

## La República de Platón y la utopía

Francisco L. Lisi  
Instituto de Estudios Clásicos  
"Lucio Anneo Séneca"

### 1 *Temporalidad y utopía*

La principal característica que diferencia al ser humano del resto de los seres vivos es su capacidad de proyectarse en el tiempo, recordar el pasado lejano e imaginar un futuro distante. Esta capacidad es la que da vida a otro don preciado de la humanidad, la racionalidad. La capacidad de recordar permite acumular experiencias y compartirlas. De allí nacen los relatos que pasan de generación en generación y encuentran distintos sujetos transmisores. De allí surgen los mitos y los mitos son la primera forma de transmisión de los conocimientos que conforman aquello que conocemos con el nombre de tradición. Durante el tránsito generacional de las experiencias convertidas en conocimiento universal, aparecen las variaciones; los individuos innovadores se convierten en héroes y luego en dioses o en perseguidos y condenados. Nace el conocimiento como acontecimiento social. La comunidad es la que participa del conocimiento y en el participar anida el motor del cambio y de la innovación.

La innovación se produce por medio de un complejo proceso en el que la tendencia a la repetición de estrategias y conductas da paso a lo nuevo, en ocasiones de manera inadvertida a través de mínimas y paulatinas modificaciones generación tras generación, en otras por medio de repentinos cambios revolucionarios que modifican de manera súbita hábitos y formas de pensamiento asentadas, instituciones y estados.

Una característica de la temporalidad que conforma lo humano es que no considera el presente. De las tres dimensiones que la constituyen, pasado, presente y futuro, la única real es el presente, pero el presente es fugaz, ya que, cuando intentamos aprehenderlo, ha pasado. Lo que habitualmente se considera 'presente' no es tal, es la reunión en una sinopsis de los tres momentos, el pasado inmediato, el fugaz presente, y el futuro próximo. En otras palabras, la temporalidad está constituida fundamentalmente por lo que fue y ya no es y por lo que será, pero aún no es.

Esta característica se une a otra que el ser humano comparte con otros seres vivos inteligentes (utilizo aquí el término de forma lata), la de orientarse en el mundo a través de patrones (*patterns*), modelos, estructuras regulares abstraídas de la realidad cambiante y múltiple. Se conoce sólo aquello que tiene una forma y la forma es regularidad. El caso fortuito no puede ser conocido, puede ser percibido, enfrentado, etc., pero no produce un conocimiento acumulativo. La repetición de las regularidades es algo que va más allá de los seres vivos, ya que, al menos desde nuestra perspectiva o percepción, también el mundo físico consiste en la repetición regular de estructuras, tal como lo demuestran las leyes físicas.

Esta forma de conocer y orientarse en el mundo está determinada por características cerebrales que no es el caso analizar aquí. Baste señalar que las investigaciones neurológicas más recientes ponen de manifiesto que el cerebro posee un alto grado de plasticidad ya que se encuentra en un proceso de adaptación constante al medio que lo rodea (cf. Doidge 2007; Kold-Gibb 2014, Wexler 2006). En ese proceso, se orienta reconociendo las estructuras regulares y desarrollando las respuestas adecuadas para su supervivencia. La percepción de las regularidades está determinada por las experiencias pasadas: en la medida en la que se reconoció una estructura, se la vuelve a reconocer en cuanto se repite. Esta acumulación de respuestas implica la creación de conexiones neuronales que fortalecen las respuestas que han sido exitosas en una situación.

La relación con el pasado, por tanto, es fundamental para la supervivencia y no sólo en el caso del ser humano, porque esta orientación por la percepción de la regularidad exterior y la producción de respuestas regulares ya existe en todo el reino animal en diferentes grados de complejidad. Los griegos tenían para este fenómeno una palabra *nomos*. Este término es mucho más complejo que la traducción que habitualmente se da de él, 'ley', puesto que engloba todo tipo de regularidad, sea ésta normativa o no, como costumbre, hábito, ley, pero no sólo en su formulación, sea ésta consciente o no, escrita o no, sino que también describe su realización, e. d. la repetición regular de la misma, tal como sucede con nuestros términos "costumbre" y "hábito". De ahí proviene nuestra noción de 'ley natural' que, en principio, designa la repetición regular de fenómenos naturales, e. d. que dadas ciertas condiciones se van a producir ciertos procesos de manera necesaria.

La experiencia del pasado determina no tanto el presente, demasiado fugaz como para ser tomado en cuenta, sino fundamentalmente el futuro. En efecto, toda conducta futura está determinada por el pasado de manera sustancial. En el caso de los seres humanos, el futuro se concibe a partir del pasado o a la manera del pasado. El pasado es objetivamente inmodificable, pero subjetivamente está sometido al olvido y, por tanto, a la modificación. La temporalidad es en un sentido amplio ficción y en la ficción reina el error, aquello que no es. La proyección hacia el futuro otorga al ser humano la capacidad de prever. Como las circunstancias cambian, la posibilidad de prever implica también la capacidad de ir modificando las respuestas. En el ámbito social y político, ésta es la fuerza que marca el cambio, la búsqueda de un futuro mejor para la comunidad y el individuo. En un determinado momento, no basta con producir cambios concretos, defender intereses particulares o de grupo, sino que se pretende construir una sociedad mejor e incluso un hombre nuevo, a estas ficciones se las conoce con el nombre de utopías.

## *2. Delimitación de la noción de utopía*

Como es bien sabido, el término 'utopía', aunque es una palabra griega, no existe en esa lengua, sino que fue forjado por Tomás Moro a partir de la unión de la negación *ou* y la creación de un término abstracto a partir de la palabra *topos*, lugar. Posteriormente el vocablo se incorporó a

todas las lenguas europeas y se universalizó. Tuvo una gran recepción, especialmente en el ámbito político.

La palabra 'utopía' tiene por lo menos tres sentidos diferentes (cf. Hudde 1977, 132):

- El uso coloquial del término indica algo inalcanzable, que no tiene ninguna relación con la realidad, algo que se considera imposible. Este uso se observa especialmente en el adjetivo "utópico".
- Otro sentido está relacionado con la esfera política a la que aludí anteriormente. Se refiere a un proyecto que supera la realidad, una conformación ideal que no se realizará, pero que sirve como modelo para criticar el presente o mejorar el futuro.
- Por último, la palabra se aplica también a un género literario.

El segundo significado es el que nos interesa aquí, puesto que ha tenido una amplia recepción en la política y en la sociología, especialmente a partir de los trabajos de Ernst Bloch (1918, 1959) sobre el carácter utópico del comunismo. Lo interesante de la posición de Bloch es que, como veremos, comparte algunos rasgos con los proyectos platónicos. En la obra del filósofo alemán, la utopía adquiere un significado positivo, no como algo irrealizable sino como una aspiración que culminaría el decurso histórico con la igualdad y la libertad de los seres humanos.<sup>1</sup>

Durante los años sesenta y setenta, impulsada por el surgimiento del tercer mundo como concepto, del bloque de los no alineados y de las luchas por la independencia que culminó en la descolonización de África y Asia, se afianzó En esa corriente la significación positiva de la utopía política, ya que la lucha contra los poderes coloniales fue interpretada como un momento en la lucha de clases universal que conduciría a la humanidad a la meta final, a la abolición de las clases, al comunismo universal y a la sociedad planificada, expresión máxima de la racionalidad histórica. De más está decir que esa lucha fue interpretada como una confirmación de la verdad de la interpretación simplista de la historia que ofrece el marxismo. En esos momentos, la sociedad occidental o, para ser más exactos, las sociedades con un capitalismo desarrollado -en otras palabras, las democracias occidentales- fueron asimiladas a regímenes tiránicos. En aquel momento, las fuerzas 'revolucionarias' no aspiraban a alcanzar el poder por medios democráticos, sino a través del derrocamiento violento de los regímenes coloniales o de los existentes en el tercer mundo. La democracia era simplemente una forma del dominio de la burguesía sobre el proletariado y, en especial, sobre los países oprimidos del tercer mundo. Se trataba de conquistar la utopía por medio de las armas y, a partir de la conquista del poder en los países oprimidos, sacudir el yugo del imperialismo. En este contexto, la dictadura del proletariado era el primer paso para alcanzar ese fin. Es interesante notar aquí cómo esta ideología que finalmente desembocó en el populismo de izquierda, se alejó

---

<sup>1</sup> Bloch amplía y profundiza la caracterización que había hecho Mannheim (1929) del comunismo como una utopía positiva. Bloch es deudor, como todo el pensamiento marxista, del filósofo idealista Georg Wilhelm Friedrich Hegel.

de los principios del así llamado materialismo dialéctico y se aproximó en su concepción y en su práctica a la tiranía tradicional con un fuerte culto a la personalidad. Aparecía así una nueva concepción de la historia no formulada de manera precisa, pero que oponía un voluntarismo idealista a la visión basada en el materialismo dialéctico del decurso histórico. No la necesidad natural desplegándose en la historia era el motor, sino el heroísmo redentorista absoluto e independiente de las realidades históricas. La astucia de la razón hegeliana convirtió el materialismo en su contrario a través de la utopía.

Lo más importante es que el marxismo creó con la utopía un discurso. Hoy se denomina a esa fuerza que impone su poder en las mentes "relato". Los griegos tenían una palabra para ello, *logos*. Conocían muy bien la importancia que tiene el *logos*, la forma en que domina las mentes (o las almas en su terminología). Platón concibió toda su filosofía como una herramienta para liberarse de la tiranía del discurso domina a las personas y trató de presentar un contra-discurso que consistía fundamentalmente en buscar la verdad y no seguir a un líder o a una personalidad. Platón ocupó toda su vida en combatir en el plano ideológico y el práctico la tiranía.

El vínculo que estableció el marxismo con el pensamiento utópico provocó la expansión de los estudios sobre el tema durante las décadas del sesenta, setenta y ochenta del siglo pasado. 'Utopía' se convirtió en una palabra que podía ser aplicada a los campos más diversos de la investigación sociopolítica y, especialmente, al tipo de pensamiento político que estaba relacionado directamente con la transformación revolucionaria de la sociedad. El marxismo, en sus diversas transformaciones, avanzaba de manera arrolladora en el tercer mundo y con él la ilusión constructivista de la creación de un hombre nuevo que no tuviera los mismos defectos que los hijos de la burguesía. Una de las características más llamativas es que los impulsores de esta revolución eran precisamente esos hijos de la burguesía y, en la mayoría de los casos, miembros directos de las supuestas oligarquías dominantes. La utopía lo justificaba todo, en particular la doble moral, el criticar al supuesto enemigo lo que uno practicaba cotidianamente. El discurso utópico obligaba a utilizar la libertad democrática para socavar el sistema. La búsqueda de la justicia social, de la justa distribución de las riquezas, se utilizaba, como en la tiranía antigua, como ariete con el que los futuros tiranos impondrían la dictadura del proletariado. Todos estos rasgos pueden encontrarse no sólo en los escritos políticos, los programas de gobierno o los artículos periodísticos, sino también en muchas investigaciones que se ocuparon de la utopía.

Tras el colapso de la mayoría de los regímenes totalitarios que siguió a la desaparición de la Unión Soviética y la aparición de las consecuencias del denominado 'socialismo real', se hizo imposible seguir utilizando la noción de utopía como un arma ideológica, ya que se cargó de tintes negativos dada la situación imperante en los países que habían recuperado la democracia. Esto dio lugar a una pérdida de interés en el tema por parte de la corriente marxista (Cf. Arnswald 2010). El lugar de la 'utopía socialista' fue ocupado ahora por la 'utopía democrática' que postula la victoria final de la democracia y la emergencia de un estado universal homogéneo con

un sistema democrático como la meta de la evolución de la sociedad humana. De esta manera se acabarían todas las formas violentas de superar los conflictos, ya que la democracia es la forma que permite la alternancia en el gobierno de las diferentes facciones sin necesidad de recurrir al derramamiento de sangre.<sup>2</sup> En esta nueva versión es posible también observar la misma influencia de la filosofía simplista de Hegel, tanto en la obra de Fukuyama (1992 y s. a.) cuanto en la de su inspirador, Kojève (1947).

La idea de un progreso infinito y de un estadio final en el que se superarán todas las necesidades e incluso se alcanzará la inmortalidad no es exclusiva de Occidente. La especificidad de la utopía en tanto producto occidental, procede de su origen histórico como el resultado de la unión de la aspiración a la justicia y a la felicidad, típica del pensamiento griego, con la insistencia cristiana en la recompensa de los justos en el otro mundo. Esto explica por qué los frutos utópicos de esta confluencia surgen durante el Renacimiento, cuando floreció la Reforma y la crítica de la situación política y religiosa. La utopía nace como una manifestación de crítica política y no debe confundirse con los mitos del paraíso, tal como hacen, p. ej. Manuel y Manuel (1979). Es una aspiración a un estado en el que la justicia se expresa como una igualdad absoluta, a costa, incluso, de la libertad, y en el que el rotundo poder de la justicia produce la felicidad. Además, la justicia y la felicidad se realizan en este mundo. Esta característica no implica una realización del ideal, pero sí que ese ideal es de este mundo.

La utopía tiene siempre una finalidad práctica, puede servir para inspirar a los políticos reales o para criticar la situación política existente, pero no es necesariamente así. Se presenta como un reflejo del mundo real y como una aspiración y modelo para la acción.

La utilización del término amplió su campo semántico de una manera tal que actualmente la palabra 'utopía' ha perdido su carácter específico y se utiliza para designar prácticamente cualquier descripción política y social de una comunidad humana bien organizada. La aspiración a una sociedad mejor que fue una de las características propias de los movimientos políticos del siglo pasado podría considerarse una de las causas de una generalización semejante. Sin embargo, no basta concebir un mundo mejor, ni la esperanza por obtenerlo para caracterizar lo que es propiamente una utopía, incluso si ésta tiene una clara intencionalidad de implementación política. Es necesario diferenciar una propuesta política de una utopía, algo que sucede frecuentemente, como veremos en el caso de los proyectos platónicos. Una característica fundamental de la utopía tradicional es que se la concibe como irrealizable, no como el fin del desarrollo de la historia.

Tal como he indicado anteriormente, el marxismo dio un nuevo contenido al término, en la medida que le dio una formulación histórica y, tomando la ideología cristiana del fin del mundo y el fin de la historia, convirtió la utopía en el fin de los tiempos. No obstante, la utilización que

---

<sup>2</sup> La primera manifestación de esta interpretación de la democracia puede encontrarse en la obra de von Mises (1922).

se hizo de esta nueva acepción de 'utopía' ni fue jamás unívoca ni coherente. Un filósofo de la importancia de E. Bloch (1918, 1959), por ejemplo, no define con claridad la diferencia existente entre una esperanza futura y la utopía.

