemos que los filósofos no suelen compartir las valoraciones que los grupos dominantes promueven en determinada época. Ocurre además que diferentes historiadores de la filosofía resaltan diferentes fuentes y llegan a conclusiones diversas. De allí resulta que mientras muchos historiadores le atribuyen a la elite educada de Atenas ser xenófoba contra los extranjeros, otros como Popper alegan lo contrario. Para probar el ambiente abierto hacia los extranjeros en Atenas Popper cita la oración fúnebre de Pericles, en la que este hace una diferenciación entre Esparta y Atenas y dice entre otras cosas:

“Nuestra ciudad está abierta al mundo y nunca expulsamos a un extranjero o le negamos que pueda ver o aprender alguna

cosa, que de ser revelada a un enemigo, éste pueda beneficiarse de este secreto.”²⁰

Sin embargo otros estudiosos de la Grecia Antigua sostienen que más bien la xenofobia y el racismo imperaban en la Atenas de entonces y que era aceptado por la gran mayoría:

“Los atenienses le atribuían una enorme importancia al mito dual de que habían vivido en su propia tierra desde los inicios de los tiempos sin nunca haberla abandonado y que eran gente de un solo linaje sin mezcla alguna. Se veían a sí mismos como habiendo salido del suelo mismo, siendo la tierra su madre colectiva. Este mito servía a varios propósitos: a) fue utilizado como un argumento de que ellos y solo ellos tenían derecho a la posesión legítima de los suelos; b) se consideraban a sí mismos como gente no contaminada por una mezcla adicional de elementos extranjeros, y por lo tanto superiores. La unicidad de sus orígenes era considerada evidente para muchos de los autores del siglo V a.C. Así en efecto, una ley promulgada por Pericles el año 451-450 le otorgaba la ciudadanía sólo a los niños cuyos padres fueran ambos ciudadanos, siendo la intención preservar la pureza del linaje de los atenienses.”²¹

Estos mitos de la pureza de los orígenes griegos fueron exhaustivamente cuestionados en los tiempos de Sócrates y Platón.

²⁰ POPPER, Karl, *The Open Society And Its Enemies* (La Sociedad abierta y sus enemigos) Volúmenes I y II, 1962 5ta edición (revisada) 1966, En el volumen I: El influjo de Platón, Popper cita a Tucídides para mostrar la apertura a los extranjeros. p. 189 “Our city is thrown open to the world, and we never expel a foreigner or prevent him from seeing or learning anything of which the secret if revealed to an enemy might profit him.” (arriba: traducción propia)

²¹ ISAAC, Benjamin, “Proto-Racism in Graeco-Roman Antiquity”. *World Archaeology*, Vol. 38, No. 1, Race, Racism and Archaeology (2006), p.39. The concept of “autochthony and pure lineage (Rosivach 1987; Shapiro 1998; Isaac 2004: 109-24). The Athenians attached enormous importance to the dual myth that they had lived in their own land from the beginnings of time without ever abandoning it, and that they were a people of unmixed lineage. They saw themselves as originally having sprung from the soil itself, the earth serving as their collective mother. This myth served various purposes: a) it was used as an argument that they and only they held legitimate possession of their soil; b) they regarded themselves as a people uncontaminated by an admixture of foreign elements, and were therefore superior. The uniqueness of their origins is deemed obvious by many fifth-century authors. Indeed a law promulgated by Pericles in 451-0 awarded citizenship only to the children of two citizens, the intention being to preserve the purity of lineage of the Athenians (Patterson 1981)” (traducción propia)

Lo cierto es que el tema de los orígenes culturales y la pureza de razas era un tema bastante controvertido y discutido en la época y que como veremos es retomado también por Platón en diversos diálogos.

La prueba de ello son las críticas que los historiadores Tucídides y Herodoto, contemporáneos de Sócrates y Platón, lanzan contra esta idea de pureza de raza, pureza cultural y superioridad griega:

Herodoto escribe en el primer capítulo de sus “Nueve Libros de la Historia” que²² los espartanos y los atenienses eran, descendientes de los dorios y de los jonios respectivamente, siendo los primeros del pueblo pelasgiano²³ y los segundos del pueblo helénico (que vino colonizando la península griega desde el Asia Menor)²⁴. Al respecto relata²⁵ que los pelasgianos hablaban

“algún lenguaje bárbaro y que la gente ática, siendo pelasga, al incorporarse con los helenos debió aprender la lengua de estos, abandonando la suya propia. (...) Por el contrario, la nación helénica a mi parecer habló siempre desde su origen el mismo idioma. Débil y separada de la pelásgica, empezó a crecer de pequeños principios y vino a formar un gran cuerpo, compuesto de muchas gentes, mayormente cuando se le fueron allegando y uniendo en gran número otras naciones bárbaras. “

Siendo Herodoto un reconocido y muy leído historiador de la época esto nos revela que había conciencia entre los atenienses de que ellos en realidad eran descendientes de una serie de pueblos autóctonos bárbaros que fueron sojuzgados o incorporados más tarde por un grupo llamado los “helenos”, que llegaron al Ática desde el Asia Menor, de lo que hoy en día vendría a ser Turquía. La población local más bien no hablaba originariamente griego, ni pertenecían a la misma cultura que los futuros “griegos”.

²² y las excavaciones recientes confirman su versión

²³ Habitantes oriundos de Grecia central

²⁴ HERÓDOTO de Halicarnasso (484-425), Los nueve libros de la Historia, Libro I -56, p.36

²⁵ ob.cit., Libro I -57,58

Prueba de la discusión sobre el tema en la época la da también Herodoto quien inicia sus *Nueve Libros de la Historia*²⁶, para

“no olvidar con el tiempo lo que los hombres han hecho, ni que se desvanezca la fama de las grandes acciones dignas de admiración, llevadas a cabo por Helenos (Griegos) y Bárbaros y especialmente no olvidar las causas por las que los unos y los otros entraron en guerra entre ellos.”

Después de lo cual Herodoto inicia un relato en el que va mencionando como las diferentes partes en conflicto interpretan los diferentes hechos históricos, empezando con las diferentes versiones sobre la guerra de Troya y criticando versiones como la de Homero como inverosímiles, alegando que la historia del rapto de Helena por parte de Paris y de cómo “Grecia” invade Asia, esto es el reino de Príamo, para vengar la “honra” griega, es un pretexto, porque ninguna mujer es raptada, si no fuese porque ella también quiere irse. Y en todo caso no sería motivo para iniciar una guerra.

También el otro gran historiador de la época echa por tierra el mito de la gran cultura helénica. En su “Historia de la Guerra del Peloponeso” Tucídides presenta a los griegos (helenos) originarios como a unos saqueadores bastante primitivos, que a medida que se fueron integrando militarmente con otros pueblos fueron desarrollándose, convirtiéndose en una cultura de origen pluricultural, la cual se ha ido integrando hasta formar una sola cultura, con el tiempo. Al respecto dice²⁷ :

“Por ejemplo, es evidente que la región hoy día llamada Helas (Grecia) no parece haber sido habitada de modo estable en la antigüedad; por el contrario, eran en ella frecuentes las migraciones, y sus habitantes solían abandonar el territorio presionados por un número cada vez mayor de inmigrantes: no existía el comercio, no había seguridad ni en las comunicaciones terrestres ni marítimas; nadie trabajaba sus tierras mas allá de las estrictamente necesario para subsistir; no disponían de dinero ni cultivaban la tierra, porque no sabían si en cualquier momento

²⁶ HERÓDOTO de Halicarnasso (484-425), Los nueve libros de la Historia, Libro I, ob.cit

²⁷ TUCÍDIDES de Atenas (460-390), La Guerra del Peloponeso, Libro I, I

podrían ser atacados por invasores que los despojarían de todo, al no tener murallas que los protejan; pensando que sus necesidades inmediatas de subsistencia podrían ser cubiertas de igual manera en cualquier parte, hizo que les importara poco cambiar de hábitat, y por eso nunca construyeron grandes ciudades, ni lograron ningún otro tipo de grandeza.

Eran sobre todo los suelos más ricos los que cambiaban de dueños con mayor frecuencia, como, por ejemplo, lo que hoy se llama Beocia y Tesalia, la mayor parte del Peloponeso, a excepción de Arcadia y las partes más fértiles de Helas (Grecia); La bondad de la tierra favorecía el enriquecimiento de algunos individuos, lo que provocaba revueltas que resultaban siendo la fuente de su ruina. También los exponía aún más a la invasión de otros pueblos. Por ello el Ática, debido a la pobreza de sus tierras, permaneció durante mucho tiempo libre de discordias internas, por lo que fue ocupada siempre por los mismos habitantes.

Es una confirmación importante de mi tesis el hecho de que las restantes regiones, en razón de los constantes cambios de población que sufrían, no crecieron en la misma medida. En efecto, de entre los individuos que, por causa de las guerras o de las luchas intestinas, eran desterrados de las demás regiones de Helas (Grecia), los más poderosos acudían a Atenas en busca de asilo, por considerarla un lugar seguro. Y, a medida que inicialmente iban adquiriendo la ciudadanía, fueron engrosando aún más la población de la ciudad, hasta tal grado que, más tarde, tuvieron que enviar colonias a Jonia, por que el Ática ya quedaba chico para tal cantidad de población.

Hay otra prueba más, para mí, de la debilidad de los tiempos antiguos, a la que no hay que restar importancia. Antes de la guerra de Troya no hay indicios acción militares conjuntas en Helas (Grecia). Ni tampoco hay indicios de que aplicara un sólo nombre a toda la región. Por el contrario, antes de Heleno, hijo de Deucalión, ni siquiera existía ese nombre, sino que la región era llamada con los nombres de las diferentes tribus, en particular por la de los Pelasgos. Recién cuando Heleno y sus hijos impusieron su supremacía en la Ftiótide, y fueron invocados a ayudar como aliados en otras ciudades, empezaron, a llamarse gradualmente griegos (helenos) uno por uno, por esta conexión; sin embargo, pasó mucho tiempo hasta que el nombre se aplicase a todos.

Homero proporciona la prueba más concluyente: pese a haber vivido mucho tiempo después de la guerra de Troya, en ningún pasaje emplea esa denominación en sentido colectivo, ni llama así a ningún pueblo salvo a los seguidores de Aquiles, que precisamente procedían de la Ftiótide, es decir, de los helenos

originarios; en sus poemas los llama dánaos, argivos y aqueos. Es más, ni siquiera utiliza el término “bárbaros”, probablemente porque los helenos (griegos) todavía no se distinguían del resto del mundo con una sola denominación distintiva. Así, pues, estos pueblos helenos, entendiéndose por ello no sólo a los que primero se llamaron así, ciudad por ciudad, a medida que empezaban a entenderse entre sí, pero también aquellos que lo asumieron después como el nombre de todo el pueblo, se abstuvieron de realizar ninguna acción colectiva debido a debilidad militar y a la falta de relaciones mutuas, no realizaron ninguna acción conjuntamente.

En realidad no podrían haberse embarcado en una expedición militar conjunta si no adquirido ya una cierta experiencia naval. Y la primera persona que conocemos por la tradición que estableció una flota naval fue Minos (el rey Minos de la isla de Creta). El logró dominar lo que ahora llamamos el mar helénico (griego) y gobernó a las islas Cíclades, a las que en su mayoría envió colonias, expulsando a los Carios y nombrando a sus hijos gobernadores; luego trató de bajar el nivel de piratería en esas aguas lo cual era un paso necesario para asegurar sus ingresos personales.

Porque en los tiempos antiguos a medida que la comunicación por mar se hacía cada vez más común, los helenos (griegos) y los bárbaros de la costa y de las islas eran tentados de dedicarse a la piratería bajo la dirección de sus más destacados líderes, motivados por su propia codicia y para ayudar a los necesitados. Así atacaban a las ciudades desprotegidas de muros, que consistían en una serie de caseríos para saquearlas. Es mas, esto se convirtió en su principal fuente de ingresos, ya que no implicaba ningún perjuicio, sino más bien incluso cierta gloria.

Un ejemplo ilustrativo de esto lo aporta el honor con el que algunos de los habitantes del continente admiran hasta el día de hoy a los saqueadores exitosos y en la pregunta que encontramos en los textos de los antiguos poetas donde aparece por todas partes gente que pregunta sobre los viajeros. “Son piratas?” sin que se ofendieran por ello los preguntados, ni los interrogadores tuviesen por afrentoso ese nombre. Los mismos actos de rapiña aún se llevan a cabo en buena parte de Grecia, como entre los locros, ozoles, etolios y acarnianos. Un resto de esta costumbre es la que tienen estos pueblos de ir siempre armados..”

Es probable que mucha gente en Grecia fuera xenófoba, como sucede también hoy en día en el mundo, pero los grupos educados, no aceptaban

estas tendencias, al igual que hoy en día, sino que eran conscientes del origen variado de su propia cultura y nación y eran además abiertos a la comprensión de otras culturas. Por ello no tenemos por qué suponer que Sócrates y Platón hayan sido xenófobos, aún si muchos lo hubiesen sido en aquella época. Sobre la incomprensión entre las culturas Herodoto²⁸ comenta que:

“si alguien le diera como tarea a todos los seres humanos de la tierra que escogieran las mejores normas morales y costumbres de todas las existentes, estos analizarían todas y cada uno elegiría la de su pueblo. Es así de fuerte la creencia de cada pueblo de que sus normas morales son de lejos las mejores.(...) El hecho de que todos los hombres piensen así de sus normas morales y costumbres se desprende de diferentes testimonios, entre ellos el siguiente: Una vez, cuando Darío era rey, hizo llamar a todos los griegos (Helenos) que estaban cerca de él y les preguntó a qué precio estarían dispuestos a comerse los cadáveres de sus padres. Y éstos le dijeron que a ningún precio lo harían. A continuación Darío hizo llamar a los calatios, un pueblo de la India, que se come a sus muertos y les preguntó a qué precio estarían dispuestos a incinerar a sus padres, y estos a gritos, le pidieron que no dijera cosas impías. Así son pues las creencias con respecto a las normas morales y las costumbres y parece que Píndaro tiene razón cuando dice que la costumbre reina entre los hombres.”

Fuentes posteriores medievales y contemporáneas no mencionan casi a Herodoto o Tucídides y hacen eco más bien de relatos históricos de la era postcristiana que datan desde 500 a 1000 años después de ocurridos los hechos. Como ejemplo tenemos a Plutarco que vivió 500- 600 años después de Herodoto y Platón, y que descalifica despectivamente a Herodoto, alegando que era un “amigo de bárbaros”²⁹. Es probable que de allí provenga la idea muy difundida de que los pensadores griegos no podían trascender las fronteras de los prejuicios imperantes en su época.

Sin embargo, como se mostrará en mayor detalle en el presente trabajo, Platón no sólo no compartía la xenofobia existente en su época, sino que se dedicó a denunciarla y exponer su irracionalidad.

²⁸ HERÓDOTO, ob.cit., Libro III - 38

²⁹ PLUTARCO (s II d. C.), *De malignitate Herodoti*, 12

1.2.3. Sobre la crítica de Popper a Platón en el sentido de que sería un defensor de una sociedad cerrada frente a las opciones de sociedades abiertas existentes.

En el Libro VIII de *La República* Platón hace un recuento de los diferentes tipos de sociedades que se dieron a lo largo de la historia. Para ello parte del hipotético caso de una sociedad inicial aristocrática (descrita en el Libro IV 414c y ss. como parte de una leyenda fenicia) en la que los gobernantes y guardianes de la sociedad carecen de propiedad privada, comparten su vivienda y comida y dedican su vida al bienestar de la polis. Tras pasar por los estadios de la timocracia, la oligarquía, la democracia y la tiranía Platón sugiere que para garantizar la justicia y la existencia de hombres se necesita establecer una sociedad nueva que se parece a la sociedad originaria en el sentido de que desaparece la propiedad privada para los gobernantes y los guardianes y además establece una educación rígida dirigida a beneficiar al desarrollo del Estado.

En esto Popper ve la descripción de una sociedad cerrada primigenia y no un intento de implantar este sistema. Considera además que en esta sociedad supuestamente justa, ya no habría posibilidad de ninguna otra propuesta o transformación ulterior. Popper tendría razón en esta crítica. El propio Platón plantea la misma crítica en el *Político* (276 e), sugiriendo que la propuesta de la ciudad ideal en la República se remite al ciclo mitológico de Cronos en la que la sociedad no se transforma, no hay memoria, ni resentimientos históricos, ni procreación sexual, ni muerte, ni propiedad de mujeres o niños. Pero en esta sociedad cambiante, Platón sugiere, a través del “Extranjero” que se necesitan otros criterios para organizar la sociedad. Se necesita del buen político.

Popper no se queda allí, sino que trata de demostrar que además esa sociedad cerrada que Platón supuestamente plantea es racista y esclavista, en oposición a la Atenas de entonces. Lo hace por razones

distintas a las tratadas en el punto anterior, por lo que responderemos brevemente a los presupuestos de esta argumentación.

Popper nos presenta varias pruebas de que la sociedad de Atenas era mayoritariamente antiesclavista³⁰ y que más bien estaban a un paso de abolir el esclavismo³¹.

Como prueba del racismo de Platón Popper hace énfasis en la propuesta eugenésica del Estado ideal de Platón. Sin embargo Popper no puede dejar de tomar en cuenta toda la evidencia contraria a sus propias acusaciones, como la referencia a la actitud positiva para con los extranjeros descrita en la República 562e y como la cita del Teeteto 174 e-f a la cual también cita y comenta:

“Todo hombre tiene incontables ancestros y entre ellos en todos los casos hay ricos y pobres, reyes y esclavos, bárbaros y griegos” No entiendo como reconciliar este pasaje interesante y humanista con otras perspectivas de Platón – ya que el paralelo que traza entre amo y esclavo y griego vs. bárbaro hace recordar todas estas teorías a las que Platón se opone.”³²

También se remite al *Menón* y al *Gorgias* diciendo:

“Podemos decir aquí también cosas similares sobre el igualitarismo de Sócrates. En el Menón, reconoce que el esclavo participa de la inteligencia general de todos los seres humanos y que puede

³⁰ POPPER, ob.cit. p.76, “A similar equalitarianism was voiced by the Sophist Hippias, whom Plato represents as addressing his audience: ‘Gentlemen, I believe that we are all kinsmen and friends and fellow-citizens; if not by conventional law, then by nature. For by nature, likeness is an expression of kinship; but conventional law, the tyrant of mankind, compels us to do much that is against nature.’ This spirit was bound up with the Athenian movement against slavery (mentioned in chapter 4) to which Euripides gave expression: ‘The name alone brings shame upon the slave who can be excellent in every way and truly equal to the free born man.’ Elsewhere, he says: ‘Man’s law of nature is equality.’ And Alcidamas, a disciple of Gorgias and a contemporary of Plato, wrote: ‘God has made all men free; no man is a slave by nature.’ Similar views are also expressed by Lycophron, another member of Gorgias’ school”

³¹ POPPER, ob.cit. p. 558 Now we have very strong evidence that the fifth-century Athenian movement against slavery was not confined to a few intellectualists like Euripides, Alcidamas, Lycophron, Antiphon, Hippias, etc., but that it had considerable practical success. This evidence is contained in the unanimous reports of the enemies of Athenian democracy (especially the ‘Old Oligarch’, Plato, Aristotle; cp. notes 17, 18 and 29 to chapter 4, and 36 to chapter 10). Cfr. también con p. 54

³² POPPER, ob.cit. p. 561, “In a passage (Theaetetus, 174e, f.), designed to illustrate the broad-mindedness and the universalistic outlook of the philosopher, we read: ‘Every man has had countless ancestors, and among them are in any case rich and poor, kings and slaves, barbarians and Greeks.’ I do not know how to reconcile this interesting and definitely humanitarian passage—its emphasis on the parallelism master v. slave and Greek v. barbarian is reminiscent of all those theories which Plato opposes—with Plato’s other views.”

enseñársele incluso matemáticas puras. En el Gorgias defiende la teoría igualitaria de la justicia ³³

Surge una contradicción entre las pruebas que Popper mismo ofrece y su teoría. Popper explica que allí donde Platón se muestra antiesclavista, Platón debe haber hecho esto por razones propagandísticas³⁴, para lograr aceptación social, ya que la esclavitud estaba mal vista en aquella época. No aceptamos como argumento a favor de que Platón era pro-esclavista o racista, el hecho de que las partes en las que claramente afirma lo contrario sean artimañas retóricas para congraciarse con su audiencia.

En los estudios recientes sobre los diálogos de Platón se pone en duda el carácter autoritario que Popper y la tradición han querido ver en las propuestas políticas de Platón³⁵.

Sin embargo, consideramos admirable el trabajo de búsqueda de fuentes sobre el tema por parte de Popper y su motivación genuina, que consiste en llamar la atención a la humanidad de que nunca se podrá retornar a un estado primigenio de inocencia y bondad y que a partir de que el hombre ha empezado a ejercer el pensar crítico si quiere seguir siendo hombre debe optar por la sociedad abierta, por la incertidumbre y lo inseguro usando su razón para planificar lo mejor posible la libertad y la seguridad.³⁶

Por la misma intencionalidad de su trabajo, éste está dirigido en una dirección distinta a la nuestra. Gran parte de los puntos controvertidos que trata serán desarrollados a lo largo del presente trabajo.

³³ POPPER, ob. cit., p.592 "Again we can say similar things about Socrates' equalitarianism. In the Meno, he recognizes that a slave participates in the general intelligence of all human beings, and that he can be taught even pure mathematics; in the Gorgias, he defends the equalitarian theory of justice."

³⁴ POPPER, ob. cit., p.54

³⁵ STERN, Paul, "The Philosophic Importance of Political Life" On the "Digression" in Plato's "Theaetetus" en The American Political Science Review, Vol. 96, No. 2 (2002), pp. 275-289 "The recent scholarly reassessment of Plato's disposition toward democracy has once again made this a salient question.1 This reassessment rejects the portrayal of Plato as an inveterate enemy of democracy, concluding instead that he is "engaged in a fruitful dialogue with democracy" (Ober 1998, 158)."

