



Filósofos, guerreros y artesanos. El uso de la ideología trifuncional indo-europea en la República de Platón^(N)*

Recibido: 23 de marzo de 2011. ● Aceptado: 31 de mayo de 2011.

Helver Martín Alvarado^a

Resumen. El artículo analiza la «situación enunciativa» del discurso a través del cual Platón hizo un uso filosófico de la ideología trifuncional indo-europea, en los primeros libros de su obra la República. Georges Dumézil, descubridor de tal esquema de organización social, ya había llamado la atención sobre la influencia que este sistema tuvo que haber ejercido en la redacción del famoso diálogo platónico. Mediante los vocablos de παρασκευή / paraskueé/ 'provisión', πολεμική /polemiké/ 'arte de la guerra', y δυναστεία /dynastéia/ 'dominación' o βασιλεία /basiléia/ 'realeza', Platón respectivamente adaptó a nivel textual las funciones del poder soberano, la fuerza física y la fecundidad, conservadas por otros pueblos hijos de dicha

^(N) N. del ed. Según aclara el autor en la nota 6, y en consonancia con lo dicho en las "Normas para autores", se hace la citación de obras clásicas siempre para su consulta en ediciones de referencia.

* Este artículo es el primer resultado del proyecto que viene desarrollando el autor bajo el título: *Signaturas de Poder y Mitopoyéticas del Mal*, en el marco del programa de «Antropología Política», el cual ha sido impulsado por él, junto con otros profesores de diversas áreas, y cuyo grupo de investigación aparecerá muy pronto registrado ante Colciencias.

^a Filósofo graduado de la Universidad Nacional Abierta y a Distancia (UNAD). Docente investigador, cursa estudios de Maestría en Filosofía, dentro de la línea de investigación: Ética y Filosofía Política, en la Universidad de los Andes. Comentarios a: he50mar349@gmail.com.

tradición. Dos cosas sobresalen a este respecto: el especial interés que el filósofo dedicó en el diálogo a la formación cívica de los guerreros, después de insertar una división jerarquizada del trabajo material, legitimándolo todo a través del relato de un mito. Concluimos que ambos elementos (y con el apoyo de ciertos instrumentos discursivos) le permitieron a Platón identificar la vida contemplativa con la vida política, sintetizándolas en la imagen del «filósofo-rey».

Palabras clave. Artesano, filósofo, guerrero, ideología trifuncional indoeuropea, mito de las razas, principio de división del trabajo, principio de homología.

Abstract. The paper analyzes the discourse “enunciative situation”, through which Plato has made a philosophical use of Indo-European trifunctional ideology, in the early books of his work the Republic. Georges Dumézil, discoverer of such a social organization scheme, had already drawn attention to the influence that this system had given to the writing of famous Plato’s dialogue. By the words of παρασκευή /paraskeuê/ ‘way or means of providing’, πολεμική /polemikê/ ‘the art of war’, and δυναστεία /dynastéia/ ‘power, domination’ o βασιλεία /basiléia/ ‘kingdom, dominion’, Plato adapted, respectively, at a textual level the functions of sovereign power, physical strength and fertility, preserved by other peoples, heritants of such a tradition. Two things stand out in this regard: the philosopher’s special interest devoted to that dialogue to the civic education of warriors, after conducting previously a material division of labor, having everything legitimized by the storytelling of a myth. We conclude that both elements, and with the support of certain discursive instruments, have allowed Plato to identify the contemplative life with the political life, synthesizing them with Plato’s concept of “philosopher king”.

Keywords. Artisan, Indo-European trifunctional ideology, myth of the races, philosopher, principle of division of labor, principle of homology, warrior.

Résumé. L’article analyse la « situation énonciative » dans le discours par lequel Platon a fait un usage philosophique de l’idéologie trifonctionnelle des indo-européens, dans les premiers livres de son oeuvre «La République». Georges Dumézil, découvreur d’un tel système d’organisation sociale, avait déjà attiré l’attention sur l’influence que ce système devait être exercé à la rédaction du fameux dialogue platonicien. Par les paroles de παρασκευή /paraskeuê/ «provisions», πολεμική /polemikê/« l’art de la guerre » et δυναστεία /dynastéia/«domination» ou βασιλεία /basileia/«reine», Platon a adapté respectivement au niveau textuel les fonctions du pouvoir souverain, la force physique et la fertilité, préservées par d’autres peuples héréditaires de cette tradition. Deux choses ressortent à cet égard: l’intérêt particulier que le philosophe portait dans le dialogue à l’éducation civique des guerriers, après avoir établi précédemment une division du travail matériel, légitimant tout, par rapport à l’histoire d’un mythe. Nous concluons que les deux éléments, et avec l’appui de certains dispositifs discursifs, a permis à Platon d’identifier la vie contemplative avec la vie politique, en les synthétisant sur l’image du “philosophe roi” de Platon.

Mots-clés. Artisans, guerriers, idéologie trifonctionnelle des indo-européens, mythe des races, philosophes, principe d'homologie, principes de division du travail.

Resumo. O artigo analisa a "situação enunciativa" do discurso através do qual Platão fez um uso filosófico da ideologia trifuncional indo-europeia nos primeiros livros da sua obra *A República*. Georges Dumézil, o descobridor desse regime de organização social, já havia chamado a atenção sobre a influência que este sistema teve que ser exercido na elaboração do famoso diálogo platônico. Pelas palavras de παρασκευή /paraskeue/ "provisão", πολεμική /polemiké/ "exercício militar" e δυναστεία /dynastéia/ "dominação" ou βασιλεία /basileia/ "realeza", Platão adoptou, respectivamente, ao nível textual as funções do poder soberano, a força física e a fertilidade, são preservadas em outros povos herdeiros daquela tradição. Duas coisas se destacam neste sentido: o interesse especial que o filósofo demonstrava no diálogo per a educação cívica dos guerreiros, depois de ter estabelecido antes uma divisão de trabalho material, legitimando tudo, a partir de una historia mítica. Concluimos que esses dois elementos vão enformar, com o apoio de alguns dispositivos discursivos, a imagem do rei-filósofo de Platão, cujas características são sintetizadas na similaridade entre a vida contemplativa e a vida política.

Palavras-chave. Artesãos, filósofos, guerreiros, ideologia trifuncional indo-europeia, mito das raças, princípio da divisão do trabalho, princípio de homologia.

Introducción

Según el filólogo e historiador francés Georges Dumézil (1898-1986), las figuras del sacerdote-rey, el guerrero y los productores-artesanos que representan, de forma respectiva, las funciones del poder soberano, la fuerza física y la fecundidad, no por azar están presentes en la estructura argumentativa de la *República* de Platón.¹ El sistema ideológico trifuncional indoeuropeo llega a ser en conjunto una de las pautas centrales en el desarrollo de las tesis expuestas por el filósofo en boca de su maestro Sócrates. Lo cual no es baladí, si reparamos en la hipótesis de que dicho texto, que determinó los caminos seguidos por antiguos y modernos en la elaboración de la teoría política occidental, fue el que *creó las condiciones discursivas para su recepción, al haber normalizado al mismo tiempo el contexto de su formulación enunciativa y teórica*. En cuanto que nociones abstractas, «ideología» y «funcionalidad», sólo puede establecerse que ellas no son otra cosa sino el producto de una reflexión consciente, e incluso, dada la esencia del pensamiento categorial al que juntas pertenecen, es casi seguro

¹ Para una relación bastante completa de los apuntes de Dumézil hechos a lo largo de toda su obra sobre la presencia del sistema trifuncional en los primeros libros de la *República* (suponiendo como medio transmisor entre Platón y las fuentes indoiranias, el movimiento órfico y los pitagóricos), ver el excelente artículo de SERGENT (1979, 1173-75). El mismo Dumézil recogió las apreciaciones hechas por él antes de 1950 en las notas de un manual de corte didáctico (DUMÉZIL, 1958, 94 y s., 97).

que se remontan a una vieja tradición doctrinal que, hasta nuestros días, ha salvaguardado toda la estructura de la máquina política aún operante en el mundo contemporáneo.²

Si bien con el fin de poder captar las repercusiones e implicaciones de semejante hipótesis, más que nada debemos parar mientes en dos observaciones ya antes acotadas por C. Lévi-Strauss en la respuesta que le dio a Dumézil, tras el discurso de recepción que éste pronunciara en la Academia Francesa en 1979.