### 3. Historia del concepto

Antes de internarnos en el caso de Platón, quiero hacer un repaso a la historia del concepto de 'utopía'. Como es bien sabido, *Utopia* es originalmente el título de un libro que representa la continuación de tradiciones antiguas provenientes de la Grecia clásica y una reelaboración de una clara manera humanista. Moro sintetiza el diálogo antiguo, especialmente el ciceroniano, la sátira y la novela de viaje (*Reiseroman*), tres géneros diferentes ya presentes en la Antigüedad. No queda claro si la obra de Moro tenía una intención claramente reformista, crítica o era más bien un *jeu d'esprit* de una persona que se encontraba en la cima de su carrera. Si bien el mismo Moro se refiere a la *República* de Platón, su obra muestra claros ecos de las *Leyes*, no sólo de las de Platón, sino también de las del filósofo bizantino Jorge Gemisto, Pletón<sup>3</sup>. El escrito dio origen a un nuevo tipo de obra que, como he dicho antes, combina diferentes géneros. Formalmente, se presenta como un diálogo, a la manera de los platónicos, en especial como el *Critias*. Desde el punto de vista formal debería ser incluida dentro del género del diálogo renacentista, una forma muy extendida en esa época. En este sentido, no tiene puntos de contacto con otras obras que pertenecen al considerado género utópico, aunque éste es un fenómeno que sucede con otros supuestos géneros literarios a los que no puede encontrárseles un criterio formal que sirva para unirlos. La *Basilíada* de Morelly (1753), p. ej., no es un diálogo, y, aunque escrita en prosa, está dividida en cantos, pues se la supone una traducción del sánscrito. Por esta razón habitualmente se busca la unidad del género utópico en el contenido y no en la forma y se considera como perteneciente al género cualquier escrito que aborde la descripción de un estado perfecto. El especialista Suvin (1979, 124) intentó establecer como una de las características distintivas del género su "alternative location radically different from the author's historical environment". La función que le adjudica a la utopía es ser "un marco formal alternativo con una referencia explícita o implícita a las circunstancias empíricas del autor" (137). Es dudoso que estas características sean privativas del género utópico. También pueden encontrarse en otros géneros como la novela histórica, p. ej. La caracterización más detallada que se ha presentado hasta el momento es la de Raymond Trousson (1979, 19-25), entre cuyas particularidades destaca el hecho de ser una sociedad principalmente agraria, cerrada con una gran estabilidad y un sistema colectivista. En su caracterización se unen algunos rasgos que podrían parecer contradictorios, como el de ser sistemas totalitarios y humanistas, ya que el sistema totalitario coloca la ordenación de la comunidad por encima de la libertad individual, mientras que lo característico del humanismo es situar

<sup>3</sup> Sobre la posible influencia de Pletón en el tratado de Moro, cf. Derrett (1965).

al individuo en el centro de sus preocupaciones y, por ende, afirmar su libertad por encima de los otros valores. De todas maneras, su caracterización responde más a obras de los siglos XVI a XIX que a los escritos posteriores, más relacionadas con las ciencias naturales y las cuestiones políticas de nuestra sociedad.

La polémica sobre el género literario no puede ser seguida ahora, pero es importante señalar que es dudoso que pueda limitarse la utopía a su expresión literaria, puesto que pueden encontrarse utopías en el campo de las artes visuales, en el cine o, incluso, en los juegos informáticos. De todas maneras, la delimitación de la utopía sigue siendo imprecisa, tanto en las obras cuanto en las ideas. Incluso en la interpretación de obras como la *República*, las *Leyes* o el *Critias* no es realmente unívoco el uso del concepto cuando se lo aplica a ellas, tal como veremos más adelante. Autores como Manuel y Manuel o Bloch han contribuido a difuminar la carga semántica del término. Utopía no es cualquier esperanza de un mundo mejor en el futuro, ni tampoco lo son las descripciones de un paraíso originario en el que los hombres vivían sin esforzarse y recibían todo de los dioses. **Se trata, más bien, de una narración ficcional de una situación en la que la justicia y la negación de los intereses individuales es el centro de la organización social. Por tanto, el interés principal de las utopías es la implicación de los individuos en un sistema político que coloca la justicia por encima de la libertad y que es el resultado de la acción humana y no un don divino.** Presupone un arduo trabajo para instaurar y mantener el orden social imperante que no puede ser afectado por los cambios, no es el País de Cucaña o el de Jauja, es el producto de un extraordinario arte político. Su función fundamental es servir como espejo crítico de la realidad existente, una crítica a la situación imperante, pero no una propuesta de cambio, aunque pueda servir para impulsarlo.

#### 4. Forma y contenido de la República

Platón ha descrito en sus obras dos posibles formas de estado, la Calípolis en la *República* y Magnesia en las *Leyes*. Esta última es su obra más amplia y contiene la descripción de la organización de gobierno, la educación y las leyes de una colonia que se habría de fundar en la isla de Creta. Aunque se trata de una ciudad existente en un medio dórico, existe consenso en que la influencia mayor puede encontrarse en el sistema ateniense (cf. e. g. Morrow 1960, Piérart 1974). No puedo considerar esta cuestión aquí, pero no quiero pasar sin llamar la atención de que las *Leyes* describen una constitución sustancialmente oligárquica, mientras que en Atenas regía un sistema democrático, donde el poder estaba en manos del *demos* la parte más baja de la sociedad.

La *República* es uno de los diálogos más significativos, sino el más significativo en toda la obra de Platón y no lo es sólo por la importancia de los temas que en él se abordan y que abarcan desde la ética y la política hasta los principios ontológicos de la filosofía platónica, sino también por su importante recepción, en especial a partir de mediados del siglo XIX. Su descripción de un estado ideal gobernado por una elite de filósofos guerreros que practican un comunismo radical ha servido de inspiración

desde la Antigüedad a numerosos tratados utopistas (cf. F. L. Lisi 2012b). Aunque su propuesta de organización política tiene elementos que, como el mismo Sócrates reconoce varias veces en el curso del diálogo, se apartan de los usos habituales y parecen a un lector común peregrinos, su influencia en el pensamiento político contemporáneo no ha sido menos importante, como lo muestra el debate que se desencadenó a partir de 1945 con la publicación de la obra del filósofo austriaco K. Popper.

#### 4.1 La datación dramática

Para entender la intención de Platón en este diálogo y para ubicarnos en el contexto es muy importante atender a tres factores: la datación dramática, es decir la fecha en la que supuestamente sucede el diálogo, sus personajes y la forma en que se desarrolla. La datación dramática es un dato muy significativo porque apunta al contexto histórico de la situación y puede dar indicaciones relevantes sobre el mensaje que pretende transmitir el filósofo Platón. Un punto de apoyo importante puede ser la fiesta que se iba a realizar por primera vez en el Pireo en honor a una diosa cuyo nombre no se menciona. En general se la identifica con la diosa Bendis, divinidad tracia de la caza equivalente a Artemisa, cuya fiesta se celebró por primera vez en el 430. Aunque generalmente se acepta que la diosa honrada es la divinidad Tracia y no Atenea, se coloca la fecha dramática del diálogo mucho más tarde. J. Adam (1902) propone, en su comentario al diálogo, el 411a. C. como fecha dramática, probablemente por la cercanía de la tiranía de los treinta y las posiciones defendidas por un personaje del diálogo, el sofista Trasímaco. No obstante, esa fecha parece demasiado tardía y es verosímil que la relación implícita con los hechos dramáticos que se desarrollaron más tarde sea más mediada de lo que supone el intérprete inglés. Más probable parece la datación que defiende O. Gigon (1976, 22s.), el 425 a. C. Taylor (1926 263s.) y Guthrie (1975, 438) proponen el 422-421a. C.. Mario Vegetti (1998-2003, I, 22s., 25) se inclina por esta última fecha,

Sabemos que Céfalo, el huésped de los interlocutores del diálogo, murió entre el 420 y el 415 (Dover, 1968, 42), lo que descarta las fechas propuestas por Adam y Taylor. Por otra parte, tenemos noticias del sofista Trasímaco en el 427 (Vegetti 1998-2003, I, 22) y es probable que se encontrara en Atenas ya antes de esa fecha. Dover (1968, 42) propone entre 420 y 415 como fecha dramática del diálogo, sin ofrecer mayores argumentos en favor de esta datación. La mención de la primera fiesta de la diosa Bendis de manera tan clara al inicio del diálogo y al final del primer libro (*Resp.* I 327a-b, 354a), de la que se posee una fecha cierta de introducción en las festividades atenienses (cf. Auffahrt 1997) y los datos biográficos de Lisias que sirven de apoyo a los intentos de datación dramática, aunque son en su mayor parte conjeturales, permiten concluir con cierta probabilidad que en el 430 a. C. se encontraba aún en Atenas, antes de partir para Turios a la edad de quince años<sup>4</sup>. Según Lenschau (1951 col. 1256), Lisias nació alrededor del 444 a. C. y partió para Turios con

<sup>4</sup> Para los datos biográficos, cf. Weißenberger Greifswald (1999, col. 598s.).

su hermano mayor, Polemarco, en el 429, después del estallido de la peste. Ésta podría ser una buena razón para el desplazamiento de los dos metecos. Si se acepta el 430/429 a. C. como fecha dramática aproximada, el cuadro coincide con el año de introducción de la fiesta de la diosa Bendis<sup>5</sup>, Lisias sería un púber de quince años, mientras que su hermano Polemarco frisaría los veinticinco. Esto explicaría el silencio atento del uno y la participación del otro. Más allá de si Platón ha pensado o no en una datación precisa<sup>6</sup>, el marco en el que se desarrolla la conversación es la cercanía del estallido de la peste en Atenas que o bien ya ha comenzado o está por comenzar. Se trata de un momento especialmente significativo en la historia de la ciudad y la guerra del Peloponeso, en los se avecina la muerte de Pericles. El régimen político estaba a punto de derrumbarse y las tropas espartanas asediaban la ciudad.<sup>7</sup> Si esta datación dramática es correcta, podemos ver en ella un indicio claro de que Calípolis, más que una utopía es una propuesta política concreta de cómo puede resurgir Atenas luego del dramático desplome de su imperio tras la derrota.

#### 4.2 Los personajes

En los diálogos platónicos tienen importancia no sólo los interlocutores principales, sino todas las personas que se encuentran presentes y en algunos casos incluso los personajes ausentes pero a los que se alude. En la *República*, no todos los presentes participan activamente del intercambio de ideas. En el centro se encuentra Sócrates con el que alternativamente diferentes personas van ocupando la posición de interlocutor principal y desarrollan, hasta la mitad del segundo libro, diferentes concepciones de la justicia. En primer lugar, Céfalos, el anciano dueño de casa es un meteco, que, cuando llega Sócrates, acaba de realizar un sacrificio y lleva puesta aún la corona que exige el rito (I 328b-c). Céfalos representa la moralidad tradicional, asentada en el sentido común, y la experiencia. Su intervención muestra que es un creyente en los misterios, quizás órficos (Vegetti 1998-2003, I, 32.), y, por tanto, un firme convencido de la recompensa y el castigo después de la muerte. Su religiosidad no difiere, sin embargo, de la del hombre común. Como ésta, está basada en la idea de contrato y condice con la imagen que presenta de él Platón, la de un hombre de negocios recto y respetuoso de la ley (cf. Campese 1998). También su concepción de la justicia se corresponde con la del hombre honrado. Como meteco rico y respetuoso de las leyes de la ciudad que le da acogida es de talante democrático, como lo es su familia que fue

---

<sup>5</sup> La oficialización del culto de la diosa, a la que probablemente se refiere Sócrates con la expresión "que se está celebrando ahora por primera vez".

<sup>6</sup> Véanse las acertadas reflexiones de F. Blass (1887, I, 343), contra la tendencia a intentar dar una datación demasiado precisa a la acción dramática en los diálogos platónicos. En el caso de la *República*, colocar la acción en el momento del estallido de la peste, preanunciando en la ficción los desastrosos acontecimientos que sobrevendrían es muy significativo.

<sup>7</sup> No obstante, no hay que descartar las inconsecuencias cronológicas, como la mención del pancraciasta Polidamante en el primer libro (338d), vencedor de Olimpia en el 408 a. C.

perseguida por los treinta tiranos<sup>8</sup>. Su hijo Polemarco, que lo sucede en la discusión, es ajusticiado por los treinta, que, según el testimonio de su hermano, lo obligaron a beber la cicuta sin comunicarle siquiera la acusación (*Lysias, In Eratosthenem* 17). También Lysias nos informa de que los tiranos confiscaron todos los bienes de la familia. Polemarco es mayor que Lysias y representa, como Céfalo, la visión tradicional como punto de partida, aunque su intervención termina con la aceptación de la crítica realizada por Sócrates (335e) y su alianza con el filósofo contra la concepción habitual de justicia.<sup>9</sup>

Trasímaco es el personaje más significativo del diálogo con excepción de Sócrates. El sofista, originario de Calcedón, desarrolló gran parte de su actividad profesional en Atenas, en la que estaba asentado ya en el 427 a. C.<sup>10</sup> Su intervención lleva la discusión a un plano superior, que se corresponde con algunas de las doctrinas defendidas por ciertos círculos intelectuales del siglo V. La posición que haya sostenido el Trasímaco histórico, no tiene por qué coincidir necesariamente con las que le hace asumir Platón en su diálogo. No obstante, sería difícilmente aceptable que en el diálogo el sofista defendiera posiciones muy alejadas de las que en realidad sostuvo.<sup>11</sup> Diferentes interpretaciones se han sostenido tanto en el caso del Trasímaco histórico cuanto en el del personaje del diálogo<sup>12</sup>. Para algunos, la versión de la *República* no era coincidente con los escasos testimonios que se han conservado del sofista, que parecen provenir de un sostenedor de la tradición y el sistema político ancestral (la *patrios politeia*; DK B1), adversario de la tiranía (DKB2) y que, aparentemente, consideraba la justicia el bien más grande de los hombres, aunque dudaba de la intervención divina en los asuntos humanos (DKB8). En esta interpretación, la imagen que ofrece Platón es parcial en la medida que toma una posible crítica de Trasímaco a la utilización vigente de la justicia como su concepción de lo justo (*cf.* Guthrie 1971, 92, 97).

Es difícil rechazar de plano los testimonios directos, aunque escasos, con la justificación de que se trata de simples discursos en los que el orador sostenía el punto de vista del cliente o de testimonios muy tardíos<sup>13</sup>, sobre todo si es posible obtener una imagen coherente de Trasímaco a través de

<sup>8</sup> En el 404 a. C., una vez derrotada Atenas por Esparta, los oligarcas bajo la dirección de Critias y Terámenes fuerzan el cambio de constitución. Con un golpe de mano, Critias se hace con todo el poder, instaura el terror y termina ejecutando a Terámenes. Una parte de los exiliados demócratas retorna y conquista el Pireo. Critias muere en una batalla a finales del 404 o inicios del 403 a. C. Se llega a un acuerdo entre los oligarcas moderados y los demócratas y la democracia es restaurada en el 403.

<sup>9</sup> Sobre la figura de Polemarco en el diálogo y en el contexto histórico, *cf.* Gastaldi (1998).

<sup>10</sup> Para los escasos datos biográficos de Trasímaco, *cf.* Quincey (1981, 301), que ofrece también una amplia caracterización del sofista y de la imagen que de él ofrece Platón en el diálogo.

<sup>11</sup> Poner demasiado el acento en la remodelación dramática que hace Platón de los personajes, como hace Algra (1996, esp. 529, es no sólo desconocer aspectos elementales del diálogo platónico que se caracteriza por no ser una mera expresión ficta, sino también la realidad histórica en la que fueron escrito, ya que una burda representación de las doctrinas reales del personaje hubiera convertido en blanco de las críticas a su autor.

<sup>12</sup> Para Veggetti (1998, I 24), p. ej., el personaje del diálogo muestra claras simpatías hacia la tiranía.

<sup>13</sup> Tal es la posición de Veggetti (1998-2003, I, 236).

ellos.<sup>14</sup> Los escasos datos que obtenemos de los fragmentos parecerían indicar un defensor de la democracia y su presencia en el círculo de demócratas que participan de la conversación en la casa de una familia democrática también apunta en esa dirección.<sup>15</sup> No hay que olvidar que el tirano surgirá precisamente del seno de las fuerzas democráticas en la fenomenología de los regímenes políticos que presenta Platón en el libro noveno. Los argumentos de Trasímaco en favor de lo que se conoce como la ley del más fuerte son diferentes de los utilizados por Calicles en el *Gorgias*, mientras que se asemejan a los que utiliza Sócrates en ese diálogo para rebatirlo, algo que parece no haber sido notado por la crítica. La refutación de Sócrates en el *Gorgias* se aplica perfectamente a la democracia y a la superioridad de la multitud, un argumento que recorre también la *Política* aristotélica y que es de claro origen democrático<sup>16</sup>. Trasímaco defiende tres tesis respecto de la justicia:

- (a) Justicia es lo conveniente al más fuerte (338c),
- (b) justicia es obediencia a la ley (339b) y
- (c) justicia es un bien ajeno y un mal para uno mismo (343c; cf. Maguire 1971, 143).