³⁶ POPPER, ob. cit., p.203-204

2. La República:

El horror del contexto que nos impela a tematizar la “justicia”

Pasamos a analizar ahora sí de manera más concreta los diálogos de Platón. Empezaremos analizando el contexto y los personajes del primer libro de La República. Luego pasaremos a mostrar como ello es relevante para una lectura más profunda de este texto sobre la justicia. Mostraremos que la intención de Platón no parece haber sido hacer una disertación abstracta o un ejercicio lógico sobre qué es la justicia, sino que él parte de la preocupación muy concreta de las víctimas de la injusticia. Estas víctimas son presentadas al inicio del diálogo.

2.1. Las víctimas de la injusticia

Sostendremos que fue intención de Platón mostrar que el problema de la justicia no es un tema abstracto, ni de meros principios morales, ni de legalidad. Tampoco la justicia es cuestión de aplicar las leyes, sino más bien se trata de cuestionar qué es lo justo a la luz de las víctimas de la aplicación de la ley. Por ello Platón inicia el diálogo presentando víctimas de la injusticia.

2.1.1. Los tracios. Pueblos sometidos por Atenas

El primer grupo de víctimas que Platón presenta en este libro es el de los tracios. El diálogo se inicia con la mención explícita por parte de Platón de que Sócrates sale de la ciudad de Atenas a contemplar la primera celebración ateniense de reivindicación de los tracios, un pueblo sometido y abusado con frecuencia por los atenienses.

El diálogo se inicia con Sócrates contando³⁷:

³⁷ Para efectos del presente trabajo citaremos la traducción de la Editorial Gredos, Platón, Diálogos IV. La República, Madrid, 1986, (327a)

“Ayer bajé al Pireo, junto a Glaucón, hijo de Aristón, para hacer una plegaria a la diosa y al mismo tiempo con deseos de contemplar cómo hacían la fiesta, que entonces celebraban por primera vez. Ciertamente, me pareció hermosa la procesión de los lugareños, aunque no menor brillo mostró la que llevaron a cabo los tracios.”

La plegaria a la diosa Bendis, es la plegaria a una diosa tracia, como se revela más adelante (Rep. 354a). Esto es especialmente relevante, porque este diálogo se ubica temporalmente a inicios de la Guerra del Peloponeso. En ese entonces Atenas tenía grandes esperanzas de llegar a una alianza con Tracia³⁸, y por ello, para congraciarse con los tracios se establece la aceptación oficial del culto a la diosa Bendis. No era común que se aceptasen las deidades de otros pueblos. Es de especial importancia que se acepta a esta diosa y se reivindique la alianza con los tracios ya que los tracios eran un grupo comúnmente menospreciado por la sociedad ateniense y frecuentemente esclavizado

"Los tracios son presentados como especialmente tontos en los textos de la Antigüedad (probablemente para justificar que son aptos para el trabajo esclavo); la afirmación de que los tracios no tienen palabra y que por lo tanto no son de confiar se tomaba como dicho común y se ilustra de manera especialmente drástica en la representación del Rey Tracio Polimestor³⁹ en la obra Hécuba de Eurípides; la comedia antigua se burla a sus anchas de los esclavos tracios y de personas con familiares tracios."⁴⁰

Este marco escénico inicial, así como los personajes que se presentan son claves para marcar el contexto político y problemático del tema a tratarse en

³⁸ Probablemente en mayo-junio del 421 a. C. cuando Nicias acababa de hacer firmar el Tratado de Paz de Atenas con Siracusa, que duraría hasta el 416 a.C.: NAILS, Debra, *The people of Plato, A prosopography of Plato and other socratics*, Indianapolis: Hackett-Publishing, 2002, p. 324

³⁹ La historia de Hécuba cuenta que cuando se avecina la guerra de Troya los reyes Príamo y su esposa Hécuba envían a su hijo con una serie de regalos de oro y joyas adonde el Rey tracio Polimestor para que lo proteja. Sin embargo, cuando Troya pierde la guerra Polimestor traicioneramente asesina a Polidoro y va en busca de los tesoros de Troya.

⁴⁰ BÄBLER, Balbina, "Fremde Frauen in Athen. Thrakische Ammen und athenische Kinder" – 2. Esclavos en Atenas, en RIEMER, Ulrike y Peter Riemer, *Xenophobia, Philoxenie: vom Umgang mit Fremden in der Antike*, Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2005, p.66

el diálogo.

2.1.2. El esclavo de Polemarco, víctima de la injusticia de la esclavitud

El siguiente personaje que se menciona en el diálogo es un esclavo que jala por atrás del brazo a Sócrates cuando éste se dispone a retornar a Atenas y le pide que retorne. Es el esclavo de Polemarco. Como veremos cuando tratemos con mayor detalle el Menón y el Fedón, el personaje del esclavo no es secundario en Platón. Sugerimos que representa la igualdad en las capacidades mentales innatas de todos los seres humanos, tal como se muestra con mayor claridad en el Menón, y por lo tanto la urgencia de plantear una sociedad que ofrezca igualdad de oportunidades a todos los seres humanos. Esta urgencia, en particular para los esclavos, se representa a través de la imagen del esclavo que jala por atrás del brazo a Sócrates para que lo acompañe. No era usual en aquella época que un esclavo jale del brazo a un hombre libre, ni mucho menos era necesario que Platón lo mencionase si no hubiese tenido en mente indicar algo con ello.

2.1.3. Polemarco, el emigrante ejecutado sin juicio previo

Polemarco, por su parte es un emigrante de Siracusa (hoy Italia). La familia de Polemarco pudo emigrar a Atenas, pues el padre de Polemarco fue invitado a hacerlo por solicitud expresa de Pericles I ⁴¹. Esto fue posible porque debido a un momento de auge económico en Atenas Pericles dio una ley excepcional que facilitó la emigración extranjera a Atenas. Aprovechando esto, la familia se mudó a las afueras de Atenas en el Pireo alrededor del año 450 a. C.. Sin embargo, a pesar de haber establecido con gran éxito económico durante 30 años una fábrica de escudos en Atenas fueron siempre considerados extranjeros en Atenas. Cuando finalmente en el año 404 toman el poder los 30 tiranos detienen a Polemarco en la calle en una actitud xenófoba y sin juicio ni mayor explicación lo ejecutan. La historia, de conocimiento público en la época, cuenta que cuando los ejecutores de los 30 tiranos van a la casa de Polemarco a expropiarle todos sus bienes le

⁴¹ LISIAS, Contra Eratóstenes, Méjico: UNAM, 1989 (12)

arrancan los aretes de oro de las orejas a su esposa⁴².

Esta ejecución fue motivada en gran parte por la xenofobia. Esto se desprende, entre otras cosas, por el discurso de defensa del político ateniense Terámenes ante el Consejo de los Treinta Tiranos que finalmente lo asesinó sin juicio. Allí Terámenes, que era afín al gobierno de los treinta tiranos alegó lo siguiente:

“Protesté asimismo cuando declararon que cada uno de nosotros debía detener a un meteco (extranjero), pues era evidente que si perecían éstos todos los metecos serían enemigos del régimen.”⁴³

Tenemos entonces que el Polemarco histórico que está pidiendo hablar con Sócrates en el diálogo La República fue una víctima de la xenofobia y la injusticia del gobierno de los 30 tiranos de Atenas. También para él, la necesidad de una sociedad justa es de una urgencia inmediata y evidente.

2.1.4. Nicérato, hijo de Nicias I, también víctima del gobierno ateniense

Después que el esclavo de Polemarco corre a pedirle a Sócrates y a Glaucón (el hermano de Platón) que por favor esperen a Polemarco y estos les esperaron, llegaron del festival Polemarco con Adimanto (el otro hermano de Platón), Nicérato, el hijo de Nicias, y algunos otros a convencer a Sócrates que se quede para dialogar.

Es interesante que también Nicérato sea alguien que será ejecutado injustamente por los 30 tiranos con la exclusiva finalidad de robarle sus bienes⁴⁴. Tanto Polemarco como Nicérato son personas que no tienen una relación directa con la filosofía. Esto nos sugiere que el hecho de que ellos y los tracios y el esclavo aparezcan en escena rogando que Sócrates se quede, sea un llamado a que la filosofía venga en rescate de los que son o serán víctimas de la injusticia y no de una discusión meramente teórica.

⁴² LISIAS, ob.cit. (12)

⁴³ JENOFONTE, Helénicas, Libro II (39), Madrid: Gredos, 2000, p. 59

⁴⁴ JENOFONTE, idem. En la nota de Orlando Guntiñas Tuñón además se indica que este episodio también lo menciona Lisias en XIII, 6 y el historiador Diodorus de Sicilia (.80-30.a.c)

La expropiación y ejecución de Nicérato a diferencia de los casos anteriores no tenía ninguna aparente causa, pues, Nicerato, no era ni extranjero, ni esclavo, ni era un oponente político. Provenía de una familia local (Cydantidae) muy rica que poseía minas de plata y que nunca se había inmiscuido en política ni eran defensores de la democracia. Sin embargo Nicérato fue expropiado y ejecutado arbitrariamente por los treinta tiranos lo cual es relatado por diversas fuentes de la época, lo que muestra que fue considerado de manera generalizada como un ejemplo de arbitrariedad e injusticia de parte del gobierno de los treinta tiranos.

Jenofonte, entre otros, transcribe como el político moderado Terámenes se defiende ante el consejo de los 30 tiranos por oponerse al arresto arbitrario de Nicérato, hijo de Nicias – estratega famoso por haber firmado la Paz de Nicias (421 a . C.)- y dice: “Me di cuenta que si se arrestaba a Nicérato, hijo de Nicias, hombre rico y que, nunca hizo nada, igual que su padre, por el partido democrático, los iguales a él nos serían hostiles.” Con ello trataba de convencer a los injustos de que su injusticia sería contraproducente aún para ellos mismos.

2.1.5. Trasímaco, sofista en defensa de los tracios

El otro participante es Trasímaco, el tracio, que viene de Calcedonia (Tracia), región que queda a las orillas del Mar Negro (cerca de la región de los tracios en lo que hoy es Turquía). Fue un famoso retórico de su época que llegó a Atenas para defender ante Atenas a su patria Calcedonia. Eso explica por qué Trasímaco se exaspera tanto al escuchar a Sócrates argumentar contra Polemarco (quien defiende un argumento a favor de los tracios) y por qué defiende con tanta vehemencia su propia posición⁴⁵. No es que Trasímaco sea simplemente una persona de carácter violento e irascible, como muchos

⁴⁵ También Stephen A. White en “*Thrasymachus the Diplomat*,” *Classical Philology* 90 (1995): 307-27) explica la vehemencia con la que Trasímaco defiende su posición por su calidad de diplomático. Él difiere de la interpretación expuesta colocando a Trasímaco en Atenas en una fecha muy posterior a la celebración de la diosa Bendis y sugiere que Trasímaco está en Atenas para negociar la situación de Calcedonia después de levantamiento tracio que se produjo en el año 407 a.C.

comentaristas parecieran sugerir, sino que el asunto le atañe como tracio y como representante de la defensa del accionar de su pueblo a los ojos de los presentes.

Tenemos otros participantes del dialogo que son las personas que esperaban a Sócrates en casa de Polemarco, a las afueras de Atenas: Céfalo de Siracusa y sus hijos Lisias y Eutidemo, Trasímaco de Calcedonia, Carmántides de Peania y Clitofonte. Sobre los dos últimos se tiene poca información.⁴⁶

2.2. El contexto: La urgencia de parar la injusticia

Se nos han presentado una serie de personajes al inicio del diálogo, los cuáles tienen una cosa en común: La justicia para ellos no es un tema abstracto a tratarse, sino un tema urgente pues son o serán víctimas de ella pronto. Esta circunstancia le da un carácter dramático al diálogo. Platón introduce en este diálogo un contexto real que nos permite entender y sentir por una parte la urgencia de la cuestión y por otra parte nos plantea la complejidad del tema de la justicia y el cuidado que se debe tener en cuenta al tratarlo.

La presentación de los hechos históricos conocidos nos permite ver todas las aristas a los que los argumentos de los diálogos hacen referencia. El hecho de que pueden haber relaciones que se nos escapan por falta de datos, sólo muestra que en el momento de escribir los diálogos, Platón apuntaba a relacionar la discusión con una serie de hechos concretos, algunos de los cuales se nos escapan por falta de datos. Lo cierto es que a mayor cantidad de relaciones con la realidad histórica mayor relevancia tendrían los argumentos esgrimidos., según el propio Platón como mostramos en el punto

⁴⁶ Lisias y Eutidemo, son los hermanos de Polemarco. Al igual que su hermano, también Lisias será expropiado por los treinta tiranos (Lisias cuenta los detalles del momento de la expropiación y su contexto en su propio texto autobiográfico: LISIAS: *Contra Eratóstenes* (12, 20)), pero logra escapar de su ejecución. De Carmántides de Peania (NAILS, op.cit., p.89), no se conserva mayor información. Peania es una localidad rural a las afueras de Atenas. De Clitofonte de Atenas, se sabe que fue un connotado líder del partido oligárquico.

2.2.1 Los que ya no pueden hablar nos impelan

El diálogo continúa con una discusión sobre si Sócrates podrá o no eludir el dialogar con estas víctimas. Polemarco le sugiere a Sócrates que él (Sócrates) y Glaucón son minoría y que por lo tanto no podrán evitar que su grupo, que es mayoritario, les obligue a quedarse a las afueras de Atenas para conversar.

Polemarco le dice a Sócrates que sólo hay dos posibilidades⁴⁷: o que Sócrates y Glaucón se vuelvan más fuertes que él, Nicérato, Adimanto y los demás o que no puedan moverse del lugar. A esto Sócrates contesta que hay otra posibilidad: Que Sócrates los persuada de dejarlos ir.

Polemarco le responde a Sócrates y a Glaucón con una pregunta:

- “- ¿Y podrían convencernos si no los escuchamos?
- De ningún modo – respondió Glaucón
- Entonces háganse a la idea de que no los escuchamos.”

Consideramos que hay dos posibilidades de interpretación de esta parte. La primera es que se está haciendo aquí referencia a las víctimas de la injusticia que ya no podrán escuchar, pues estarán muertas. Por ello, le dicen a Sócrates y Glaucón que se pongan en la situación imaginaria de que ya están muertos y no pueden escucharlos. La segunda interpretación es que le dicen a Sócrates y Glaucón que se hagan a la idea de que ellos no los escucharán, porque ya no quieren quedarse escuchando por qué es que no se hará nada para evitar las injusticias.

El hecho de que Platón presente esta discusión antes de iniciar el diálogo sobre la justicia nos hace pensar que lo que se quiere mostrar es la fuerza con que los hechos impelan a iniciar esta discusión.

Es claro que Sócrates podría en realidad seguir su camino, incluso sin

⁴⁷ 327 c

necesidad de convencer de nada a Polemarco y a su grupo, pues es seguro que no lo forzarían físicamente. La presión de Polemarco alegando que son mayoría y que no pueden ser convencidos por palabras, porque ya no escuchan, es más bien una presión dada por la urgencia histórica. Se trata de que son tantos los muertos por la injusticia que no se puede simplemente evadir el tema y retornar a Atenas bajo el argumento de que se está cansado o que uno no se quiera involucrar por alguna causa.

2.2.2. La complejidad dialéctica entre la justicia y la injusticia

Por otra parte el problema de la injusticia es tan complejo y tiene consecuencias tan devastadoras que urge tratarlo. No es solo importante por las víctimas mismas, sino porque las víctimas de la injusticia a su vez terminan siendo crueles e injustos con respecto a otros. No es posible lograr la paz y una sociedad justa si no se reflexiona primero sobre qué es la justicia.

Para resaltar esto Platón vuelve a mencionar a los tracios, como ejemplo de un grupo humano que fue sojuzgado y maltratado y que luego, a su vez, masacró a otros pueblos.

Habíamos visto que Polemarco le pregunta a Sócrates y a Glaucón, si podrían convencerlos de que lo dejen retornar a Atenas, si es que ni siquiera lo estuvieran escuchando y que Glaucón le responde que esto sería imposible. Polemarco les responde: “Entonces háganse a la idea de que no los escuchamos.”

Ahora en vez de que Sócrates o Glaucón les hagan alguna otra pregunta, Adimanto interviene para reforzar el argumento de Polemarco. Adimanto añade: “¿pero realmente no sabían que, al caer la tarde, habrá carrera de antorchas a caballo en honor de la diosa (de los tracios)?”

Y Sócrates indaga más sobre cómo será esa corrida de antorchas con caballos y finalmente tras la sugerencia de Glaucón de que debería quedarse accede diciendo “Si eso piensas, convendrá que así lo hagamos.”

El “argumento” de Polemarco sobre la ceremonia a caballo de los tracios

parece ser relevante e incluso contundente para lograr convencer a Sócrates de quedarse a discutir con Polemarco y las demás víctimas. Pero ¿en qué sentido esta mención de la corrida de antorchas de los tracios podría ser un argumento? Pensamos que se está haciendo referencia a la salvaje masacre que más tarde (413 a.C.)⁴⁸ cometerán los tracios en nombre de Atenas y que conmovió a toda la región.

Tucídides cuenta⁴⁹ que los atenienses pidieron refuerzos a sus colonias para atacar Sicilia. Había fracasado la Paz de 7 años entre Sicilia y Atenas que había sido incentivada y firmada por Nicias, el padre de Nicerato, al que también se hace mención explícita a inicios de este diálogo. A pesar de que Nicias se opone a atacar a los sicilianos, se le nombra como jefe de la expedición junto con Alcibíades, quien había instigado públicamente a que se llevara a cabo el ataque a Sicilia. Pero Alcibíades abandona la misión a mitad de camino al entrarse de que sus enemigos políticos en Atenas están llevando a cabo un juicio político contra él por blasfemia a los dioses. Entonces, Nicias queda sólo al mando de la expedición contra Sicilia y pide refuerzos a Atenas. Alcibíades se une a Esparta para atacar a Atenas y Atenas se encuentra tan debilitada que pide apoyo a sus colonias para enviar hombres a luchar contra Sicilia que se había aliado a Esparta.

Entre los grupos que vienen a ofrecer apoyo a Atenas están los tracios. Enviaron 1300 soldados armados con sables. Pero llegan tarde a Atenas para partir en los barcos de guerra contra Sicilia. Cómo Atenas no está en condiciones de mantenerlos económicamente hasta que salga la siguiente expedición a Sicilia, les piden que regresen desde donde vinieron. Eligen al general ateniense Ditrephes, para que los conduzca de vuelta a Tracia, pero con la salvedad de que durante su viaje de regreso ataquen a algunos pueblos enemigos. Es en este contexto que se produce la masacre de

⁴⁸ QUINN, J. Trevor, "Thucydides and the massacre at Mycalessus" en *Mnemosyne*, Vol 48, Fasc.5, 1995 , p.571

⁴⁹ TUCÍDIDES, ob.cit., Libro VII pp. 168 -169

Micaleso, relatada por Tucídides⁵⁰:

“Cuando los tracios estuvieron dentro de la ciudad, empezaron a saquear las casas y los templos y mataron a toda la población, hombres y mujeres de cualquier edad y, además, a las bestias de carga y cualquier otro animal que encontraban. Los tracios en efecto, son muy sanguinarios, tanto o más que el resto de los bárbaros y cuando se encuentran seguros cometen toda clase de desmanes. En esta ocasión, entre otros grandes crímenes y toda clase de crueldades, penetraron en una escuela de niños, la mayor de la población, y aprovechando que los niños acababan de entrar, los mataron a todos. Esta catástrofe fue tan grande e inesperada como nunca se había sufrido en la ciudad anteriormente. Enterados los tebanos, salieron inmediatamente tras ellos”

“Micaleso sufrió un desastre mayor del que pudo ocurrir a cualquier ciudad en todo el tiempo que duró la guerra.”

Siendo que el diálogo *La República* fue escrito por Platón después de la muerte de Sócrates y que Sócrates además conoció estos hechos que se producirían 14 años antes de su muerte y unos 8 años después de la fecha que Platón sugiere para este diálogo, pensamos que Platón está haciendo referencia a esta famosa masacre a través de la mención de la festividad de los tracios.

A la súplica de las víctimas de los atenienses y a la gravedad de las tragedias posteriores en las que Atenas se verá involucrada como la masacre dirigida por Atenas a través de los tracios, Sócrates siente que lo correcto es quedarse a enfrentar este problema. El problema se plantea en toda su dimensión: ¿Qué es justicia? ¿Cómo saber si un acto tendrá las consecuencias deseadas? Las víctimas exigen que no se evada este problema.

La presentación de los hechos históricos conocidos nos permite ver todas las aristas a los que los argumentos de los diálogos hacen referencia. El hecho de que puedan haber relaciones que se nos escapan por falta de datos, sólo muestra

⁵⁰ TUCÍDIDES, idem.

que en el momento de escribir los diálogos, Platón apuntaba a relacionar la discusión con una serie de hechos concretos, y que si bien alguna información pueda haberse perdido a lo largo de los siglos, lo cierto es que para Platón a mayor cantidad de relaciones con la realidad histórica mayor peso parece que habrían tenido los argumentos esgrimidos.

2.3. El desarrollo de la argumentación partiendo de la realidad concreta

Presentados los personajes y el contexto dramático concreto por parte de Platón, empieza la argumentación, cuya relevancia se ha presentado en la introducción del diálogo.

La primera conversación filosófica en la República se lleva a cabo entre Sócrates y el anciano Céfalo, el padre de Polemarco. Sócrates comienza explicándole a Céfalo por qué se alegra de poder hablar con alguien que tiene la ventaja de la experiencia (328 e), lo cual una vez más indica la importancia que Platón le da a que la discusión debe partir de la realidad concreta.

Luego se inicia una conversación y una discusión sobre qué es justicia que en caso de no tomar en cuenta el contexto pareciera ser algo arbitraria en cuanto al orden de la conversación y presentación de hipótesis. Sin embargo, si se toma en cuenta el contexto mencionado anteriormente, en especial el tema de la reivindicación de los tracios, se observa una línea de reflexión clara en las hipótesis planteadas por Sócrates como mostraremos a continuación.