La primera es que la ideología trifuncional al venir siendo analizada en sus primeros trabajos como si fuese una «constante del conjunto indoeuropeo», un «motivo recurrente que subtiende toda la filosofía social y el pensamiento religioso» de aquellos pueblos social y lingüísticamente emparentados, no puede entenderse —escribe el antropólogo— más que como «una proyección, en la pantalla del pasado, de una suerte de génesis ideal del orden social impuesta a las reflexiones de los analistas por viejísimas exigencias filosóficas» (LÉVI-STRAUSS, 1980, 17). En este sentido, el esquema trifuncional de las sociedades indoeuropeas que en un comienzo fue estudiado, por influencia de la sociología y la etnografía de Durkheim y Mauss, como el reflejo de una organización social original, terminó siendo considerado por Dumézil (después de muchas dudas y reelaboraciones) como un constructo que a pesar de todo parece que llegó a ser el foco de cierta labor intelectual consciente, entre los estratos directivos de aquellas sociedades, y lo «suficientemente neta para darles una expresión teórica, y aplicar ésta a todos los aspectos de su vida social y de su pensamiento religioso» (Lévi-strauss, 1980, 18).³

La segunda observación que se ha de tener en cuenta es el hecho de que la cultura griega, pese a servir de pivote al método comparativo en torno a los niveles gramatical y mítico-discursivo de los pueblos indoeuropeos, quedó en principio excluida de las investigaciones

2 En efecto, a la par que la funcionalidad remite a las formas específicas de estratificación social, surgidas y avaladas simbólicamente en respuesta ante ciertas necesidades antropológicas básicas (y admitidas en este sentido como fines) en pro del desarrollo material, el concepto de ideología señala esas consabidas representaciones colectivas de valoración que, además de la alusión directa a una serie de instituciones que les vienen a servir de soporte, habrán de expresar de forma especulativa y en orden intemporal el statu quo para la justificación misma de dicho ordenamiento. Las dos definiciones son circulares y plantean problemas de interpretación: decir esto, es ya hablar desde la banalidad de una tautología; sin que por esto quede suprimido su carácter de dispositivo semiótico de regulación. Por lo demás, a cada una de las definiciones así vinculadas también se les ha hecho corresponder un único presupuesto cuya atribución ha de relacionarse más con el saber previo del estudioso (o del hombre común) que con la naturaleza propia del objeto al cual ambas definiciones están aplicadas. El filósofo greco-francés C. Castoriadis ha sido el único autor que a partir de una dilucidación profunda de la cuestión supo identificar con mayor acierto, frente a otras tentativas, tanto en el fiscalismo (explícitamente vinculado por él con el aspecto funcional) como en el logicismo (implícito en el aspecto ideológico, resaltado por nosotros) los dos tipos tradicionales de repuesta que a lo largo de la historia del pensamiento se han ofrecido para dar cuenta del ser de la sociedad y de la historia, ya sea que tal explicación se diera en términos de relaciones «identitarias» —o que reducen el objeto tras el expediente usual a la lógica de conjuntos—, ya sea que se la ofreciera en lugares teóricos comunes donde el principio ontológico de determinación es el soberano (Castoriadis: 1989, Vol., 2, 9-41). Nuestra intención mediante el presente texto es esbozar la genealogía de los condicionamientos enunciativos de los que estos dos tipos de respuesta en realidad derivan.

3 Hay que anotar las palabras del propio Dumézil al respecto: «Llamo 'ideología' al inventario de las ideas directivas que rigen la reflexión y la conducta de una sociedad y, por supuesto, sin que implicase no sé qué organización del cerebro.» (citado por Dubuisson, 1991, 139).

de Dumézil desde que en 1938 la noción de trifuncionalidad se convirtiera en paradigma directriz de interpretación: durante las tres décadas siguientes será objeto de múltiples indagaciones alrededor de los textos jurídicos y religiosos de los romanos, indo-iranios, celtas y germanos. Al final de Mito y Epopeya I, el autor se excusó diciendo (Dumézil, 1997, 606)⁴:

Grecia ha elegido, como siempre, la mejor parte: a las reflexiones ya hechas, a las relaciones preestablecidas de los hombres y de las cosas que le proponía la herencia de sus antepasados del Norte, prefirió los riesgos y las posibilidades de la crítica y de la observación, con mirada nueva contempló al hombre, a la sociedad y al mundo en torno.

De acuerdo con las conclusiones realizadas en los análisis adelantados por E. Benveniste en su *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas* (1969)⁵, es muy sugerente el dato de que la división tripartita sólo se conservó en los dos extremos itálico-céltico (occidental) e indo-iranio (oriental) de la diáspora indoeuropea. Deduciendo de tal supervivencia espacial el hecho de que Grecia, por su ubicación geográfica, al haber estado en medio de dicha rigidez estamental, se haya así distinguido por conservar sólo a modo de recuerdo legendario el esquema trifuncional (Benveniste, 1969/1983, 189 y s.), después de que terminó por suplantar a las figuras del rey y el sacerdote por el pueblo, en el momento en que los griegos iniciaron la fundación y constitución política de sus ciudades entre los siglos VII y VI a.C. (Benveniste, 1969/1983, 243 y s.).

La reactivación discursivo-filosófica de la ideología trifuncional indoeuropea por obra de Platón, únicamente resulta coherente a la luz de su repulsa aristocrática para con esa otra alternativa de sociedad inventada por sus conciudadanos atenienses y predecesores coloniales en Jonia y la Magna Grecia, y a la cual (en esto radica la paradoja) su filosofía le debe la razón última de su posibilidad histórica. En este artículo trataremos de mostrarlo, siempre contando con las limitaciones de extensión impuestas para esta clase de documentos, restringiendo pues el examen a los tres primeros libros de la *República*.

Mediante este diálogo Platón intentó definir las grandes líneas por las que habría de ser operada una gran reforma educativa, política y cultural que lo llevó —a nuestro juicio— a lanzarse a la tentativa más audaz que pensador alguno se haya propuesto hasta la época de su redacción y en el futuro: organizar de cabo a rabo, en los ámbitos espiritual y material, la institución de la sociedad de su tiempo. Planeándola a la luz de una estructura jerarquizada en donde se daría la supremacía de lo teórico, *en cuanto forma de gobierno asumido por el*

⁴ Palabras que fueron también advertidas por C. Lévi-Strauss (1980, 22).

⁵ Libro que es la forma más acabada y sintética de las investigaciones comparativas, desde que irrumpieran en el campo académico a mediados del siglo XIX.

«filósofo-rey», por sobre la exclusión y subordinación de lo práctico, *en cuanto manifestación concreta del hacer del hombre común*, sin que en dicha reforma se pretendiera negar la función de este último, al constituir el apoyo y el sustento de aquél. Motivo por el que acomete entonces la tarea de intentar dar respuesta al problema alrededor del cual gira la mayor parte del diálogo, esto es, «qué son la justicia y la injusticia y cuál es la utilidad de la verdad que ofrece cada una» (PL., R. 2. 368C)⁶. Cuestión que no hace más que preparar al lector para que acepte el punto de vista que en últimas se le ofrece al final del diálogo.

En efecto, cuando a modo de cierre del libro décimo, Sócrates narra el famoso «mito de Er» con el que se concluye la *República*, la exposición vuelve sobre el argumento del que se trató al inicio de la obra (siguiendo así la clásica estructura en anillo): en el libro primero Platón ya había defendido la idea de que la riqueza ha de presentarse como la condición (material) de partida para el libre ejercicio de la especulación⁷; tesis sobre la que se retorna esta vez para dejar en claro que sólo las almas de quienes han llevado una vida *filosófica* —esta misma que, en opinión de Platón, es la única adecuada— tienen, por ende, el derecho de quedarse en la región supraceleste o de gobernar la ciudad en su ulterior reencarnación, según sepan elegir el oficio que se desee realizar a la hora de nacer de nuevo en este mundo. Sin embargo, como tendremos ocasión de evidenciar, al plantear tal conjetura (que tiene por base otro mito presentado en el libro tercero) se va literalmente más lejos de lo que el propio autor antes había afirmado en el *Fedón* (107C–118C), puesto que aquella digresión escatológica es hecha con objeto de normalizar y hacer innatas las desigualdades presentes en la sociedad. Idea frente a la cual, reconociendo todo lo que debemos a Platón, será muy difícil poder algún día estar de acuerdo⁸.

1. La constitución a-histórica de la ciudad

Si queremos entender el mejor atajo por el cual Platón quiso validar su proyecto, debemos atender a cómo él mismo recurrió en su exposición a dos instrumentos metodológicos fundamentales que seguiría a lo largo de toda la obra. De una parte, *el principio de homología* que supone una correspondencia estructural entre lo «Grande» y lo «pequeño», y, para el caso en cuestión, entre la «Ciudad» y el hombre que es su «ciudadano» (R., 2. 368C-E). De otra, *el principio de división del trabajo* que, remontándose a una vieja tradición de origen indoeuropeo, establece que la sociedad ha de estar conformada por tres tipos de funciones:

6 Para la citación de los textos de Platón y demás autores antiguos seguimos las listas de ediciones críticas de referencia y de abreviaturas empleadas en el *Diccionario Griego-Español (DGE)*, por su amplia aceptación a nivel internacional. Tales listas están asimismo disponibles en internet: <http://dge.cchs.csic.es/lst/lst-int.htm> Por convención, se usa el sistema de paginación de Stephanus (s. XVI) mediante el cual las ediciones y traducciones modernas de los diálogos platónicos aparecen divididos en números y cada una de estos a su vez en letras, a fin de ejercer un mayor control en la lectura de los pasajes citados.

7 Este argumento fue esgrimido también por el joven Aristóteles en su *Protréptico*, vid.: Arist., *Frs. 1 y 3 ROSS*.

8 Como lo ha hecho notar P. Bourdieu, en una alusión crítica (bastante explícita) a la concepción de lo social en Platón: «(...) para desesperación del filósofo-rey, que, asignándoles una esencia, pretende obligarles a ser y a hacer lo que les corresponde por defini-

productores, guerreros y gobernantes, siendo estos últimos los que, a su juicio, tras escoger a los mejores y más aptos entre los segundos, y por recibir un tipo de educación especial, deberán convertirse en los futuros filósofos.