De éstas, la primera se corresponde con la de Sócrates en el *Gorgias*, la segunda es una clara reivindicación democrática<sup>17</sup>, mientras que la tercera podría ser un corolario extraído por el propio Platón.<sup>18</sup>

A partir del segundo libro, sólo dos interlocutores – Glaucón y Adimanto, los dos hermanos mayores de Platón- acompañan a Sócrates en un diálogo que es de una naturaleza opuesta a la del primer libro. Glaucón tiene una posición dominante respecto de Adimanto. Es el que acompaña a Sócrates en su descenso al Pireo (I 327a) y el primero en reaccionar y exigir la continuación de la indagación sobre la justicia (II 357a-b). También es el que retiene a Sócrates (328b) y se ofrece a pagar a Trasímaco para que siga la discusión (337d). En el diálogo, es aún muy joven. El retrato que ofrece de él Jenofonte en los capítulos seis y siete del tercer libro de los *Memorables*, es el de un joven ambicioso que antes de llegar a los veinte años (III vi 1) pretende tener una participación activa en la política sin contar con el conocimiento necesario para ello, una imagen que coincide con la de otros jóvenes del círculo socrático como Alcibíades, Menón o

<sup>14</sup> Esta afirmación es especialmente válida en el caso de que la imagen indirecta de Trasímaco sea independiente de la que ofrece Platón, es decir, dé una versión claramente distinta del pensamiento del sofista. Cf. especialmente Quincey (1981), quien acertadamente muestra la relación del Trasímaco platónico con el real.

<sup>15</sup> En consecuencia, la identificación simple y llana de los argumentos de Trasímaco con los de un defensor de la tiranía que lleva a cabo Stemmer (1992, 160) es simplemente falsa.

<sup>16</sup> Es el que utiliza el líder democrático Cleón, sin ir más lejos (Thucydides III 37, 3-4).

<sup>17</sup> Puede observarse en la misma intervención de Cleón mencionada en la nota anterior. Cf. Thucydides III 37, 4-5.

<sup>18</sup> Esta es la tesis sostenida por Maguire (1971). Everson (1998) sostiene que en el Trasímaco que presenta Platón no hay una teoría coherente de la justicia. Resulta difícil pensar que Platón haya elegido precisamente a este sofista, si no hubiera tenido una conspicua concepción de la justicia.

Cármides.<sup>19</sup> Por Jenofonte sabemos también que Sócrates tenía una buena relación con él, algo que confirma la situación dramática de la *República*. Las teorías que Platón pone en boca de su hermano, aunque referidas como algo sostenido por otros y no por él, coinciden con esa imagen de joven aristócrata desenfadado que se deduce del retrato de los *Memorables*. Su exposición (II 358b-362c) se asemeja a esa clase de largos discursos que tanto denigraba Sócrates como opuestos al verdadero intercambio de preguntas y respuestas que caracterizan su método.<sup>20</sup> Su carácter es el propio de su noble origen: valeroso y arriesgado. Se había destacado en la lucha (II 357a, 368; VIII 548d) y, como lo muestra su intervención, está también interesado en la filosofía. El tono con el que Glaucón opone sus mayores objeciones a la argumentación socrática a lo largo del diálogo (*cf.*, p. ej., II 327d; 374a; III 414e; IV 427d; V 451b)<sup>21</sup> es punzante, una muestra de su desenfadada forma de ser. Es el interlocutor en las partes más importantes desde el punto de vista político y metafísico.

Adimanto también pertenece al círculo socrático y tiene una estrecha relación con el maestro, como indica Platón (*cf. Apol.* 34a).<sup>22</sup> A diferencia de lo que sucede con su hermano, no expone teorías sobre la justicia que puedan atribuirse a círculos intelectuales en su larga intervención del segundo libro (362d-367e), sino que denuncia las inconsecuencias de las creencias tradicionales y de la práctica popular de la religión. Como Glaucón, posee una valerosa naturaleza aristocrática (367a) que ha recibido una adecuada educación. Clitofonte tiene una pequeña intervención en el primer libro cuando propone una salida a Trasímaco de las dificultades en que había caído su tesis de que lo justo es lo que le conviene al más fuerte (340b).<sup>23</sup> Clitofonte fue seguidor de Terámenes en el intento de golpe oligárquico de 411 a. C. y algunos lo consideran un oligarca moderado (Pabón- Fernández Galiano 1988, 63).

La relación del Sócrates real con la democracia fue, si no hostil, por lo menos ambigua. A su círculo pertenecían figuras claramente antidemocráticas y su insistencia en el fundamento cognoscitivo de la

<sup>19</sup> Vegetti (1998-2003, II, 152) conjetura que el amante de Glaucón mencionado en 368a puede ser Critias, uno de los treinta tiranos, perteneciente también al entorno de Sócrates.

<sup>20</sup> Véase en este sentido la queja de Trasímaco (I 350d-e). *Cf. Prot.* 336b, 335a y Vegetti, (1998-2003, II, 151).

<sup>21</sup> Vegetti (1998-2003, II, 153s.), sostiene que las mayores objeciones son las que provienen de Glaucón. El texto no parece confirmar esta suposición. La objeción sobre la felicidad de los filósofos, una de las más importantes al orden político propuesto por Sócrates proviene de Adimanto (IV 419a-420a). Adimanto es el que objeta el comunismo radical de mujeres e hijos (V 449c-450a) y la mayor objeción metodológica es la que él presenta (VI 487b-c), cuando advierte acerca de la ineptitud de los filósofos reales (c-d).

<sup>22</sup> Esto hace inverosímil la afirmación de Vegetti (1998, II, 221) de que su formación intelectual fue guiada por Trasímaco.

<sup>23</sup> Stallbaum (1829-1830, III, 8) afirma que Clitofonte es seguidor de Trasímaco. Lo siguen Pabón y Fernández Galiano (1988, 63). Vegetti (1998-2003, I, 24) deduce de esta intervención que Clitofonte y Trasímaco son aliados en el diálogo, pero no menos significativo es el hecho de que Trasímaco rechace la tesis de Clitofonte (340c), un indicio muy probable de que las posiciones políticas de ambos son diferentes. La tesis de la supuesta vinculación de Clitofonte con las doctrinas de Trasímaco parece apoyarse en el diálogo homónimo pseudo-platónico (406a).

acción política fue y sigue siendo uno de los argumentos preferidos de los críticos de este sistema. Aunque en los testimonios de Platón y Jenofonte se opone con fuerza a los sofistas, la comedia de Aristófanes lo presenta como un miembro destacado de ese grupo. En el diálogo, aparece en dos facetas que a muchos intérpretes les han parecido irreconciliables. En el primer libro se asemeja al personaje de los diálogos considerados tempranos, en los que, en búsqueda de la definición de un concepto, somete a sus interlocutores a preguntas que los conducen a contradicciones insostenibles. Como en los primeros diálogos, el primer libro termina en una aporía (354b-c) y su enfrentamiento con Trasímaco muestra un combate de igual a igual, semejante a los que describen el *Protágoras* o el *Gorgias*.<sup>24</sup> A partir del segundo libro, su posición cambia, aunque las objeciones que Glaucón y Adimanto plantean a la justicia no son de menor envergadura que las de Trasímaco. Sócrates se convierte en el guía de la investigación, contestando con su actitud constructiva la crítica con la que Trasímaco había iniciado su intervención (I 326b-d). Ya no es el personaje que se limita a contradecir y que no sabe cuál es el contenido del concepto que está buscando. Por el contrario, pone de manifiesto con claridad que tiene una doctrina positiva, de la que no puede, en esa ocasión revelar todos los detalles (*cf.*, p. ej., VI 506d-e), pero que abarca la política, la metafísica y la física. Estos dos Sócrates han llevado a pensar que en el primer libro Platón muestra las limitaciones del método socrático que no alcanza para rebatir a Trasímaco y que lo redacta como una especie de despedida simbólica de su maestro (Vegetti 1998-2003, I, esp. 26-31).

En la conversación están presentes otras personas que no intervienen en la discusión, entre los que se encuentran otros dos hijos de Céfalo, Lisias y Eutidemo. El famoso orador es también conocido por sus simpatías hacia la democracia, que le otorgó la ciudadanía después de su restauración en el 404.<sup>25</sup> Al igual que su hermano, fue perseguido por los treinta tiranos, pero a diferencia de éste, logró escapar de la cárcel y se refugió en Megara. Otra de las personas mencionadas es Nicérato, hijo de Nicias, uno de los generales que conduce las tropas atenienses durante la guerra del Peloponeso y que logra la paz de 421. Nicias es también uno de los demócratas que cae víctima de los treinta tiranos. En el *Laquete*, quiere confiar su hijo Nicérato a Sócrates para que lo eduque (200c-d). Por último, de Carmántides de Peania no se sabe nada.

#### 4. 3 Estructura de la obra

Una anécdota conservada por Dionisio de Halicarnaso (*De compositione verborum* xxv 212-2189) relata que a la muerte de Platón se descubrió una tablilla de cera con numerosas variaciones del comienzo de la *República*. La historia revela no sólo la importancia que el filósofo había dado hasta su muerte a la composición de sus diálogos, sino también que

<sup>24</sup> Si se utilizan los criterios habituales, habría que afirmar también que el mismo libro primero no es unitario, ya que la conversación de Sócrates con Céfalo y Polemarco se lleva en un tono completamente diferente del debate con Trasímaco.

<sup>25</sup> No obstante, por errores formales en el procedimiento, ésta le fue poco después revocada.

ya en la Antigüedad esta obra era considerada la expresión más acabada del arte platónico.<sup>26</sup> No obstante, su estructura ha sido objeto de discusión desde la primera mitad del siglo XIX.<sup>27</sup> Hay dos problemas fundamentales y están relacionados con el primer y el último libro, que no parecen tener una relación inmediata con el resto de la obra. En efecto, el primero tiene, en cuanto al estilo y la temática, fuertes vínculos con los diálogos denominados "juveniles" o del primer período, es decir, es, aparentemente, un diálogo aporético de carácter claramente socrático, mientras que el resto de la obra se acerca más a los diálogos tardíos. En él se esboza una doctrina que abarca el ámbito ético-político y el metafísico, una perspectiva que se opone, a primera vista, al espíritu del primer libro. El último, por su parte, parece una continuación artificial, una vez que el verdadero tema de la conversación ha sido concluido, ya que se ha demostrado que el hombre justo es más feliz que el injusto. Un testimonio de Aulio Gelio (*Noctes Atticae* XIV iii 3), que sostiene que el diálogo fue publicado en varias entregas, y el paralelo existente entre el libro V y las *Asambleístas* de Aristófanes<sup>28</sup>, representada por primera vez en el 392 a. C. parecían apoyar la interpretación, sostenida por varios intérpretes, de que la *República* reúne escritos de diferentes épocas. Además, en el caso del primer libro, los estudios sobre el estilo de los diálogos platónicos mostraban, sobre una base que se creyó firme, la existencia de una proximidad a los diálogos supuestamente juveniles.<sup>29</sup> Asimismo, el primer libro termina, como muchos diálogos de ese período, en una aporía, ya que Sócrates sostiene al final que no sabe qué es la justicia (354c).

La idea de que el primer libro no pertenecía originariamente al conjunto de la obra, sino que fue añadido con posterioridad tuvo y tiene grandes defensores<sup>30</sup>. Incluso los que defienden la unidad del escrito aceptan que existe un corte formal entre las dos partes, pero afirman que la diferencia es intencional<sup>31</sup> y se debe o bien a que el primer libro resuelve

<sup>26</sup> Independientemente de la veracidad que se otorgue a la anécdota, es indudable que refleja la idea que tenían los antiguos del arte literario de Platón.

<sup>27</sup> Hermann (1839) fue el primero en plantear de manera sistemática la idea de una evolución en el pensamiento platónico. También fue el primero en sostener que el primer libro de la *República* no pertenecía originariamente a la obra. Para un estado de la cuestión hasta 1957, véase Giannantoni, (1957). Más sucinto es el panorama presentado por Kahn (1993).

<sup>28</sup> Creo más lógico referir las coincidencias a la existencia de obras que trataban de sociedades organizadas de manera ideal y que pueden haber servido de inspiración a ambos autores. Sobre la existencia de un supuesto género utópico en la época, cf. Gadamer (1991).

<sup>29</sup> Estos estudios basados en la estilometría analizan la aparición de ciertos giros y, en especial, la frecuencia del hiato (choque de dos vocales), que había sido censurado por el orador Isócrates y que Platón supuestamente evita en los diálogos considerados tardíos.

<sup>30</sup> El primero en formular esta hipótesis fue K. F. Hermann en el siglo XIX. Luego fue generalmente aceptada en la crítica alemana, baste citar el clásico libro de von Wilamowitz Moellendorff (1918-1919), seguido, entre muchos otros, por Friedländer (1928-1930, II, 50, 344 ss.) y Gadamer (1978, 154). Un especialista como Vlastos (1991, 46, 248-251) veía en fecha reciente con simpatía esta hipótesis.

<sup>31</sup>La presencia de distintos estilos y formas de diálogo puede observarse también en la otra obra monumental de Platón, las *Leyes*, cuyo primer libro, en especial su primera parte, se

muchos de los problemas enunciados en los diálogos del primer período<sup>32</sup> o a que Platón se distancia definitivamente de la posición de Sócrates, mostrando las limitaciones de su método de refutación frente a la posición de Trasímaco.<sup>33</sup>

La conexión existente entre la temática del primer libro y la de otros diálogos supuestamente anteriores no tiene por qué implicar la presencia de una solución nueva o un avance en la formulación de la problemática. Para tomar el caso del *Gorgias* (523a-524a), no puede suponerse que este diálogo-de una estructura similar en cuanto a las progresión de la argumentación- sea un diálogo aporético, ya que en él se ofrece una doctrina moral semejante a la existente en los libros restantes de la *República*: la justicia adquiere una dimensión cósmica claramente expresada en un mito final, muy semejante al que cierra la *República* (X 614b-621d) y estrechamente conectado con él.<sup>34</sup> Más que una relación de continuación o progresión, existe una de complementación, puesto que la posición de Trasímaco no se asemeja a la de Calicles, sino que, como ya fuera indicado anteriormente, en ciertos aspectos se acerca a la que defiende Sócrates cuando refuta la teoría del derecho del más fuerte de Calicles. En lo que hace a la segunda interpretación, en ningún pasaje se pone de manifiesto que Sócrates abandonara su método heurístico o que la refutación de Trasímaco, a los ojos de Sócrates/Platón no fuera completa. De hecho, los argumentos que ofrecen Glaucón y Adimanto en el segundo libro, como veremos más adelante, avanzan en la radicalización del problema y abordan otros aspectos que no habían sido tocados ni siquiera tangencialmente por Trasímaco. No se trata de que el argumento de Trasímaco no hubiera sido suficientemente refutado como lo había sido el de Polemarco, sino que la impugnación de ese argumento no basta, puesto que existen otros que defienden la injusticia con mayor habilidad. Esta argumentación es la que requiere una nueva demostración que no implica rechazar el método empleado en el primer estadio, sino progresar a un momento superior.