2.3.1 Primera Hipótesis: Justicia es devolverle a cada uno lo que se le quitó.

Sócrates continúa el diálogo preguntándole a Céfalo cómo es que lleva su vejez y este le contesta que la lleva bien pues lleva una vida moderada y razonable y añade que los que se quejan de su vida, suelen ser los que llevan un ritmo de vida desordenado y desmedido, y esto vale tanto para

viejos como para jóvenes.

A esto Sócrates le pregunta sobre cómo es que adquirió la riqueza que obtuvo y éste le cuenta como esta riqueza es a su vez producto de la herencia y también producto, parcialmente, de su propio esfuerzo, pues no ha querido dejarle a sus hijos menos de lo que su padre le ha dejado en herencia, sino, en todo caso, un poco más.

Tras ello Sócrates le pregunta cuál es el mayor bien del que ha podido disfrutar gracia a su riqueza. Céfalos le contesta que estando ya a un paso del más allá, cerca al juicio final como plantea el mito de Hades, él considera que lo más importante no es la riqueza sino el tener la conciencia limpia, no habiendo cometido injusticias. En el caso de la riqueza en particular, se la disfruta, cuando se sabe que no se ha estafado, ni engañado a nadie, y cuando no se debe ni ofrendas a los dioses, ni dinero a alguna persona.

Entonces, como resumen de lo planteado por Céfalos, Sócrates plantea la primera hipótesis sobre la justicia e inmediatamente la cuestiona:

“Hablas con palabras muy bellas, Céfalos –dije- Ahora bien, en cuanto a esto mismo que has mencionado, la justicia ¿declararemos, como tú, que en todos los casos consiste en decir la verdad y en devolver lo que se recibe? ¿O bien estas son cosas que algunas veces son justas y otras veces injustas? Me refiero a casos como éste: si alguien recibiera armas de un amigo que está en su sano juicio, pero si éste enloqueciera y las reclamara, cualquiera estaría de acuerdo en que no se las debe devolver, y que aquel que las devolviese no sería justo, ni tampoco si quisiera decir toda la verdad a quien estuviera en tal estado.”

Y como Céfalos acepta este cuestionamiento de Sócrates, Sócrates refuta la hipótesis:

“Por consiguiente, no se puede definir la justicia como el decir la verdad y devolver lo que se ha recibido.”

El tema planteado acá por Platón es el de la justicia en tanto herencia y reivindicación histórica, referido claramente al caso de los tracios. Los tracios fueron agraviados por generaciones por los atenienses y ahora se los reivindicaba en estas festividades a su diosa, en las que mostraban sus destrezas guerreras a caballo pasándose las antorchas unos a otros. ¿Pero qué sucedería después? Al darle Atenas a los tracios los derechos como aliados y devolverles el derecho a usar armas, asignándoles además tareas como aliados militares, éstos, que han vivido durante generaciones en la opresión y llevan un resentimiento grande dentro suyo, y por lo tanto, “no están en su sano juicio” cometen la atroz, cruel e injusta masacre de Micaleso relatada por Tucídides⁵¹.

El hilo de argumentativo para presentar el problema de la justicia cobra sentido dentro del contexto del problema de cómo fue posible el saqueo y la masacre de Micaleso, ampliamente conocida y repudiada en aquel entonces por la mayoría. Si no tomásemos en cuenta este contexto presentado por Platón, no parecería tener relación la discusión sobre la riqueza de Céfalo con el contraejemplo del amigo “desjuiciado con armas” de Sócrates.

En cambio presentado el problema de la justicia en este contexto histórico, el problema de qué es la justicia permite verse en toda su magnitud. No se trata, para Platón, de un problema que se pueda tratar solamente desde la perspectiva del presente, sino que se debe tomar en cuenta los orígenes de la

⁵¹ “Cuando los tracios estuvieron dentro de la ciudad, empezaron a saquear las casas y los templos y mataron a toda la población, hombres y mujeres de cualquier edad y, además, a las bestias de carga y cualquier otro animal que encontraban. Los tracios en efecto, son muy sanguinarios, tanto o más que el resto de los bárbaros y cuando se encuentran seguros cometen toda clase de desmanes. En esta ocasión, entre otros grandes crímenes y toda clase de crueldades, penetraron en una escuela de niños, la mayor de la población, y aprovechando que los niños acababan de entrar, los mataron a todos. Esta catástrofe fue tan grande e inesperada como nunca se había sufrido en la ciudad anteriormente. Enterados los tebanos, salieron inmediatamente tras ellos. ” (...) “Micaleso sufrió un desastre mayor del que pudo ocurrir a cualquier ciudad en todo el tiempo que duró la guerra.” TUCÍDIDES, ob.cit., Libro VII pp. 168 -169

injusticia, para comprenderla y también para prever futuros actos injustos. Una injusticia no se arregla solamente con un acto de justicia. La injusticia deja huellas que impiden que las víctimas actúen sin más de manera justa en el futuro.

Por ello Sócrates inicia el diálogo con Céfalo preguntándole sobre su perspectiva del presente en vista del pasado y el futuro, sobre el origen de su fortuna y la relación de este origen con su perspectiva sobre su fortuna. Céfalo alegará que no necesariamente hay una relación entre el origen de su fortuna y su perspectiva sobre el uso adecuado de su fortuna, cosa que Sócrates cuestiona.

Tenemos entonces que Platón primero nos presenta el dilema de las causas y consecuencias de nuestras perspectivas personales sobre la justicia, para luego hacernos recordar además las causas y consecuencias históricas de la injusticia, introduciendo el ejemplo del amigo que pide que se le devuelvan las armas a pesar de que ya no está en su sano juicio.

2.3.2. Segunda Hipótesis: Justicia es beneficiar al amigo y perjudicar al enemigo.

La segunda hipótesis que se analiza es la de considerar que “justicia” significa beneficiar a nuestros amigos y perjudicar a nuestros enemigos.

¿Cómo se llega de la primera hipótesis a la segunda? Ante la mención del ejemplo de si habría que devolverle las armas a un amigo que ha perdido el sano juicio, esto es, a la evocación de la injusta masacre cometida por los tracios, Polemarco interviene en defensa de su padre y su padre, Céfalo, aprovecha para retirarse del escenario a encargarse de las ofrendas a los dioses. Polemarco alega que sí se puede definir justicia como el decir la verdad y devolver lo que se ha recibido, pero que es claro que eso no implica que pueda devolverse a una persona lo que se le debe cuando esa persona no está en su sano juicio y añade que así lo había querido decir Simónides.

La referencia a Simónides remite al diálogo *Protágoras*, donde hay una extensa discusión sobre un poema de Simónides. Allí se cita a Simónides (*Protágoras* 345 e-346 a) diciendo "Elogio y aprecio a cualquiera que no hace voluntariamente nada vergonzoso". Y Sócrates comenta que Simónides no era tan ignorante que dijera elogiar a aquellos que no hacen el mal voluntariamente, como si hubiera alguien que por su propia voluntad obrara mal. Mas bien Simónides estaba queriendo justificarse a sí mismo por haberse visto muchas veces obligado a ser amigo y adulador de algún tirano o alguna otra persona semejante, no por su propia voluntad sino forzado por ellos o por las circunstancias. De allí se desprende la hipótesis de que la "justicia" consiste en beneficiar a nuestros amigos y perjudicar a nuestros enemigos.

Sócrates allí critica como oportunistas a aquellos que justifican las injusticias cometidas echándoles la culpa de sus acciones a sus padres o a su patria.

En el presente contexto presentado en *La República*, esta idea se remite al argumento seguramente esgrimido sobre los tracios diciendo que si actuaron de manera tan cruel, fue por su ignorancia y/o por el resentimiento acumulado causado por tantas generaciones de opresión, y no porque hubieran tenido la voluntad de actuar mal. Con la referencia a Simónides se refuta esta justificación.

Más bien Sócrates retoma la hipótesis de Simónides planteada ahora por Polemarco para analizarla al detalle.

La hipótesis es reformulada por Sócrates y Polemarco como sigue: "A los amigos hay que devolverles lo que se les debe" y "al enemigo lo que se le debe es lo que corresponde al enemigo: algún mal".

Polemarco y Sócrates acuerdan además que para Simónides "el que ha de devolver oro al que lo ha depositado, no devuelve lo que debe si la devolución y la recepción se tornan perjudiciales", y esto solo vale "si son amigos tanto el que recibe como el que devuelve"

Planteada la justicia de esta manera, la masacre de los tracios quedaría justificada por Polemarco, pues los atenienses devolvieron el poder del uso de las armas a los tracios y estos no atacaron con ellos a los atenienses, que eran sus aliados, sino que en alianza y en nombre de Atenas atacaron a pueblos enemigos de Atenas y en ese sentido eran enemigos.

A continuación Sócrates desmantela esta hipótesis (*La República* 332 c- 336 a). Al desmantelar esta segunda hipótesis la masacre de los tracios ya no queda justificada por la ignorancia de los soldados, ni por haber querido devolverle el favor a sus nuevos aliados, los atenienses. Ante los ojos de la audiencia el actuar de los tracios fue cruel e injusto.

La segunda hipótesis deriva en la conclusión de que nunca es justo hacerle daño a otro, tampoco si se le hace daño a un enemigo. Con esto la defensa de los tracios, en el sentido de que cometieron esta masacre para ayudar a sus aliados atenienses, quedaba desvirtuada.

Esto explica la exasperación de Trasímaco, el tracio, por querer intervenir en el dialogo: Está en juego la defensa del accionar de sus compatriotas⁵².

Cabe destacar que tanto Protágoras como Trasímaco de Calcedonia⁵³ fueron extranjeros. Esto refuerza la hipótesis de que la referencia a la reivindicación de la diosa tracia Bendis y el hecho de que los dos últimos interlocutores de Sócrates en el primer libro de *La República* sean extranjeros no sea un hecho fortuito. Platón escogió a estos interlocutores para discutir el tema de la justicia con la intención de plantear el tema de la justicia en un marco histórico concreto para dar claridad a las implicancias de cada una de las posiciones expuestas.

⁵² Como comentado más arriba, también White considera que la vehemencia de Trasímaco en su calidad de diplomático se debe a la urgencia de la coyuntura política. White, ob.cit. 308 "Contrariamente a la opinión que se nos ha venido transmitiendo a través de la tradición, propongo (la tesis) de que Trasímaco habló en nombre de su Calcedonia natal (..); Voy a defender la tesis de que su mensaje principal era persuadir a Atenas de permitir a su polis mantener una autonomía sustancial."

⁵³ La polis de Trasímaco era Calcedonia, que era un importante puerto comercial a las orillas del mar negro (Turquía)

2.3.3. Tercera Hipótesis: Lo justo es lo que conviene al más fuerte

Trasímaco finalmente plantea la hipótesis de que lo justo es lo que conviene al más fuerte. Esta definición de justicia aparentemente liberaría a los tracios de un enjuiciamiento moral por la masacre de Micaleso. Pues tanto los tracios, como Atenas quien ordenó a los tracios que atacaran a las ciudades enemigas a su vuelta a Tracia, se liberarían de responsabilidad si se aceptase este argumento.

La primera hipótesis pretendía justificar que los tracios actuaron de la manera que actuaron por culpa de Atenas, que al haber tenido a los tracios bajo una dominación injusta por décadas, son los verdaderos causantes de haberlos convertido en unos salvajes. Esta explicación no tiene llegada entre muchos atenienses, pues los involucra como culpables de estos hechos. Sócrates refuta este argumento mostrando que el que uno haya sido tratado justa o injustamente, puede explicar y eventualmente guiar o prevenir, pero no justificar moralmente el actuar futuro de las personas.

La segunda hipótesis pretendía justificar a los tracios por haber actuado por amistad con Atenas, en su calidad de aliados. Y libera de responsabilidad tanto a Atenas como a los tracios, en el sentido de que es justo ayudarse entre amigos y hacerle daño a los enemigos. Pero Sócrates cuestiona que la masacre de Micaleso haya ayudado a Atenas, pues hacer daño no puede ser justo y por lo tanto no favorece a Atenas.

Esta tercera hipótesis apela a la empatía de los atenienses con el caso tracio y pone en el mismo nivel de responsabilidad a Atenas y a los tracios, para luego liberar a ambos de responsabilidad. Trasímaco postula ahora que todos los gobernantes imponen como justicia aquello que más les conviene. Tanto los gobernantes de Atenas, como los de Calcedonia o los de Micaleso habrían actuado de la manera que más les conviene y eso es lo justo. Llevando adelante este argumento quedaría que ni los tracios, ni Atenas estarían en falta, pues habrían actuado con justicia y por lo tanto el caso de Micaleso, no representa un caso de injusticia, ni es necesario sentirse mal por él.

Tras indagar por un rato, Sócrates le pregunta a Trasímaco ¿qué pasa en los casos en los que el gobernante se equivoca sobre lo que más le conviene? (339 c)⁵⁴, pues en esos casos resulta que lo justo es obedecer al gobernante, y por otra parte, la orden no le favorece al gobernante y por lo tanto no sería justa (340 a).

“En efecto, de lo que afirmas resulta sin duda, que se ordena a los más débiles que hagan lo que no conviene al más fuerte”

Esto es precisamente lo que sucedió en el caso de Micaleso: Los líderes tracios ordenaron a sus soldados obedecer las órdenes de Atenas, pero como estos se desbordaron en su crueldad al cumplir su misión, esto no convino ni a Atenas, ni a los líderes tracios. Es decir que en tanto que esto en realidad fue un error político, siguiendo el argumento del propio Trasímaco⁵⁵, resulta que no fue un acto justo, sino injusto, pues resultó siendo perjudicial para los gobernantes de Atenas que dieron la orden. Fue perjudicial porque el producto del saqueo no fue mucho y se lo quedaron los saqueadores y porque la brutalidad de los hechos creó aversión contra los autores de la masacre.

A esto Trasímaco replica que obviamente su hipótesis se refería al gobernante en tanto gobernante y no en tanto persona que se equivoca. Sin embargo se siente ya acorralado y se defiende de Sócrates diciendo entre otras cosas:

“Urde nuevas tretas y aprovecha para desprestigiarme, si puedes; yo no te lo he de impedir; pero no serás capaz”

Y Sócrates le responde (341 c)

⁵⁴ De la descripción que Tucídides hace de esta masacre producida simplemente porque Atenas no tenía ya dinero suficiente para mantener a las tropas tracias, se desprende que el toirse dos frentes de guerra, Sicilia y la zona del Egeo, era considerado algo bastante irresponsable. Esto lo remarca también Lisa Kalet, comentando las causas de la masacre de Micaleso contada por Tucídides en “The Diseased Body Politic, Athenian Public Finance, and the Massacre at Mykalessos (Thucydides 7.27-29) “The American Journal of Philology, Vol. 120, No. 2 (1999), p.234

⁵⁵ Lisa Kalet comenta que pareciera que Tucídides culpase a los Atenienses en la masacre de Micaleso ¿Acaso pensaba que Dieitrepes debería haber previsto lo que pasaría? ¿Era previsible que después de este viaje tan costoso a Atenas por parte de los tracios y que los enviaran de vuelta a Tracia inmediatamente, éstos causarían grandes destrozos donde quiera que fuesen y tratarían de recuperar la inversión perdida. En KALET, Lisa “The Diseased Body Politic, Athenian Public Finance, and the Massacre at Mykalessos (Thucydides 7.27-29) “The American Journal of Philology, Vol. 120, No. 2 (1999), p.240

“¿Acaso crees que he enloquecido al punto de intentar tonsurar un león y urdir tretas contra Trasímaco?”,

haciendo con ello referencia de manera irónica a su peligrosidad por ser un líder tracio.

Sin embargo la investigación sigue adelante y finalmente Sócrates a través del ejercicio de preguntas y respuestas le hace admitir a Trasímaco que los gobernantes, en tanto que son verdaderos gobernantes, gobiernan en beneficio de sus gobernados y no en beneficio propio (342 e).

Esto hace salir de sus casillas a Trasímaco que lo ataca diciéndole que parece un niño que necesita de un ama por ser tan inocente y no ver que en la realidad las cosas no son así. Por ejemplo un pastor cuida a sus ovejas, pero no lo hace por el bien de las ovejas sino por el suyo propio.

La furia de Trasímaco se entiende, pues no se trata para él de argumentar en realidad sino de denunciar como es que funciona – o no funciona – la justicia. Inicia así un monólogo atacando a Sócrates y afirmando que en la práctica siempre es el injusto es el que se impone. Y finalmente denuncia que cuando se descubre a personas sin poder robando de manera individual los insultan y los llaman saqueadores de templos, ladrones de esclavos, asaltantes, bandidos, etc. Sin embargo si alguien no solo despoja a los ciudadanos de sus propiedades, sino que somete a estos ciudadanos y los convierte en esclavos, entonces ya no se le insulta, sino que se lo alaba y se le desea la mejor de las suertes, no solo por parte de los ciudadanos sometidos, sino también por todos los que se enteran de estas fechorías (344 b).

Este alegato con el que Trasímaco termina su defensa y pretende irse se entiende perfectamente en el contexto del saqueo de Micaleso. Cuando ellos, los tracios, fueron a saquear Micaleso hubo un repudio general hacia ellos y los llamaron delincuentes, bárbaros salvajes (como Sócrates que lo compara con un “león”), pero cuando Atenas va a atacar a otros pueblos y los sojuzga y esclaviza, como hizo por décadas con los tracios, entonces, resulta que está bien, que es justo.

Trasímaco concluye que la injusticia -cuando es lo suficientemente grande- es mucho más poderosa y noble que la justicia. Esto no se debe entender como una actitud cínica, como muchos comentaristas han venido interpretando, sino que es más bien una denuncia⁵⁶ que Trasímaco hace lleno de rabia, por la manera como su pueblo es criticado – injustificadamente a sus ojos- por parte de los atenienses.

Dicho esto Trasímaco se pretende ir, pero es retenido por Sócrates y los demás asistentes y se piden que se quede para investigar si esa afirmación es cierta.

Después de un ejercicio mayéutico Sócrates le hace admitir a Trasímaco que el justo es hábil y sabio y el injusto es ignorante y torpe. Trasímaco por primera vez se sonroja dice el texto, lo cual indica que es sincero y se ha dado cuenta del problema en su argumentación y se avergüenza (350 d).

Derrotado y a insistencia de Sócrates siguen la indagación, aunque Trasímaco declara que ya solo asentirá o disentirá con la cabeza de allí en adelante (350 e).

Sócrates le hace recordar a Trasímaco que él había afirmado que un Estado injusto “puede intentar someter injustamente a otros Estados – o haberlos sometido ya- e incluso mantener sometidos bajo sí muchos Estados”, a lo que Trasímaco contesta “¡Claro! Y el mejor Estado, que es el injusto, lo llevará a cabo antes que ningún otro y del modo más perfecto.” (351 b)

Trasímaco rompe su silencio y se apasiona de nuevo pues Sócrates está tocando el punto de fondo que es que Atenas ha sometido a Calcedonia por ser un Estado injusto y poderoso y que es falso que la dominación de Calcedonia sea justa.

Sin embargo la indagación va por la perspectiva pragmática de que si no hubiera algo de justicia en el Estado que domina a otro, no podría manejarse a sí mismo y menos a otro.

⁵⁶ WHITE también señala que esta es una crítica de Trasímaco pp.321, 323

Ese fue precisamente el problema con los tracios. Cuando atacaron Micaleso no tuvieron poder sobre sus propios hombres, causaron desastres y no lograron someter Micaleso, sino que simplemente la arrasaron y mataron a prácticamente toda su población.

Al final de la indagación sobre la justicia, Sócrates le hace admitir a Trasímaco que la justicia es incluso más provechosa que la injusticia y Trasímaco que no quiere seguir peleándose con Sócrates le dice que “ya tiene su festín para honrar a la diosa Bendis”

Y Sócrates le responde:

“A ti te lo debo, Trasímaco, por haber sido tan amable conmigo y cesar de irritarte. Si a pesar de eso no lo disfruto, no es por tu causa, sino por la mía.”

Ganar este diálogo es una victoria pírrica. Trasímaco se lo hace ver al dejar de poner resistencia. Queda pendiente un problema ¿Qué es lo justo finalmente? ¿Es acaso justo el sometimiento de los tracios por parte de Atenas?

Sócrates se autocritica en la manera como ha venido argumentado y cierra el diálogo de este libro de la siguiente manera:

“Tal como los glotones engullen vorazmente cada nuevo manjar que les sirven, antes de saborear el anterior de modo adecuado, así me parece que yo antes de hallar lo que debíamos examinar primeramente, o sea, qué es lo justo, lo he dejado de lado y me he abocado al examen de si lo justo es ignorancia o sabiduría y excelencia, y luego, al ocurrírseme la cuestión de si la injusticia es más provechosa que la injusticia, no he podido abstenerme de pasar del asunto anterior a éste; de modo que el resultado de diálogo es que ahora no se nada. En efecto puesto que no sé qué es lo justo, mucho menos he de saber si es excelencia o no, ni si quien lo posee es feliz o infeliz.”

Esta conclusión no la tomamos como un frase de falsa modestia de Sócrates. El problema de fondo no se ha respondido. ¿Qué pasa con Micaleso, con las víctimas del gobierno de los Treinta Tiranos, con los esclavos tracios, etc.? En el diálogo habían indagado si es posible ser injusto y capaz a la vez y si el injusto puede acaso ser feliz, que eran dos presupuestos de Trasímaco. Y

Sócrates ha rebatido estas proposiciones y con ello se ha traído abajo la argumentación de Trasímaco en el sentido de que la masacre de Micaleso se justifica, de la misma manera como Atenas justifica el sometimiento de Calcedonia.

Se ha examinado qué no es justo, pero queda pendiente analizar ¿qué sería lo justo?

Atenas no era justa ni con sus propios habitantes ni menos aun con respecto a sus colonias y ni con respecto a terceros como los habitantes de Micaleso. ¿Cómo podría ser justa Atenas? ¿En qué consiste que algo sea justo? Esta pregunta queda abierta.