Así pues, el concepto de justicia comienza por ser analizado en la medida en que se amolde tanto a la Polis en su conjunto como a cada uno de los que viven en ella. Para tal efecto, Platón formula su principio que dice: «si contempláramos la ciudad en proceso de conformación mediante un argumento, también podríamos ver su justicia e injusticia en proceso de conformación»⁹. Procedimiento que, entre otras cosas, le permite rehacer teóricamente la institución de la sociedad: según Platón, la Polis se funda para suplir las necesidades que, a nivel del individuo, resulta imposible satisfacer (2. 369B). No es casual que además en este pasaje comience por designar a la tercera función con el término de παρασκευή: en ella incluye al labrador [ὁ γεωργός], al albañil [ὁ οἰκοδόμος], al tejedor [ὁ ὑφάντης] y al zapatero [ὁ σκυτοτόμος] (2. 369D). Y si bien Platón ironiza aquí con la tesis de que «la ciudad que cubre las necesidades más básicas podría surgir con cuatro o cinco hombres» (2. 369E), ello además de suponer un gran número de personas que conformen todo un colectivo, implica el hecho de que estas mismas personas (comenzándose a aludir ya al segundo principio metodológico) difieran entre sí en lo relativo a sus «capacidades naturales». Con lo cual queda hipostasiada la división social del trabajo, a pesar de que Platón apele a una especie de consecuencia lógica, derivada de la maximización del tiempo laboral individual (2. 369E–370B). Sin embargo, lo anterior sólo es de interés para Platón, tanto más cuanto que tales presupuestos dejan listo el terreno a su distinción conceptual entre lo que él llama «tiempo libre de los otros» y tiempo no-libre del obrero, definido como «momento oportuno de una tarea», y que resulta necesario en la dimensión del hacer productivo que ha de proveer las condiciones materiales de existencia para vivir en la Ciudad (2. 370B-C). En este sentido, la ironía platónica, por motivos sobradamente conocidos, queda nomotética y operativamente disuelta: «En rigor, —escribe Platón— para eso hacen falta muchos hombres» (2. 370D).

2. La división social del trabajo

Dicha asignación y ordenación del 'tiempo-humano' está, como hemos advertido, en consonancia con el desarrollo y despliegue de esas «disposiciones naturales», vistas incluso como capacidades innatas. De ahí que, según nuestro filósofo, las ciudades se dividan, en principio, entre las que ofrecen servicios y las que no tienen habilidad para otra cosa que la de regirse correctamente (2. 371C). Es válido, pues, preguntarnos lo siguiente: ¿Acaso los ciudadanos de la polis ateniense —donde nació y residió el mismo Platón— no dispusieron

ción, los clasificados, los mal clasificados, pueden rechazar el principio de clasificación que les otorga el peor lugar» (BOURDIEU, 2002, 15).

⁹ Platón añade: «si contempláramos en espíritu cómo nace una ciudad, ¿podríamos acaso observar también cómo se desarrollan con ella la justicia e injusticia?» (2. 369A).

de un tiempo libre para ejercer la política y ocupar cargos en las magistraturas del régimen democrático, que sobrevivió hasta la derrota de la ciudad en 404 a manos de los espartanos y el cual había sido creado mancomunadamente por el pueblo? ¿No fue esta la fuente histórica que inspirara la reflexión de los sofistas y su idea sobre el progreso cultural así como la de los trágicos Esquilo (Pr., 442-68, 478-506) y Sófocles (Ant., 332-71), quienes atribuyeron el ascenso de la civilización al propio hombre? ¿No son deudoras estas reflexiones que hace el autor de la *República*, para estipular la que debe ser la ciudad idealmente buena, a partir de tales hechos históricos?¹⁰ Es por ello que Platón, ante todas estas cuestiones, insiste de manera radical en su esquema de división social, que toma por base el principio de especialización por funciones (τὰ ἔργα). Veamos el texto completo (R. 2. 371B-E):

—¿Y qué? –pregunta Sócrates– En el interior de la ciudad, ¿cómo cambia-rán entre sí los géneros que cada cual produzca? Pues éste ha sido precisamente el fin con el que hemos establecido una comunidad y una polis.

—Está claro –contesta Glaucón– que comprando y vendiendo.

—Luego esto nos traerá consigo un mercado y una moneda como signo que facilite el cambio.

—Naturalmente.

—Y si el campesino que lleva al mercado alguno de sus productos, o cualquier otro de los artesanos, no llega al mismo tiempo que los que necesitan comerciar con él, ¿habrá de permanecer inactivo en el mercado desatendiendo su labor?

—En modo alguno, pues hay quienes, dándose cuenta de esto, se dedican a prestar ese servicio. En las ciudades bien organizadas suelen ser por lo regular las per-sonas de constitución menos vigorosa e imposibilitadas, por tanto, para desempeñar cualquier otro oficio. Éstos tienen que permanecer allí en la plaza y entregar dinero por mercancías a quienes desean vender algo y mercancías, en cambio, por dinero a cuantos quieren comprar.

—He aquí, pues, la necesidad que da origen a la aparición de mercaderes en nuestra ciudad. ¿O no llama-mos así a los que se dedican a la compra y venta establecidos en la plaza, y traficantes a los que viajan de ciudad en ciudad?

—Exactamente.

—Pues bien, falta todavía, en mi opinión, otra especie de auxiliares cuya cooperación no resulta ciertamente muy estimable en lo que toca a la inteligencia, pero que gozan de suficiente fuerza física para realizar trabajos penosos. Venden, pues, el empleo de su fuerza y, como llaman salario al precio que se les paga, reciben, según creo, el nombre de asalariados. ¿No es así?

¹⁰ En un pasaje anterior del mismo diálogo (1. 330E), Sócrates se preguntaba si justicia es aquello que por usanza era interpretado como pagar a cada quien lo que es debido o decir la verdad en los asuntos corrientes para evitar disputas con los otros, aludiendo claramente con esto a la nueva idea de justicia que en la Atenas del siglo V y por vía de los trágicos ya había entrado en funcionamiento, en total contraposición con la del género anterior, tras haberse innovado en la resolución de los pleitos, mediante el recurso a las leyes establecidas por la ciudad y aplicadas en los tribunales. La *Orestíada* de Esquilo es un buen ejemplo de este proceso. Para una visión global sobre la cuestión vid. tamb. el bello libro de ROMILLY (2010, 29-60).

Tal como ya nos advirtiera Marx (quien, por obvias razones, no lo podía haber pasado por alto), en este pasaje debemos tener cuidado en no confundir lo que modernamente entendemos por división del trabajo y lo que por esto entendían a su vez los antiguos. En efecto, mientras que con el ascenso del capitalismo la «división social del trabajo» corre pareja con la «división manufacturera del trabajo», es decir, se hace con vistas a elevar la *cantidad* de la producción con menos trabajo, acelerando así la acumulación de capital, en la Antigüedad, alega Marx, esto se lleva a cabo única y exclusivamente para mejorar la *calidad* de las funciones en cuanto tales (Marx, 1872/1999, 444). En suma, lo que más importaba a los hombres de antaño (empleando la terminología marxista) era el «valor de uso» y no el «valor de cambio», sin que ello implicase la inexistencia de intercambios económicos o de riqueza, pues ambos se fundaban en el honor que reportaba a quienes se servían de ellos, y no en su autonomización como actividad social preponderante (sc., en el plano económico) o su concentración privada con fines estrictamente materiales (sc., en el plano individual). Con más exactitud, a pie de página Marx nos aclara el significado de la división del trabajo en la *República*, además de caracterizarla más adelante y, por comparación, como el modelo de «idealización ateniense del sistema egipcio de castas» (Marx, 1872/1999, 445 y s.):

Para Platón, la división del trabajo dentro de la entidad comunitaria deriva de la multilateralidad de las necesidades y de la unilateralidad de las dotes del individuo. En Platón, el criterio fundamental es que el trabajador tiene que ajustarse a la obra, y no la obra al trabajador, lo que sería inevitable si éste ejerciera varias artes a la vez, y, por tanto, la una o la otra, quedara relegada a la condición de accesoria.

Ahora bien, para hallar la justicia y la injusticia en una ciudad de nuevo se hace la distinción entre comunidades que son instituidas mediante actividades orientadas a satisfacer lo necesario para la vida, y comunidades que, además de aquéllas, están dedicadas a funciones que caen dentro de la categoría de lo innecesario a secas. En otras palabras, debe diferenciarse de modo genérico entre la «Polis sana» y la «Polis enferma» (R., 2. 373C). Por lo demás, que esta última sea la ciudad de los «belicosos» e «imitadores» no es una libre asociación discursiva en un autor como Platón: la referencia a la Atenas de su tiempo es inequívoca¹¹.

La hipótesis de que la magnificencia y brillantez alcanzada por la ciudad ateniense en época de Pericles no sea más que el fruto, como escribe Platón, del deseo de «posesión ilimitada de riqueza, excediendo el límite de las cosas necesarias» (2. 373 D-E) y, consiguientemente, la causa de que ella se haya puesto en guerra contra los persas, primero, y contra los espartanos, después, por el dominio sobre el Mediterráneo, no fuera otra sino la codicia de «tomar la región de los vecinos», para atender a esas mismas necesidades básicas que respaldaron,

11 Cf. a su vez lo que nuestro filósofo dice más adelante (3. 399C-E).

durante un determinado período de tiempo, esas otras necesidades de alta cultura de índole innecesaria y suntuosa, constituye uno de los argumentos más poderosos comprendidos dentro del juicio teórico que adelantó Platón contra la democracia instituida, antes de él, por sus conciudadanos. Sin embargo, esta valoración política y filosófica que se extrae del juicio platónico (cuya influencia aún hoy perdura) no ha de presentarse como la excusa para desatender la consideración social-histórica que merecen recibir los hechos.