El método socrático consiste en la producción del desconcierto en el interlocutor que, en las buenas naturalezas, lleva al reconocimiento de la propia ignorancia, reconocimiento que el maestro ayuda a través de su aceptación irónica de su propio desconocimiento.<sup>35</sup> Sólo entonces, una vez

---

diferencia claramente del resto de la obra, por tanto esta diferencia no debería llamar la atención, en principio.

<sup>32</sup> Esta hipótesis, formulada por primera vez por Dornseiff (1941) fue retomada por Kahn (1993).

<sup>33</sup> El primero en insinuar esta tesis fue Jaeger (1957, 475-480). F. Adorno (1953, I, 9ss.) la formula en el plano político. Giannantoni 1957, esp. 139 ss.), Vlastos (1991, 250 s.) y Vegetti le dieron formulación definitiva (1998-2003, I, esp. 26-31). Cf. *quoque* Sesonske (1961, 35 s.). Kahn (1993,136) alega con razón que el primer libro es socrático no porque Platón pretenda apartarse de los planteamientos de su maestro, sino porque quiere recordar lo más vívidamente posible el contexto en el que se producirá la discusión de los libros siguientes.

<sup>34</sup> Sobre la vinculación existente entre los dos mitos y también con el del *Fedón*, cf. F. L. Lisi (2001).

<sup>35</sup> El concepto de 'ironía socrática' se distingue del habitual que denota un cierto desprecio al interlocutor a través de una burla fina y disimulada (cf. definición de la R.A.E.). La ironía

despojado de las falsas creencias, el alumno está en condiciones de aceptar el camino de la construcción del conocimiento. Glaucón y Adimanto han sido afectados positivamente por la refutación del logos trasimáqueo, aunque, en su desconcierto, otros argumentos igualmente nocivos intentan apoderarse de su alma. Sin embargo, ellos están positivamente dispuestos hacia la verdad y preparados para emprender el camino más largo que lleva hacia ella. Se trata de dos momentos y, más importante aún, de dos disposiciones o naturalezas diferentes. Por ello, separar el primer libro de la *República* del resto de la obra significa, entre otras cosas, cercenar una parte central del método, que sirve también para detectar las naturalezas aptas para la filosofía.

La compleja y sutil estructura del diálogo puede expresarse en tres nociones fundamentales: **prolepsis**, **estructura anular** y **centro u ombligo de la conversación** (*omphalos*). Las dos primeras son compartidas con el resto de la literatura griega, la tercera es una técnica utilizada especialmente por Platón y probablemente propia. Por **prolepsis** se entiende la anticipación de los temas, tópicos e imágenes que han de ser desarrollados a lo largo de la obra. La introducción de los temas se realiza de manera alusiva en muchas ocasiones, de forma que el lector debe estar atento a ellos, ya que en la progresión de la obra avanzarán al primer plano en diferentes oportunidades y se repetirán rítmicamente, a la manera de una composición musical. La prolepsis une la linealidad de la progresión a la circularidad de la repetición.<sup>36</sup> La **composición anular** es una forma de estructura muy conocida en la literatura clásica en la que los temas, imágenes o tópicos que inician la obra la cierran. Por último, Platón coloca habitualmente en el centro (*omphalos*) de sus escritos el aspecto más importante que sirve de eje central a toda la articulación estructural del diálogo. Este uso platónico es especialmente claro en la *República*, puesto que en su centro estructural se encuentran las tres alegorías (el sol, la línea y la caverna) que sirven de fundamentación a su concepción política.

El carácter proléptico del primer libro ha sido demostrado por Kahn (1993, 136-140).<sup>37</sup> Entre los argumentos que aporta, los más significativos son los siguientes:

- Existen claras alusiones a la psicología moral de Platón que se resuelven sólo en los libros siguientes.
- Céfalo le concede al carácter de una persona importancia para alcanzar la felicidad (329d), lo que será la tesis principal de Sócrates a lo largo del diálogo.
- Céfalo alude a los mitos que premian o castigan en el más allá, según el comportamiento en esta vida (330d ss.). El mito de Er, al final del diálogo, desarrollará ese tema.

---

socrática es más bien una manifestación de humildad por la limitación del conocimiento humano.

<sup>36</sup> El primero en aplicar la noción de prolepsis a los diálogos platónicos fue Kahn (1993) del que he tomado el concepto, que en mi versión tiene nuevas precisiones.

<sup>37</sup> Un resumen de su tesis puede encontrarse en Kahn (1971). En realidad, la tesis de Kahn ya había sido expuesta en su mayor parte casi cincuenta años antes por A. R. Henderickx.

- La definición de Polemarco de la justicia ("dar a cada uno lo que se le debe"; 331e, 332c) es una aproximación a la dada por Sócrates más tarde ("llevar a cabo aquella tarea para la cual cada uno tiene la naturaleza más apta", IV 433a-b).
- En 335b-c Sócrates sostiene que nada bueno puede dañar, algo que reaparecerá en la crítica a los poetas en II 379b.
- En la intervención de Trasímaco, la insistencia que pone el sofista, innecesaria para su argumentación, en que el gobernante determina la justicia según su propio beneficio en tanto conoce realmente lo que le es útil (340c-341a) sirve no sólo para facilitar la refutación de Sócrates, que muestra que el conocimiento del arte de gobernar implica el beneficio del objeto, e. d. de los gobernados, sino también como prefiguración del gobernante filósofo.
- La referencia de Trasímaco a la tiranía (344a) anticipa el tratamiento de Glaucón de la injusticia (cf. esp. II 362b) y, más específicamente, el del tirano en el libro IX (*quoque* Algra 1996, 48).
- La referencia a los gobernantes que lo hacen contra su voluntad (345e, 346e-347d) es una clara anticipación de los gobernantes filósofos que describirá Sócrates en los libros centrales (*quoque* Algra 1996, 47).
- El argumento que sostiene que la justicia es necesaria para la posibilidad de existencia de cualquier grupo (351c-d) anticipa la concepción de justicia que se desarrollará en el libro IV (433a-434a). Más adelante (352a), aplica este principio al individuo, prefigurando lo que será la teoría básica de la justicia en los libros siguientes (con excepción de V a VII), basada en la analogía entre alma y estado (*quoque* Algra 1996, 47).
- El argumento final del libro I (352d-353e) se basa en la existencia de una función propia para cada cosa, algo que apunta a la definición de justicia basada en la especialización (II 369e), que será el fundamento de la polis.
- El libro finaliza afirmando la necesidad de conocer qué es la justicia antes de poder pronunciarse sobre si es mejor que la injusticia (354a-c) establece lo que será el programa de los libros II a IV.

Por último cabe señalar que el problema de la mayor felicidad o infelicidad del justo o del injusto que se trata al final del primer libro (cf. especialmente 353e-354a) es el punto de partida de todo el resto de la obra y el que le da su unidad (cf. *quoque* Algra 1996, 47). El tema del exceso como característica fundamental de la injusticia es básico en la argumentación de Trasímaco (341b-344d; 349a-350c) y, aunque no es exclusivo de su posición, sino que se encuentra en toda defensa de la injusticia, es significativo que vuelva a aparecer en la reformulación que

hace Glaucón en el libro II (358a-362c) y en el tratamiento del tirano (IX 574a-586b).<sup>38</sup>

El segundo libro comienza caracterizando al primero como un preludio o prólogo al tratamiento de la cuestión.<sup>39</sup> Ésa es precisamente la función que tiene: disponer al lector de una manera favorable para el tema que se ha de desarrollar a continuación apuntando a las dos concepciones de justicia en boga: la tradicional y la de los círculos intelectuales.<sup>40</sup> En ese sentido, las intervenciones de Glaucón y Adimanto al comienzo del segundo libro no hacen sino precisar las posiciones que de una manera poco clara habían aflorado en la discusión del primero.

Voegelin (1957, 52 ss.) fue el primero en llamar la atención sobre la importancia de la escenografía que abre la *República* y en desentrañar la estructura anular del diálogo (cf. Sesonke 1961, 31).<sup>41</sup> La complejidad estructural se encuentra velada por la sencillez estilística con la que comienza el libro y requiere una reflexión ulterior por parte del lector. El *pianissimo* del inicio hará resaltar aún más la importancia del mensaje que seguirá, pero en él se encuentran ya las claves de la interpretación. Las señales que así lo indican son claras e incontestables. El libro I es la contrapartida formal del libro X. Ambos forman unidades hasta cierto punto independientes y tienen aproximadamente la misma longitud (Kahn 1991, 136). La palabra que abre el primer libro ("bajé") indica no sólo el descenso de Sócrates de las alturas de la ciudad al barrio habitado fundamentalmente por comerciantes y extranjeros, sino que hay una identificación simbólica del Pireo con los otros dos ámbitos inferiores: el fondo de la caverna descrita en el libro séptimo y el Hades, con cuya descripción finaliza el diálogo.<sup>42</sup> El Pireo es el ámbito de las capas inferiores de la polis, extranjeros, navegantes, asalariados, remeros. La casa en la que se mantiene la conversación es una casa de extranjeros y los interlocutores de Sócrates a lo largo del primer libro, Céfalo, Polemarco y Trasímaco son extranjeros. Extranjero es el personaje central del mito final, el armenio Er. Por el contrario, dos hermanos de Platón son los interlocutores principales de Sócrates a partir del segundo libro<sup>43</sup>, cuando se construye Calípolis. La diosa, cuya fiesta se celebraba por primera vez, es también una diosa

<sup>38</sup> La generalidad de este argumento no permite considerarlo una anticipación tan clara como pretende Algra (1996, 48).

<sup>39</sup> Algra (1996, 48-51) llama también la atención sobre el carácter introductorio del primer libro, aunque su afirmación de que Platón quería poner en él posiciones diametralmente opuestas a la suya en el plano político y el ético (51) olvida, por un lado, la conversación anterior con Céfalo y Polemarco y, por otro, desconoce absolutamente los puntos en común de la posición defendida por Sócrates y los de Trasímaco que hemos señalado más arriba. Una lectura mínimamente filosófica pone de manifiesto que la posición que se defenderá en el resto del diálogo es una auténtica superación y no una mera negación de las posiciones del sofista.

<sup>40</sup> Sobre el preludio y su función, cf. *Leyes* IV 718a-724b y Lisi (2000). Acerca del significado de la frase de Sócrates en el contexto de la *República*, cf. Stella (1998).

<sup>41</sup> La interpretación de Voegelin no ha quedado sin contestación. Harrison (1967, 27, n. 1), sostiene que el hecho de que Sócrates baje al Pireo carece de significación.

<sup>42</sup> Vegetti (1998-2003, I) ha analizado con precisión la estructura anular de la *República*, cf. especialmente 36.

<sup>43</sup> Vidal-Naquet (1984, 114) ha señalado esta oposición. También lo ha hecho M. Schofield (2000, 200) sin citar la fuente.

extranjera y son extranjeros los que realizan la procesión a caballo pasándose las antorchas, una imagen que recuerda la alegoría de la caverna. Por último, Céfalos, el primero que intenta dar una definición de la justicia a Sócrates, es presentado como un iniciado, un creyente popular en algún misterio, quizás el orfismo<sup>44</sup> que sostiene la existencia de una recompensa y un castigo en el más allá según se haya actuado en esta vida (cf. 330d-331b). Su definición de la justicia está basada en ellas. El diálogo termina con un mito que describe la existencia de un castigo y una recompensa después de la muerte<sup>45</sup>. El mito de Er posee evidentes connotaciones órficas y sirve para ilustrar el fundamento cósmico último de la noción de justicia social e individual que defiende Sócrates a lo largo del diálogo.

Neschke-Hentschke (1985, 12s.) ha indicado que el final del primer libro interrumpe artificialmente un texto que no tiene solución de continuidad y que se extiende hasta el fin de las exposiciones de Glaucón y Adimanto de las diferentes teorías contrarias a la justicia (II 367a3). El diálogo se divide así en dos partes: por un lado, las nociones habituales de la justicia y, por otro, la grandiosa descripción platónica.<sup>46</sup> Pero estas partes se encuentran enfrentadas de manera especular: la descripción de la ciudad de la primera forma de estado, que satisface las necesidades elementales, sigue directamente a la concepción más banal y peligrosa de la justicia, la expuesta por Adimanto (362d1-367a3). La crítica a los poetas que precede la construcción de la ciudad justa (377b5-III392c5) se corresponde con la posición de los intelectuales representada por Glaucón y con la crítica a los poetas en el libro X, los filósofos reyes se oponen a la ideología partidista de Trasímaco y de los estados degenerados en los libros VIII y IX. Por último, la visión que culmina el libro, como ya fuera dicho, retoma el tema del inicio en un plano superior. El más allá se opone ahora al mundo de esta vida y los castigos en el Hades son una amplificación de la existencia desgraciada que lleva el alma en la cárcel de este cuerpo, que sólo encuentra remedio en la práctica de la filosofía.

En el centro del diálogo se encuentran las tres alegorías que esclarecen la estructura ontológica de la realidad y el periplo educativo del filósofo. Las tres alegorías equivalen a una amplificación en términos geométricos que va desde el punto al sólido. La alegoría del sol (506d-509c) muestra el fundamento y creador de toda realidad: el Bien. La Idea del Bien trasciende las Ideas, les da el ser, la verdad y la capacidad de ser captadas, así como al intelecto que está con ella emparentado. La alegoría de la línea muestra los diferentes niveles de la realidad (509c-511d). La caverna (512a-518c), que culmina la sucesión de alegorías, señala no sólo los pasos que han de recorrerse en la formación del filósofo, sino que describe especialmente la situación actual del alma y la función de la filosofía como

<sup>44</sup> Este aspecto ha sido señalado por P. Shorey (1930-1935, nota a I 331a).

<sup>45</sup> Vegetti (1998-2003, I, 3, ha indicado el carácter anular de estos dos temas.

<sup>46</sup> Masaracchia (1993, 885) ha señalado que hasta la intervención de Adimanto se delinear todas las posiciones no platónicas más importantes sobre la justicia. Dado que sólo conocemos muy parcialmente el contexto ideológico por la pérdida de los textos, creo que esa hipótesis es altamente improbable.

"aprender a estar muerto" (cf. *Fedón* 64a). De esta manera, la alegoría alude al ciclo de reencarnaciones al que están sometidas las almas. Sin embargo, no es menos importante la clave desde el punto de vista formal que ofrece la alegoría de la caverna, ya que todo el diálogo está construido a semejanza de la caverna. Como ya ha sido repetidamente de manifiesto, la escena inicial del diálogo recuerda el descenso del filósofo a la caverna, de la que emerge acompañado por sus dos jóvenes interlocutores a los que conduce hasta la misma Idea del Bien en los libros centrales, para descender nuevamente en la consideración de los sistemas políticos degenerados y en la visión final del mito de Er. La sucesión temática del diálogo imita el ciclo de la formación filosófica y el de las reencarnaciones del alma.

Todas estas indicaciones apuntan también a aspectos más profundos en la temática de la obra. La oscuridad de la noche, de la caverna y de la muerte no son definitivas, sino que anuncian el nacimiento del día, el ascenso al Bien y la superación del ciclo de las reencarnaciones. Son un testimonio fiel del orden del universo en el que impera la justicia, pero también reflejan el ámbito de la negación del conocimiento, del imperio de los deseos y del alma concupiscible, que es necesario que el filósofo supere. La filosofía aparece como un camino hacia la superación del desorden social actual tanto en el individuo cuanto en la sociedad. Así se demuestra el imperio del orden en el cosmos, que encuentra su expresión sensible en el astro rey, el sol y la divinidad tradicional a él asociada, Apolo. No es casual que la fundación de la ciudad culmine en las leyes religiosas que serán legisladas por el Apolo delfico (IV 427b1-c6), al que se le confían como único dios. La *República* es un diálogo apolíneo y apolíneo es el estado que en ella se propone como una posibilidad política real. En el exacto centro textual del diálogo se formula por primera vez el *dictum* más famoso de la teoría política platónica:

"Si no ... gobernaren los filósofos en los estados o los ahora llamados reyes y gobernantes no filosofaren de forma apropiada y con suficiente intensidad y no coincidieren el poder político y la filosofía..., no hay fin para los males de los estados... y creo que ni siquiera para el género humano" (473c-d).