Y a su vez esta es la pregunta fundamental pues se remite a la acción política concreta. Esa es la que cuenta, como se mostró en la parte introductoria del presente trabajo⁵⁷. Esa es la que urge responder. Sócrates ha seguido una argumentación consistente y coherente, y aún así no ha logrado responder estas preguntas sobre la acción política concreta.

2.4. Antecedentes de los diez libros de *La República*

Sostendremos que si bien se hace referencia a personajes y momentos históricos a lo largo de los diez libros de la República, es el primer libro el que trata explícitamente de la justicia, mientras que los siguientes libros tratan sobre el estado ideal, el bien, la historia de las sociedades, la educación ideal y otros temas ligados a la justicia. Por ello presumimos que los personajes que aparecen al inicio en el primer libro de la República así como el contexto en el que son presentados se relacionan en particular con el primer libro, es decir, que son importantes para la reflexión sobre el tema de la justicia.

Cabe tener en cuenta que el diálogo *La República* en 10 libros tal como lo conocemos hoy en día parece ser el producto de un ensamblaje póstumo de

⁵⁷ Haciendo referencia las reflexiones sobre su vida consignadas en la *Carta VII*, entre otros.

textos de Platón, tal como señalaron los filólogos Hermann⁵⁸, Krohn, Pfeiderer, Rhode y Schleiermacher⁵⁹ entre otros en su momento. Al respecto Schleiermacher afirma que llama la atención que después del libro 1 de la República, el estilo del personaje Sócrates cambie por completo, de ser un cuestionador a ser una persona que ha encontrado el conocimiento y que lo va transmitiendo de a pocos⁶⁰. Asimismo para sustentar esta posición también Friedländer añade que cabe notar que van desapareciendo todos los personajes presentes al inicio de la conversación y la conversación luego es llevada prácticamente sólo por Sócrates y los dos hermanos de Platón, Adimanto y Glaucón⁶¹. Es recién a partir de los comentaristas de Aristóteles en la Edad Media que se ha venido hablando de un texto unitario de La República dividido en 10 libros. Schleiermacher opina que si bien lo más probable sea que son libros separados que han sido presentados como una unidad muy después de la muerte de Platón. por tradición se debería conservar esta división. Junto con otros estudiosos Schleiermacher sugiere que parece haber existido una primera versión independiente del primer libro de la República la que se conoció con el nombre *Sobre la Justicia o Trasímaco* y que en todo caso hubo otro texto al que se conoce como la “proto-República” o “El Estado ideal” en dos rollos⁶² que fue objetado por Jenofonte⁶³ y que contenía lo que hoy se conoce como los libros del 2 al 5. Independientemente de si tomamos en cuenta o no esta referencia sobre la independencia del primer libro de la República con respecto a los otros nueve, el hecho de que estas víctimas de la injusticia hayan sido presentadas al inicio del texto indica que es desde su perspectiva que se debe tratar el tema.

⁵⁸ DORTER, Kenneth, *The Transformation of Plato's Republic*, Oxford: Lexington Books, 2006, p.18

⁵⁹ SCHLEIERMACHER, F.D.E., *Über die Philosophie Platons*, Hamburgo: Felix Meiner Verlag, 1996, p.338

⁶⁰ FRIEDLÄNDER, Paul, *Platon*, Tomo III, 22. La República La inserción del diálogo de Trasímaco: la fuerza contraria hostil, Berlín: Walter de Gruyter, 1960, p.54

⁶¹ SCHLEIERMACHER, Friedrich, *Über die Philosophie Platons*, Hamburgo, Meiner:1996, p.341

⁶² Aulus Gellius (2 siglos d.C.) en *Noches Áticas*, citado por NAILS, Debra, *The people of Plato, A prosopography of Plato and other socratics*, Indianapolis: Hackett-Publishing, 2002

⁶³ Jenofonte (ca. 431 a. C. - 354 a. C.) historiador, militar y filósofo contemporáneo de Platón

3. ***El Teeteto, El Eutifrón, El Sofista y El Político:***

La irracionalidad de las guerras entre los pueblos que nos impela a tematizar la naturaleza universal del conocimiento, las posibilidades de la mayéutica y la tarea del político.

El contexto de los diálogos *Teeteto*, *El Eutifrón*, *El Sofista* y *El Político*, se presentan al inicio del diálogo *Teeteto*. Allí, reunidos Euclides y Terpsión se hacen leer por parte de un muchacho esclavo los diálogos que Sócrates ha tenido con *Teeteto* y los demás interlocutores de estos tres diálogos (*Teeteto*, *Eutifrón*, *El Sofista* y *El Político*). Estos diálogos se habían dado mucho tiempo antes del contexto inicial en el que se presentan: cuando *Teeteto* era aun muy joven y Sócrates estaba vivo. Euclides había ido apuntando los diálogos y corrigiendo y completándolos con la ayuda de Sócrates cuando iba a Atenas.

Euclides y Terpsión provienen de Megara una provincia ateniense que cae en desgracia frente a Atenas la que promulga un edicto prohibiendo el ingreso de los ciudadanos de Megara a Atenas. Euclides viene de haberse encontrado en el puerto con *Teeteto* que era trasladado a Atenas tras haber sido herido mortalmente en la batalla de Corinto y haberse enfermado encima de disentería. A pesar de que Euclides le aconseja a *Teeteto* quedarse a reposar en Megara este insiste en que lo trasladen de frente a Atenas que queda a más de 45 km de Megara.

Estos tres diálogos son introducidos por una escena en la que aparecen tres helenos: Terpsión, Euclides y *Teeteto*. Analizaremos también en este caso como estos personajes y el contexto que vendría a ser la batalla de Corinto nos señalan en qué sentido leer los tres diálogos que el muchacho esclavo lee a Terpsión y a Euclides.

3.1. Los personajes: Tres helenos víctimas de la hostilidad de los atenienses contra los extranjeros

3.1.1. Terpsión, el niño esclavo y el pueblo de Megara

De Terpsión no sabemos más que al igual que Euclides es un habitante de Megara. Un habitante que es el que le pide a Euclides que le cuente sobre las discusiones que Sócrates tuvo con Teeteto antes de morir. Terpsión en este sentido representa el interés de los no-atenienses, como los ciudadanos de Megara por entender qué pudo haber discutido Sócrates con Teeteto y cómo es que se pudo llegar a la situación a la que Atenas llegó con respecto a Megara y a Corinto..

Megara parece haber sido una ciudad bastante austera⁶⁴ de tierras áridas y llenas de piedras que se levantó económicamente gracias a las colonizaciones que emprendió tempranamente y por las que más tarde entraría en rivalidad con Atenas. No llegó a tener sin embargo nunca la importancia comercial y menos aún política de Atenas: entre las colonias que fundó Megara está la de Calcedonia, donde nació Trasímaco.

Se conoce a Megara como una ciudad en la que ha reinado la democracia y que por distintas revueltas que se dieron en ella, la distinción entre ricos y pobres, nobles y nuevos ricos se ha ido suplantando por la de partidarios de los diferentes partidos políticos⁶⁵, esto es oligárquicos y democráticos.

⁶⁴ TREVER, A. "The Intimate Relation between Economic and Political Conditions in History, as Illustrated in Ancient Megara" en *Classical Philology*, Vol. 20, No. 2 (1925), pp. 115-132

⁶⁵ TREVER, A., ob.cit, p.128 "We know not how long this alliance of nobles and new rich retained the power, but the bitter strife continued at intervals throughout the century and longer. The democracy must have been in power from 459-446 B.C., during the alliance of Megara with Athens. Thucydides speaks of democratic conditions in Megara at the beginning of the Peloponnesian War. As late as 424 B.C., even in the face of desperate conditions resulting from the embargo of Athens, there was a democratic revolution, followed by an oligarchic reaction, accompanied with the usual partisan treachery, exiles, and massacres."

Estas lealtades fueron tan fuertes que Megara nunca pudo sostenerse independiente como ciudad frente a Atenas o Corinto pues los oligarcas y los demócratas buscaban apoyo ya sea por un lado de Corinto y la Liga espartana, o de otro de Atenas⁶⁶.

Los ciudadanos de Megara estuvieron aislados de Atenas durante la guerra del Peloponeso por decreto de Pericles, que prohibió el ingreso de ciudadanos de Megara a Atenas con el fin de estrangularlos económicamente y quitarles el poderío comercial portuario⁶⁷ y porque decía que daban acogida a todos los esclavos que se escapaban de Atenas⁶⁸. Cabe destacar que los esclavos en Megara gozaban de ciertos privilegios, sin dejar de ser esclavos. Se daban allí festividades en honor a los esclavos en los cuales se les rendían homenajes y se les atendía como a amos, parecido tal vez a los carnavales contemporáneos⁶⁹. Festividades similares rendidas a Saturno se daban también en otras regiones del Atica pero parece que muchos como Aristóteles consideraban que en Megara estas “libertades” se habían desbordado debilitando la democracia, desde su perspectiva⁷⁰.

También muchos demócratas atenienses perseguidos por el gobierno de los Treinta Tiranos, como Lisias, se refugiaron en Megara.

A la muerte de Teeteto en la primavera del 391 a.d.C que es cuando se desarrolla este relato introductorio, las circunstancias políticas habían cambiado y ahora Megara luchaba contra Esparta al igual que Atenas.

⁶⁶ TREVER, A., ob.cit, p.128 “Thus Megara was ever less able to withstand the domination of either Athens or Corinth. The oligarchs and democrats were each willing to sell the liberties of their country for partisan advantage, an attitude which was only too characteristic in most of the Greek states, and which was largely responsible for the tragic failure of Greek politics.”

⁶⁷ ÜBERWEG, ob.cit. p.209

⁶⁸ VÖLKL, Karl, “Das Megarische Psephisma” en *Rheinisches Museum der Philologie*, Tomo 94 (1951), “Es schloß, so viel ist sicher, die Megarer von allen Häfen des attischen Reiches und vorn attischen Markte aus S), und zwar sah sich Athen zu solchem Vorgehen veranlaßt, weil die Megarer heiliges eleusinisches Land, dann Teile des noch nicht abgegrenzten Grenzgebietes bebaut und entlaufenen attischen Sklaven Zuflucht gewährt hatten (Thuk. 1130,2; schol. Aristoph. Ach. 532. Frd. 605; Plut. Per. 30.2.)”

⁶⁹ FORSDYKE, Sara, “Revelry and Riot in Archaic Megara: Democratic Disorder or Ritual Reversal?” en *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 125 (2005), pp. 73-92

⁷⁰ ARISTÓTELES, Política, Libro 5

Consideramos que es tomando en cuenta estas circunstancias que se debe leer la tarea del político, sin olvidar que lo debe guiar el conocimiento, la virtud y la filosofía, tratados en los diálogos previos al político.

Cuando Sócrates estaba en vida, Euclides y la gente de Megara estaban impedidos de ingresar a Atenas y eran considerados extranjeros. Ahora que la coyuntura había cambiado resulta que eran nuevamente reconocidos como ciudadanos atenienses. ¿Quién es pues ciudadano y quién es extranjero? ¿Qué sentido tiene asumir estas discriminaciones producto de coyunturas políticas? ¿Qué papel juega el trato diferenciado entre ciudadanos atenienses y el de extranjeros? ¿y qué es de los esclavos? Pues por algo Platón también en este diálogo hace participar a un esclavo quién es el que nos hace llegar a través de su voz estos cuatro importantes diálogos que culminan en *El Político*.

El político debe ser un tejedor (*El Político 311 c*), debe tomar en cuenta no sólo los intereses internos de los habitantes de la polis, sino también tomar en cuenta la coyuntura externa. Debe saber tejer bien para entrelazar los intereses justificables de los diferentes grupos de la manera que sea más conveniente para la polis. Y debe tener en cuenta la realidad concreta, las rivalidades e intereses económicos internos y los de los pueblos que la rodean.

3.1.2. Euclides de Megara

Euclides de Megara fue el fundador de la escuela megárica. Estuvo presente con Sócrates al momento de su muerte en su celda como se relata en el Fedón y tuvo que pasar grandes dificultades para poder seguir a Sócrates y apuntar sus conversaciones dada la prohibición que había para los megáricos de entrar a Atenas.

La escuela megárica estuvo fuertemente influenciada en la escuela eleática. Sostenían que lo bueno era uno y probaban sus postulados a través de la refutación de las afirmaciones contrarias siguiendo a Zenón

de Elea⁷¹. La influencia de Parménides en el pensamiento de Sócrates se destaca también en los diálogos *Teeteto*⁷² y *El Sofista*⁷³, así como obviamente también en el diálogo *Parménides*, donde también remenciona a Zenón. Con ello Platón parece querer señalar que el pensamiento es universal, que tiene sus orígenes en diferentes pueblos del mundo y a su vez se dispersa por parte de diferentes pueblos a diversas regiones del mundo.

Sostendremos la hipótesis de que Platón escoge presentar a Euclides al inicio de este diálogo para señalar a uno de los alumnos de Sócrates que ha decidido fundar su propia escuela difundiendo la tesis: que lo bueno es uno y lo mismo para todas las personas por igual, sean locales o extranjeros, ciudadanos o esclavos.

Esto no quiere decir que haya una verdad absoluta que se pueda imponer a cualquier situación. Más bien quiere decir, que el significado de cualquier frase cobra sentido en una situación concreta. Ese sentido es comprensible para todos los seres humanos por igual.

3.1.3. Teeteto de Sunión

Teeteto de la ciudad ateniense de Sunión. Fue alumno de Teodoro de Libia quien se lo presenta a Sócrates como un alumno brillante de matemáticas, astronomía, y demás asuntos que atañen la educación, música, además de ser afable y viril.

⁷¹ ÜBERWEG, ob.cit. p.208

⁷² Teeteto 183 e: “A Parménides se le podrían atribuir las palabras de Homero, pues a mí me parece que es a la vez “venerable y terrible”. Yo conocí, efectivamente, a este hombre siendo muy joven y él muy viejo, y me pareció que poseía una profundidad absolutamente llena de nobleza..”

⁷³ Sofista 127: Sócrates al extranjero “Dinos mas bien de frente, qué es lo que prefieres: ¿quieres presentar tu tema como un monólogo cerrado o en juego abierto de pregunta y respuesta? Por cierto, así, en una impresionante discusión abierta, presencié una vez de joven al viejo Parménides.”

Teeteto será el interlocutor principal de Sócrates en el *Teeteto* y el interlocutor principal del Extranjero de Elea en el diálogo *El Sofista*, donde luce sus habilidades intelectuales.

Al inicio del diálogo Teodoro añade además que al igual que Sócrates es ñato y de ojos saltones, por lo que es considerado feo (Teeteto 143 e). También se menciona que habiendo quedado huérfano sus tutores dilapidaron su fortuna por lo que ahora es un muchacho pobre. Con esto se quiere resaltar que a pesar de que Teeteto representa lo mejor de la juventud de Atenas, no tendrá acceso a educación a cambio de dinero ni tampoco será financiado por nadie porque se consideraba que su aspecto físico no era atractivo para el gusto común de la Atenas de su tiempo.

En esta escena inicial el valeroso Teeteto regresa herido de muerte de la Batalla de Corinto. Salió a luchar contra Esparta en una guerra que Atenas empezó con fines estratégicos y por la cual se había enemistado también con Megara en determinado momento. Así muere a los 24 años uno de los grandes valores de Atenas.

Teeteto parece representar con su caso, lo perjudicial que resulta para un Estado dejar a su suerte a sus habitantes, en vez de que el mismo Estado se encargue de hacer posible la formación de todos los habitantes de la polis. A partir de su caso se debe tomar en cuenta la reflexión sobre el conocimiento, la mayéutica y la tarea del político.

3.2. El contexto: La batalla de Corinto. Una guerra fratricida por intereses coyunturales

Los personajes son presentados en el contexto de la batalla de Corinto. Euclides acaba de regresar de encontrarse con Teeteto que herido de muerte en dicha batalla estaba siendo trasladado de vuelta a Atenas. Nuestra hipótesis es que esta batalla es crucial para entender desde qué

perspectiva Platón quería que tomáramos en cuenta los 4 diálogos que se relatan con esta apertura (el *Teeteto*, el *Eutifrón*, el *Sofista* y el *Político*).

Era costumbre que los perseguidos políticos de los gobernantes de turno de Atenas y de las ciudades aliadas se exiliaran en ciudades bajo dominio espartano. Así los demócratas que tuvieron que huir de Atenas cuando se impuso la tiranía de los 30 en Atenas en el 404 a. C. apoyada por el ejército espartano se refugiaron principalmente en Tebas y Megara, que si bien eran independientes eran en ese entonces aún aliadas de Esparta. Desde allí conspiraron y se organizaron para su retorno en el año 403 a.C. venciendo a Critias y a los demás 29 tiranos, que durante su breve gobierno habían mandado asesinar a aproximadamente 1500 prominentes habitantes de Atenas.

Cabe recordar que es después de reinstalada la democracia ya en el año 399 que Sócrates es condenado a muerte atribuyéndosele haber contribuido a que se instale el gobierno de los Treinta Tiranos a través de sus enseñanzas a los jóvenes.

En el año 394 a. C. se inicia la Guerra de Corinto que es la guerra a la que se hace referencia al inicio del diálogo. Esta guerra durará hasta el año 387 a.C- unos cuatro años antes que Platón funda la Academia.

Esta guerra se inicia con una alianza entre Tebas, Corinto, Argos y Atenas, que reciben financiamiento persa para atacar a Esparta. Los persas encabezados por Timócrates financiaron inicialmente esta guerra pues temían el poder que Esparta estaba ejerciendo sobre algunas ciudades en Jonia en el Asia Menor. De esta manera Atenas logra financiar la reconstrucción de sus murallas con la ayuda de Persia⁷⁴. Sin embargo en el 392 a. C. los espartanos a través de su general Agesilao logran convencer a los persas de que la Alianza Ateniense está ganando demasiado poder en la zona y pactan con los persas un financiamiento para su flota⁷⁵ para enfrentar a los atenienses y sus aliados.

⁷⁴ JENOFONTE, *Helénicas*, ob. cit. (2,4 20-27)

⁷⁵ ob. cit. (4, 8, 12-16)

Es en este contexto que se da la escena inicial de los cuatro diálogos mencionados.

De pronto en Corinto se desata una revuelta entre demócratas que apoyan a Atenas y oligarcas que apoyan a Esparta. Estos últimos logran hacer entrar al ejército espartano a la ciudad. El ejército ateniense que viene a sacar a los espartanos en defensa de los demócratas es vencido.⁷⁶

En estas circunstancias cae Teeteto herido de muerte defendiendo a los aliados circunstanciales de Atenas. Años más tarde se firma la paz entre Esparta, Atenas y Persia.

Suponemos que Platón nos introduce en este contexto caótico donde las ciudades y sus habitantes van formando las alianzas más diversas bajo justificaciones dudosas, para mostrar claramente el carácter ambiguo de los conceptos de ciudadanos y extranjeros. Esto permite así mismo reconocer el absurdo de los prejuicios ligados a estos conceptos y de la discriminación en la legislación entre unos y otros.

Pensamos que una prueba de que Platón tenía la intención de resaltar este problema de las diferencias entre extranjeros y locales es que a continuación nos presenta cuatro diálogos donde los extranjeros van tomando protagonismo de manera cada vez más explícita.

3.3. Platón le da la palabra a los extranjeros.

En los diálogos antecendidos por este contexto a continuación aparece primero en el *Teeteto* el africano Teodoro de Libia presentando a su alumno estrella Teeteto, futuro ciudadano de Atenas. Ninguno de los dos son ciudadanos de Atenas, el primero por ser extranjero, el segundo por la edad.

Luego en el *Eutifrón*, en el diálogo entre Sócrates y Eutifrón que sucede en la tarde después de la conversación presentada en el *Teeteto*, Eutifrón hace las veces de “intérprete” de la voluntad divina. Se debe tomar en cuenta que Platón en *El Sofista* compara a los dioses con los extranjeros, citando a Homero, como veremos más adelante. En este sentido, este diálogo viene a

⁷⁶ ob. cit. (4, 4, 2-12)

ser un diálogo de Sócrates con un intérprete que se cree autorizado para representar la voz de un “extranjero”.

El siguiente diálogo es el *Sofista*. Este diálogo ocurre en la mañana siguiente de los dos diálogos anteriores, lo cual se había anunciado ya al final del diálogo *El Teeteto*. Aquí es Teeteto quien dialoga con el personaje principal, a quien se refieren ya explícitamente como el “extranjero” de Elea. Este extranjero no lleva nombre alguno, pero representa indiscutiblemente a la voz de Sócrates. Cabe tomar en cuenta que Sócrates hace referencia explícitamente a las raíces extranjeras de su pensamiento en este diálogo. Menciona a su maestro Parménides de Elea (*Sofista* 216a- 258c), a quien también menciona como su maestro en los diálogos *Parménides* y *Teeteto* 152e, 180e-184 a y como formadores del pensar en Atenas en *El Banquete* 178b y 195 c. También se remite al inicio de este diálogo a su influencia de Zenón de Elea, influencia que también menciona en el diálogo *Parménides*, y en el *El Fedro* 216 d. La influencia extranjera que Sócrates reconoce, no proviene sólo de Elea (Italia), sino también de Jonia (Turquía), pues hace mención a los filósofos de Clazómenas al inicio del diálogo *Parménides* y de Anaxágoras en el *Fedón* 98 b. Justamente el tema de quién es extranjero y quién no, y además desde la perspectiva de quién, es uno de los temas que se problematiza en estos cuatro diálogos.

Finalmente en el diálogo *El Político*, que se da inmediatamente después de *El Sofista* los personajes principales son el extranjero y un tal Sócrates joven.

Pensamos que Platón ha elegido a los personajes principales de estos cuatro diálogos pensando en su relación con el contexto inicial de la Guerra de Corinto y de la lectura del niño esclavo de estos cuatro diálogos. Pasaremos a analizar cómo es que este contexto influiría en la interpretación de estos diálogos.

Cómo el tema que estamos investigando se refiere a la acción y al discurso políticos en los diálogos de Platón, analizaremos de manera muy breve los tres primeros diálogos para centrarnos más bien en el diálogo *El Político*.