En efecto, tal como lo ha entendido Platón, la aparición de la serie de necesidades suplementarias que giran alrededor de unos bienes culturales, implica por fuerza la satisfacción de esa otra serie de necesidades básicas que gravitan en torno a la consecución de unos bienes materiales. Vale decir, el ascenso de la alta cultura tiene como punto de partida el pleno desarrollo de unas condiciones de vida mínimas, a través de la realización de unas determinadas actividades de subsistencia de carácter cada vez más específico, y sin las cuales incluso la figura del filósofo, como perteneciente a ese impulso de crecimiento cultural, en ningún otro caso llegaría a ser posible. Que Platón sabe muy bien a dónde dirigir su argumentación es algo frente a lo cual no debemos mostrar asombro.

3. La casta de los guerreros

Sócrates: —*¿Y qué? ¿No parece ser un oficio la lucha en la guerra?*
PL., R., 2. 374b.

Tanto las actividades culturales como laborales requieren de una técnica mucho más especializada que éstas para su defensa y protección en la ciudad con respecto al exterior y dentro de sus fronteras, a saber, la técnica militar (2. 374A). Incluso Platón emplea el vocablo *πολεμική* para designar la que revela una correspondencia exacta con la segunda de las funciones indoeuropeas (2. 374b). Pero esta no puede ser ejercida ni por un «campesino, tejedor o albañil» (loc. cit.), ni mucho menos, como precisa antes, por aquellos artesanos-imitadores, encargados de crear bienes lujosos y ofrecer servicios no estrictamente indispensables (2. 373B-C). Y en razón de que se había convenido que cada quien debe desarrollar una sola función de acuerdo con sus respectivas dotes naturales (2. 369E-370A), y que «es imposible que un solo hombre ejerza bien muchas técnicas» (2. 370B), por consiguiente, es necesario que exista un grupo especializado de personas que se ocupe exclusivamente del arte militar. El mismo Platón subraya el objetivo principal de su función: «proteger toda riqueza y a todos los habitantes» del Estado (2. 374A). Pero lo que más llama la atención son los requisitos que Platón establece para su puesta en práctica (2. 374D-374E):

—«Entonces [dice Sócrates], cuánto más importante es la función de los guardianes, tanto más tiempo libre tendrán que los demás y requerirán a su vez más técnica y dedicación».

Es importante señalar que, en el libro siguiente y bajo los mismos criterios, serán escogidos después, entre los guardianes, los filósofos-gobernantes, por ser los mayores en edad y los mejores entre ellos (3. 412 C-E). Sin embargo, existen varias consideraciones que Platón esgrime antes con vistas a acreditar semejante distinción. Como en ocasiones anteriores, se postula que la técnica militar: «es propia de una naturaleza apta para esta actividad específica» (2. 374C). Cabe resaltar que la misión de los dialogantes (sc., los ya filósofos) consistirá en si «son capaces de hacerlo, en seleccionar cuáles y qué tipo de naturalezas son aptas para la custodia de la ciudad» (2. 374E). Y, a juicio de Platón, esto es «un asunto nada insignificante» (*loc. cit.*)¹². En primer lugar, «es necesario que cada uno [de los guardianes] tenga percepción aguda, sea ágil para perseguir el objetivo y a su vez fuerte, si debe perseguir la presa», a la manera de los cachorros de caza (2. 375A). En segundo lugar, «deben ser valientes, si es que han de luchar bien» (*loc. cit.*). Pero, para ser valientes, «su instinto ha de ser impulsivo» (2. 375A-B). En tercer lugar, «es preciso que con los que son del hogar sean mansos y en cambio hostiles sólo con los enemigos» (2. 375C). Si bien aunque «estas cualidades juntas parezcan imposibles» (2. 375D), de hecho hallamos en la naturaleza animales que, como los «perros de caza» con los que Platón comparó al inicio físicamente al guardián, «tienen por naturaleza un carácter en extremo manso con los que tratan a diario, es decir, los conocidos, pero con los que no conocen sucede lo contrario» (2. 375D-E). En cuarto lugar, al «que será guardián va a [agregársele] todavía otro rasgo: además de ser impulsivo, ha de llegar a ser un filósofo por naturaleza» (2. 375E). Por último, si como el perro de caza, el guardián de la ciudad es capaz de discernir entre «una presencia amiga y otra enemiga, por ninguna otra cosa sino porque conoce a la primera y no conoce a la segunda», entonces tanto el hombre como el animal resultan «ser amantes del aprendizaje, si distinguen lo propio de lo ajeno por conocimiento e ignorancia» (2. 376B). Esta última afirmación se sustenta en el corolario que dice que «ser amante del aprendizaje y ser filósofo es lo mismo» (*loc. cit.*). Luego Platón concluye: «Filósofo, impulsivo, ágil y fuerte por naturaleza tal será para nosotros [sc., los dialogantes] quien vaya a ser un guardián noble y bueno de la ciudad» (2. 376C).

Si hemos entrado a considerar todos estos detalles es porque el lector debe tener presente que con las figuras de los trabajadores y artesanos, así como con la propia de los guardianes, Platón anticipa los rasgos que definirán las partes «concupiscibles» e «irascibles» del alma, que desarrollará en el plano teórico después; pero no antes de asignarles una función en la estructura de la ciudad ideal, desde el presente libro II hasta el IV. Ya para el tratamiento de la parte racional, y de lo que ello se deriva en lo referente a su correcta iniciación, es un tema que Platón tocará a partir del libro V. Nuestro análisis se enfoca en el comentario de los tres primeros libros de la República, en razón de que es en estos donde se hace más evidente la

12 Más adelante, el mismo Platón insiste en la importancia de la cuestión relativa al contenido de los mitos que se les deben enseñar a los guerreros (2. 377B-C) y al tipo de fábulas que pueden llegar a ser aprendidas por ellos (2. 378E-379A).

descripción de las circunstancias que deben conjugarse, para la aparición de la figura del filósofo al lado de su labor intelectual.

4. La dialógica del «tiempo-libre» y el «tiempo-no-libre»

Tras este análisis sobre la naturaleza que debe corresponder a la tarea asignada a los guardianes de la Polis, Platón se pregunta entonces por la manera como éstos serán «criados y educados». Y el propósito para abordar este asunto obedece a que así se podrá examinar, en un sentido genético, el problema —recordémoslo— que dio inicio a la discusión, esto es, «de qué modo surgen la justicia y la injusticia en la ciudad» (2. 376D).

En el fondo lo que le importa a Platón es establecer mediante su discurso las bases institucionales que justificaban el haber fundado su propia escuela, la Academia, en el corazón de Atenas. Constituyéndose en la nueva instancia educativa y legitimadora del ejercicio del poder político, la Academia habría de ofrecer, como alternativa a la preparación sofística y retórica, el esquema organizativo para la asignación y administración de las funciones que son necesarias no ya para la autarquía del estado ateniense (o de cualquier otro), sino para hacer adecuada la forma de vida de la ciudad al mando de los filósofos.

Pero este argumento tácito y que Platón formula entre líneas o de forma indirecta acerca de los elementos de base de la filosofía como institución, se hace manifiesto y deja de ser equívoco a la mirada en el momento en que él mismo expresa, con la mayor parquedad estilística mediante un simple comentario sobre lo que está tratando, el valor de haber prestado atención a las condiciones de posibilidad que deben servir de fundamento si se quiere asentar firmemente cualquier tipo de reflexión de carácter filosófico, ya sea sobre el mejor modelo de composición espiritual digno de una ciudad bella y buena, ya sea sobre los presupuestos de la misma aparición del discurso filosófico que, en cuanto tal, ha de servir también de piedra de toque en la armazón de la estructura social en su conjunto. Escribe Platón: «Como si estuviéramos contando mitos y al mismo tiempo aprovechando el tiempo libre, eduquemos con un argumento a nuestros hombres» (loc. cit.).

Es en atención a este pasaje que nuestra investigación sobre la figura del «filósofo-rey» queda puntualizada en dos aspectos:

- 1) El sistema educativo que a través del discurso filosófico se teje en torno a la mejor constitución de la ciudad precisa, a su vez, de una especie de esquema a-histórico tanto para este último caso como para el que tiene que ver con la cuestión del establecimiento de la filosofía, y su reconocimiento durante el proceso implicado en la constitución civil

de lo social. Como si fuera algo que, de acuerdo con Platón, ha de preceder lógicamente, al situarlo por fuera o por encima de la historia.

2) Si la filosofía puede instituir la Polis en el orden de lo discursivo, tal como se lo planteó al comienzo, mediante un argumento¹³, a ello se contraponen el hecho de que en el curso de la historia efectiva fue ésta más bien la que hizo posible aquélla en el momento en que se creó un «tiempo-libre», dentro de la realidad social-histórica, para un «ciudadano-libre» y autónomo que, junto con otros de igual condición ante la ley o en isonomía, pudieron vivir a expensas de la heteronomía de aquellos que, por el uso de un «tiempo-no-libre» en cuanto productores asalariados (2. 369E-370B) o mano de obra esclava, resultan generar, por exceso o por defecto, dicho tiempo-libre en la cúspide de esa estructura particular de la división social del trabajo que fue la correspondiente a una ciudad-libre como Atenas, cuya tragedia consistió, tal como lo supo ver Esquilo en su obra *Los Persas*, en no quedarle más remedio que sojuzgar a otros para mantener su propia libertad política.