Teniendo en cuenta estas características formales del diálogo es muy improbable que la *República* sea una mera utopía y no una propuesta política concreta, basada en el punto principal, la creación de un estamento ordenado dirigido por filósofos y practicante del comunismo de consumo que ejerza las funciones ejecutivas siguiendo las indicaciones del filósofo a cargo temporariamente del gobierno. El resto, e. d. la ordenación del tercer estamento, es secundario y puede asumir, probablemente diferentes formas.

Por último, cabe señalar que la *República* representa una narración de Sócrates a una audiencia que está fuera del diálogo, e. d. es un fragmento de un diálogo mayor que Sócrates mantiene con personas ajenas a la interlocución y que no son nombradas en ninguna ocasión. Se trata del recuerdo de una conversación y no de una acción efectiva. Esta

técnica es habitual en los diálogos platónicos e indica el distanciamiento del mensaje del lector. Es una forma de anamnesis a través de la escritura, una apelación a la memoria. También se ha señalado con razón, que una de las características de la *República* es que se reabren una y otra vez cuestiones que parecían resueltas por el acuerdo común de los participantes (Clay 1988, 23), como, por ejemplo, el tema de la justicia que parece finiquitada con la refutación de Trasímaco, pero que es replanteado en el segundo libro. Tres son, por lo tanto, los espacios dialógicos: el diálogo de la acción dramática, el diálogo de Sócrates con el o los interlocutores no mencionados y el diálogo intencional de Platón con sus lectores. El filósofo juega a lo largo de la obra con estos tres planos.

Como creo haber demostrado, el diálogo platónico está construido de una manera compleja de manera intencional para impedir que el lego pueda conocer su verdadero contenido sin un trabajo de pensamiento. No se transmite una consigna, sino el acto de pensar que es más importante que el contenido mismo. Su intención es alimentar el espíritu y prepararlo para el verdadero camino que es el conocimiento reservado a la comunicación oral. Platón expresó en diversas oportunidades las limitaciones de la escritura y, también, su poder para ayudar a la memoria y recordar las conversaciones filosóficas o el contenido del *nomos*. La forma, como hemos visto, juega en este desarrollo un papel fundamental y, más aún, la lengua que es usada con maestría para indicar el camino a través de juegos de palabra, figuras retóricas y la plasticidad y musicalidad ínsitas en el griego. Es imposible penetrar en toda la riqueza de la filosofía platónica sin ese instrumento.<sup>47</sup>

---

<sup>47</sup> Sobre la forma dialógica son esenciales los trabajos de Gaiser (p. ej. 1959 y 1984) y Slezák (p. ej. 1978, 1985, 1993, 2004). Sobre la utilización de la lengua y los términos, pueden consultarse los trabajos de von Fritz (1938) y Lisi (2016)

### 5 La noción de justicia en la República

La *República* pinta el grandioso cuadro de la justicia cósmica y su implantación en la sociedad y el individuo. Una de las aportaciones más importantes de la teoría platónica de la justicia es su interiorización. La justicia no es más la cualidad de una acción, sino una virtud, un estado del alma. La analogía entre el hombre, la ciudad y el cosmos lleva a sus últimas consecuencias la concepción tradicional de justicia como respeto de un orden establecido y le otorga un fundamento filosófico. En la exposición de las diferentes posiciones que se llevan a cabo hasta aproximadamente la mitad del segundo libro es posible notar una progresión conceptual, pero también una degradación progresiva de las diferentes visiones de la justicia que se ofrecen, todas ellas exteriores y aparentes. Independientemente del posible orfismo de Céfalo, su noción de justicia se corresponde con la concepción tradicional, no sólo por estar fundada en el temor respetuoso a los dioses, sino también por su idea de la justicia como salvación individual. También se ve su carácter tradicional en el hecho de que está basada en el contrato.<sup>48</sup> La posición de su hijo Polemarco introduce ya la dimensión social de la justicia, puesto que es comprendida como ayudar a los amigos y perjudicar a los enemigos, una concepción también tradicionalmente griega y que se ofrece como consecuencia lógica de la idea que tiene Céfalo de la justicia. Su definición de la justicia es también completamente exterior, como la de su padre, ya que para ambos es fundamentalmente una acción.<sup>49</sup> Sin embargo, el verdadero salto al plano político se produce con la intervención de Trasímaco (*cf.* Adam 1902, I, 25; Vegetti 1998-2003, I, 249). El orador define la justicia como "lo conveniente al más fuerte", apartándose ya de la concepción tradicional e introduciendo la visión relativista de algunas corrientes de la sofística. Platón marca con claridad en el texto que la intervención de Trasímaco lleva la discusión a un plano superior que exigirá un examen más profundo de la cuestión planteada. El sofista pone de manifiesto las implicaciones políticas de un asunto que, hasta ese momento, se había considerado sólo en el ámbito ético y expone una tesis que, probablemente resume las posiciones de círculos intelectuales atenienses (*cf.* Vegetti, 1998-2003, I, 233, 239), que discutían la comprensión tradicional de la justicia apuntando la relatividad de un concepto que se modificaba según quien ejerciera el poder (Vegetti, 1998-2003, I, 38, 249). El sofista defiende dos tesis sobre la justicia, una en el plano político, (a) lo justo es lo conveniente para el más fuerte, y otra en el plano ético, (b) la justicia es un bien ajeno (343c; *cf.* Maguire 1971, 146s.; Vegetti 1998-2003, I, 234-256). Para algunos intérpretes<sup>50</sup>, la segunda hipótesis no puede derivarse de la primera, sino que la contradice y da una

<sup>48</sup> Campese (1998) sostiene que la posición de Céfalo está determinada por su carácter como hombre de negocios y productor, basada, por tanto, en el contrato. Campese cree observar también algún reflejo de ideología sofística semejante a la que se observa en los *Discursos dobles*.

<sup>49</sup> Neschke-Hentschke (1981) señaló este hecho en el caso de la posición de Polemarco.

<sup>50</sup> Una clara exposición de las diferentes interpretaciones del pensamiento de Trasímaco sigue siendo aún hoy la de Kerferd (1947).

imagen banal de Trasímaco, inferior al Trasímaco de la primera tesis, más adecuada a una corriente difusa del pensamiento político (Maguire 1971; Vegetti 1998-2003, I, 252). Según esta interpretación, (b) no puede derivarse de (a), pues el gobernante está más allá de la justicia o la injusticia, que se aplica sólo a los que tienen que obedecer la ley (Maguire 1971, 147s.; Vegetti, 1998-2003, I, 246s.).

La primera tesis de Trasímaco no debe considerarse, empero, una manifestación de la teoría del derecho natural, como podría entenderse en el caso de Calicles en el *Gorgias* (483c-484c), sino que es la comprobación de que en cada sistema político los que detentan el poder determinan qué es lo justo o lo injusto (cf. especialmente 339a).<sup>51</sup> Trasímaco define entonces la justicia como el respeto a la ley (338d-339a) y su afirmación de que lo justo es lo mismo en todas las ciudades no se refiere a la coincidencia normativa, sino, por el contrario, es la justificación de su diversidad: en todos lados es lo conveniente al más fuerte (339a), e. d. al que detenta el poder. Pero en cada caso lo que conviene será diverso y de ahí la diferencia de los conceptos de justo y justicia vigentes (cf. Everson 1998, 105)). En otras palabras, la generalidad de la definición de la justicia de Trasímaco implica precisamente la diversidad del derecho y, por tanto, la negación explícita del derecho natural.<sup>52</sup> La identificación de la justicia con el respeto a la ley acerca a Trasímaco al planteamiento de Protágoras (Maguire 1971, 15).<sup>53</sup>

Contrariamente a lo que afirman las interpretaciones mencionadas, Trasímaco no se define acerca de si el que detenta el poder está por encima de la ley, en el sentido de que la justicia sería un bien que no le atañe. La interpretación que hace Sócrates de la posición del orador y las respuestas de éste parecerían indicar todo lo contrario, dado que sólo el respeto a la ley puede garantizar al gobernante la obtención de su propio beneficio. Tanto el gobernante como el gobernado se encuentran sometidos al dictado de la ley y en ningún momento Trasímaco sugiere que el gobernante pueda infringir la ley, como hace Calicles. Es precisamente el cumplimiento de la ley lo que garantiza el bien del gobernante.<sup>54</sup> La decisión del gobernante debe ser necesariamente correcta, por ello, rechaza la propuesta de Clitofonte (340b) de que lo justo es lo que al gobernante le *parece* tal. Trasímaco rehúsa aceptar esa propuesta porque ella defiende una tesis en la que las normas son una mera convención sin ninguna relación objetiva con un sistema de valores, mientras que la posición del sofista exige que el gobernante sepa realmente lo que le conviene, evitando la arbitrariedad y el convencionalismo absoluto. En la medida en que el gobernante actúa *qua* representante de una forma de

<sup>51</sup> Significativamente, Trasímaco nunca utiliza la palabra "naturaleza" en su argumentación, sólo lo hace Glaucón, cuando interpreta su argumentación (II 359c). Cf. Harrison (1967, 33 ss.) que atribuye este hecho simplemente a la intención dramática de Platón.

<sup>52</sup> Interpretación contraria: Kerferd (1947).

<sup>53</sup> Everson (1998, esp. 121 ss.) niega que Trasímaco defienda algún tipo de convencionalismo.

<sup>54</sup> El rechazo de Trasímaco a la salida que le ofrece Clitofonte (340b) indica la relevancia que tiene este aspecto y muestra que el sofista tampoco defiende una posición convencionalista de la justicia. Cf la posición contraria en Annas (1981, 40).

gobierno determinada no puede equivocarse.<sup>55</sup> Si lo hiciera sólo como persona, entonces el argumento de Sócrates sería válido.

Al definir la justicia como un bien ajeno, Trasímaco hace explícita esta interpretación (343c-d). La loa a la tiranía como suma expresión de la injusticia (344a-c) puede entenderse desde la perspectiva del quebrantamiento de la ley que realiza el individuo, pero no el gobernante en tanto gobernante, como lo muestra la reafirmación con la que Trasímaco concluye su discurso (344c).<sup>56</sup> No obstante, en su argumentación no es consecuente en este punto, ya que trabaja con el concepto positivista de justicia, en el que ésta consiste en un bien ajeno, así como con una noción trascendente basada en la distribución equitativa (cf. 343d-344a). En un pasaje que ha recibido escasa consideración, Trasímaco parece afirmar un criterio de justicia e injusticia trascendentes a la norma y considerar que el gobernante es intrínsecamente injusto (343c); de esta manera, acerca su posición a la de Calicles en el *Gorgias* (483c).<sup>57</sup> Sin embargo, su posición es más radical en el sentido de que la justicia tiene siempre un valor negativo, la ruptura de la equidad que implica esta noción de injusticia es el valor absoluto.<sup>58</sup> La aparente contradicción entre ambas tesis puede resolverse si se tiene en cuenta que ambas se refieren a ámbitos diversos y son complementarias. En el ámbito político, la definición de justicia como lo que beneficia al más fuerte se refiere al orden legal establecido por el partido dominante en el sistema; en el individual, a la actitud subjetiva del ciudadano frente a las leyes vigentes. En este contexto ha de entenderse el retrato de la tiranía como la descripción de un hecho y al tirano como aquel que, infringiendo la ley se hace con el poder. Las dos posiciones, según esta interpretación, no son contradictorias, ya que el exceso puede entenderse como el apoderamiento de una fracción mayor de bienes que los que define un sistema legal determinado para un ciudadano concreto.<sup>59</sup> No respetar los límites impuestos por el sistema es injusticia y el tirano es el ejemplo paradigmático de la conducta contraria a la ley y la tiranía un

---

<sup>55</sup> Harrison (1967, 31), sostiene que el rechazo de Trasímaco es una manipulación de Platón. No ha comprendido, evidentemente el sentido del pasaje.

<sup>56</sup> Éste es precisamente el punto que, en su largo y confuso artículo, Everson (1998) no ha comprendido.

<sup>57</sup> Algunos intérpretes han sostenido que estas dos nociones de justicia -como lo conveniente o útil al más fuerte y como un bien ajeno, son contradictorias, cf., p. ej., Maguire (1971). Otros han sostenido la coherencia de las dos interpretaciones (Kerferd 1947; 1964 ; Nicholson (1974) 210-232; Annas 1981, 45 s.). Para Kerferd y Nicholson, la auténtica posición de Trasímaco es que la justicia es un bien ajeno.

<sup>58</sup> Las *Leyes* presentan un pasaje paralelo en el que se exponen teorías semejantes a las de Trasímaco (IV 714b-d; cf. Emerson 1998, 109-113). Ya he señalado la semejanza de esta argumentación con la de la que utiliza Sócrates para refutar a Calicles en el *Gorgias*. Maguire (1971, 153) sostiene que el libro I de la *República* es una anticipación confusa del análisis de lo justo en el quinto libro de la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles.

<sup>59</sup> De hecho, el mismo Trasímaco combina las dos definiciones de justicia en 343c, algo que también hace Adimanto en el segundo libro (367c). Cf. Algra (1996, 57).

sistema ilegal, cuando no a-legal.<sup>60</sup> Desde el punto de vista individual, por lo tanto, lo mejor es la práctica de la injusticia, del exceso.<sup>61</sup>

Una concepción claramente sofista es también la que expone Glaucón de la justicia como un termino medio entre el bien que es cometer injusticia y el mal que es sufrirla. Contrariamente a la interpretación al uso, las posiciones de Glaucón y Adimanto no pueden identificarse con la de Trasímaco<sup>62</sup>; constituyen una radicalización en el sentido de que defienden una doble moral: apariencia de justicia con injusticia interior o solapada, tanto en la política (intelectuales, sofistas) como en el plano tradicional (dioses).<sup>63</sup> Su posición da un paso importante en la interiorización de la justicia que ha de proponer Platón, no basta con fundamentar actos "aparentemente justos", sino que hay que implantar la justicia en el interior del alma del hombre y de la de la ciudad. Más que a Trasímaco, la interpretación de la justicia que propone se acerca a la del sofista Antífonte, tal como lo hace evidente la historia de Giges. La tarea que deberá asumir Sócrates es demostrar que no basta con la apariencia de justicia, sino que los actos deben ser acompañados de un estado interior y tener una intencionalidad realmente justa. La distinción entre la exterioridad de la acción y la interioridad de la virtud no se encontraba presente en la posición de Trasímaco.

Adimanto va más allá no sólo porque acepta la necesidad de una disposición interior justa, sino porque prevé la posibilidad de sobornar a los dioses. La idea de que los dioses son sobornables implica la posibilidad de reconquistar el favor divino por medio de la dádiva de bienes que se han conseguido por medio de la injusticia. Para Platón, esta forma de socavar la justicia es tanto más peligrosa que las anteriores, en la medida en que, aún aceptando la ideología tradicional, la quiebra en el principio que debería

---

<sup>60</sup> Para Everson (1998, 115 s.) el tirano actúa de manera injusta no porque actúe ilegalmente, puesto que su dominio de la ciudad le asegura que puede dictar sus propias leyes, sino porque es egoísta y poderoso. Tampoco Nicholson (1974, 224) considera al tirano un usurpador del poder. Esta interpretación, como es costumbre entre los anglosajones, no tiene en cuenta la realidad histórica de la tiranía ni de la ciudad, un conjunto de varones libres. La ilegalidad del tirano consiste en la esclavización de la ciudadanía. En una relación de amo y esclavo no hay ley posible y no pueden considerarse leyes los edictos del tirano, que, por lo general, se hacía con el poder sin cambiar el orden legal preexistente. Por ello, creo que tampoco puede calificarse de justo el respeto a las disposiciones del tirano, aunque éstos sean en sí injustos, como hace Algra (1996, 58). En toda la *República* la tiranía es caracterizada como un régimen que no respeta la ley.