3.3.1. Teeteto y Teodoro en el *Teeteto*

Después de que el africano Teodoro de Cirene, el amigo de Sócrates y maestro de Teeteto presenta a su alumno a Sócrates, ambos discuten sobre qué es el conocimiento. Lo interesante es visualizar la relevancia de estas reflexiones teóricas en relación al contexto político planteado.

En el diálogo se plantean tres hipótesis. La primera hipótesis es, que el conocimiento es percepción (187 d), en el sentido en que Protágoras entendía que cada hombre individual es la medida de todas las cosas. Esta hipótesis es refutada. La refutación es realizada con argumentos contra la hipótesis general. Lo interesante sin embargo es la relación de esta hipótesis con el contexto político real y las consecuencias de esta refutación para comprender este contexto.

En el contexto de la Guerra de Corinto se puede afirmar que cada quien ve los hechos desde su propia perspectiva y que no hay un relato verdadero único sobre los hechos. También se podría afirmar que una persona es extranjera solamente según el parecer de cada quien desde su perspectiva individual.

A través de la refutación de Sócrates de esta posición relativista, Platón estaría afirmando que los que sostienen esta posición sobre el conocimiento no toman en cuenta que uno se puede equivocar en relación a su propia perspectiva. Esto es lo que ha hecho Atenas con respecto a Megara y también con respecto a su relación con Persia. La posibilidad de reconocer un error político y enmendarlo demuestra que no tiene sustento en la realidad afirmar que el conocimiento depende de cada uno. Las consecuencias de la opinión general nos afectan de tal manera que no tiene sentido afirmar que todo depende de la mirada del individuo.

Por otra parte, una persona de determinada ciudad puede representar el pensamiento o los intereses de otra ciudad. Esto ha ocurrido frecuentemente durante la Guerra de Corinto en cuanto a los intereses y en cuanto a las ideas

Platón presenta a Sócrates defendiendo la influencia extranjera de su pensamiento. En este sentido el individuo es independiente de su ciudadanía.

La segunda hipótesis que se presenta es que el conocimiento es tener la opinión verdadera (187 a). El conocimiento es tal cuando corresponde a una opinión verdadera. Pero esta definición no es muy útil. Se distancia de la definición anterior en el sentido de que supone que sí se puede establecer si algo es verdadero o falso. Establece una relación entre conocimiento y opinión verdadera, pero omite explicar cómo podríamos saber si nuestra opinión es verdadera o falsa, es decir, si tenemos conocimiento de algo o no.

En el contexto de la guerra esta posición permite teóricamente establecer que hay una posición acertada y otra errada con respecto a lo que sería el justo relato sobre los eventos de esta guerra. Sin embargo, no se resuelve el problema de cómo determinar si uno no se ha equivocado y toma por verdadero algo que no lo es. Análogamente con respecto a determinar quién es extranjero y quién es verdaderamente ateniense, queda abierto cómo determinar qué sería verdaderamente ateniense.

La tercera hipótesis de Teeteto es que conocimiento es opinión verdadera acompañada de una explicación de qué es lo que diferencia una cosa de otra (201 c). Esta hipótesis también es refutada por el extranjero. Si realmente queremos distinguir por ejemplo a un extranjero de un ateniense, no basta que se diga que tiene ojos, nariz y boca al igual que todos los seres humanos, pero tampoco sirve que se haga una diferenciación racial, por ejemplo diciendo que Teeteto es ñato y de ojos prominentes (209 c). Veremos el tema de la referencia racial cuando tratemos *El Político*. Para diferenciar específicamente a Teeteto de otras personas tendrían que diferenciarse también sus rasgos específicos de los de otras personas con rasgos faciales similares. Platón pone explícitamente el ejemplo de los rasgos físicos de Teeteto pues parece estar tematizando el racismo ligado al tema de quienes son locales y quienes extranjeros. Si definimos que un africano tiene la nariz ñata y los ojos saltones y esto lo diferencia de los atenienses, resulta ridículo (209 d) que pidamos explicar por qué un africano con la nariz ñata y los ojos

saltones es un extranjero. Sostenemos que Platón está aquí tratando el tema del racismo, pues abre el diálogo con la tematización de los rasgos físicos de Teeteto y cierra también en diálogo el Teeteto con este tema. Mostraremos como esto se reafirma más adelante en el diálogo *El Sofista* y sobre todo *El Político*, en el que se relaciona al extranjero con el divino Dioniso y con el problema de la duda sobre la paternidad de los hijos y las implicancias de ello para la discriminación racial, social y la ciudadanía.

Se concluye que el conocimiento no es percepción individual, y así resulta que el racismo y la xenofobia no depende de cómo cada uno perciba la realidad, sino de cómo otros nos perciben y las consecuencias concretas que ello tiene para nosotros.

El conocimiento tampoco es opinión verdadera. Si fuese opinión verdadera se podría establecer una distinción válida sobre quienes son atenienses y quienes son extranjeros, piénsese no sólo en las distinciones raciales entre los propios atenienses, sino en los cambios políticos constantes durante la Guerra de Corinto en la que en determinado momento un pueblo era considerado heleno y amigo y en otro, por un cambio de coyuntura se le consideraba extranjeros indeseados. Lo mismo se daba no sólo por parte de los atenienses, sino también por parte de los espartanos y los persas, con respecto a sus colonias y poblaciones vecinas.

Sin embargo no es posible determinar qué es lo ateniense o qué es lo extranjero. Cualquier definición que se haga es sólo coyuntural y la correspondencia con la realidad se determinaría sólo por la correspondencia con una definición coyuntural.

Finalmente si quisiéramos fundamentar la distinción que nos permite determinar por qué una persona es ateniense o extranjera, nos tendríamos que remitir a la definición arbitraria que fue la base de la distinción y no estaríamos explicando nada.

Al final de esta disquisición se lleva a cabo la siguiente reflexión:

“Sócrates: Querido amigo, ¿estamos todavía en condiciones de dar a luz y de experimentar los dolores de parto, con relación al saber, o es que ya lo hemos parido del todo?”

Teeteto: Sí, por Zeus, yo al menos, gracias a ti he dicho más de lo que albergaba en mi interior.

Sócrates: ¿No nos dice nuestro arte de partear que todo ha resultado ser algo vacío y que no merece nuestro cuidado?”

Teeteto: Sin duda alguna.”

El conocimiento duele. Reflexionado sobre el conocimiento Teeteto se ha visto obligado a reflexionar sobre el fenómeno de la xenofobia y el racismo. Admite que ha sacado de dentro suyo más de lo que pensaba. Y ambos llegan a la conclusión de que toda esta discusión ha resultado vacía y que no merece su atención.

Este comentario último no parece referirse a la reflexión sobre el conocimiento abstracto, sino justamente sobre su referente en el contexto. Lo que no tiene sentido y es hueco, es toda esta discusión sobre las distinciones entre pueblos y/o razas.

En todo caso, le sugiere Sócrates a Teeteto, éste será ahora menos pesado pues no creerá saber la verdad sobre cómo son estas o aquellas personas simplemente por provenir de esta o aquella ciudad, ni pensará poder clasificar a los humanos por sus rasgos físicos o proveniencia con el fin de establecer qué derechos debieran otorgárseles. En este sentido será “menos pesado y más tratable para sus amigos”.

3.3.2. Eutifrón, en calidad de intérprete de la voluntad divina, de otro mundo.

En este diálogo los personajes principales son Sócrates y Eutifrón. El diálogo sucede en la tarde después de la conversación presentada en el Teeteto. Eutifrón hace las veces de “intérprete” de la voluntad divina. Después de que Sócrates le cuenta a Eutifrón sobre la acusación que le han hecho Eutifrón le cuenta que él también se presentará a juicio pero para acusar a su padre por asesinato:

“Como explotamos una tierra en Naxos, estaba allí (un jornalero) a sueldo con nosotros. Habiéndose emborrachado e irritado con uno de nuestros criados, lo degolló. Así pues, mi padre mandó atarlo de pies y manos y echarlo a una fosa, y envió aquí a un hombre para informarse del exegeta sobre qué debía hacer. En este tiempo se despreocupó del hombre atado y se olvidó de él en la idea de que, como homicida, no era cosa importante si moría. Es lo que sucedió. Por el hambre, el frío y las ataduras murió antes de que regresara el enviado al exegeta. A causa de esto, están irritados mi padre y los otros familiares porque yo, por este homicida, acuse a mi padre de homicidio; sin haberlo él matado, dicen ellos, y si incluso lo hubiera matado, al ser el muerto un homicida, no había necesidad de preocuparse por un hombre así. Pues es impío que un hijo lleve una acción judicial de homicidio contra su padre. Saben mal, Sócrates, cómo es lo divino acerca de lo pío y lo impío.” (4 c-e)

De allí en adelante, el diálogo gira alrededor de cómo así Eutifrón se cree autorizado para interpretar la voluntad divina. Se debe tomar en cuenta que Platón en *El Sofista* compara a los dioses con los extranjeros, citando a Homero, como veremos más adelante. En este sentido, este diálogo también viene a ser un diálogo de Sócrates con un intérprete que se cree autorizado para representar la voz de un “extranjero”.

3.3.3. Teeteto y el Extranjero en *El Sofista*

En el *Sofista*, se introduce el personaje *El Extranjero*. Por la temática que se presenta más tarde en *El Político*, suponemos que Platón ha querido hacer una analogía entre el personaje “el Extranjero” y el personaje del semidios Dioniso de la obra de Eurípides “Las Bacantes”. La relación del extranjero con Dioniso se explicará más a fondo en el siguiente acápite sobre *El Político*.

Sin embargo, la relación entre “el Extranjero” con la divinidad es sugerida ya explícitamente al inicio de este diálogo:

“Teodoro: Aquí estamos como corresponde Sócrates – según habíamos acordado ayer – y traemos además a este extranjero, que es originario de Elea, aunque diferente de los compañeros de Parménides y de Zenón; este hombre, no obstante, es todo un filósofo.

Sócrates: Si es así. Teodoro, en vez de un extranjero ¿no traerás a un dios, según decía Homero? Pues este sostenía que los hombres respetuosos de la justicia acompañan los dioses, pero es primordialmente el dios de los extranjeros quien controla tanto los excesos como la sensatez humanas. Quizá también tú estás acompañado por uno de estos seres superiores, que como un dios refutador, nos observará y nos contradirá ante la debilidad de nuestros argumentos.

Teodoro: No es ésta la índole del extranjero, Sócrates, sino que es más mesurado que los expertos en discusiones. Mi opinión es que este hombre no es en absoluto un dios, si bien es un ser divino, pues éste es el calificativo que yo otorgo a todos los filósofos.

Sócrates: Y está bien amigo mío. Pero esta especie no es más fácil de discernir, por decirlo así, que la divina; pues si bien toda esta clase de hombres tiene el aspecto de “merodear por las ciudades” en medio de la ignorancia de la gente, aquellos que son realmente – y no aparentemente- filósofos, observan desde lo alto la vida de acá abajo, y así, para unos, no valen anda, mientras que para otros son dignos de todo.” (216 a - d)

Acá Platón relaciona explícitamente al filósofo con un posible dios disfrazado de humano como en el caso de Dioniso que se presenta en Tebas disfrazado de humano. Y también como un dios que no es reconocido por muchos tal como es el caso también de Dioniso.

En la entonces muy conocida obra “Las Bacantes” de Eurípides, se ve el drama de Dioniso que es hijo de Zeus con una mortal, Sémele, princesa de Tebas. Sémele queda embarazada por Zeus, pero nadie le cree sino que más bien piensan que fue embarazada por cualquier mortal y que inventó esa historia para justificar su lujuria. Enterada Hera de la infidelidad de Zeus con Sémele logra convencerla de que le pida a Zeus a revelársele con todo su esplendor. Zeus no quiere hacerlo pero finalmente cede y quema a Sémele. Pero el hijo de Zeus Dioniso, logra salvarse. Las hermanas de Sémele difunden el chisme de que Sémele ha muerto por castigo divino, por haber inventado que Zeus se había casado con ella. Dioniso regresa a Tebas para vengar a su madre, tomando para ello la forma de un extranjero.

Esta referencia, que fundamentaremos al detalle en el siguiente acápite, está relacionada con la ciudad de Tebas que fue central en la Guerra de Corinto, la cual forma parte del marco introductorio de los cuatro diálogos.

También cabe señalar que al final del *Teeteto* se había llevado a cabo el siguiente intercambio:

“Sócrates: Querido amigo, ¿estamos todavía en condiciones de dar a luz y de experimentar los dolores de parto, con relación al saber, o es que ya lo hemos parido del todo?”

Teeteto: Sí, por Zeus, yo al menos, gracias a ti he dicho más de lo que albergaba en mi interior.”

Aquí se hace referencia a Zeus, el padre de Dioniso y a los dolores de parto que a su vez se remiten a la madre de Dioniso que murió estando en cinta.

Dioniso representa la situación de todos los niños de paternidad discutida.

Este tema es especialmente relevante en referencia a la ciudadanía, a la xenofobia y al racismo, temas ligados al pretexto que ha venido justificando las guerras y las injusticias sociales, en particular, en la Guerra de Corinto, como también en los hechos de injusticia cometidos por los treinta tiranos que se ensañaron con aquellos a quienes consideraron extranjeros.

Es posible que Sócrates también esté haciendo referencia aquí al hecho de que probablemente se haya discutido su propia paternidad, pues Sócrates en el *Teeteto* y en el *Político* explícitamente hace referencia a su nariz ñata y a sus ojos saltones, como rasgos que comparte con Teeteto y probablemente con el africano Teodoro de Libia, y que lo hacen ser considerados a ambos “feos” por los atenienses. Es posible que Platón haya querido remarcar que Teodoro, Teeteto y Sócrates comparten el hecho de que tienen padres con rasgos típicamente africanos, con lo que estaría en discusión la paternidad de Sócrates, y en general la de todos. Con ello el tema de la supuesta superioridad ateniense, de qué sería lo bárbaro, de la xenofobia y el racismo cobran un interés particular.

Tenemos que en estos diálogos, Platón al inicio presenta una situación dramática mostrando problemas terribles de la coyuntura política ateniense y luego extrapola el núcleo de los dilemas que forman parte de estos problemas. Esta extrapolación la constituye la argumentación socrática, esto es el método mayéutico, presentado en el Sofista. Al final viene un “cierre” o conclusión sobre el problema central planteado.

Así al final del *Teeteto*, Platón afirma que el método mayéutico, en sí, está vacío de contenido.

“Sócrates: Querido amigo, ¿estamos todavía en condiciones de dar a luz y de experimentar los dolores de parto, con relación al saber, o es que ya lo hemos parido del todo?”

Teeteto: Sí, por Zeus, yo al menos, gracias a ti he dicho más de lo que albergaba en mi interior.

Sócrates: ¿No nos dice nuestro arte de partear que todo ha resultado ser algo vacío y que no merece nuestro cuidado?”

Teeteto: Sin duda alguna.”

Es la relación de los resultados de la argumentación con el contexto real, lo que nos da nuevas luces y una comprensión más profunda de las cosas.

Y antes de terminar el diálogo *El Sofista* e introduciendo así el diálogo *El Político*, el Extranjero hace la distinción entre “político” y “orador popular”. El orador popular es el que es capaz de ironizar en público con largos discursos dirigidos a la muchedumbre. Ya se definirá quién es un político, más adelante, pero se señala que son una variante de una misma rama los que son capaces de ironizar en público con largos discursos dirigidos a la muchedumbre, por una parte, y, por otra, los que en privado, valiéndose de discursos breves, obligan al interlocutor a contradecirse a sí mismo.

Finalmente se resume quién es un sofista, en base a las dicotomías trabajadas a lo largo del diálogo. En realidad el Extranjero define qué es

la sofística y luego añade que “quién dijera que ésta es realmente la estirpe y la sangre” del sofista, diría según parece la verdad máxima.”

El arte de enredarnos en contradicciones, nos dice el Extranjero, pertenecía a la parte irónica de la imitación de la opinión. Ésta a su vez pertenecía a la imitación en general. La imitación era parte de la técnica de simulación de imágenes, la cual a su vez era parte de la producción de imágenes. La producción de imágenes pertenecía a la parte no divina, sino humana, que había sido derivada del arte productivo y que realizaba con palabras (λόγοις) sus maravillosas obras.

Sostenemos que cuando el Extranjero añade a esta definición del sofista que “quién dijera que ésta es realmente la estirpe y la sangre” del sofista, diría según parece la verdad máxima” introduce una cita de la Iliada de Homero⁷⁷. Con ella se está remitiendo a las palabras pronunciadas por el troyano Glauco cuando pone fin al relato de su vida respondiendo a una pregunta de su adversario Diomedes, futuro rey de Argos.

Esta referencia sugiere que Platón considera que las personas son lo que son por lo que hacen y es allí donde debemos indagar con profundidad si queremos conocerlas. Las personas no valen por su “sangre” y “estirpe” social. Vimos el problema que esto presentaba con relación al reconocimiento como ciudadanos y a las declaraciones de guerra contra otras ciudades y formas de xenofobia o racismo.

El caso de Glauco y Diomedes es además especial por otra causa: Diomedes habiendo visto luchar al bravo Glauco, le pregunta si no será acaso un inmortal disfrazado de mortal. Glauco le cuenta que es nieto de Belerofonte, quien domó a Pegaso y mató a la Quimera y venció a las Amazonas. A esto Glauco reconoce que su abuelo fue amigo de su abuelo y decide dejar las armas entre ellos y continuar la amistad a

⁷⁷ Iliada (Il.6, 211), una referencia reconocida ampliamente, cfr. Nota 312 de N. L. Cordero, en PLATÓN, *Diálogos, El Sofista*, Madrid: Gredos, 1992-1998 Nota 240 de Helmut Meinhardt, en PLATO, *Der Sophist* (griego/alemán), Stuttgart: Reclam, 1990

pesar de que están en bandos contrarios en este ataque a Troya. Llevan a cabo un intercambio de escudos en el que Diomedes le entrega el suyo de bronce a cambio del de oro de Glauco.

A la vez que en el contexto de la definición del sofista, se define al sofista por lo que hace y no por sus antepasados, su sangre, su estirpe o raza, esta referencia remite a un mensaje de paz entre los pueblos obviando justamente las enemistades basadas no en contenidos sino en lealtades de sangre o ciudadanía.

3.3.4. El Extranjero y el joven Sócrates en *El Político*

El diálogo *El Político* es el último de la tetralogía que se enmarca en la historia inicial de Terpsión y Euclides. Al inicio del diálogo *El Político* el “joven” Sócrates comienza por agradecerle a Teodoro por haberle hecho conocer a Teeteto y también al “extranjero”. Pero esto es irónico, porque Teodoro es de Libia y por lo tanto también es extranjero. Los tres, Teodoro, Teeteto y el Extranjero de Elea son extranjeros entre sí. Esto nos indica que el tema del político se abordará enfocándose en la relación de los ciudadanos de diferentes pueblos. Se refuerza esta interpretación con el hecho de que Teodoro al inicio del diálogo invoca explícitamente al dios Amón, que era el equivalente del dios Zeus, para los Tebanos⁷⁸ y venerado en su ciudad natal de Cirene en África. Herodoto nos dice también que “Amón” era el nombre de Zeus en lengua egipcia⁷⁹.

La urgencia de tratar el tema político de la relación entre los habitantes de diferentes ciudades se desprende del contexto de las víctimas de conflictos arbitrarios que se daban entre las diferentes ciudades y las consecuencias de estos conflictos para los habitantes de estas ciudades, como se detalló en los acápites sobre los ciudadanos de Megara y la Guerra de Corinto.

⁷⁸ Lo cuál es relevante en relación a la Guerra de Corinto que involucra a los Tebanos, quienes en alianza con Atenas y Corinto incitaron a atacar Esparta iniciando así la Guerra de Corinto.

⁷⁹ HERODOTO, ob. cit. II.42.4-5, Aquí también Herodoto afirma que Osiris es el nombre egipcio de Dioniso. Cuenta también que Amón es representado con cabeza de carnero con cuernos

El Hecho de que se esté planteando aquí el problema de definir el parentesco y de establecer pertenencia y rango entre los habitantes de las diferentes ciudades, se refuerza también por la declaración de Sócrates que afirma que tanto Teeteto como el joven Sócrates “guardan cierto parentesco” con él. Según Sócrates y los demás, Teeteto se parece a Sócrates por sus facciones (rasgos raciales, ñato y de ojos saltones). Por otra parte, el joven Sócrates se llama igual que él y el parecido en los nombres le da cierta semejanza con él, afirma Sócrates.

Este diálogo se realiza casi exclusivamente entre el joven Sócrates y el “Extranjero de Elea”. El joven Sócrates es invitado a reemplazar a Teeteto que había estado dialogando con el extranjero en el diálogo sobre el Sofista. Sócrates anima al Extranjero a que cuestione al joven Sócrates, pues a éste todavía no se le ha escuchado hablar y “es necesario que lo examinemos también a él”, afirma. Tenemos entonces un diálogo dirigido por el Extranjero de Elea, que viene a ser la voz de los orígenes extranjeros del pensamiento de Sócrates en el que el interlocutor será el joven Sócrates a quien habrá que poner bajo la lupa.

Esta pertinencia de estas referencias con respecto a los personajes que aparecen al inicio del diálogo se reforzará a medida que avanza el diálogo y a su vez aclara el contenido del diálogo mismo.

3.3.4.1. El político como un pastor de rebaño humano (257a-268d).

Nuevamente al igual que en el Sofista 218 c el extranjero remarca que no hay que fijarse demasiado en los nombres de las cosas, sino en las cosas mismas⁸⁰. Al tener que elegir entre los términos “crianza de rebaños” y “crianza colectiva” Sócrates responde que da lo mismo que hay que usar el término según aparezca en el curso de la conversación. Esta actitud pragmática es celebrada por el extranjero, que le dice:

⁸⁰ Cfr. también con Li Carrillo, que contrapone nombre (ónoma) a objeto (prágma) y hecho (érgon) en LI CARRILLO, *Las definiciones del Sofista*, Episteme, 1960, p.109

“¡Bravo Sócrates! Si conservas siempre esa actitud de no preocuparte en exceso por los nombres, te mostrarás más rico en sabiduría cuando tu edad avance.”