Con esto in mente, se ve por qué el nuevo método de investigación introducido por Platón de modo explícito más arriba, esto es, conforme al tipo de exposición de un relato mítico (2. 376D), y como complemento del principio homológico que ha guiado la redacción del diálogo, llega a ser presentado en su justificación pedagógica líneas más adelante por el mismo Sócrates (2. 377A-B):

—¿Y no sabes que el origen es la parte más importante de toda tarea, especialmente para alguien joven y delicado? Sin duda en ese momento se modela mejor e incorpora mejor el modelo que se le quiere inculcar a cada uno.

El propósito de Platón estriba en que su discurso sobre la «ciudad ideal» junto con el enfoque a-historicista que lo caracteriza, no se quedara en meras palabras escritas sino que permaneciera grabado en el alma de sus lectores, a quienes, en calidad de escritor excepcional, toma por ingenuos —¡propósito que ha dado sus frutos durante veinticinco siglos! De ahí que tal dispositivo genético propio del mito (Bernabé, 2008, 15-18) sea puesto así a operar, sin que por ello entre en contradicción con aquel método de homología estructural al que aludíamos (2. 368C-369A), y por intermedio del cual se da en el blanco frente a la pregunta de cómo es que surge la justicia y la injusticia tanto en el caso de la ciudad como en el del hombre, por estar éste contenido en ella. Y si ambos instrumentos discursivos, tal como son puestos a trabajar, no son incongruentes entre sí, es porque se aplican a dominios diferentes.

13 Cf. el pasaje citado supra, n. 9.

En efecto, mientras que el dispositivo genético trata de dar cuenta del proceso de formación del hombre en cuanto «especie», cuya vida [ζωή] sólo es posible vivirla [ζῶειν] dentro de los parámetros de la mejor o peor forma de vida [βίος] que asimismo le ofrece la ciudad, en cuanto «género» de vida cultural humana [παιδεία] de orden superior, el principio homológico-estructural intenta, por el contrario, determinar la relación paradigmática entre uno y otro nivel. Ello explica por qué Platón identifica los deseos del cuerpo, o la parte irracional del alma, con un animal embravecido [ζῷον]¹⁴, y la inteligencia y su parte racional como sólo adquirible por aquel que podríamos llamar (aunque Platón nunca empleó este término) el homo philosophicus.

5. Los guardianes, custodios y garantes de la libertad

Al comienzo del libro tercero, al tiempo que Platón intenta establecer los cánones por cuya virtud los relatos míticos serán adecuados al propósito por el cual deben construirse, difundiendo sus contenidos entre quienes habrán de escucharlos, esto es, con objeto de guardar respeto ante la divinidad, los padres y llevar amistosamente las relaciones con los otros (2. 379A–3. 389A), se pregunta si también hay que introducir esas otras historias que les hagan temer a la muerte, de tal modo que los guardianes se vean inducidos a ser cobardes, o si más bien debe pensarse en algo para que en las luchas prefieran la muerte antes de verse a sí mismos y a sus compañeros e, incluso, a la ciudad entera, en la derrota y la esclavitud (3. 386a-b). Evidentemente, para todo hombre de la polis, en cuanto hombre escogido entre muchos, es decir, en tanto asume con otros que son sus iguales el papel de *guardián-filósofo*, «considera que para un hombre razonable tal cual es su compañero morir no es terrible» (3. 387D). De ahí que no podría lamentarse por ello, puesto que al ser «razonable», asumiendo que no hay motivos para temer a la muerte, «es el más autosuficiente con fin de vivir bien y, a diferencia de los demás, es el que menos necesita de los otros» (3. 387e); mientras que éstos sí necesitan de aquél.

En este sentido, debe considerarse el «tiempo-libre» para hacer política, para mantener una conversación en el ágora, o para llegar a ser filósofo, no sólo como un tiempo autárquico sino como una especie de tiempo que —por decirlo así— vuelve parasitario el estado de su autosuficiencia, respecto de las circunstancias sociales específicas del contexto de la Polis, que libra a sus usuarios de la necesidad de satisfacer aquellas necesidades primarias que otros, en su calidad de no-libres, satisfacen por ellos, es decir, no para sí mismos, sino en beneficio ajeno. En la República de Platón, el atributo «ser razonable» depende de las posibilidades efectivas de llegar a ser o considerarse «libre». Así pues, el uso de la razón se sustenta en el no sojuzgamiento o imposición de restricciones externas para su ejercicio

14 Así se la caracteriza al principio del diálogo (1. 329C-D).

práctico (la teoría también es una forma de praxis, o un tipo entre otros, del hacer social en general).

Con más exactitud, Platón era consciente del sesgo que está desde el inicio en las conquistas hechas de modo universal por obra y uso de la aptitud racional del hombre y que se erige, junto con sus productos, justo en el momento en que empieza a desplegarse, como un verdadero campo de racionalidad intelectual y objetivo, pero que se asienta sobre esas bases sociales que a partir de un mínimo de desigualdad real o material, llegaron a permitir, en el caso de la Grecia antigua, el establecimiento de una libertad concreta para su realización expresada no sólo por medio de la filosofía, sino también a través de la literatura y el arte.

No obstante, la autosuficiencia, proporcionada por la no-libertad de otros, implica asimismo en Platón un autodomínio de sí sobre los afectos estimulados por el placer de los sentidos o su compulsión excesiva (3. 388E-390E). También dicha auto-contención debe ser ejercida en relación con el deseo incontrolable de riqueza (3. 390E-391C) y con los actos desmesurados que se realicen para obtener honores o reconocimiento social (3. 391D-E). A la vez, nuestro pensador efectúa una recapitulación del asunto, lanzando una dura invectiva contra los poemas homéricos, que exponen en su dramatismo aquellos malos hábitos, los cuales al interferir en la formación del carácter, en vez de tomarlos como ejemplos a seguir, sería preciso más bien rechazar, según Platón (3. 391E-392C). Luego analiza algunas características formales del arte poética en lo relativo a «lo que hay que decir y cómo hay que decirlo» (3. 392C-394B).

Con estas reformas se busca suprimir aquello que tiene más poder en la poesía tradicional, a saber, su componente imitativa, por lo cual Platón somete así a crítica el elemento agonístico, al ser una parte esencial de la paideia griega, cuya base era precisamente la enseñanza por imitación (3. 394B-395B), tema que sólo volverá a ser tratado al final, en el libro décimo¹⁵. Entre tanto, Platón vuelve a este respecto sobre su «principio de división del trabajo», afinando aún más la argumentación que ocupará el resto del libro tercero, al momento de preguntar si los guardianes deben ser imitadores de algo diferente a la función que les es propia, y diciendo que la respuesta a ello depende de lo acordado antes cuando se estableció la idea de que «cada uno puede practicar bien un sólo oficio, pero no muchos, y si intenta dedicarse a más de uno no llegará a ser tenido en cuenta en ninguno, aunque ponga mano en muchos» (3. 394E).

Se termina diciendo que las aptitudes humanas en la ciudad han de estar lo suficientemente separadas, a tal punto que «nadie sea capaz de imitar bien muchos caracteres distintos»,

15 Para un tratamiento exhaustivo de la mimesis poética en el libro décimo de la República, vid.: AZARA (1995) y GALÍ (1999).

ya que cada uno tiene la función que le ha sido asignada por naturaleza, y los actores de esa clase de poesía que son la tragedia y la comedia, por ende, tampoco pueden: «hacer bien aquellas mismas cosas de las cuales las imitaciones no son más que reproducción» (3. 395B). En el siguiente pasaje encontramos la síntesis de lo hasta ahora abordado, y con lo cual Platón enfatiza la relación entre la función exclusiva/excluyente y el tiempo libre de los que se benefician sólo los guerreros (3. 395B-D):

—Por tanto, si mantenemos el principio que hemos empezado por establecer, según el cual es preciso que nuestros guardianes queden exentos de la práctica de cualquier otro oficio y que, siendo artesanos muy eficaces de la libertad de la ciudad, no se dediquen a ninguna otra cosa que no tienda a este fin, no será posible que ellos hagan ni imiten nada distinto. Pero, si han de imitar, que empiecen desde niños a practicar con modelos dignos de ellos, imitando caracteres valerosos, sensatos, piadosos, magnánimos y otros semejantes; pero las acciones innobles no deben ni cometerlas ni emplear su habilidad en remedarlas, como tampoco ninguna otra cosa vergonzosa, no sea que empiecen por imitar y terminen por serlo en realidad. ¿No has observado que, cuando se practica durante mucho tiempo y desde la niñez, la imitación se infiltra en el cuerpo, en la voz, en el modo de ser, y transforma el carácter alterando su naturaleza?

6. La cuestión del estatus de los saberes prácticos

Tras este pasaje nuestro filósofo, mediante la crítica y el establecimiento de normas para las artes figurativas, se dispone a hacer entonces una formulación preliminar de la dicotomía entre formas e imágenes, vale decir, entre lo que se ha de considerar aparente y lo que se ha de tener por verdadero en las diversas composiciones, y que a su vez opone al hombre de bien frente al que no lo es (3. 396B-C). Asimismo luego, al ofrecer ejemplos de cómo serían los relatos perfectos y adecuados (3. 396C-E), clasificar los géneros de dicción según su armonía, y «purgar» los adornos que acompañan siempre estas narraciones poéticas como el canto, la melodía, el ritmo y el metro (3. 396E–401A); y dejando de lado los largos excursos dedicados a la figura del poeta propiamente dicho y la educación gimnástica (3. 401A–404D), Platón trae de nuevo a cuento su distinción entre la «Polis sana» y la «Polis enferma», y es en esta última donde tanto el arte como la medicina y el derecho, paradójicamente en el plano del discurso, aparecen también como el resultado del ejercicio del tiempo libre: saberes prácticos que entrarían en contradicción con los saberes especulativos que sólo pueden pertenecer a la esfera de acción de los filósofos (3. 405A):

—Y al darse por todos lados desenfreno y enfermedades en una ciudad, cuando efectivamente muchos hombres libres dedican sus esfuerzos a estos temas, ¿acaso no se abren tribunales y muchos lugares de curación y se ejerce el derecho y la medicina?