<sup>61</sup> Kerferd (1947, 562 s.) ha indicado correctamente lo cerca que está la argumentación de Trasímaco de las posiciones democráticas. Cf. *quoque* Zyskind (1992, 211).

<sup>62</sup> Identifican la tesis de Glaucón con la de Trasímaco. Adams (1902, I, 25 nota a 337a), Vegetti (1998-2003, II, 153) y Masaracchia, (1993, 881 ss.). Williams (1997, 56 s.) señala con claridad las diferencias. Glaucón y Adimanto toman, como Trasímaco, el partido de la injusticia, pero no aducen los mismos argumentos en su defensa. Glaucón declara que ha de renovar el argumento en favor de la injusticia y, de hecho, propone una nueva teoría para cimentar su superioridad (II 358b), Adimanto declara explícitamente que se trata de otro tipo de argumentos, los utilizados por los poetas que, aunque alaban la justicia, describen la injusticia como más provechosa (363e-364a).

<sup>63</sup> Guthrie (1971, 99) considera que tanto la posición de Glaucón cuanto la de Adimanto reflejan la visión del hombre común acerca de la justicia.

ser su fundamento, la divinidad. En realidad, hay una estructura de espejo: tradición (Céfalo, Polemarco)- sofística (Trasímaco), sofística (Glaucón/Antifonte)-tradición (Adimanto/religiosidad corrompida de los poetas).

La visión de Sócrates integrará todos los planos y agregará uno: la justicia cósmica. La justicia en el hombre y en la ciudad no será sino un reflejo de la justicia que domina el universo. De esta manera, Platón fundamenta la justicia política en el orden universal. Justicia es orden, es la realización del orden ideal en la sociedad y el individuo. Para superar la exterioridad de las concepciones tradicionales y la crítica sofística, Platón define la justicia no como la acción exterior, sino como la disposición interior del individuo y de la comunidad, como el correcto equilibrio de los diferentes componentes del alma y de la sociedad. Este orden implica el gobierno del intelecto sobre la parte irascible y la concupiscible en el alma y, en la sociedad, el gobierno de la capa intelectualmente mejor dotada, los filósofos, que tienen una relación directa con el principio que es fundamento del universo, la Idea del Bien. Aunque Platón no se pronuncia por una forma aristocrática o monárquica de gobierno, lo cierto es que, en su esquema, el gobierno debe ser ejercido alternativamente de manera unipersonal, ya que, tras un período como gobernante, el filósofo debe retirarse para volver a contemplar la Idea del Bien y, de esta manera, reordenar su alma (*Resp.* VII 540 a-b). La imagen de los filósofos que se implican en el gobierno y lo abandonan alternativamente se asemeja a la imagen del demiurgo que describe el mito del *Político* (269c-274e). Como el rey filósofo, el demiurgo se implica en el gobierno del mundo de manera directa sólo por períodos que son seguidos de un retiro a su atalaya, quedando el universo librado a su suerte.<sup>64</sup>

El filósofo es una imitación, una imagen del gobierno ejercido directamente por los dioses sobre los hombre en el período en el que el demiurgo dirige el universo. Cuando eso no es posible, los hombres necesitan del sustituto del arte y del conocimiento. El paso en el segundo libro de la ciudad "natural" a la ciudad "pervertida" indica que la política como arte es la que lleva al hombre de la condición prácticamente animal de la situación pre-política de la mera aglomeración poblacional en función de la solución de las necesidades primarias a la estructuración jerárquica que implica una organización social realmente humana. Este pasaje sirve para fundamentar la necesidad del conocimiento técnico como rasgo esencial de una organización humana. Sólo el verdadero conocimiento, por tanto, puede garantizar una estructura política ordenada, e. d. justa. De ahí que el problema central de la teoría política sea garantizar el gobierno de los realmente sabios, que pueden surgir sólo de una casta que reúna las condiciones que son el presupuesto básico del conocimiento, e. d., las virtudes éticas. Desde el final del libro segundo a la mitad del libro quinto, Sócrates se dedica a establecer estas bases del gobierno filosófico. La segunda mitad del libro quinto y la primera del sexto están dedicadas a diferenciar a los auténticos filósofos de aquellos que sólo lo son aparentemente. En la segunda mitad del libro sexto Sócrates se aboca a

---

<sup>64</sup> Sobre la significación del mito del *Político*, cf. Lisi (2004).

determinar, primero, la existencia de un principio supremo fundamento de la realidad (alegoría del sol) y, luego, las características esenciales de la realidad en sus diferentes estratos (alegoría de la línea). El libro séptimo está íntegramente dedicado a detallar el plan educativo de los futuros filósofos. Sin embargo, la finalidad principal de ese libro es mostrar cómo se llega a la contemplación del principio supremo, lo Uno o Idea del Bien. Es el contacto del intelecto con este principio la base de toda la estructura política y la única condición necesaria. La *República* es, por tanto, un tratado no de la mejor ciudad o la mejor educación, aunque se traten necesariamente esos temas, sino una descripción de cómo se han de criar esas naturalezas semi-divinas que han de gobernar la ciudad feliz. El final del libro séptimo representa la culminación del edificio con el gobierno del intelecto y la realización perfecta de la justicia. El cuadro de la depravación del orden y de la caída progresiva en la injusticia que pintan el libro octavo y la primera parte del noveno, sirve para realzar, a través del contraste, la imagen de la ciudad y el hombre justo. Contrariamente a la interpretación que se ha extendido en la crítica anglosajona (p. ej. Cross- Woolzley 1964, 262; Annas 1981, 294; Frede 1997, 251), por lo tanto, la segunda mitad del libro sexto y el séptimo constituyen el núcleo del diálogo y la base de la estructura política ideada por Platón.

#### 6. *¿Es la República una utopía?*

El diálogo sobre la relación entre justicia y felicidad se construye sobre la base de la analogía alma-polis. Entre los libros tercero y quinto se describe una organización social en la que existen tres estamentos claramente diferenciados: productores, militares/guardianes y gobernantes/filósofos. Estos tres estamentos se corresponden en el individuo con los tres tipos de alma que existen en el ser humano y que serán explicados en profundidad en el *Timeo*: el alma apetitiva, el alma volitiva y el intelecto. En el estado así diseñado los productores cubren las necesidades materiales de la polis, mientras que los guardianes se encargan de la defensa y el mantenimiento del orden y los filósofos gobernantes dan las normas que han de ejecutar los guardianes. En realidad, la sociedad está dividida en dos partes sustanciales, los gobernantes y los gobernados. El diálogo se concentra en la selección de los guardianes, su educación y, especialmente, la selección de aquellos que han de dirigir la ciudad-estado. Los guardianes y los productores vivirán separados. No se dice nada sobre la forma de propiedad que tendrán estos últimos ni cómo se organizarán, si tendrán propiedad privada individual o propiedad privada de los medios de producción. Tampoco se especifica si se organizarán por familias, tribus o de manera regional. Asimismo, no se indican las leyes que los regirán, ni la educación que tendrán o las penas que se especificarán para los posibles delitos. Todo eso es dejado entre paréntesis a la espera de las decisiones concretas de los gobernantes filósofos. Los guardianes, por su parte, vivirán en un comunismo de consumo, teniendo mujeres e hijos en común y recibiendo el sustento de la casta productora. Serán como una única familia compartiéndolo todo y ordenados por leyes que premiarán especialmente a los más destacados

entre ellos. Aquellos que sean seleccionados para ser los gobernantes filósofos recibirán una larga formación filosófica hasta los 50 años, cuando llegarán a la contemplación de la Idea del Bien, fundamento de toda la realidad. Tras ello, serán probados en las actividades políticas y de gobierno durante cinco años para demostrar que no se corrompen. Sólo cuando hayan superado esa prueba serán cooptados entre los gobernantes filósofos (VII 540a4-c2). Los filósofos ejercerán alternativamente el gobierno de manera absoluta, por encima de la ley, durante un período de años. Luego se retirarán y retornarán a la práctica de la contemplación del Bien hasta que deban retornar a la política práctica.

La *República* se preocupa, principalmente, de aquello que Platón considera la característica esencial de un gobierno correcto: la unión de sabiduría y poder, aquello que comúnmente se denomina gobierno filosófico (V 473c11-e5).

La descripción del contenido de Calípolis, la ciudad buena o bella, basta para mostrar que no es una utopía. Existen, además, otras claras indicaciones de que no era la intención de Platón describir una ciudad irrealizable, sino que se trataba más bien de un proyecto político pensado para su realización. Sin embargo, siguen existiendo estudiosos que la consideran una utopía.<sup>65</sup> Esta opinión no resiste el menor análisis, puesto que los libros que describen la forma en que se organizarán los guardianes de Calípolis consideran de manera reiterada si las medidas más atrevidas como el comunismo de la mujeres o el gobierno de los filósofos son o no realizables. El libro quinto y parte del sexto están dedicados, en realidad, a discutir la posibilidad de realización de la ciudad fundada en los libros anteriores. El libro quinto comienza, precisamente, con la afirmación de la corrección de Calípolis frente al error y la incorrección de las otras formas de organización social o regímenes políticos,<sup>66</sup> desembocando rápidamente en el punto más controvertido del sistema propuesto, la comunidad de mujeres y niños, e. d. la disolución de la familia tradicional para el estamento de los guardianes (449c2-450c5). Sócrates es reacio a internarse en ese tema porque

“despierta aún mucha más incredulidad que lo relatado anteriormente, pues no se lo creería posible, y aunque llegara a ser de manera total, tampoco creería que fuera lo mejor. Por ello me asalta una cierta duda de tocar esos temas, no sea que el relato parezca una mera ilusión” (450c6-9).

<sup>67</sup>

En este pasaje están planteados de manera radical los dos inconvenientes de la propuesta, su posibilidad de realización y su virtud, en caso de considerársela realizable. Aparecen, además, los tres términos

<sup>65</sup> Baste mencionar los ejemplos de Chr. Bobonich (2002) o A. Laks (2012).

<sup>66</sup> “Por consiguiente, denomino no sólo buena, sino también correcta a una ciudad y a un régimen político de tales características, así como al varón con esas cualidades. Las restantes ciudades y regímenes políticos son malos y erróneos, si ésta es realmente buena.” (449a1-3).

<sup>67</sup> Aristóteles toma como un tema principal de crítica a la *República* en el segundo libro de la *Política*, precisamente la disolución de la familia y la imposibilidad de que eso suceda.

claves en esta discusión: posible (*dynata*), óptimo (*arista*) y pío deseo (*euchê*). El primero y el último son claves para determinar si, realmente, hay una posibilidad de interpretar la intención de Platón como meramente teórica. En la cuestión de las mujeres y los hijos se concentra toda la problemática del comunismo de los guardianes, puesto que es la más radical y la que despierta más reticencias. Un punto fundamental es aquí el significado de *logos* que he traducido por 'relato'. *Logos* se refiere en este pasaje no al tema de la posesión común de mujeres y niños, sino al relato teórico que describe el mejor orden político. Es claro que la noción de posibilidad está considerada en su sentido 'fuerte'. Sócrates no va a entrar en este tema para desarrollar una posibilidad sólo teórica, puesto que eso sería no responder al requerimiento de Glaucón, cuando determinó el tema de la demostración.

A continuación, Sócrates trata de dirimir una dificultad previa que constituye la primera ola de las tres que resolverá, la asignación de las mismas tareas a los varones y las mujeres (452e4-453b5). Esta equiparación es necesaria para fundamentar por un lado el comunismo y, por el otro, la disolución de la familia, ya que todos deben realizar en común las mismas actividades (457b7-c2). El término *dynatós*, posible, es utilizado aquí en sus dos significaciones, primero en su acepción pasiva (452e5) y luego en la activa (453a1) para indicar la capacidad de la naturaleza femenina para participar de las mismas actividades que los varones, en especial de la guerra. La cuestión de la posibilidad se desliza así al problema de la capacidad de la naturaleza femenina, ya que en la diferencia entre ambos sexos radica una objeción central al proyecto de dar una tarea específica a cada uno según su naturaleza (453b2-5). Una larga demostración se dedica a establecer que no hay diferencias esenciales entre la mujer y el varón, excepto en lo que hace a la fuerza (453b6-456c10), Sócrates establece que la ley que atribuye a las mujeres no es ni imposible ni es una ilusión (456b12), sino que, por el contrario, las costumbres actuales son contra la naturaleza. La insistencia en que no se trata de una ilusión vuelve a poner el acento en la realización fáctica del proyecto en uno de sus puntos fundamentales, la equiparación de la mujer al varón en las tareas de guardia. Esta regla es, por tanto, no sólo posible sino también la mejor para una ciudad (457a3-4).

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

¿Nos resta, entonces, distinguir si entre seres humanos puede surgir esta comunidad tal como sucede entre otros animales y de qué manera es posible? (466d6-8)

En efecto, la referencia a otros animales indica que la posibilidad que se está considerando es una posibilidad real en un punto considerado esencial en el modelo: el comunismo de mujeres y niños. Sócrates, no obstante, no aborda el tema, sino que inicia una larga digresión sobre la conducta que han de tener en la guerra los guardianes (466e1-471c3), que es interrumpida de nuevo con impaciencia por Glaucón que le recuerda que debe demostrar que el régimen político propuesto puede llegar a realizarse y de qué manera eso puede suceder, dejando de lado toda otra consideración sobre la excelencia de la misma (471c4-e4). Es evidente que Glaucón piensa en una concreción real y que Sócrates debe responder a ello (cf. c6-7 y e4). Esto se ve especialmente reforzado por la construcción de anacoluto siguiente que muestra la impaciencia de Glaucón por obtener una demostración de la posibilidad **real** de concreción.

Un largo periplo en la segunda parte del quinto libro y la primera del sexto está dedicado a establecer las diferencias entre el verdadero filósofo y los falsarios (473e6-502c8). Es importante destacar que en esta diéresis lo fundamental consiste en la determinación del amor y el conocimiento de las Ideas por parte del filósofo. En la última parte, Sócrates vuelve sobre la cuestión de la posibilidad de realización de Calípolis. El pasaje, como he puesto de relieve en otro lugar (Lisi 1998, 96ss.), muestra que el gobierno de los filósofos es posible, aunque el pueblo debe ser convencido de su necesidad y la concreción dependerá del paradigma divino, del cual la forma de estado descrita en la *República* es sólo una de sus posibilidades. Decisivo es que tanto el paradigma de la *República* como todas las otras formas constitucionales dependen del conocimiento de las Ideas (6, 501b1-7). El discurso de la posibilidad finaliza con la comprobación de Sócrates:

En lo que hace a la legislación, ahora nos sucede que lo que hemos dicho es lo mejor, si llegara a darse, pero que es difícil que se dé, aunque no es para nada imposible, 502c5-7).

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

Diantres,..., en su ciudad al menos y mucho, no quizás en su patria, si no acaece un azar divino “ (592a7-9).