La idea es que si dos cosas iguales o parecidas llevan diferentes nombres, esta diferenciación en el nombre lleva solo a la confusión, lleva a hacer una distinción sobre algo irrelevante.

La insistencia de Platón de referirse a la poca importancia que debe darse a los nombres puede estar remitiéndose a lo que señala Popper: esto es, que Eurípides, en tanto representante del movimiento anti-esclavista en Atenas había popularizado el lema: “Lo que deshonra al esclavo es solo su nombre, porque en todo lo demás puede ser excelente en todo sentido realmente igual que un hombre nacido libre.”⁸¹

La posibilidad de que la referencia del extranjero a los nombres sea una referencia al lema antiesclavista de Eurípides se respalda en el hecho de que al final del diálogo el extranjero explícitamente afirma que el objetivo de la actividad política es combinar bien el tejido, reuniendo por la concordia y el amor en una vida común a todos los hombres de la ciudad, tanto esclavos como libres.

Pero hay otra referencia a Eurípides al iniciarse la discusión:

Como si fuese la cosa más normal del mundo el Extranjero propone llegar a la definición de la tarea del político como aquel que se dedica al rebaño de seres humanos. Pero para llegar a la clasificación de los seres humanos, siguiendo la lógica de las dicotomías del sofista divide a los animales del rebaño en mansos y salvajes, acuáticos y terrestres, pedestres y voladores y cornudos y sin cuernos. Analizaremos estas divisiones, pero queremos enfocarnos primero en la extraña división de animales con cuerno y animales sin cuernos, perteneciendo los humanos a los animales sin cuernos.

⁸¹ POPPER, ob.cit. , p. 76

¿Por qué Sócrates hace esta división? Paul Shorey consideraba que se trata de una división humorística, tras la cual se esconde una crítica a que se trate de distinguir entre griegos y bárbaros.⁸²

Efectivamente esta referencia a animales con cuernos y sin cuernos parece ser una alusión al semidios Dioniso que en su forma de toro lleva cuernos y que se le aparece a su tío Penteo, rey de Tebas, tomando forma humana, en calidad de “extranjero”⁸³. Como hace hincapié Paul Lennig, en la obra “Las Bacantes” de Eurípides, Penteo al acompañar al extranjero no solo ve doble al sol y a Tebas sino también a su propio guía⁸⁴. Este extranjero que ha venido en calidad de extranjero, y que ha convencido a Penteo, para que se vista de mujer para ir a observar a las mujeres en sus desmanes sexuales, no es nada más ni nada menos que Dioniso. Dice así esta referencia de *Las Bacantes*:

“DIONISO

*Tú que estás dispuesto a ver lo que no se debe
y que procuras lo que no debieras procurar, Penteo digo,
sal delante de tu casa y muéstrateme vestido y adornado como una
mujer bacante para espiar a tu madre desde un escondite. Eres
propiamente una de las hijas de Cadmo.*

PENTEIO

⁸² SHOREY, Paul, ob.cit Politicus, p.310.

⁸³ Penteo, rey de Tebas, es el hijo de la hermana de la madre de Dioniso, Ágave. La madre de Dioniso, Sémele, había tenido una ardiente relación con Zeus de la cuál resultó en cinta. Ella anunció esto a su familia, pero sus hermanas se Agave e Ino se burlaron de ella insinuando que había tenido un hijo producto de la lujuria con cualquiera. Con ella la madre de Dioniso cayó en desprestigio y la deshonra ante la gente. Cuando Hera se enteró de los amoríos de Zeus con Sémele urde un plan para deshacerse de Sémele. Disfrazada de anciana acude donde Sémele y la convence de que le pida a Zeus una prueba de amor y se le aparezca en todo su esplendor. Zeus no quiere hacerlo, pues sabe el peligro que esto implica, pero ante la insistencia de Sémele, accede y ella muere en el acto por el calor de su fuego. Dioniso sin embargo se salva y es protegido por Zeus, que amaba profundamente a su madre. En Tebas sin embargo no se quiere reconocer la divinidad de Dioniso. El rey de Tebas, Penteo, incluso prohíbe el culto a Dioniso. Por ello Dioniso baja a Tebas para enfrentar a Penteo y mostrarle todo su poder. Dioniso que es un semidios con cuernos se le presenta a Dioniso como un hombre del extranjero sin cuernos.

⁸⁴ LENNIG, Robert, Traum und Sinnestäuschung bei Aischylos, Sophokles, Euripides Reseña de E. W. Whittle en The Journal of Hellenic Studies, Vol. 92, 1972. En este fragmento de *Traum und Sinnestäuschung bei Aischylos, Sophokles, Euripides*, Berlin 1969, Robert Lennig remarca: 'nicht nur Sonne und Theben, auch den Führer sieht Pentheus also doppelt', but throws no light on the peculiarity that the two forms of the Stranger that Pentheus thinks he sees are not identical, nor on the additional curiosity that Pentheus apparently associates himself with the hornless figure, yet speaks to the horned one as if it were the true Stranger; “

Me parece que veo dos soles y dos Tebas, dos ciudades de siete puertas. Y parece que me guías en forma de toro y te han salido cuernos en la cabeza. ¿Has sido animal alguna vez? Porque eres completamente un toro.

DIONISO

El dios va con nosotros, que antes no estaba propicio, y es nuestro aliado. Ahora ves lo que debes ver.

PENTEIO

¿Qué parezco ahora? ¿No estoy como Ino o como Agave mi madre?

DIONISO

Me parece que las estoy viendo cuando a ti te veo. Pero esta trenza se ha movido de su sitio, no está como yo te la dispuse bajo tu gorro.”

Vemos que Penteo ve dos caras distintas de Dioniso, la de humano y la de toro. La imagen de toro de Dioniso lo relaciona con su padre Zeus que también tomó forma de toro. Ante la evidencia del parecido físico a un toro, Penteo le pregunta al extranjero si en algún momento fue toro. Es su carácter de “dios” o “extranjero” la que estaba conduciendo a Penteo al error.

Lo que más llama la atención sin embargo, es que Penteo no parece asombrarse de que ve dos formas distintas del Extranjero y que a pesar de que está siguiendo al personaje sin cuernos, le habla al personaje con cuernos, como si fuese el verdadero extranjero.⁸⁵

Este ejemplo nos muestra que la división de seres con cuernos y seres sin cuernos, puede estar basada en una confusión humana. En general no podemos saber si alguien es extranjero o no, ni por sangre, debido a que no podemos saber con certeza quién es el padre de un niño, ni por separarlos con algún criterio como extranjeros, ya que los criterios de ciudadanía iban cambiando según la coyuntura política por la que atraviesa cada ciudad. Este último problema es referido en el marco de esta discusión con la mención de los habitantes de Megara y la Guerra de Corinto y sus consecuencias para ser considerados ciudadanos, o extranjeros, o aliados o enemigos de Atenas y tener derecho o no a entrar la ciudad de Atenas, etc.

⁸⁵ LENNIG, R., *ibid*

Antes de esta división entre seres sin cuernos y seres con cuernos, el Extranjero había ya celebrado que el joven Sócrates no le diera mucha importancia a los detalles en las precisiones de los nombres para hacer distinciones (261 e). Habíamos visto que con ello evocaba a Eurípides en su calidad de anti-esclavista que afirmaba que la diferencia entre hombres libres y esclavos la constituía sólo su nombre.

A esta distinción le sigue una crítica del Extranjero a pretender dividir a los griegos, como si fuesen una unidad de todos y a los que no son griegos como si fuesen otra unidad (262 c-e), llamándolos a todos “bárbaros”.⁸⁶ Y es que los griegos no son una unidad y tampoco los son todos aquellos que no corresponden al estereotipo o a la definición según una división arbitraria que pueda establecerse para definirlos.

El Extranjero introduce luego una nueva analogía para graficar lo absurdo del racismo. Si una grulla inteligente diera nombre a los demás animales, los dividiría entre grullas y bestias, entendiéndose que los hombres estarían entre las bestias. (263 d).

Queremos aquí hacer un paréntesis y contrastar las referencias que Platón ha hecho al tema del racismo y de la esclavitud en otros diálogos, con el propósito de mostrar que estos temas políticos no han sido problematizados sólo en *El Político* y el primer libro de *La República*, sino que es un tema que se repite a lo largo de la obra de Platón.

3.3.4.2. La referencia a los extranjeros en otros diálogos de Platón: El Fedro, el Menéxeno, el Parménides y el Cratilo

Una referencia clara al tema de los orígenes extranjeros a la cultura ateniense la tenemos en el *Fedro* 275a, donde Sócrates cuenta el Mito de Theuth. Se

⁸⁶ “Extranjero: Un error como el que acabamos de cometer en nuestra división sería semejante al que cometería una persona que, al tratar de dividir en dos al género humano, lo dividiese – tal como suele hacerlo por aquí la mayoría- tomando al conjunto de los griegos como si se tratara de una unidad y aislándolo de todos los demás géneros, que son innumerables y ni se mezclan ni se entienden entre sí: aplicándole a todos ellos un único nombre, el de “bárbaros”, creerían que, por el hecho de recibir una única denominación, todos ellos constituyen también un género único.” (262 d)

trata de un mito egipcio inventado por Sócrates. Y el propio Sócrates recalca después la importancia de la procedencia de lo dicho y de quién lo dice. El Mito dice así:

“Sócrates: He oído contar pues, que en Naucratis de Egipto vivió uno de los antiguos dioses de allá, aquel cuya ave sagrada es la que llamaban Ibis, y que en nombre del dios mismo era Theuth. Este fue el primero que inventó los números y el cálculo, la geometría y la astronomía, además del juego de damas y los dados, y también los caracteres de la escritura. Era entonces rey de todo el Egipto Thamus, cuya corte estaba en la gran ciudad de la región alta que los griegos llaman Tebas de Egipto, y cuyo Dios es Ammón, y Theuth vino al rey y le mostró sus artes, afirmando que debían comunicarse a los demás egipcios. Thamus entonces le preguntó qué utilidad tenía cada una, y a medida que su inventor las explicaba, según le parecía que lo que se decía estaba bien o estaba mal, lo censuraba o lo elogiaba. Así fueron muchas, según se dice, las observaciones que, en ambos sentidos, hizo Thamus a Theuth sobre cada una de las artes, y sería muy largo exponerlas. Pero cuando llegó a los caracteres de la escritura: "Este conocimiento, ¡oh rey! - dijo Theuth -, hará más sabios a los egipcios y vigorizará su memoria: es el elixir de la memoria y de la sabiduría lo que con él se ha descubierto." Pero el rey respondió: "¡Oh! ingeniosísimo Theuth! Una cosa es ser capaz de engendrar un arte, y otra es ser capaz de comprender qué daño o provecho encierra para los que de ella han de servirse, y así tú, que eres padre de los caracteres de la escritura, por benevolencia hacia ellos, les has atribuido facultades contrarias a las que poseen. Esto, en efecto, producirá en el alma de los que lo aprendan el olvido por el descuido de la memoria, ya que, fiándose a la escritura, recordarán de un modo externo, valiéndose de caracteres ajenos; no desde su propio interior y de por sí. No es, pues, el elixir de la memoria, sino el de la rememoración, lo que has encontrado. Es la apariencia de la sabiduría, no su verdad, lo que procuras a tus alumnos; porque, una vez que hayas hecho de ellos eruditos sin verdadera instrucción, parecerán jueces entendidos en muchas cosas no entendiendo nada en la mayoría de los casos, y su compañía será difícil de soportar, porque se habrán convertido en sabios en su propia opinión, en lugar de sabios.

Fedro: ¡Qué fácilmente, Sócrates, compones fábulas egipcias o de cualquier país que se te antoje!

Sócrates: Era una tradición, querido, del santuario de Zeus en Dodona que de una encina salieron las primeras revelaciones proféticas. Pues los hombres de entonces, como no eran sabios como ustedes los jóvenes, tal ingenuidad tenían, que se conformaban con oír a una encina o a una roca, sólo con que dijese la verdad. Sin embargo, para ti la cosa es

*diferente según quién sea el que hable y de dónde. Pues no te fijas únicamente en si lo que dicen es así o de otra manera*⁸⁷”

Acá Sócrates relaciona al dios egipcio Amón y al dios Tebano Zeus y les atribuye una historia inventada por él. A su vez hace alusión a una tradición que los griegos han recogido de Egipto (la de la encina primera) y en general al culto de los egipcios a las estatuas de piedra⁸⁸. Los hombres "de entonces" (es decir, los egipcios, pues se suponía que los griegos tenían sus orígenes en Egipto), no tomaban en cuenta el origen de lo dicho. No trataban de justificar el origen étnico o geográfico de sus dioses, pues no habían adquirido aún el "saber" que los griegos ahora tenían. Esto puede ser considerado de manera irónica. Sobre todo porque hay una ironía implícita en que sea el propio Sócrates el que ha inventado estos mitos.

En el mito que Sócrates inventa, Thamus y Theuth dialogan. El diálogo sitúa a sus participantes en un sitio, dentro de un marco cultural y les da su personalidad. Es decir, deja entrever quién es el que habla y de dónde viene. No encasillando a sus participantes como estando fatalmente determinados por un marco cultural al que supuestamente debieran pertenecer por vivir entre personas que comparten mayoritariamente ciertos presupuestos o prejuicios, sino dejándolos hablar libremente y a partir de lo dicho (por ellos, no por la mayoría entre la que viven) permitirles mostrar quiénes son y de dónde vienen (cosa que las piedras no pueden y la encina no hace)⁸⁹.

Otra referencia a lo extranjero en los diálogos de Platón, es cuando Platón en el diálogo *Menéxeno* le da el papel protagónico a Aspasia de Mileto, la compañera extranjera de Pericles. Tras la firma de la paz que Persia obliga a firmar a Esparta y Atenas acabando con la Guerra de Corinto se presenta la oración fúnebre en

⁸⁷ Platón, *Obras Completas*, Ed. Aguilar, Madrid, 1972. Última parte: *Diálogos*, Ed. Gredos, Madrid, 1992

⁸⁸ Ver nota a pie de página de la traducción al español de la Ed. Gredos, *op.cit.*

⁸⁹ Esta referencia ha sido desarrollada en por mí en Zavala, C., "Schleiermacher y la crítica a la doctrina no escrita de Platón". En: *Reflexión y Crítica*, Revista de Filosofía, UNMSM, Lima, 2002

honor a los soldados atenienses caídos a lo largo de la guerra. Esta oración fúnebre es elaborada por Aspasia, maestra de Sócrates y llama la atención, pues en ella Aspasia exagera los sentimientos xenófobos de los atenienses.

El discurso de Aspasia empieza declarando que a los hombres valientes hay que elogiarlos por aquello que permitió que fueran grandes hombres, en este caso, por el hecho de que hubieran nacido en Atenas y de padres atenienses (*Menéxeno* 237). Esto los convierte en bien nacidos. Y este carácter de bien nacidos los convierte naturalmente en buenos hombres porque provienen de lo bueno.

Esta extraña declaración se contrapone a la opinión común de Sócrates acerca de la importancia de la sabiduría o la educación, pero tendría sentido como una muestra de los recursos retóricos de los que hace uso Aspasia.

Al inicio del diálogo Sócrates había dicho, de manera irónica, que la guerra era una gran cosa, pues después de toda guerra se les organizaba un discurso fúnebre a los caídos, donde se alababa incluso a los más inútiles y buenos para nada, como si hubiesen sido grandes hombres. Al decir Aspasia que el mérito de los caídos está ya en el solo hecho de haber nacido en Atenas, justamente recurre a una argucia retórica que explicaría por qué hasta el más inútil o vil de los atenienses merece ser alabado por haber caído en combate. Para reforzar esta idea Aspasia llega a decir lo siguiente:

“Así es en verdad de segura y sana la generosidad y la independencia de nuestra ciudad, hostil por naturaleza al bárbaro, porque somos griegos puros y sin mezcla de bárbaros. Pues no viven con nosotros ni Pélope (Frigia-Turquía), ni Cadmos (Sidón-Palestina), ni Egiptos (Arabia) o Dánaos (Libia), ni tantos otros que son bárbaros por naturaleza y griegos sólo por la ley, sino que vivimos aquí como griegos puros y no como inquilinos. Por eso la ciudad tiene un odio completamente puro hacia los extranjeros.” (254c-d)

¿Pero qué nos dice Aspasia con esto? Pélope y Cadmos. Pélope según la mitología griega era hijo del rey frigio Tántalo y de la hija de Atlas, Dione. Los territorios controlados por Pélope llegaron a ser todos aquellos que se llamó

después el Peloponeso “isla de Pélope”, es decir, Esparta. En tanto era un personaje parte del mito fundacional de Grecia durante la Guerra de Troya se dice que sus huesos fueron llevados a Troya porque un oráculo afirmó que eso les llevaría a ganar la guerra.

Cadmos por otra parte fue el hijo legendario del rey fenicio Agenor de Sidón (Palestina) y de Telefasa. Fue el fundador de Tebas, abuelo de Dionsio, al que se remite el Extranjero en el *Sofista* y el *Político*. Se dice que introdujo el alfabeto en Grecia. Cuando su hermana Europa fue raptada por Zeus, convertido en toro, Cadmo salió en busca de su hermana. Después de una serie de peripecias Cadmo mata a un dragón y la diosa Atenea se le aparece aconsejándole que sembrase los dientes del dragón. De los dientes salieron unos hombres armados llamados Espartos.

Tenemos pues que Pélope y Cadmos hacen referencia a la mitología griega que da origen a los espartanos, los cuales en los momentos del diálogo eran los enemigos de Atenas.

Por otra parte Aspasia también insulta de bárbaros a los hermanos gemelos Egiptos (Arabia) y Dánaos (Libia), que también son parte de la mitología fundacional de Grecia. Danaos es según la mitología, rey de Argos en el Peloponeso, Esparta, y su hermano Egiptos reina sobre la región que mas tarde se conocerá como Egipto.

Se trata también de personajes relacionados a la fundación de Esparta y por ello la mención de estos personajes mitológicos fundacionales griegos, como falsos héroes fundacionales, debe haber tenido acogida entre los atenienses.

Sin embargo, podemos estar seguros que Aspasia, que venía de Mileto (Turquía), no compartía este punto de vista xenófobo, pues justamente ella misma y su hijo con Pericles, en esos momentos gobernante de Atenas, sufrían por la actitud xenófoba griega y por la ley de marginalización de los extranjeros, que impedía que el hijo de Pericles sea reconocido ciudadano de Atenas, a pesar de que su padre Pericles fuera el gobernador de Atenas.

Aspasia no podría haber estado de acuerdo en ningún caso con estas declaraciones xenófobas humillantes y que la agredían también a ella y a su hijo con Pericles. Sin embargo, esta alabanza a la pureza de los atenienses tiene un propósito positivo.

Aspasia argumenta a partir de allí que como los demás Estados están formados por diferentes tipos de personas, sus constituciones representan la desigualdad ente los hombres, donde unos arbitrariamente gobiernan a otros. En cambio Atenas, les dice Aspasia a los atenienses, en tanto está constituida por hombres igualmente puros todos, “no deseamos ser unos siervos o amos el uno del otro, sino que al haber nacido todos iguales por naturaleza aspiramos necesariamente a una igualdad también ante la ley, y una clasificación entre nosotros se debería llevar a cabo sólo en base al conocimiento que se tenga de nuestras destrezas y entendimiento.” (*Menéxeno* 238e-239a) Acá a partir de un recurso retórico xenófobo que apela al ego de las mayorías que suelen gustar de creer que valen más por el mero hecho de haber nacido de determinados padres en determinado territorio, Platón fundamenta la propuesta política que se esboza en la *República*. Esta controvertida propuesta igualitaria de una sociedad sin propiedad privada y con igual acceso a la educación a todos los niños y niñas atenienses, para que destaquen los realmente mejores, y que hace que sea necesario disolver la familia para evitar el nepotismo, no sería aceptada fácilmente por la población ateniense de aquella época, por lo que valerse de recursos retóricos como éste se hace válido para un bien superior, que sería la institución de un modelo político por lo menos parecido al planteado en la *República* de Platón.

Finalmente después de hacer un repaso sobre las batallas de los griegos contra los bárbaros, explícitamente contra los persas, y discernir sobre las ventajas y desventajas de salir en defensa de aliados atenienses, Aspasia invoca a que los escuchas atenienses se hagan cargo de los ancianos, viudas y huérfanos, en nombre de los argumentos expuestos.

Estos pasajes entre muchos otros, así como el hecho de que los filósofos que debaten con Platón no son en su mayoría atenienses, sino extranjeros de paso en Atenas, nos hace pensar que Platón rechazaba las doctrinas xenófobas

difundidas contra los llamados “bárbaros” entre la plebe ateniense. Platón con la crítica que lleva a cabo a la tergiversación helenizante de la historia de Homero y a la intolerancia contra los extranjeros, entre otros en el *Cratilo* se une a la tradición del entonces muy leído historiador Herodoto, quien, por ser extranjero en todos los reinos y pueblos por los que viajó siempre defendió una actitud abierta a todas las culturas, dedicándoles su texto para “que no se olvide con el tiempo lo que los hombres han hecho, ni a que se desvanezca la fama de las grandes acciones dignas de admiración, llevadas a cabo por helenos y bárbaros”⁹⁰

Se plantea en este diálogo el tema de hasta qué punto la retórica xenófoba puede utilizarse para influir actitudes positivas en la población. En este caso, es utilizada para resaltar la autoestima de los atenienses con la finalidad de hacerles interiorizar que son igualitarios en esencia y que así deben ser y ayudar a los más necesitados.

Otra importante referencia a lo extranjero en Platón se da en el diálogo el *Parmenides*.