En efecto, el tiempo libre por el que se crean estos saberes prácticos es el propio de las ciudades lujosas, frente a las cuales Platón propone su modelo de una ciudad perfecta y buena como el mejor camino a seguir con el fin de alcanzar su correspondiente purificación. Por ende, evaluados bajo este criterio, el derecho y la medicina son saberes que sólo resultan necesarios para ciudades viciosas y enfermas. La prueba de ello, para nuestro filósofo, lo constituye la existencia de artes suntuosas como la música o la pintura que desde muy antiguo han establecido entre los griegos las pautas del desenfreno y la arrogancia por medio de la imitación. Escribe Platón (3. 405A-B):

—¿Podrá, pues, haber un mejor testimonio de la mala y viciosa educación de una ciudad que el hecho de que no ya la gente baja y artesana, sino incluso quienes se precian de haberse educado como personas libres, necesiten de hábiles médicos y jueces? ¿Y no te parece una vergüenza y un claro indicio de ineducación el verse obligado, por falta de justicia en sí mismo, a recurrir a la ajena, convirtiendo así a los demás en señores y jueces de quien acude a ellos?

Según esto, el tiempo libre no debe ser malgastado por el ciudadano residente en la ciudad ideal, inmiscuyéndose en disputas al interior de los tribunales (3. 405b-c) o atormentándose, al ingeniarse para curar su enfermedad tratamientos médicos artificiosos (3. 405D-406B), puesto que (y esta explicación resulta igualmente válida para el derecho): «en toda ciudad bien legislada, cada ciudadano tiene fijada una función dentro de la ciudad que es obligatorio cumplir, y nadie tendrá tiempo libre durante toda la vida para estar enfermo, preocupándose exclusivamente por sus tratamientos médicos» (3. 406C). Platón considera, entonces, ridícula la utilización del tiempo libre por parte de los trabajadores y artesanos en la invención de saberes prácticos, bien sea para la solución de sus problemas en el ámbito jurídico, bien sea para la cura de sus males corporales en el campo de la medicina, con una excepción, ya que «no vemos que sea así en el caso de los que tienen fama de ricos y felices» (loc. cit.). Esto obedece, en opinión de Platón, a que la gente de oficio «tiene una función [ya asignada] que, si no la cumple, su vida no valdría la pena de ser vivida»; en cambio, el rico o la gente de bien «no tiene asignada una función así, de la cual le sería insoportable apartarse por obligación» (3. 407A).

Y en este punto de la discusión Platón cita casi textualmente a Focílides, un lírico de la época arcaica, que fue contemporáneo de Solón, el célebre legislador ateniense. Hombre que, por lo demás, perteneció a la nueva aristocracia mercantil de la ciudad de Mileto y cuyo estilo gnómico, presente en la paráfrasis referida, viene a reforzar aquello que nuestro filósofo quiere colocar en primer plano: «si se poseen los medios suficientes para vivir, es necesario ejercitar la virtud» (PHOC. Fr. 9 Adrados). Veamos toda la estructura de la argumentación ofrecida por Platón sobre este asunto a través del diálogo mantenido por sus personajes (R., 3. 407A-E):

—¿No conoces lo que dijo Focílides –pregunta Sócrates– que, cuando uno tiene ya suficientes medios de vida, debe practicar la virtud?

—Yo, al menos, creo –responde Glaucón– que hay que hacerlo incluso antes.

—Pero no discutamos con él por eso. Al contrario estudiemos nosotros mismos si el rico debe ocuparse de la perfección de tal modo que su vida sea insoportable si no lo hace, o bien si esa dedicación a las enfermedades, que impide que puedan atender a su oficio los carpinteros y demás artesanos, no se opone en nada al cumplimiento de la exhortación de Focílides.

—Sí se opone, por Zeus. Y hasta es posible que no haya nada que se oponga tanto a ello como el excesivo cuidado del cuerpo que va más allá de la simple gimnástica, pues constituye también un impedimento para la administración de la casa, el servicio militar y el desempeño de cualquier cargo sedentario en la ciudad.

—Y lo que es peor todavía, dificulta toda clase de estudios, reflexiones y meditaciones sobre uno mismo, pues se teme constantemente sufrir jaquecas o vértigos y se cree hallar la causa de ellos en la filosofía; de manera que es un obstáculo en cualquier ejercicio donde la virtud sea practicada y sometida a prueba, pues le obliga a uno a pensar que está siempre enfermo y a atormentarse incesantemente, preocupado por su cuerpo.

La cuestión que más interesa a Platón aquí es saber si los saberes prácticos tienen o no el mismo estatus que el saber especulativo por excelencia, la filosofía, definida en principio como un conjunto de «reflexiones y meditaciones sobre uno mismo»¹⁶. En otras palabras, si aquéllos han de llegar a ocupar el tiempo libre de los hombres ricos o autosuficientes, o si más bien representan un obstáculo para el feliz desarrollo de un saber no sometido, tanto en su temática como en su objeto, a las normas y requerimientos establecidos dentro del régimen de las necesidades materiales. Con todo, la posibilidad de la filosofía se apoya en la suficiencia y eficacia de tal régimen, y el

¹⁶ Podría decirse que toda la estructura de la República está basada en tal definición del filosofar, si recordamos que al principio del libro segundo la idea de justicia quiere ser encarnada en el alma de los ciudadanos a modo de un «guardián interior» (2. 366E–367A). Metáfora que Platón, por otra parte, vería como la solución más adecuada para resolver el problema de decidir qué es lo justo y lo injusto. No obstante, hay que señalar que su efecto ejerció de ahí en adelante un gran influjo sobre la formación de la interioridad ética o la «subjetivación» (en términos foucaultianos) de la conducta individual, para convertirse así en uno de los puntos de inflexión más importantes de la historia del pensamiento político en Occidente. En efecto, intentando ilustrar y promulgar la noción de «autocontención», a través del proceso no pactado de internalización de la ley, tras la aparición del diálogo, tal metaforización empezaría a concebirse —si no desde antes— como una especie de técnica personalizada dentro de las formas de poder en el gobierno de los hombres. Al respecto y para la ampliación del tema con relación a otros autores de la antigüedad tardía, vid. FOUCAULT (1976, 1984a, 1984b, 1996, 2002, 2009, 2010) y HADOT (1998, 2006).

hecho de no reconocerlo demuestra la ambigüedad del lugar ocupado en el mundo por quienes hacen su discurso.

7. El mito de las razas

Una vez hechas las precisiones requeridas (3. 407D-412A), obteniendo así «las normas generales de la instrucción y educación» (3. 412b), y al distinguir luego «cuáles de los ciudadanos han de gobernar o ser gobernados», asignando entre los guerreros sólo los cargos directivos a los de más edad, y, por ende, a los más sabios¹⁷, pero siempre tras vigilarlos constantemente y evaluando su valor mediante una serie de pruebas (3. 412E-414B), es después de todo esto, como decimos, que Platón se pregunta sobre cómo habrá de convencerse de tales cosas no sólo a los guerreros sino a esa multitud que integra la ciudad.

Entonces es cuando Platón, por boca de Sócrates, afirma que en algunas circunstancias a veces es bueno recurrir a la invención de una «noble mentira», recurso al que ya antes se había aludido, y por lo cual es lícito a los gobernantes sustentarla en pro de la salvación de la ciudad (3. 414e)¹⁸. No obstante, tal recurso se emplea para justificar por qué la división de las funciones que reparte a los hombres entre productores, guerreros y gobernantes tiene que ser lo que se inculcará mediante la educación y no de otro modo. Nos permitimos citar completo el pasaje en cuestión (3. 414b-415d):

- ¿Cómo nos las arreglaríamos —dice Sócrates— ahora para inventar una noble mentira de aquellas beneficiosas de que antes hablábamos y convencer con ella ante todo a los mismos jefes y si no a los restantes ciudadanos?
- ¿A qué te refieres? —pregunta Glaucón.
- No se trata de nada nuevo, sino de un caso feñicio, ocurrido ya muchas veces en otros tiempos, según narran los poetas y han hecho creer a la gente, pero que nunca pasó en nuestros días ni pienso que pueda pasar; es algo que requiere grandes dotes de persuasión para hacerlo creíble.
- Me parece que no te atreves a relatarlo.
- Ya verás cuando lo cuente cómo tengo razones para no atreverme.
- Habla y no temas.

17 Aunque, aclárese —nos dice Platón— seleccionando «entre todos los guardianes a los hombres que, examinada su conducta a lo largo de toda su vida, nos parezcan más inclinados a ocuparse con todo celo en lo que juzguen útil para la ciudad y que se nieguen en absoluto a realizar aquello que no lo sea» (3. 412D-E).