La unión del motivo de la posibilidad de realización de la ciudad justa con el del azar divino (*theia tyche*) no puede dejar lugar a dudas. Existe otra razón que considero aún más contundente que todas las indicadas anteriormente. Dada la estrecha analogía que establece Platón entre individuo y sociedad, la imposibilidad de concretar el paradigma descrito en la *República* implicaría también la imposibilidad de la existencia de un filósofo, lo que es negado de manera clara y contundente por

Sócrates. Si se supusiera que es imposible también la concreción de un hombre justo, caería en una contradicción todo el diálogo y sus tesis, algo que no creo que nadie pueda suponer correcto.

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

### *7. La significación actual del pensamiento platónico*

Como es sabido, la *República* y en general el pensamiento político de Platón ha tenido un impacto muy importante no sólo en la filosofía política contemporánea –baste pensar en filósofos como Leo Strauss (p. ej. 1946, 1953, 1983), Popper (1945) o Wild (1953)- tanto a favor, como en contra de su obra, sino también en la política práctica, especialmente en los movimientos fascistas, en particular en el Partido Socialista Nacional de los Trabajadores Alemán (NSDAP). Hasta tal punto que en su programa proclamaban:

“Der Wille zur Form, der Wille, das Chaos zu entwirren, die aus den Fugen gegangene Welt wieder in Ordnung zu bringen und als Wächter (in höchstem platonischen Sinn) der Ordnung zu walten - das ist die ungeheure Aufgabe, die sich der Nationalsozialismus gestellt hat” (“La voluntad de alcanzar la forma, la voluntad de reordenar el caos, de reordenar un mundo que se ha desencajado y gobernar el orden como guardianes en el más auténtico sentido platónico. Ésta es la enorme tarea que se ha puesto el nacionalsocialismo”, Feder 1930, 15).

Sin embargo, la divinización de Platón es muy anterior y la declaración nazi es sólo una expresión de la convicción general existente en mucho pensadores de todas las corrientes de la significación del pensamiento político de Platón y en especial de la *República*. Incluso en el marxismo puede observarse esa tendencia. Aunque Marx criticó

duramente el comunismo platónico como un comunismo de consumo, diferente del comunismo marxista que sólo predica la propiedad común de los medios de producción y no abole la propiedad privada (no hay que olvidar que Marx es un seguido fiel del pensamiento de Hegel), los seguidores en la Europa oriental lentamente fueron cambiando de posición y colocando a Platón entre los precursores del pensamiento socialista y se lo llega a alabar como un pensador democrático preocupado por la justicia y la igualdad (cf. Ranft 1960 o Kövendi 1966, entre muchos otros).<sup>68</sup> La influencia del pensamiento platónico puede rastrearse incluso en las corrientes liberales actuales. El Premio Nobel Friedrich August von Hayek dedicó el último volumen de su monumental obra *Law, Legislation and Liberty* (1973-1979) a describir un modelo constitucional que en sus fundamentos críticos y en sus propuestas tiene claras coincidencias con la propuestas realizados por Platón en las *Leyes*.

La idea de una sociedad jerárquicamente ordenada sobre la base de estrictos valores, libre de la búsqueda de la riqueza y dirigida por hombres excepcionales es un ideal muy tentador que, desgraciadamente, va acompañado de una aspiración al control de la totalidad, a determinar qué es lo que debe pensar cada miembro de la sociedad y a indicarle a cada uno cuál es la felicidad que debe buscar. La felicidad consiste, en este contexto, en la obediencia ciega a la cúpula dirigente. Platón había comprendido que en un orden semejante la educación de los sentimientos y el control del pensamiento cumplen un papel fundamental. Para ello no dudó en poner al servicio del gobierno filosófico todos los medios, incluida la mentira consciente y sentó las bases, de esta manera, para la moral del doble rasero, tan en boga en nuestros días. Platón es el primer constructivista del que tenemos noticias y como todos los constructivistas su intención en la *República* es no sólo crear una nueva polis, sino también un hombre nuevo. Un ideal sumamente peligroso para el común de los mortales.

---

<sup>68</sup> Una visión más detallada de la recepción de Platón en el pensamiento político contemporáneo puede encontrarse en Lisi (2003).

## Bibliografía

### Abreviaturas

NP: *Der neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*. Stuttgart-Weimar.

REPW: *Paulys Real-Enzyklopädie der Classischen Altertums-wissenschaft*. Stuttgart. 1894-1973.

### Trabajos mencionados

Adam, J., *The Republic of Plato* edited with critical notes, commentary and appendices. Cambridge 1902.

Adorno, F. (1953), Platone, *Le opere politiche* a cura di F. A. Torino.

Algra, K. A. (1996), "Observations on Plato's Thrasymachos: the case for pleonexia". K. A. Algra et al. (edd.) (1996), 41-60.  
et al. (edd.), *Polyhistor*. Studies in the history of historiography of ancient philosophy presented to J. Mansfeld on his sixtieth birthday. Leiden 1996.

Annas, J. (1981), *An introduction to Plato's Republic*. Oxford.

Arnswald, U. (2010): "Zum Utopie-Begriff in der politischen Philosophie". En: U. Arnswald-P. Schütt (edd.), *Thomas Morus' Utopia und das Genre der Utopie in der politischen Philosophie*. Karlsruhe, 1-35).

Auffahrt, C. (1997), "Bendis", *NP*, II, col. 558.

Blass, F. (1887), *Attische Beredsamkeit*. 3<sup>o</sup> edición. Leipzig.

Bloch, E. (1985), *Geist der Utopie*- Erste Fassung. Faksimile der Ausgabe von 1918. Gesamtausgabe 16. Frankfurt a. M.  
(1959) *Das Prinzip Hoffnung*. Frankfurt a. M.

Campese, S. (1998), "Cefalo". M. Vegetti (1998-2003), I, 134-157.

Classen, C. J. (ed.) (1976), *Sophistik*. Darmstadt.

Clay, D. (1988), "Reading the *Republic*". Griswold, C. L. (1988), 19-33.

Cross, R. C.-Woozley, A. D. (1964), *Plato's Republic*. A philosophical commentary. London.

Derrett, J. D. M. (1965), "Gemistus Pleton, the Essenes, and More's *Utopia*". *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* 27, 579-606.

- Doidge, N. (2007), *The brain that changes itself*. Stories of personal triumph from the frontiers of brain science. New York.
- Dornseiff, F. (1941), "Platons Politeia Buch I", *Hermes* 76, 111-112.
- Dover, K. J. (1968), *Lysias and the Corpus Lysiacum*. Berkeley-Los Angeles.
- Echandi, S. (ed.) (2003), *Espejo y modelo*. Perspectivas en la historia de la filosofía griega. VI jornadas de filosofía. Zaragoza.
- Everson, St., "The incoherence of Thrasymachus". *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 16 (1998), 99-131.
- Frede, D. (1997), "Die ungerechten Verfassungen und die ihnen entsprechenden Menschen (Buch VIII 543a-IX 576b)". E. Höffe (1997), 251-270.
- Friedländer, P. (1928-1930), *Platon*. Berlin-Leipzig.
- von Fritz, K. (1938), *Philosophie und sprachlicher Ausdruck bei Demokrit, Plato und Aristoteles* New York & London.
- Fukujama, J. F. (1992 ) *The end of history and the last man*. New York (s. a.) "The end of history?", *The national interest* Summer. Citado por la version digital en <http://www.wesjones.com/eoh.htm>.
- Gadamer, H.-G. (1978), *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles*, Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philos.-histor. Klasse, 1978,3, Heidelberg. Ahora en *Gesammelte Werke*. VII Tübingen 1991,128-227.  
(1991) "Platons Denken in Utopien. Ein Vortrag vor Philologen. *Gesammelte Werke*. VII, Tübingen, 275-278.
- Gaiser, K. (1959), *Protreptik und Paränese in den Dialogen Platons*. Untersuchungen zur Form des platonischen Dialogs. Stuttgart.  
(1984), *Platone come scrittore filosofico*. Saggi sull' ermeneutica dei dialoghi platonici. Lezioni della Scuola di Studi Superiori su Napoli 2. Napoli.
- Gastaldi, S. (1998), "Polemarcho". M. Vegetti (1998-2003), I, 171-191
- Giannantoni, G., "Il primo libro della Repubblica di Platone". *Rivista critica di storia della filosofia* 12 (1957), 123-145.
- Gigon, O. (1976) *Gegenwärtigkeit und Utopie*. Eine Interpretation von Platons "Staat". Zürich-München.
- Griswold, C. L. (ed.) (1988), *Platonic writings. Platonic readings*. New York-London.

- Guthrie W. C. K. (1971), *The Sophists*, Cambridge.  
 (1975), *A History of Greek Philosophy*. Cambridge, T. IV.
- Harrison, E. L. (1967), "Plato's manipulation of Thrasymachus". *Phoenix* 21, 27-39.
- Havlíček, A. – Karfik, F. (eds.) *The Republic and the Laws of Plato*. Proceedings of the First Symposium Platonicum Pragense. Prague.  
 (eds.) (2001), *Plato's Phaedo*. Proceedings of the Second Symposium Platonicum Pragense. Prague
- von Hayek, F. A. (1973-1979), *Law, Legislation and Liberty: a new statement of the liberal principles of justice and political economy*. Chicago, London,
- Henderickx, A. R. (1945), "Eerste boek van Platons Staat of dialog Thrasymachos". *Revue Belge de Philologie et d'histoire* 24 5-46.
- Hermann, K. F. (1839), *Geschichte und System der platonischen Philosophie*. Heidelberg.
- Höffe, E. (ed.) (1997), *Politeia*. Klassiker Auslegen 7, Berlin.
- Hudde, H. (1977), "Die literarische Gattung Utopie. Forschungsbericht unter besonderer Berücksichtigung der französischen Literatur", *Romanistische Zeitung für Literaturgeschichte* 1, 132-143.
- Jaeger, W. (1957), *Paideia*. Los ideales de la cultura griega. México.
- Kahn, Ch. H. (1971), "On the interpretation of Thrasymachus in Republic I. Summary". W. Schmid (1971), 125s.  
 (1993), "Proleptic Composition in the *Republic*, or why book I was never a separate dialogue". *The Classical Quarterly* 43, 131-142.
- Kerferd, G B "The doctrine of Thrasymachus in Plato's *Republic*". *Durham University Journal* 40 (1947), 19-27. Ahora en: Classen (1976, 545-563).  
 (1964) "Thrasymachus and justice: reply". *Phronesis* 7, 12-16.
- Koch, D., Männlein Robert, I., Weidtmann N. (edd.) (2016), *Platon und die Sprache*. Antike-Studien 4 Attempto Tübingen,
- Kolb, B-Gibb, R. (2014), "Searching for the principles of brain plasticity and behaviour", *Cortex* 58, 251-260.
- Kojève, A. (1947), *Introduction à la lecture de Hegel*. Leçons sur la Phénoménologie de l'esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études, réunies et publiées par Raymond Queneau. Paris.

- Kövendi, D. (1966), "Reflexionen zum 'Streit um Platon'". *Das Altertum* 12, 15-17.
- Lenschau, Th. (1951), "Polemarchos (1)" REPW, XXI, 1 coll. 1256 s.
- Lisi, F. L. (1998), "Die Stellung der 'Nomoi' in Platons Staatslehre: Erwägungen zur Beziehung zwischen 'Nomoi' und 'Politeia'. Havlicek- Karfik (1998.), 89-105.  
 (2000), "Les fondaments philosophiques du nomos dans les *Lois*". *Revue de Philosophie de la France et de l'Étranger* 125, 57-82.  
 (2004), "El mito del *Político*". *Les Études Platoniciennes* 1, 73-90.  
 (2001), "Das Schicksal der Seele nach *Phaidon* 107c1-115Aa8. Havlicek- Karfik (2001), 424-447.  
 (2003), "Imperio de la ley, equilibrio de poderes y estado de derecho: los antecedentes platónicos del estado moderno". Echandi (2003), 79-114.  
 (ed.) (2012a), (ed.), *Utopia, ancient and modern*. Contributions to the history of a political dream. Collegium Politicum 6 Sankt Augustin 2012.  
 (2012) "La *República* de Platón y su recepción en el pensamiento utópico". Lisi (2012a), 7-17.  
 (2016) "Sophistischer und philosophischer Sprachgebrauch bei Platon". Koch et alii (2016), 62-81.
- Maguire, J. P. (1971), "Thrasymachus...or Plato?" *Phronesis* 16 , 142-163. Ahora en: C. J. Classen (1976), 564-588.
- Mannheim, K. (1929), *Ideologie und Utopie*. Bonn.
- Manuel, F. E.-Manuel F. P. (1979), *Utopian thought in the Western World*. Cambridge, Ma.
- Masaracchia, A. (1993), "Per l'interpretazione del II libro della *Repubblica*". Pretagostini (1993) II, 877-886.
- von Mises, L. (1922), *Socialism: An Economic and Sociological Analysis*. New Haven 1951.
- Morelly, É.-G. (1753) *Naufrage des isles flottantes, ou Basiliade du célèbre Pilpal. Poëme Heroïque. Traduit de l'Indien par Mr. Morelly*. Paris.
- Morrow, G. R. (1960), *Plato's Cretan City*. A Historical Interpretation of the Laws, Princeton.
- Neschke-Hentschke, A. (1985), "Thrasymachos' sogenannte Definition des Gerechten in Plato's". *Politeia Archiv für Begriffsgeschichte* 19, 9-25.

- Nicholson, P. P. (1974), "Unravelling Thrasymachus' arguments in *The Republic*". *Phronesis* 19 210-232.
- Pabón, J. M. - Fernández Galiano, M. (1988), Platón, *La República*. Introducción de M. F. G. Traducción de J. M. P. y M. F. G. Madrid 2000.
- Piérart, M. (1974), *Platon et la cite grecque*. Théorie et réalité dans la constitution des "Lois". Bruxelles. 1974.
- Popper, K. (1945), *The open society and its enemies*. London 1945, I *The spell of Plato*.
- Pretagostin, R. (ed.), *Tradizione e innovazione nella cultura Greca da Omero all'età ellenistica*. Scritti in onore di Bruno Gentili. Roma 1993.
- Quincey, J. H. (1981), "Another purpose for Plato, Republic I". *Hermes* 109, 300-316.
- Ranft, H. (1960), "Platons Grundsätze der Auslese". *Das Altertum* 6, 149-152.
- Rowe, Chr.-Schofield, M. (edd.) (2000), *The Cambridge history of Greek and Roman political thought*. Cambridge.
- Schmid, W. (ed.) (1971), *Die Interpretation in der Alterumswissenschaft*. Ansprachen zur Eröffnung des 5. Kongresses der Fédération Internationale des Associations d'Études Classiques (FIEC Bonn, 1.-6. September 1969) Bonn.
- Schofield, M. (2000), "Approaching to the *Republic*". Rowe-Schofield (2000), 190-232.
- Sesonske, A., "Plato's Apology: *Republic I*". *Phronesis* 6 (1961), 29-36.
- Shorey, P. (1930-1935), Plato. *The Republic* with an English translation Cambridge, Mass. -London.
- Stallbaum, G. (1829-1830), *Platonis dialogos selectos recensuit et commentariis in usum scholarum instruxit* G. St. Gothae-Erfordiae.
- Stella, M. (1998), "*Prooimion e nomos*". M. Vegetti (1998-2003), I, 269-278.
- Stemmer, P. (1992), *Platons Dialektik*. Die frühen und mittleren Dialoge. Quellen und Studien zur Philosophie, 31 Berlín-Nueva York.
- Strauss, L. (1946), "On a new interpretation of Plato's political philosophy". *Social Research* 13, 326-347.  
 (1953), *Natural Right and History*. Chicago, London, Toronto 1965.  
 (1983), *Studies in Platonic Political Philosophy*. Chicago-London.