El diálogo empieza relatando que el extranjero Céfalo, aprovechando las celebraciones Panateneas que le permiten entrar a Atenas, le cuenta al lector (o

⁹⁰ Con esto introduce Herodoto (ob.cit.) su libro 1 “Clio”. En su afán de buscar la objetividad independientemente del origen cultural, Herodoto celebra algunas cualidades de la intelectualidad persa en épocas en que los Persas estaban en guerra contra Grecia de la época, lo que llevará al intolerante griego postcristiano Plutarco a decir despectivamente de Herodoto, que era un “amigo de bárbaros”. (*De malignitate Herodoti* 12). Herodoto inicia un relato en el que va mencionando cómo las diferentes partes en conflicto interpretan los diferentes hechos históricos, empezando con las diferentes versiones sobre la guerra de Troya. El relato de esta guerra es de gran importancia porque como había expuesto Herodoto, la historia pretende ser una explicación de las causas de la situación presente. Y en ese sentido el hecho de que la versión oficial de Homero de la batalla de Troya, como una suerte de historia arcaica de los griegos, haya sido convertida en lectura obligatoria e incuestionada por los grupos dominantes en Grecia, nos enfrenta a la discusión de qué es lo que los grupos dominantes de Grecia querían que la población pensara sobre sus orígenes y sobre por qué se encontraban en permanente guerra contra sus vecinos. A primera vista pareciera, nos dice Herodoto, que se tratara de la historia del rapto de Helena por parte de Paris y de cómo Grecia invade Asia, esto es el reino de Priamo, para vengar la “honra” griega, a lo que él comenta que se trata de un pretexto, porque ninguna mujer es raptada, si no fuese porque ella también quiere irse. Y en todo caso no sería motivo de armar una guerra. De modo que la culpa del inicio de la guerra entre Europa y Asia, la habrían tenido los helenos, por estar invadiendo territorios del Asia y no la barbarie de los no griegos, como pretendían difundir a los chauvinistas incautos los grupos de poder griegos.

al oyente), cómo se reunió en Atenas con Adimanto y Glaucón, hermanos de Platón, para pedirles que les lleve donde su medio hermano Antifonte, que sabía recitar de memoria el diálogo que se llevó a cabo entre Zenón, Sócrates y Parménides y que le fue transmitido, a su vez, por Pitodoro, quien presencié dicho diálogo. Tenemos entonces una larga introducción para anunciar el diálogo que se dio entre estos tres personajes.

El extranjero Céfalo le cuenta al lector, que junto a sus paisanos filósofos de Clazomenas (Jonia, actual Turquía) se reunió en Atenas con los hermanos de Platón, Glaucón y Adimanto, para pedirles que les lleve donde su medio hermano Antifonte, que sabía recitar de memoria el diálogo que se llevó a cabo entre Zenón, Sócrates, Parménides y Aristóteles (unos 70 años antes) y que le fuera transmitido, a su vez, por Pitodoro, quien presencié dicho diálogo.

También en este caso no podemos suponer que Platón haya empezado este diálogo haciendo aparecer a Céfalo con todo un grupo de filósofos del Asia Menor desde Clazómenas hasta Atenas sin ninguna intención específica. Esto ya lo señala también Paul Friedländer⁹¹. Sobre este personaje Céfalo no se tiene mayor información. Pero debemos tomar en cuenta que Clazómenas era sinónimo del lugar de nacimiento de Anaxágoras y este dato es relevante, porque Platón reconoce a Anaxágoras como uno de los que lo inspiró en su posterior teoría de las ideas. Platón menciona esto específicamente en el diálogo *Fedón*:

"Pero oyendo en cierta ocasión a uno que leía libros, según dijo, de Anaxágoras, y que afirmaba que es la mente (νοῦς) lo que ordena todo y es la causa de todo, me sentí muy contento con esa causa y me pareció que de algún modo estaba bien el que la mente fuera la causa de todo, y consideré que, si eso es así, la mente (νοῦν) ordenadora lo ordenaría todo y dispondría cada cosa de la manera que fuera mejor." Fedón 97b

⁹¹ "Quien crea que Platón ha hecho aparecer a estos hombres "filosóficos" de Clazómenas sin pensar en el filósofo de Clazómenas, rechazará todo lo dicho como una ocurrencia sin mayor contenido. A este escepticismo se le opone la convicción siempre reconfirmada de que Platón, al igual que la naturaleza, "no hace nada por gusto (οὐδὲν μᾶτην ποιεῖ).") FRIEDLÄNDER, Paul, *Platon*, T. 3, Berlin: Walter de Gruyter, 1960, p. 174

En tanto Anaxágoras fue una fuente de inspiración para la teoría de las ideas de Platón, la referencia que éste hace a Clazómenas parece ser un reconocimiento a la influencia jonia a su teoría de las ideas, que es además la que se discute en la parte central de este diálogo. También reconoce la influencia siciliana, es decir, la influencia de Zenón y Parménides, sobre su teoría, ya que éstos son personajes centrales de este diálogo. Al mencionar a todos estos extranjeros como los que debaten la teoría de las ideas reivindica la influencia que han ejercido sobre esta teoría. Así Platón reivindica el origen no ateniense y por lo tanto, el carácter “universal” de dicha teoría.⁹²

También en el diálogo *Cratilo* se toca el problema del enfrentamiento entre naciones. En este diálogo se toca en relación a las diferentes lenguas, esto es en la discusión si hay unas lenguas superiores a otras y si el idioma es neutral.

Platón nos lleva a concluir a través de Sócrates que si bien las lenguas tienen todas diversos orígenes el idioma que se utiliza para expresarse no es neutral, sino que tiene que ver con la relación de dominación de unos pueblos sobre otros y la imposición de unas lenguas sobre otras, como consecuencia de ello.

Para ello hace citar a Sócrates la *Iliada* de Homero, que era considerado como un clásico que explicaba el origen de la nación griega, en el sentido del origen de la Helenidad como una unidad opuesta a los demás pueblos que a partir de allí, según los difusores del mito fundador, serían considerados “bárbaros”.

Tras ello Sócrates le pregunta a Hermógenes: “¿no consideras cosa seria el saber por qué motivo es más exacto llamar “Xántos” a este río (al río de Troya) que “Scamándros”?” e incluso más fácil de distinguir tal vez sea decidir qué nombre es más apropiado atribuirle al hijo de Héctor ¿Astyánax o Scamándros? (*Cratilo* 392a)

⁹² Ver: Zavala, Carmen, “La importancia de los personajes y el contexto para la interpretación del tema central del Parménides”, UNMSM, 2010

Con ello Sócrates presupone que un nombre es más apropiado que otro y que lo apropiado tiene que ver con la causa histórica de por qué usamos determinados nombres.

La pregunta sobre el nombre del río implica, de alguna manera, una pregunta sobre a qué pueblo pertenece o pertenecía “realmente” este río. Y esta pregunta implica el presupuesto de la existencia de un pueblo con una cultura diferente a las circundantes. La pregunta es en realidad ¿qué pueblo tiene el derecho sobre este río? ¿el pueblo troyano por ser los pobladores más originarios? ¿o el pueblo heleno por haber invadido y sometido a los troyanos y para ello supuestamente haber tenido la ayuda de los dioses?

El mismo problema lo plantea Platón con mayor claridad mas adelante, cuando Sócrates señala que Homero decía que los troyanos llamaban Astyánax al hijo de Héctor mientras que las mujeres “evidentemente” lo llamaban Scamándrios, puesto que los hombres le daban el nombre de Astyánax. (*Cratilo* 392c)

Para entender esta pregunta, recurrimos a Herodoto⁹³ que nos cuenta que “los colonos jonios que salieron de Atenas y se creían los mas puros entre los jonios, no llevaron mujeres hacia las nuevas colonias, sino que tomaron mujeres carias (Turquía), a cuyos padres primero habían asesinado. Por estos asesinatos las mujeres convirtieron en ley bajo juramento que transmitieron a sus hijas, nunca sentarse a comer con sus maridos, ni llamarlos por su nombre, porque éstos habían asesinado a sus padres hermanos e hijos y tras estos insultos las convirtieron a ellas en sus mujeres, todo lo cual ocurrió en Mileto.”

Tenemos aquí en Herodoto por una parte la referencia a la “pureza” de la “estirpe” ateniense, que había sido criticada por Eurípides, y analizada críticamente en el *Sofista* y en el *Político*, así como ridiculizada en el Menéxeno. Y por otra parte tenemos el problema de las injusticias que se producen por las guerras entre los pueblos y que no tienen aparente solución una vez producidas, tal como se plantea en el libro I de la *República*.

⁹³ HERODOTO, *Los nueve libros de la historia*, (Libro 1 “Clio”, 146)

El caso que relata Herodoto corresponde al caso de la madre del hijo de Héctor Andromaca. Andromaca fue hija del rey de Tebas y presenció a temprana edad el asesinato de su padre y de sus siete hermanos por parte de Aquiles, tras lo cual fue casada con Héctor de cuya unión nació el famoso Scamandrios o Astyánax. Después de la caída de Troya en que mataron a su esposo Héctor y aventaron a su hijo desde las murallas de Troya, se la entregaron como mujer al hijo de Aquiles, Neoptolemos, con quien tuvo a Molossos. Tras la muerte de Neoptolemos, Andromaca desposó al hermano de Héctor, Heleno, con quien tuvo a Crestino. Finalmente retornó con uno de sus hijos a Misias.

He aquí por qué era evidente para los que conocían la historia de Troya que las mujeres, respetando el juramento mencionado por Herodoto, no iban a llamar al hijo de Héctor por su nombre griego, sino que le pondrían el nombre local originario, esto es Scamandros, haciendo referencia al río Scamandro.

En Troya, que perteneció al círculo cultural hetita-luvita se hablaban lenguas distintas al griego y consideradas más tarde lenguas bárbaras por los griegos. De modo que la palabra “Scamandro” es una palabra en un idioma de raíces distintas a las griegas.

La pregunta entonces es: ¿el nombre correcto del hijo de Héctor, príncipe troyano, es el nombre que le pusieron los conquistadores griegos? ¿Es Astyanax? ¿O es el nombre troyano Scamandros, más apropiado por ser el nombre en el idioma de sus padres y del “pueblo” al que perteneció?

Tenemos entonces aquí que hay razones políticas que hacen que se apele a esta emoción que hoy llamaríamos sentimiento patriótico y que llevan a que unos opten por llamar al hijo de Héctor “Astyanax” y otros “Scamandros”.

Luego Sócrates le imputa a Homero que incluso el nombre “Héctor” del padre de Scamandros es un nombre griego impuesto por Homero, en este mito, que es un mito de los vencedores. Pues Héctor es hijo de Príamo de Troya y de Hecabe de Frigia (que queda en Turquía oriental, donde se habla una lengua originaria

anterior a la griega⁹⁴), y no tienen por qué llevar un nombre griego para empezar. ¿Por qué Homero le pone el nombre griego “Héctor” al príncipe troyano en la *Iliada*, incluso antes todavía de haber sido derrotado por los griegos?

Tenemos entonces acá implícita la acusación de Sócrates de que Homero ha tergiversado adrede los acontecimientos, pues son los pueblos vencedores los que imponen los nombres a los perdedores. Pero de allí no necesariamente se desprende según Platón que sea justo el que los griegos impongan sus nombres a los pueblos que han vencido.

En otras palabras el apoyo a Atenas para Sócrates no debe ser incondicional, sino que por encima del sentimiento patriótico está lo que es justo y bueno. Por ello en el caso de la invasión de Troya liderada por Aquiles, no está claro por qué se tendría que estar del lado de los grupos invasores de Troya, que en ese entonces todavía ni siquiera constituían un pueblo unitario “heleno”.

De la misma manera en la *Apología de Sócrates*, Sócrates apela al sentimiento de lealtad a Atenas, pero sólo porque en Atenas se ha instaurado la democracia y en tanto el gobierno es democrático Sócrates se somete a su juicio. Sin embargo, como dice Platón en la *Carta VII*, Sócrates no aprobó ni acató las decisiones del gobierno ateniense cuando este fue regido por una tiranía y cuenta:

“enviaron a mi querido y viejo amigo Sócrates, de quien no tendría ningún reparo en afirmar que fue el hombre más justo de su época, para que, acompañado de otras personas, detuviera a un ciudadano y lo condujera violentamente a su ejecución, con el fin evidente de hacerle cómplice de sus actividades criminales tanto si quería como si no. Pero Sócrates no obedeció y se arriesgó a toda clase de peligros antes que colaborar en sus iniquidades.” (...) Pero la casualidad quiso que (tiempo después cuando se reinstaura la democracia) algunos de los que ocupaban el poder hicieran comparecer ante el tribunal a nuestro amigo Sócrates, ya citado, y presentaran contra él la

⁹⁴ Según Herodoto (ob.cit.), el rey egipcio Psamético (663-609 a.C.) quiso averiguar cuál era la lengua más antigua de la humanidad y para ello escogió a dos niños a los que se evitó hacer que escuchen ningún lenguaje humano hasta que pronunciaran su primera palabra; eso indicaría cuál era la lengua innata de la humanidad. Pues bien, el experimento resultó en que la primera palabra pronunciada fue ‘bekos’, que Herodoto nos dice es la palabra frigia para ‘pan’; con lo cual se habría demostrado que la lengua frigia sería la lengua más antigua de la humanidad.

acusación más inicua y más inmerecida: en efecto, unos hicieron comparecer, acusado de impiedad, y otros condenaron y dieron muerte al hombre que un día se negó a colaborar en la detención ilegal de un amigo de los entonces desterrados, cuando ellos mismos sufrían la desgracia del exilio.” (*Carta VII 324d-325c*)

Queda claro pues que el amor y el compromiso con la polis, dependen para Sócrates de si ésta está regida por un gobierno justo o supuestamente justo, como lo es la democracia según Sócrates⁹⁵, pues es regida por la opinión de la mayoría, y aunque la mayoría se equivoque en tanto que ciudadanos libres, pueden aprender de sus errores, al igual que el esclavo de Menón. De todo esto se deduce que Platón dio gran importancia a la discusión sobre la xenofobia, la ciudadanía, y la supuesta pureza racial, planteando el tema desde varios ángulos en varios de sus diálogos.

3.3.4.3. La referencia a la esclavitud en otros diálogos de Platón: El *Fedón*, el *Menón* y el *Parménides*

Platón hace referencia explícita a la igualdad de todos los seres humanos con respecto a la capacidad de pensar, esto es a la igualdad de la inteligencia humana independientemente de su condición social, esto es, en los diálogos el *Fedón*, el *Menón* y el *Parménides*. Con ello niega la supuesta inferioridad esencial del esclavo⁹⁶ o la supuesta superioridad intelectual de unos pueblos sobre otros.

La primera referencia se hace en el *Menón* (82a-86b) cuando Sócrates se propone demostrar la posibilidad de un conocimiento certero a través del método dialéctico de preguntar y se vale de un esclavo, el cual sin acceso previo alguno a la educación e ignorante por lo tanto de conocimientos matemáticos previos, hace resolver problemas matemáticos. Cuando cae en error, el esclavo logra darse

⁹⁵ También en el Libro XIII de la *República* Sócrates alaba a la democracia como a la mas hermosa forma de gobierno, pero muestra sus debilidades, que harán que no dure mucho

⁹⁶ Ver este tema desarrollado en Zavala, Carmen, “¿Cuál fue la posición de Platón con respecto a la esclavitud?” en: Tesis, Revista de Investigación de la Unidad de Posgrado de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la UNMSM, Vol. 6, Año VII, N° 6, 2013

cuenta del error y corregirse, todo por su propia reflexión y sin que se le hubiesen enseñado las leyes matemáticas. Con ello Platón a través de Sócrates intenta mostrar la validez universal del conocimiento matemático e indirectamente, la posibilidad del conocimiento universalmente válido, en general, ya que este estaría potencialmente dado previamente (por la teoría de la reminiscencia) a todos los hombres y mujeres por igual. A través de este postulado y el respectivo ejemplo, se desliza implícitamente que esto vale así también para esclavos y personas de otras culturas. Si bien esto nos puede parecer obvio, no lo fue, ni es para algunos ideólogos de aquella época, así como para ciertos ideólogos contemporáneos. Mientras que Aristóteles y otros pensadores en su línea antes y después que él, trataban de imponer la idea de que habían hombres que habían nacido para gobernar y otros para obedecer, Platón trata de demostrar que todo ser humano, hombre, mujer, esclavo o ciudadano libre, es capaz de acceder al conocimiento y de poder deducir verdad o falsedad sin intermediaciones de intérpretes de verdades reveladas por algún dios (refutación extensa en el *Eutifrón*) e independientemente de las opiniones arbitrarias de los grupos de poder de turno. En otras palabras se plantea que los humanos nos podemos empoderar a través del conocimiento y denunciar lo que es verdaderamente injusto y proclamar lo que es positivamente justo en base a nuestra propia reflexión rigurosa y conocimiento adquirido, al que todos potencialmente podemos acceder por igual.

Otra referencia a la esclavitud se da en el diálogo el *Fedón*. Allí, al final de su vida, después de ser condenado a muerte y antes de verse obligado a ingerir la cicuta da un paso más, un paso de mayor compromiso. Cuenta Sócrates entonces que a lo largo de su vida había tenido un sueño recurrente en el que una voz le decía que compusiera versos/música. Él pensaba que había cumplido con esto, pues pensaba que hacer filosofía era hacer la más alta música. Pero ante la duda de que pudiera ser que en realidad debía componer versos /música “popular” (*Fedón* 61a) y ya que pronto iba a morir, decide cumplir específicamente con este pedido y le pone versos a las fábulas de Esopo. Esopo fue un conocido esclavo de Jonia (actual Turquía) y no podemos suponer que Platón haya elegido al esclavo liberado Esopo sin haber pensado en la referencia de la esclavitud. En

otras palabras, en este diálogo conocido como *Fedón*, Sócrates como último acto antes de su muerte, decide darle voz a los esclavos. No basta con postular teóricamente la igualdad de esclavos y hombres libres, como en el *Menón* o atacar a través de la argumentación lo falaz de los argumentos a favor de la esclavitud como en el diálogo *Parménides*⁹⁷. Es necesario darle voz a los esclavos, ese es el mensaje del *Fedón*. Estas son sus palabras finales y se arrepiente de no haberlo hecho antes. Así decide al final de su vida antes de hacer un repaso de su teoría de las ideas reivindicar a dos grandes víctimas de la esclavitud: Esopo (≈ 600 a.E.), esclavo que vivió aproximadamente 150 años antes que Sócrates y Platón, pero que por su gran sabiduría pasó a la historia como uno de las más grandes pensadores de esos tiempos. Tuvo que pasar por muchos años, hasta que finalmente en su vejez fue liberado por el filósofo Jantos (Herodoto lo ubica en la isla de Samos).

El otro esclavo al que Sócrates le da voz en este último momento previo a su muerte es el propio *Fedón* (el diálogo lleva su nombre). Fue un esclavo tomado prisionero en Elis después de la guerra entre Elis y Esparta en los años 402 y 400), llevado en algún momento a Atenas y liberado años después, probablemente por Alicibíades a pedido de Sócrates (Diog. Laert. 2,31). A partir de entonces *Fedón* se habría dedicado a la filosofía. *Fedón* argumentó en sus escritos⁹⁸ a favor de la práctica rigurosa de la filosofía para todos⁹⁹ y no sólo para

⁹⁷ Platón refuta en el diálogo *Parménides*, donde sostiene (Platón a través del personaje Parménides) que en la relación amo-esclavo, la relación no es esencial, sino que. El hombre es amo o esclavo en relación a otro hombre y no en relación a la idea de esclavo o amo:

Parménides 333 d 334^a, diálogo en presencia del personaje Aristóteles

- si alguno de nosotros es amo o esclavo de otro; si es esclavo, entonces por supuesto que no será esclavo del amo en sí, que simplemente es amo; ni tampoco el amo es amo del esclavo en sí, que simplemente es esclavo, sino que, en tanto ser humano, él es ambas cosas con respecto de otro ser humano. Y el señorío en sí, es lo que es, en relación a la esclavitud en sí, y igual manera, la esclavitud en sí, lo es del señorío en sí. Pero las cosas de nuestro mundo, no tienen sus capacidades en relación a aquello, ni aquello tiene sus capacidades en relación a nosotros, sino que como dijimos, aquello se relaciona entre ello y en relación a sí mismo, y de la misma manera lo que es entre nosotros (las cosas), lo es en relación así mismo. ¿o no entiendes acaso lo que quiero decir?

⁹⁸ Los diálogos Zopiro, Simón/Simmias, Alicibíades y Critolaos, de los cuales sólo subsisten fragmentos, cfr. *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Sophistik-Sokrates-Sokratik-Mathematik-Medizin*, Tomo 2/1 Basilea: Schwabe & Co., 1998, pp. 238-241. Los fragmentos algo extensos de los escritos de *Fedón* se conservan en Seneca y en los Progymnasmata del Retor Theón de Alejandría.

⁹⁹ *Ob.cit.*, 1998, pp. 238-241

los más sabios. No es casual que estuviese entre aquellos amigos de Sócrates con los que éste pasó sus últimas horas en prisión antes de su muerte y que Platón le otorgue a Fedón el papel de transmitir el verdadero pensamiento de Sócrates fuera de Atenas, lo cual indica la pretensión de mostrar la universalidad de su pensamiento. Pues el diálogo comienza justamente con una conversación entre el pitagórico Equécrates de Philius (Esparta) y Fedón, en el que Equécrates le pide a Fedón, que le cuente a él y al mundo, en calidad de testigo presencial, los detalles de los últimos momentos y reflexiones de Sócrates. Le pide esto, porque debido a la guerra entre Esparta y Atenas, Atenas ha quedado incomunicada (*Fedón 57b*) y no hay noticias de lo que sucede concretamente dentro de la ciudad. Esto es especialmente significativo, porque justamente Fedón, a su vez, había sido tomado prisionero y esclavizado durante la guerra entre Elis y Esparta.

Tenemos entonces que Platón, a través del personaje Sócrates, le da voz al ex-esclavo Fedón para que divulgue su pensamiento y fundamente la posibilidad del conocimiento para todos los seres humanos, lo que puede servir como base y herramienta para una liberación tanto espiritual como real y concreta de todos los seres humanos.