18 Cf. también lo dicho por Platón antes en el mismo diálogo (2. 382C-E y 3. 389B-D). Sobre el estatuto de la «noble mentira» en la dinámica argumental del texto platónico vid. el juicioso estudio de SCHOFIELD (2007, 131-164).

- Voy, pues, a hablar, aunque no sé cómo ni con qué palabras osaré hacerlo, ni cómo he de intentar persuadir, ante todo a los mismos gobernantes y a los estrategas, y luego a la ciudad entera, de modo que crean que toda esa educación e instrucción que les dábamos no era sino algo que experimentaban y recibían en sueños; que en realidad permanecieron durante todo el tiempo bajo tierra, moldeándose y creciendo allá dentro de sus cuerpos mientras se fabricaban sus armas y demás enseres; y que, una vez que todo estuvo perfectamente acabado, la tierra, su madre, los sacó a la luz, por lo cual deben ahora preocuparse de la ciudad en que moran como de quien es su madre y nodriza y defenderla si alguien marcha contra ella y tener a los restantes ciudadanos por hermanos suyos, hijos de la misma tierra.
- No te faltaban razones para vacilar tanto antes de contar tu mentira.
- Era muy natural. Pero escucha ahora el resto del mito. «Sois, pues, hermanos todos cuantos habitáis en la ciudad –les diremos siguiendo con la fábula–; pero, al formaros los dioses, hicieron entrar oro en la composición de cuantos de vosotros están capacitados para mandar, por lo cual valen más que ninguno; plata, en la de los auxiliares, y bronce y hierro, en la de los labradores y demás artesanos. Como todos procedéis del mismo origen, aunque generalmente ocurra que cada clase de ciudadanos engendre hijos semejantes a ellos, puede darse el caso de que nazca un hijo de plata de un padre de oro o un hijo de oro de un padre de plata o que se produzca cualquier otra combinación semejante entre las demás clases. Pues bien, el primero y principal mandato que tiene impuesto la divinidad sobre los magistrados ordena que, de todas las cosas en que deben comportarse como buenos guardianes, no haya ninguna a que dediquen mayor atención que a las combinaciones de metales de que están compuestas las almas de los niños. Y si uno de éstos, aunque sea su propio hijo, tiene en la suya parte de bronce o hierro, el gobernante debe estimar su naturaleza en lo que realmente vale y relegarle, sin la más mínima conmiseración, a la clase de los artesanos y labradores. O al contrario, si nace de éstos un vástago que contenga oro o plata, debe apreciar también su valor y educarlo como guardián en el primer caso o como auxiliar en el segundo, pues, según un oráculo, la ciudad perecerá cuando la guarde el guardián de hierro o el de bronce.» He aquí la fábula. ¿Puedes sugerirme algún procedimiento para que se la crean?
- Ninguno, al menos por lo que toca a esta primera generación. Pero sí podrían llegar a admitirla sus hijos, los sucesores de éstos y los demás hombres del futuro.

Esto no sólo recuerda el mito de las cinco generaciones de hombres que un poeta arcaico como Hesíodo, siglos antes, ya había expuesto en sus Trabajos y días (HES. Op., 106-201)¹⁹, sino que está vinculado más profundamente con la división tripartita que G. Dumézil creyó

19 Para una revisión muy completa del mito hesiódico vid.: Blaise, Judet De La Combe y Rousseau (1996). En cuanto al estudio de las relaciones entre Platón y la tradición mítica y Hesíodo, en particular, cf.: AMORÓS (2002) y Boys-Stones y Haubold (2010). Sobre el mito de la «autoctonía» y su papel específico en la formación de la identidad ateniense vid. además el trabajo de LORAU (2007).

descubrir en su estructura funcional, estableciéndola mediante comparación de gran parte de la mitología legada por los pueblos indoeuropeos (DUMÉZIL, 1958, 16 y 19). Mas, para no entrar en el largo debate donde varios especialistas han podido rechazar semejante tipo de vinculación, sobre todo en lo que atañe a sus fuentes²⁰, parece más útil hacer notar el propósito semántico y enunciativo al que Platón quería llegar con todo esto, asignando a cada raza (oro = la clase gobernante; plata = la clase guerrera; bronce y hierro = la clase artesanal y productiva), tareas específicas en cada estrato, las cuales deberían ser análogas o paralelas en el orden de lo intelectual y discursivo²¹.

Al ligar conceptualmente la escisión entre «tiempo libre» y «no-libre» con las dimensiones culturales y laborales correspondientes, entonces a su espacio de diferenciación (social) Platón le termina asignando una particular interpretación metafórica. Efectivamente, Platón relacionará las funciones de oficio con imágenes de una significación «ctónica» (las cosas de que se precisa materialmente son el resultado del trabajo que las hace brotar del fondo de la tierra), mientras que las funciones culturales remiten más bien a imágenes de falso brillo y valor aparente, nacidas de aquellos hombres libres que se hayan dedicado, lo hemos visto, a saberes prácticos (como las sombras que son proyectadas en el fondo y a contra luz a través del resplandor del fuego producido y conservado por los artesanos-imitadores de la célebre «alegoría de la caverna», relatada al inicio del libro VII). Pero, en el caso específico de la filosofía, las formas perfectas afanosamente buscadas por sus simpatizantes, aquellos descendientes de la raza de oro, estarán vinculadas, por el contrario, a todo un campo de significación astrológica, según el mismo esquema platónico de interpretación (filósofo es aquel que puede salir de la caverna y mirar el cielo, el sol y los demás astros).

Conclusión

El hecho de que, tras haber privilegiado y sugerido un modelo de vida para contraponerlo al vigente en la sociedad de su tiempo, centrado por completo en la investigación del ser y en la búsqueda de la verdad, fue una de las razones fundamentales para que Platón no sólo lo divulgara a través de este y otros diálogos, como el único «rango social» que podría cumplir de modo adecuado una función política rectora dentro de la ciudad, sino que también lo anexó entre los valores que él supuso debían convertirse en hábitos universales para llevar una existencia ascética y escolar, esto es, dependiente del juicio hecho sobre los objetos puros que son el motivo de dicha actividad reflexiva, y los referentes para llevar a cabo el ejercicio de ese tipo de contemplación.

²⁰ Por ejemplo, las objeciones ofrecidas por Guthrie (1992, Vol. IV, 448, n. 72).

²¹ Nuestra interpretación a la vez parte y se distancia de la ofrecida por P. y A. SAUZEAU (2002), quienes además tratan de añadir al sistema duméziliano una cuarta función con base en serios argumentos.

En virtud de su actividad especulativa, el filósofo podía conocer más que otros cuál era la auténtica medida justa del hombre y de la ciudad. De esta forma, la verdad objetiva, los valores reconocidos y los juicios de decisión y convicción, resultaban surgir a la par con el proceso de construcción de un estatus especulativo, representado en Occidente por la persona del filósofo, quien, por esa razón, se ha autoproclamado y reconocido socialmente como la figura por excelencia de la vida intelectual (Bourdieu, 1997, 33-34). Ahora bien, el hecho de que aquel ideal de la vida contemplativa Platón lo haya identificado con la vida política, al poner asimismo al filósofo a la cabeza de la estructura social, obedece a una profunda modificación operada sobre el sistema ideológico indoeuropeo, al cual recurrió para fundar y hacer visible la constitución de la ciudad buena (sin que ello implicara la concreción de su posibilidad real).

No deja de ser interesante el hecho de que Platón mismo destacara la inutilidad de la vida filosófica con respecto a la acción política. En el Teeteto (diálogo posterior a la República) Platón consagrará filosóficamente la σχολή, la vida escolástica, «mediante la oposición, que se ha convertido en canónica» (Bourdieu, 1997, 27.), entre aquellos cuyos «discursos son compuestos en paz y en tiempo de ocio», es decir, los filósofos, y esas gentes que en las audiencias, «en cambio, siempre hablan con la urgencia del tiempo, pues les apremia el flujo del agua [de la clepsidra]» (Tht. 172D-E). Platón también hablará de esos hombres que se dedican a la filosofía como: «aquéllos que desconocen desde su juventud el camino que conduce al ágora y no saben dónde están los tribunales ni el consejo ni ningún otro de los lugares públicos». Tampoco un hombre así sabe de «leyes» ni de «decretos»; jamás «participa de intrigas entre camarillas», ni asiste a «reuniones ni a banquetes»; sí que menos se interesa por el género o la condición social de los demás (Tht. 173C-D). El desprecio para con estas cosas tiene su recompensa, ya que literalmente «vuela por encima de ellas», por el afán de conocer eso que está «más allá de los cielos, a causa de sus estudios astronómicos» (Tht. 173E)²². En la República es manifiesto que esta separación de estilos de vida ha de encontrar una respuesta (6. 499b-c.)²³:

—Esto era lo que considerábamos y esto lo que preveíamos nosotros (...): que no habrá jamás ninguna ciudad ni gobierno perfectos, ni tampoco ningún hombre que lo sea, hasta que, por alguna necesidad impuesta por el destino, estos pocos filósofos, a los que ahora no llaman malos, pero sí inútiles, tengan que ocuparse, quieran o no, en las cosas de la ciudad

22 En seguida, Platón trae a cuento la anécdota de Tales de Mileto quien, como primer filósofo, fue objeto de las mofas hechas por parte de una criada tracia (símbolo del saber práctico) cuando lo vio caer en un pozo al quedarse mirando el firmamento y no ser capaz de atender a todo lo que lo rodeaba, olvidándose de los objetos que tenía delante de los pies. Platón al respecto comenta: «La misma burla podría hacerse de todos los que dedican su vida a la filosofía» (174A-B). Para un estudio de la anécdota y de su impacto como modelo discursivo a la vez recurrente y significativo en la historia de las ideas, vid. BLUMENBERG (2000).

23 Estas palabras hacen eco de otro pasaje anterior (5. 473 C-D).

y ésta tenga que someterse a ellos; o bien hasta que, por obra de alguna inspiración divina se apodere, sea de los hijos de los que están ahora entre realezas y dominios (δυναστείας ἢ βασιλείαις), sea de los mismos gobernantes, un verdadero amor de la verdadera filosofía. Que una de estas dos posibilidades o ambas sean irrealizables, eso yo afirmo que no hay razón alguna para sostenerlo. Pues, si así fuera, se reirían de nosotros muy justificadamente como de quien se extiende en vanas quimeras ¿No es así?

Si bien el edificio teórico del gobierno que supuestamente deberían ejercer los filósofos es pensado como alternativa frente a una realidad adversa, después de la caída de la democracia²⁴, este ni siquiera habría podido erigirse a nivel del discurso (y, por ende, como simple hipótesis) sino sólo a condición de invocar como base unas fuerzas subordinadas al poder central, representativas de las funciones económica y militar, así dispuestas para la supervivencia dentro de la Polis. En este sentido, mediante los instrumentos discursivos empleados en los primeros libros de su obra la República, Platón no hizo más que reactivar una tipología social arcaica que los demás griegos, antes de él, ya habían enterrado en el olvido. De ahí también que quisiera sintetizar las dos formas de vida antes mencionadas con la imagen del «filósofo-rey». Es la solución de un problema que, como lo supo ver Michel Foucault (2009, 219-304), fue explícitamente formulado por Platón al preguntarse en último término cuál debía ser la relación a establecer entre filosofía y política. El hecho de que haya identificado al sujeto del filosofar con el sujeto que ejerce la función soberana, muestra el dramatismo que en la historia del pensamiento ha opuesto y vinculado a ambos personajes.

Bibliografía

1. AA.VV. (1957). *Líricos griegos elegíacos y yambógrafos arcaicos*, 2 Vols. (F. Rodríguez Adrados, trad.). Barcelona: Ediciones Alma Mater.
2. Amorós, P. (2002). La tradición en Platón. En: *Revista murciana de antropología*, N.º. 8, pp. 9-192.
3. Aristóteles (2005). *Fragmentos* (A. V. Campos, introd., trad. y notas). Madrid: Editorial Gredos.
4. Azara, P. (1995). *La imagen y el olvido: el arte como engaño en la filosofía de Platón*. Madrid: Ediciones Siruela.
5. Benveniste, E. (1969/1983). *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas* (Mauro Armíño, trad.; J. Siles, rev. y notas ad.). Madrid: Taurus.

²⁴ Tal como lo explica Platón en una de sus cartas más importantes para recoger datos sobre su vida personal, esto es, de primera mano (Ep. VII, 325D-326A).

6. Bernabé, A. (2008). *Dioses, héroes y orígenes del mundo: lecturas de mitología*. Madrid: Abada Editores.
7. Blaise, Judet de La Combe y Rousseau [Directs.] (1996). *Le metier du mythe: lectures d'Hésiode*. Villeneuve d'Ascq: Presses Universitaires du Septentrion.
8. Blumenberg, H. (2000). *La risa de la muchacha tracia: una protohistoria de la teoría* (T. Rocha e I. Reguera, trads.). Valencia: Pre-Textos.
9. Bourdieu, P. (1997). *Meditaciones pascalianas* (T. Kauf, trad.). Barcelona: Editorial Anagrama.
10. Bourdieu, P. (2002). *Lección sobre la lección* (T. Kauf, trad.). Barcelona: Editorial Anagrama.
11. Boys-Stones y Haubold [Edits.] (2010). *Plato and Hesiod*. Oxford New York: Oxford University Press.
12. Castoriadis, C. (1983-89). *La institución imaginaria de la sociedad*. Vol. 1: *Marxismo y teoría revolucionaria*, Vol. 2, *El imaginario social y la institución* (A. Vicens y M.-A. Galmarin, trads.). Barcelona: Tusquets Editores.
13. Dubuisson, D. (1991). *Contribution à une épistémologie dumézilienne: l'idéologie*. En: *Revue de l'histoire des religions*, Tom., 208, N^o. 2, pp. 123-140.
14. Dumézil, G. (1958). *L'idéologie tripartite des indo-européens*. Bruxelles (Berchem): Latomus. *Revue d'études latines*.
15. Dumézil, G. (1970). *Los dioses de los indoeuropeos* (M^a. Á. Hernández, trad.). Barcelona: Editorial Seix Barral.
16. Dumézil, G. (1997). *Mito y epopeya I. La ideología de las tres funciones en las epopeyas de los pueblos indoeuropeos* (E. Trías, trad.). Barcelona: Editorial Seix Barral.
17. Esquilo (1986). *Tragedias*. (M. Fernández Galeano y B. Perea, introds. trads. y notas). Madrid: Editorial Gredos.
18. Eurípides (1999). *Tragedias*, 3 Vols. (A. Medina González, J. A. López Férez, J. L. Calvo Martínez, C. García Gual y L. A. de Cuenca y Prado., introds. trads. y notas). Madrid: Editorial Gredos.
19. Foucault, M. (1976/2003). *Historia de la sexualidad*, Vol 1. *La voluntad del saber* (U. Guiñazú, trad.). Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
20. Foucault, M. (1984a/2003). *Historia de la sexualidad*, Vol 2. *El uso de los placeres* (M. Soler, trad.). Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
21. Foucault, M. (1984b/2003). *Historia de la sexualidad*, Vol 3. *La inquietud de sí* (T. Segovia, trad.). Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
22. Foucault, M. (1996). *Tecnologías del yo y otros textos afines* (M. Morey, introd. y trad.). Barcelona: Ediciones Paidós.
23. Foucault, M. (2002). *La hermenéutica del sujeto: curso en el Collège de France [1981-1982]* (H. Pons, trad.). México: Fondo de Cultura Económica.
24. Foucault, M. (2009). *El gobierno de sí y de los otros: curso en el Collège de France [1982-1983]* (H. Pons, trad.). México: Fondo de Cultura Económica.

25. Foucault, M. (2010). El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II: curso en el Collège de France [1983-1984] (H. Pons, trad.). México: Fondo de Cultura Económica.
26. Galí, N. (1999). Poesía silenciosa, pintura que habla: de Simónides a Platón. La invención del territorio artístico. Barcelona: El Acantilado.
27. Guthrie, W. K. C. (1992). Historia de la filosofía griega, Vol. I-VI. (A. Medina González et al., trads.). Madrid: Gredos.
28. Hadot, P. (1998). ¿Qué es la filosofía antigua? (E. C. Tapie Isoard, trad.; M. I. Santa Cruz de Prunes, rev. téc.). México: Fondo de Cultura Económica.
29. Hadot, P. (2006). Ejercicios espirituales y filosofía antigua (J. Palacio, trad.). Madrid: Ediciones Siruela.
30. Lévi-Strauss, C. (1980). Respuesta a George Dumézil. En: Vuelta (México), Vol. 5, N^o. 49, pp. 15-22.
31. Loraux, N. (2007). Nacido de la tierra: mito y política en Atenas (D. Tatián, trad.). Buenos Aires: El Cuenco de Plata
32. Marx, K. (1872/1999). El capital: crítica de la economía política, Tom. i, Vols. 1-3 (P. Escaron, ed. y trad.). México/Madrid: Siglo Veintiuno Editores.
33. Platón (19416). Platonis opera, 5 Vols. (J. Burnet, ed.). London: Oxonii e typographeo clarendoniano.
34. Platón (1986). Diálogos. Vol. III: Fedon, Banquete, Fedro. (C. G. Gual, M. Martínez Hernandez y E. Lledo Íñigo, introds. trads. y notas). Madrid: Editorial Gredos.
35. Platón (1988). Diálogos. Vol. V: Parménides, Teeteto, Sofista, Político. (M^a. I. Santa Cruz, A. V. Campos y N. L. Cordero, introds. trads. y notas). Madrid: Editorial Gredos.
36. Platón (1992). Diálogos. Vol. VI: Filebo, Timeo, Críticas. (M^a. A. Durán y F. Lisi, introds. trads. y notas). Madrid: Editorial Gredos.
37. Platón (1999). Diálogos. Vols. VIII-IX: Leyes. (F. Lisi, introds. trads. y notas). Madrid: Editorial Gredos.
38. Platón (2000). La República (J. M. Pabón y M. Fernández Galiano, trads.). Madrid: Alianza Editorial.
39. Platón (2005). República (M. Divenosa y C. Mársico, trads. y notas). Buenos Aires: Editorial Losada.
40. Romilly, J. de (2010). La Grecia Antigua contra la violencia (J. Terré, trad.). Madrid: Editorial Gredos.
41. Schofield, M. (2007). The Noble Lie. En: Ferrari, G. R. F. [ed.]. The Cambridge companion to Plato's Republic. New York: Cambridge University Press.
42. Sergent, B. (1979). Les trois fonctions des Indo-Européens dans la Grèce ancienne: bilan critique. En: Annales. Économies, Sociétés, Civilisations. 34e année, N^o. 6, pp. 1155-1186.
43. Sófocles (1986). Tragedias. (J. S. Lasso de la Vega y A. Alamillo, introds. trads. y notas). Madrid: Editorial Gredos.