La posición antiesclavista a través de la referencia a Eurípides que se expone al final del *Sofista*, y más explícitamente al final del *Político*, está de acorde, como vimos, con lo mostrado por Platón también en otros diálogos.

3.3.4.4. El mito de la reversión del universo y la corrección de la definición inicial de político (*El Político 268d-277a*)

Tras deliberar sobre la definición de la actividad que ejecuta el político, se pasa a la discusión sobre qué características debería tener este político, pues personas de todos los oficios podrán considerarse las más capaces de ejercer la tarea de ocuparse de la crianza de los humanos.

Pero acá hay algo contradictorio: en un rebaño de animales mansos los seres humanos no estarían disputándose el poder. Quiere decir que no estamos en

realidad ante animales mansos. Al inicio cuando se trataba de definir al rebaño de seres humanos y se dividió a los seres entre “salvajes “ y “mansos” (264 a –c) el Extranjero había advertido que se estaba apurando demasiado tal vez en hacer las divisiones, pero que cualquier problema “quizás te lo revele la discusión misma a medida que avance.”

Extrañamente acá el extranjero propone examinar el fondo de la cuestión a partir del mito de Atreo y Tiestes. Este mito referido en la obra de Eurípides *Electra*, cuenta sobre Atreo, y su hijo Menelao, padre de Helena de Troya y su otro hijo, Agamenón, padre de Electra, quiénes serían la causa de muchas guerras en la región.

Atreo y Tiestes ya habían matado a su medio hermano en disputas por heredar el trono. Ahora que su padre Pélope había muerto se peleaban de nuevo entre ellos por el trono. Atreo decide sacrificar su mejor cordero (un animal con cuernos) a la diosa Artemisa para vencer a su hermano y buscando en su rebaño encuentra un cordero de oro. Para no tener que dárselo a la diosa como había prometido, se lo da a su esposa para que lo esconda. Su esposa que era la amante de su hermano Tiestes, le da el cordero a él y Tiestes convence a Atreo de aceptar que quien tenga el cordero de oro sea el rey. Atreo acepta pensando que su mujer tenía el cordero y Tiestes reclamó el trono.

Por consejo del dios Hermes, Atreo convence a Tiestes aceptar que le devuelva el trono si el sol se movía hacia atrás en el cielo. Con la ayuda de Zeus esto ocurre y Atreo recupera el trono.

Tras esto Atreo se entera de la traición de su esposa con Tiestes y empieza una cadena de venganzas crueles y desgracias en la familia. Hasta aquí el mito resumido.

El joven Sócrates le pregunta al Extranjero si se refiere al mito sobre el carnero de oro, y el Extranjero le responde que no, que se refiere más bien al mito “sobre el cambio de la puesta y de la salida del sol y de los demás astros, ya que en el punto del que ahora salen antes se ponían, y salían precisamente por el lado

opuesto.” Esta pregunta del joven Sócrates le permite al Extranjero determinar tajantemente que de todas estas guerras y rencillas no había nada que aprender.

El mito cuenta que al ocurrir esta reversión del sol y los astros se entra a otro ciclo (269 e- 272 b). El ciclo en el que lo viejo rejuvenece y en el que no hay procreación. Es el ciclo de Cronos. En él no existe ningún tipo de gobierno, hay suficiente para abastecer las necesidades de la gente, no hay propiedad privada de mujeres ni niños, ni memoria. Pero aclara el Extranjero que ahora se estaba en el ciclo de Zeus. En otras palabras, en el ciclo de las riñas y los recuerdos de las injusticias y horrores que no se pueden olvidar. También en el ciclo de la procreación entre los sexos y las muertes.

Esto se refiere a que en la actualidad hay una historia concreta de daños históricos que se han hecho unos pueblos a otros. Estos daños están en la memoria de la gente y no se pueden obviar. Son muchas veces las causas de las guerras. El político tendría que tomar en cuenta esto.

El extranjero hace una autocrítica y dice que:

“cuando nos preguntamos por el rey y el político del ciclo actual y del modo presente de generación, hablamos del que correspondía al ciclo opuesto, pastor de rebaño de otrora, y por eso mismo, de un dios en lugar de un mortal, y en tal sentido nos desviamos por completo de nuestra ruta. Por otra parte, lo presentamos como quien gobierna la ciudad entera, pero sin explicar de qué manera lo hace.” (274 e – 275a)

Acá pareciera que Platón está haciendo una distinción entre la propuesta política teórica para la sociedad perfecta e inmutable que plantea en los libros 2-10 de *La República*, y el mundo real (276 b-d). En los libros 2-10 de *La República* las personas se comportan siempre idénticamente y del mismo modo “y ser siempre idéntico a sí mismo es algo que conviene sólo a los más divinos de los seres”, es un mundo en el “no existía guerra ni ningún tipo de discordia.”

La realidad de la República se enmarca en el ciclo de Cronos.

Para el presente ciclo hay que introducir dos distinciones más: Distinguir entre “cuidado” y “crianza”, entre pastor divino y el hombre que brinda cuidados, y entre cuidados compulsivos y voluntarios.

La diferencia entre un tirano y un político en nuestra sociedad está en si impone los cuidados o los “brinda con aceptación voluntaria” (276e).

Con ello Platón responde a las críticas que se le hacen con respecto a quiénes serían los gobernantes en la República ideal que él propone en la República. Se trataría de personas semidivinas que no se convertirían en tiranos. Pero eso no corresponde al ciclo actual. Un rey con poderes de imponer a la población lo que podría ser más apropiado para ellos, en la realidad actual, lo convertiría en un tirano.

Acá Platón estaría de acuerdo con Karl Popper, en el sentido de que una sociedad cerrada no resuelve los problemas de nuestra sociedad concreta. Vemos que si no tomamos en cuenta los personajes reales y los mencionados en los mitos no entenderíamos todas las referencias que se están haciendo en el diálogo y que eran de conocimiento popular en la sociedad de entonces.

3.3.4.5. La política como el arte de tejer mezclando adecuadamente gente de diferentes ciudades y estratos sociales

Establecido que la política debe remitirse a las sociedades habitadas por los seres humanos realmente existentes, con sus taras respectivas y resentimientos históricos, el extranjero evalúa cuál es el tipo de gobierno más óptimo y llega a la siguiente conclusión:

“De todos los regímenes políticos que son legales, la democracia es el peor, pero de todos los que no observan las leyes, por el contrario, el mejor. Y si todos carecen de disciplina, es preferible vivir en democracia.” (303 b)

En los tiempos del ciclo de Cronos, la gente era disciplinada y se observaban las leyes. Para ellos lo más apropiado era el rey filósofo.

Sin embargo para la sociedad real, en la que nadie cumple las leyes, el mejor régimen es la democracia¹⁰⁰. El arte del político en este contexto tiene como fin:

“la combinación de una trama bien armada del carácter de los hombres valientes con el de los sensatos, cuando el arte real los haya reunido por la concordia y el amor en una vida común y haya confeccionado el más magnífico y excelso de todos los tejidos, y abrazando a todos los hombres de la ciudad, tanto esclavos como libres.” (311 c)

Para lograr esta trama es necesario relacionar por una parte a los hombres mesurados , tranquilos que siempre buscan mantener relaciones pacíficas con las ciudades extranjeras con aquellos que son valientes, siempre urgiendo a sus ciudades a entrar en alguna guerra. El Extranjero remarca que ambos extremos pueden llevar a la esclavitud de los habitantes de la ciudad, ya que los primeros pierden la aptitud para la guerra y los segundos exponen a su ciudad a enemigos poderosos de manera innecesaria. Y como era habitual, si entraban en guerra y perdían, lo más probable es que fueran reducidos a condición de esclavos por sus enemigos.

Por ello el Extranjero remarca la necesidad de romper con la costumbre de vincularse y casarse sólo con gente que comparte los valores que uno tiene. Más bien valores opuestos deben unirse como los cautos y justos con los valientes y osados. Y también personas de diferentes orígenes y estratos sociales manteniendo un balance favorable a los intereses del Estado.

Se ve pues como la referencia a los personajes del diálogo y el contexto dan pautas sobre cómo al final de cuentas lo más importante para Platón se refiere a cómo resolver situaciones políticas reales. Sus indagaciones mayéuticas sirven como instrumento para abstraer los elementos esenciales del problema planteado y echar luces sobre el dilema planteado. Pero, como se aclara al final del *Teeteto*,

¹⁰⁰ Esta es la época del ciclo de Zeus, donde ni los dioses, ni los hombres siguen las leyes ni son disciplinados, sino que más bien son caóticos y por ello fácilmente ocasionan desgracias y destrucción.

por sí solas, están vacías de contenido. El contenido lo da el propósito, en este caso la urgencia de resolver una determinada situación política problemática. Y también el objetivo, esto es la acción política concreta que los habitantes de una ciudad llevan a cabo.

4. CONCLUSIONES

1. El alcance de las discusiones de las diferentes hipótesis planteadas en los diálogos políticos de Platón se hace palpable a través de las referencias que Platón hace a las consecuencias que la aplicación de los criterios planteados en estas hipótesis han tenido en el contexto político-social reciente.
2. Las hipótesis planteadas a lo largo del diálogo a su vez presuponen una serie de concepciones sobre la justicia, lo político, etc., que son los temas que se van analizando a lo largo de los diálogos de Platón.
3. Al inicio del Libro I de *La República* y del diálogo *El Político* se hace referencia a una serie de hechos, circunstancias e interrelaciones sociales y políticas, que nos permiten ver las repercusiones de la aplicación de los criterios planteados en las diferentes hipótesis a lo largo del diálogo. Esto muestra como la acción política concreta a la que hace referencia Platón en estos diálogos juega un papel fundamental para la comprensión del alcance de las implicancias en la realidad concreta que tienen las hipótesis planteadas.

4. Si bien a través del diálogo socrático y de sus referencias a hechos y circunstancias concretas de la Atenas del siglo V a. C., nos permiten ver el alcance y las repercusiones de las hipótesis planteadas a lo largo del diálogo, esto no significa que a partir de estas hipótesis se pueda saber fehacientemente qué es lo que es correcto o incorrecto en determinada circunstancia. Sin embargo muestran al lector u oyente que la aceptación o no de cada una de las hipótesis planteadas abren un abanico de implicancias a partir de la perspectiva de la cual se analizan los hechos de la vida social concreta.
5. Aclarar el problema no significa sin embargo resolverlo. Por ello, cuando Sócrates dice “Sólo sé que nada sé”, no lo dice por falsa modestia, sino porque quiere decir que una mayor claridad sobre un asunto político a través de la reflexión sobre las ideas involucradas, da más claridad sobre todas las perspectivas involucradas y sobre la verdadera dimensión de los dilemas de la coyuntura política concreta. Esta claridad implica poder descartar lo que resulta ilógico y determinar lo que no es justo, pero nos deja en el aire sobre qué es lo que se debe hacer, esto es, sobre qué es lo justo.

6. Para dar un marco de referencia a la luz del cual interpretar el diálogo *La República*, Platón, presenta al inicio de este diálogo a los tracios, al esclavo y a los extranjeros y a una serie de futuras víctimas del gobierno de los treinta tiranos. También presenta un contexto concreto: El escenario del inicio del diálogo son las celebraciones de la reivindicación de los tracios como aliados de Atenas a través de muestras de ejercicios de caballería en homenaje a la diosa tracia Bendis. Los tracios habían sido históricamente vejados y esclavizados frecuentemente por los atenienses. En ese sentido la reivindicación se presenta como un acto de justicia histórica. Por otra parte, las víctimas de la injusticia suelen a su vez ser injustas con los demás, como consecuencia del resentimiento que traen por generaciones de opresión. Así tropas tracias cometen la salvaje masacre de Micaleso matando a todos los niños, mujeres y demás habitantes de la ciudad, cosa que es posible gracias a esta reivindicación y alianza con Atenas. En el marco de este dilema se presenta la pregunta por la justicia.
7. Se refutan tres definiciones de justicia, pero no se llega a establecer qué sería lo justo, no sólo porque todas las hipótesis se pueden rebatir lógicamente, sino porque cada una de ellas presenta una gama de serios problemas en su aplicación a la interpretación de la realidad. En ese sentido Sócrates termina diciendo que ahora no sabe nada. No sabe qué es lo justo ni cómo debería enfrentar situaciones muy concretas como los de la esclavitud, la vejación de otros pueblos, la arbitrariedad contra los extranjeros y los ciudadanos en general.

8. En el caso de *El Político* el contexto presentado al inicio del diálogo es el de un niño esclavo que lee los diálogos de la Tetralogía: El *Teeteto*, el *Eutifrón*, el *Sofista* y el *Político*. Esto se da en plena Guerra de Corinto cuando Teeteto es trasladado de retorno a Atenas herido de muerte en la guerra. Esta es una guerra donde las ciudades se pasan de un bando a otro por conveniencias o circunstancias coyunturales. Debido a estas alianzas coyunturales el status de ciudadanía de los habitantes de estas ciudades cambia frecuentemente y así el concepto de “extranjero” y “ateniense” se vuelve ambiguo. Este es un concepto que se cuestiona en el diálogo.
9. Al final del *Teeteto* Sócrates llama la atención sobre lo vacío del ejercicio mayéutico. Éste cobra sentido en cuanto se refiere a los problemas políticos concretos y urgentes.
10. En el caso de *El Político*, Platón, también presenta una serie de personajes y circunstancias y concluye que el trabajo del político real es ser el tejedor de una sociedad diversificada tanto étnica como socialmente, pues esta es la sociedad realmente existente, a diferencia de la sociedad ideal de la que parte en los libros 2 a 10 de *La República*.
11. A través del estudio detallado de los personajes y del contexto de estos diálogos políticos que se refieren a la realidad concreta, se muestra que para Platón esta referencia a la acción política es lo primordial. Hay sufrimientos que deben evitarse. La filosofía nos sirve para aclarar los

diferentes problemas que subyacen a una determinada argumentación y tener una visión panorámica de los dilemas planteados.

12. Platón resalta así que la argumentación filosófica no se limita a ser una cadena de deducciones lógicas correctas a partir de determinadas premisas –como la que hacían los sofistas–, sino que también supone reflexionar sobre la dificultad y la responsabilidad social y política que implica aceptar o no determinadas hipótesis como premisas.

5. BIBLIOGRAFÍA

ARISTOTELES, *Política*, Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1951

BÄBLER, Balbina, “Fremde Frauen in Athen. Thrakische Ammen und athenische Kinder” – 2. Esclavos en Atenas, En En RIEMER, Ulrike y Peter Riemer, Xenophobie, Philoxenie: vom Umgang mit Fremden in der Antike, Stuttgart:Franz Steiner Verlag, 2005

CORNFORD, Francis, *Plato and Parmenides*, London: Routledge & Kegan Paul. Ltd., 1964

----- The unwritten Philosophy, Cambridge: University Press, 1967

DORTER, Kenneth, *The Transformation of Plato’s Republic*, Oxford: Lexington Books, 2006

FORSDYKE, Sara, “Revelry and Riot in Archaic Megara: Democratic Disorder or Ritual Reversal?” en *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 125, 2005

FRIEDLÄNDER, Paul, *Platon*, Berlin: Walter de Gruyter, 1960

GRAESER, Andreas, “Wie über Ideen sprechen?: Parmenides” (¿Cómo hablar sobre las ideas?: Parménides) en *Platon. Seine Dialoge in der Sicht neuer Forschungen (Platón sus diálogos a la luz de nuevas investigaciones)*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1996

HARTMANN, Nicolai, *Platos Logik des Seins*, Berlin: Walter de Gruyter, 1965

HEIDEGGER, Martin, *Platon: Sophistes*, Frankfurt: Klostermann, 1992

HERODOTO, *Los nueve libros de la historia*, Buenos Aires: El Ateneo, 1969

HOWLAND, Jacob, *Re-Reading Plato: The Problem of Platonic Chronology*, Toronto: The Phoenix, Vol. 45, No. 3, 1991

ISAAC, Benjamin, "Proto-racismo en la Grecia y Roma Antiguas" ("Proto-Racism in Graeco-Roman Antiquity") en *World Archaeology*, Vol. 38, No. 1, Race, Racism and Archaeology, 2006

JENOFONTE, *Anábasis*, Madrid: Gredos, 2000

_____ *Helénicas* , Madrid: Gredos, 2000

KALET, Lisa, "The Diseased Body Politic, Athenian Public Finance, and the Massacre at Mykalessos (Thucydides 7.27-29)" *The American Journal of Philology*, Vol. 120, No. 2 (1999)

LIDLAW-JOHNSON, Elizabeth, *Plato's Epistemology*, New York: Peter Lang, 1996

LI CARRILLO, Víctor, *Las definiciones del sofista*, Lima: Cuadernos de Filosofía, Fondo Editorial, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1996.

LISIAS, *Contra Eratóstenes*, Méjico: UNAM, 1989

KIRK, C.S., RAVEN, J.E. y SCHOFIELD, M., *LOS FILÓSOFOS PRESOCRÁTICOS*, Madrid: Gredos , 1979

MILLER, Mitchell, *Plato's Parmenides. The Conversion of the Soul*, Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 1986¹

NAILS, Debra, *The people of Plato, A prosopography of Plato and other socratics*, Indianapolis: Hackett-Publishing, 2002

NATORP, Paul, *Platos Ideenlehre*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975

OBERMAYER, Michael, *Familie im Umbruch. Platons Reformprogramm und die Gesellschaft des neuen Jahrtausends*, Stuttgart: ibidem-Verlag, 2000

- PEÑALOZA, Walter, *El discurso de Parménides*, Lima: Imprenta de la UNMSM, 1973
- PIEPER, Josef, *Sobre los mitos platónicos*, Barcelona: Herder, 1984
- PLATON, *Apologie des Sokrates* (griego/alemán), Stuttgart: Reclam, 1986
- *Diálogos*, Madrid: Gredos, 1992-1998
- _____ *Menon* (griego/alemán), Stuttgart: Reclam, 1994
- *Parmenides* (griego/alemán), Stuttgart: Reclam, 1987
- *Politeia* (griego/alemán), Frankfurt: Insel, 1991
- *Phaidros / Theaitetos* (griego/alemán), Frankfurt: Insel, 1991
- *Der Sophist* (griego/alemán), Stuttgart: Reclam, 1990
- POPPER, K. R, *El mundo de Parménides*, Barcelona: Paidós, 1999
- "The Spell of Plato", en *The Open Society and its Enemies. Vol I*,
London: Routledge & Kegan Paul Ltd., 1993
- QUINN, J. Trevor, "Thucydides and the massacre at Mycalessus" en *Mnemosyne*, Vol
48, Fasc.5, 1995
- RIEMER, Ulrike y Peter Riemer, *Xenophobie, Philoxenie: vom Umgang mit Fremden
in der Antike*, Stuttgart:Franz Steiner Verlag, 2005
- ROBIN, L., *Les rapports de l'être et de la connaissance d'après Platon*, Paris:
Presses Universitaires de France, 1957
- ROBINSON, Thomas, "Sobre la arete y las diferencias de género en Sócrates/Platón
y Aristóteles", en: *Areté XI. Revista de Filosofía*, Lima: PUCP, 1999
- "Rasgos distintivos del dualismo mente-cuerpo en los escritos de Platón",
en: *Areté XII. Revista de Filosofía*, Lima: PUCP, 2000

- “Educando al ciudadano cósmico. Algunos pensamientos sobre el *Timeo* de Platón”, en: *Reflexión y Crítica. Revista de Filosofía*, Lima: UNMSM, 2002
- SCHLEIERMACHER, F.D.E., *Über die Philosophie Platons*, (Introducciones a las traducciones de Platón [1804-1828]) Hamburgo: Felix Meiner Verlag, 1996
- SCHLETTE, Marc, *Der Zauber Poppers: Zur Kritik des Historizismus- und des Totalitarismusvorwurfes gegenüber Platon in Karl R. Poppers “Die offene Gesellschaft und ihre Feinde”*, Duisburg: Gerhard-Mercator-Universität Duisburg, 2001
- SIMPSON, Peter, “Sócrates joven y viejo: del Parménides al Fedón” en *Los Símbolos de la República VI-VII de Platón*, ed. Raul Gutierrez, Lima: PUCP, 2003, pp. 107-118.
- SHOREY, Paul, *The Unity of Plato’s Thought*, New York: Garland Publishing, Inc. 1980 (1904¹)
- STERN, Paul, “La importancia filosófica” en la “disgresión” en el “Teeteto” de Platón” (“The Philosophic Importance of Political Life" On the "Digression" in Plato's "Theaetetus") en *The American Political Science Review*, Vol. 96, No. 2, 2002
- TAYLOR, *Plato: The Man and his Work*, London: Methuen, 1966
- THESLEFF, Holger, *Studies in Platonic Chronology*, 1982
- TUCIDIDES, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, Barcelona: Iberia, 1963
- ÜBERWEG, Friedrich (iniciador) *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike 2/1 Sophistik-Sokrates-Sokratik-Mathematik-Medizin*, Basel: Schwabe & Co. AG, 1998
- *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike 3*, Basel: Schwabe & Co. AG, 1983

VÖLKL, Karl, "Das Megarische Psephisma" en *Rheinisches Museum der Philologie*, Tomo 94, 1951

VONESSEN, Franz, *Platons Ideenlehre*, Wiederentdeckung eines verlorenen Wegs, Kusterdingen, die Graue Edition, 2001

----- *Metapher als Methode. Studien zu Platon*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2001

WHITE, Nicholas, *Plato on Knowledge and Reality*, Indianapolis, Hackett Publishing, 1993

WHITE, Stephen A. "*Thrasymachus the Diplomat*," *Classical Philology* 90 (1995)

ZAVALA, Carmen, "Cinco lecturas contemporáneas del Parménides 132b y su relación con la teoría de las ideas de Platón", Tesis de Licenciatura, Lima: PUCP, 2000

----- "La importancia de los personajes y el contexto para la interpretación I

----- "¿Cuál fue la posición de Platón con respecto a la esclavitud?" en: Tesis, *Revista de Investigación de la Unidad de Posgrado de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la UNMSM*, Vol. 6, Año VII, N° 6, 2013