- Suvin, D. (1979), *The metamorphoses of science fiction: on the poetics and history of a literary genre*, New Haven & London.
- Szlezák, Th. (1978): "Dialogform und Esoterik. Zur Deutung des platonischen Dialogs Phaidros". *Museum Helveticum* 35, 18-32.
- (1985), *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie*. Interpretationen zu den früheren und mittleren Dialogen. Berlin-New York.
- (1993), *Platon Lesen*. Stuttgart.
- (2004), *Das Bild des Dialektikers in Platons späten Dialogen*. Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie Teil II. Berlin-New York.
- Taylor, A. E. (1926), *Plato*. London.
- Trousseau, R. (1979), *Voyages aux pays de nulle part*. Histoire littéraire de la pensée utopique. Bruxelles. 2e éd. revue et augmentée.
- Vegetti, M. (1998-2003), Platone. *La Repubblica*. Traduzione e commento a cura di M. V. Trecase (Napoli).
- Vidal-Naquet, P. (1984), "La société platonicienne des dialogues: esquisse pour une étude prosopographique". *Aux origines de l'hellénisme, la Crète et la Grèce. Hommage à Henri Van Effenterre*. Paris, 273-293. Ahora en: Vidal-Naquet, (1990), 94-119. Se cita por esta edición.
- (1990), *La démocratie grecque vue d'ailleurs*. Essais d'historiographie ancienne et moderne. Paris.
- Voegelin, E. *Order and History*. III Plato and Aristotle, Baton Rouge 1957.
- Vlastos, G. *Socrates*. Ironist and moral philosopher. Cambridge 1991.
- Weißsenberger Greifswald, M (1999) "Lysias", *NP*, VII, coll. 598-601.
- Wexler, B. (2006), *Brain and Culture*. Neurobiology, ideology, and social change. Cambridge, Ma.-London.
- von Wilamowitz -Moellendorff, U. (1918-1919), *Platon, sein Leben und seine Werke*. Berlin ( 5ª edición 1959).
- Wild, J. (1953), *Plato's modern enemies and the theory of natural law*. Chicago 1953.
- Williams, B. (1997), "Plato against the immoralists". Höffe, (1997), 55-67.

Zyskind H. (1992), "Plato's Republic I: An equitable Rhetoric".  
*Philosophy and Rhetoric* 25, 205-221.

# Lista de publicaciones

## Filosofía antigua y teoría política clásica

### Libros

*Einheit und Vielheit des platonischen Nomosbegriffes. Eine Untersuchung zur Beziehung zwischen Philosophie und Politik bei Platon.* Königstein / Taunus 1985 (Beiträge zur klassischen Philologie, Heft 167). ISBN 3-445-02354-9.

M<sup>a</sup> Á. Durán, F. L. Lisi, *Platón, Filebo, Timeo y Critias. Introducción, Traducción y notas de M. A. Durán F.L. L.* Biblioteca Clásica Gredos 160 Madrid 1992. ISBN 84-249-1479-9.

F. L. Lisi, J. Signes, *Pletón. Tratado de las Leyes. Memorial a Teodoro.* Estudio preliminar, Traducción y notas de F. L. L. y J. S. Clásicos del Pensamiento 111 Tecnos Madrid 1995. ISBN 84-309-2653-4.

*Platón. Diálogos. VIII Leyes (Libros I-VI). Introducción, traducción y notas de F.L.L.* Editorial Gredos Biblioteca Clásica Gredos 265 Madrid 1999. ISBN 978-84-249-2240-5.

*Platón Diálogos IX Leyes (Libros VII-XII). Introducción, traducción y notas de F.L.L.* Biblioteca Clásica Gredos 266 Editorial Gredos Madrid 1999. ISBN 978-84-249-2241-2

(ed.), *Plato's Laws and its historical Significance. Selected papers of the I International Conference on Ancient Thought. Salamanca 24-27 november 1998.* Studies in Ancient Philosophy 1 Sankt Augustin, Academia Verlag, 2001. ISBN 3-89665-115-3.

*Platón. Fedón.* Edición de F. L. L. Traducción de Luis Gil Fernández. Los esenciales de la filosofía Tecnos. Madrid 2002. ISBN 84-309-3808-7.

(ed.), *The ways of life in classical political theory.* (Contributions to Ancient Philosophy 5) Sankt Augustin. Academia Verlag 2004. ISBN 3-89665-291-5.

(ed.) *The Ascent to the Good.* Collegium Politicum. Contributions to Classical Political Thought 1. Academia Verlag. Sankt Augustin 2007. ISBN 978-3-89665-426-7.

J. P. Martín, F. L. Lisi, M. Alessa, *Filón de Alejandría. La creación del mundo según Moisés.* En *Filón de Alejandría. Obras completas.* Tomo I: Introducción General de J. P. M., *La creación del mundo según Moisés* introducción y notas de F. L. L., *Alegoría de las Leyes*, introducción,

- traducción y notas de M. A., Editorial Trotta. Madrid 2009. ISBN 978-84-9879-022-1.
- (ed.) *Philon d'Alexandrie. Études Platoniciennes* 7. Paris Presses Universitaires de France 2010 ISBN 978-2-251-44409-3
- G. Cornelli, F. L. Lisi, (edd.), *Plato and the city*. Collegium Politicum 4. Academia Verlag Sankt Augustin 2010. ISBN 978-3-89665-492-2.
- F. L. Lisi, M. Migliori J. Monserrat-Molas (edd.), *Formal Structures in Plato's Dialogues (Theaetetus, Sophist and Statesman)*. Lecturae Platonis 6. Academia Verlag Sankt Augustin 2011. 978-3-89665-517-2
- (ed.), *Utopia, ancient and modern*. Contributions to the history of a political dream. Collegium Politicum 6 Sankt Augustin Academia Verlag 2012. ISBN 978-3-89665-540-0.
- F. L. Lisi-M. Curnis (edd.) *The Harmony of Conflict*. The Aristotelian foundations of politics. Collegium Politicum 5. Sankt Augustin 2016.
- Knoll, M. (edd.), *Platons Gesetze – Neue Perspektiven auf den Dialog Nomoi*. Staatsverständnisse Nomos Verlagsgesellschaft Baden-Baden, en prensa.

### Capítulos de libro y artículos

- “Los tres niveles de la divinidad en Numenio de Apamea”. *Cuadernos de Filosofía* (Universidad de Buenos Aires), 17 n° 26-27 (1977), 111-130.
- “Apuntes críticos sobre el problema de la ley en Grecia. A propósito de La loi dans la pensée Grecque des origines jusqu' à Aristote de Jacqueline de Romilly”. *Argos. Revista de la Asociación Argentina de Estudios Clásicos*, 1 (1977), 50-61.
- “Fundamentación de la ley en El Político y Las Leyes de Platón”. *Ethos. Revista de Filosofía Práctica* (Buenos Aires), 8 (1980), 130-154.
- “La teología de Ferécides de Siro”. *Actas del Congreso Nacional de Filosofía (Buenos Aires 13 al 18 de octubre de 1980)*. Buenos Aires 1982, vol. 2, 130-135.
- “Ley y Estado en la doctrina política de Platón”. *Boletín Mexicano de Derecho Comparado*, Nueva Serie, año 15, n° 45, Septiembre-Diciembre 1982, 1035-105.

- "El 'nomos' como principio regulativo en la carta VIII de Platón". *Argos*, 7 (1983), 31-49.
- "La Teología de Ferécides de Siro". *Helmántica*, 36 (1985), 251-275.
- "Nomos y physis en el pensamiento político de Platón". *Actas del VII congreso Nacional de la Asociación Española de Estudios Clásicos*. Madrid 1987, II, 239-243.
- "La clasificación de los Estados en la teoría política platónica". *Memorias de Historia Antigua* (Universidad de Oviedo), X (1989), 23-43.
- "La astronomía, astrología y filosofía de los principios en Platón". *Habis*, 22 (1991), 83-97.
- "Ontología y Política en Platón". *Estudios Clásicos* 101 (1992), 7-21.
- "Johannes Philoponos *In Nicom. Isagogen I.1* und die platonische Geschichtsphilosophie". En: Friederike Berger - Christian Brockmann- Giuseppe de Gegerio - Maria Irene Ghisu- Sofia Kotzabassi - Beate Noack (Eds): *Symbolae Berolinenses für D. Harlfinger*, Amsterdam 1993 201-218.
- "Astrología, astronomía y filosofía de los principios en Platón". A. Pérez Jiménez (ed.): *Astronomía y astrología de los orígenes al Renacimiento*. Madrid. 1994 Ediciones clásicas. 87-110.
- "Bien, norma ética y placer en el *Filebo*". *Methexis* 8 (1995), 65-80.
- "El debate sobre la filosofía de la naturaleza y de la historia de Platón: El IV Symposium Platonicum". *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 13 (1996), 293-303.
- "Las constituciones de los filósofos". *Actas del IX Congreso Nacional de Estudios Clásicos. Madrid Septiembre 1995*. Madrid. Ediciones Clásicas 1996, 85-90.
- "Apuleyo: obras filosóficas". C. Codoñer (Ed.): *Historia de la Literatura Latina*. Madrid, Editorial Cátedra, 1997, 671-677
- "Cicerón: obras filosóficas". C. Codoñer (Ed.): *Historia de la Literatura Latina*. Madrid, Editorial Cátedra, 1997, 345-363.
- "Propiedad y estado en la teoría política clásica". *Revista de Lengua y Literatura* (Universidad Nacional del Comahue, Argentina) 17/22 (1997), 5-19.

- "Mensch, Natur und Gesetz in Platons politischer Philosophie". K. J. Boudouris (Ed.), *Plato's Political Philosophy and contemporary democratic theory*. I, Athens 1997, 105-110.
- "La construcción del alma del mundo en el *Timeo* (35 a-b) y la tradición indirecta". T. Calvo-L. Brisson (Eds.): *Interpreting the Timaeus of Plato. Proceedings of the IV Symposium Platonicum. Selected papers*, Sankt Augustin 1997, 251-259.
- "Die Stellung der 'Nomoi' in Platons Staatslehre: Erwägungen zur Beziehung zwischen 'Nomoi' und 'Politeia'. A. Havlicek-F. Karfik (eds.), *The Republic and the Laws of Plato*. Proceedings of the First Symposium Platonicum Pragense. Prague 1998. 89-105.
- "Contemporary readings of Plato's *Laws*". F. Lisi (ed.), *Plato's Laws and its historical Significance. Selected papers of the 1st. International Conference on Ancient Thought. Salamanca 24-27 November 1998*. Sankt Augustin, Academia Verlag 2001, ISBN 3-89665-115-3, 11-24.
- "Místo *Nomoi* v Platónove nauce i státu: úvahy o vztahu mezi *Nomoi* a *Politeia*". A. Halivcek (ed.): *Platónova Ústava a Zákony*. Praha 1999, 79-92.
- "La pensée historique de Platon dans les *Lois*". *Cahiers Glotz*. 11 (2000), 9-23.
- "Introducción General". En Platón. *Diálogos I: Apología. Critón. Eutifrón. Ion. Lisis. Cármides. Hipias Menor. Hipias Mayor. Laques. Protágora*. Introducción General de F. L. Traducción y notas de J. Calonge Ruiz, E. Lledó Íñigo- C. García Gual. Madrid 2000 Biblioteca Básica Gredos 24, vii-xxiv.
- "Les fondements philosophiques du nomos dans les *Lois*". *Revue de Philosophie de la France et de l'Étranger* 125 (2000), 57-82.
- "The Concept of Law in Aristotle's *Politics*". J. Cleary - G.M. Gurtler (eds.), *The Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy XVI*, 2000. Leiden-Boston-Köln 2001, 29-53.
- "Das Schicksal der Seele nach *Phaidon* 107c1-115a8". A. Havlicek-F. Karfik (eds.) *Plato's Phaedo*. Proceedings of the Second Symposium Platonicum Pragense. Prague 2001, 424-447.
- "Introducción general". *Los filósofos presocráticos*. Introducción general de F. L. L. Traducciones y Notas de C. Eggers Lan, V. Juliá, M. I. Santa Cruz, F. Olivieri y N. Cordero. Madrid 2001. Biblioteca Básica Gredos 103, ix-xxviii.

- "El origen del estado de derecho". A. M. González de Tobia, *Los griegos: otros y nosotros*. La Plata 2001, 23-35.
- "La creación en el *Timeo*". *Hypnos* 7 (2001), 11-24.
- "Wissen und Unwissen in Platons Protagoras". A. Havlicek-Ph. Karfik (eds.) *Plato Protagoras*. Proceedings of the Third Symposium Platonicum Pragense. Prague 2003, 118-132.
- "Bien, intelecto y demiurgo en Platón". R. Gutiérrez (ed.) *Los símiles de la República VI-VII de Platón*. Lima 2003, 155-168.
- "Vida teórica, vida práctica y felicidad en la filosofía práctica de Aristóteles". F. L. Lisi (Ed.), *The ways of life in classical political theory*. (Contributions to Ancient Philosophy 4) Sankt Augustin. Academia Verlag 2004, 95-120.
- "El mito del Político". *Études Platoniciennes* 1 (2004), 77-94.
- "Ways of life and happiness in classical thought". F. L. Lisi (Ed.), *The ways of life in classical political theory*. (Contributions to Ancient Philosophy 5) Sankt Augustin. Academia Verlag 2004, 11-29
- "Arte, legge e dialogo nelle *Leggi* di Platone". *Studi Italiani di Filologia Classica* 1 (2004), 42-61.
- "Héros, Dieux et Philosophes". *Revue d'Études Anciennes* 106 (2004), 5-22.
- "Aristóteles, *Política* I 2, 1253a2-39". *Res publica Litterarum*. Documentos de trabajo del Grupo de Investigación Nomos. 2005, <http://docubib.uc3m.es/WORKINGPAPERS/IECSPA/iecsPA050303.pdf>
- "Repubblica VIII e *Leggi* 3". M. Vegetti (ed.): *La Repubblica*. Libri VIII-IX. Traduzione e commento a cura di Mario Vegetti, Bibliopolis. Napoli 2005. 635-666. ISBN 88-7088-507-0.
- "A alma do mundo e a alma humana no *Timeu*. Apontamentos para uma reinterpretação da psicologia platônica". *Hypnos* 14 2005, 57-69.
- "El fin del paganismo y la filosofía: Proclo". *Debats* 90: *Paganismo* (2005), 63-69.
- "La literatura filosófica romana". *Cuadernos de literatura griega y latina* 5 (2005), 134-155.
- "Amor Platónico". *Res publica litterarum*. Documentos de trabajo del grupo de investigación Nomos 2 (2006). <http://www.uc3m.es/uc3m/inst/LS/working3.html>.

- "Los antecedentes platónicos del tema de la miseria del hombre". G. Cappelli (ed.), *Miseria e dignità dell'uomo nel pensiero europeo*. Atti del Convegno internazionale di Madrid 20-22 maggio 2004. Salerno editrice Roma 2006, 37-54.
- "El alma humana en el *Timeo*". *Études Platoniciennes* 2 (2006), 155-174.
- "Philosophische und tyrannische Liebe". A. Havlicek- A. Havlicek-M. Cajthaml (eds.) *Plato Symposium*. Proceedings of the Fifth Symposium Platonicum Pragense. Prague 2005. Prague 2007, 176-188.
- "Individual Soul, World Soul and the Form of the Good in Plato's *Republic* and *Timaeus*". *Études Platoniciennes* 4 2007, 105-118.
- "The central Books of Plato's *Republic*". F. L. Lisi (ed.) *The Ascent to the Good*. Collegium Politicum. Contributions to Classical Political Thought 1. Academia Verlag. Sankt Augustin 2007, ISBN 978-3-89665-426-7, 9-34.
- "The Form of the Good". F. L. Lisi (ed.) *The Ascent to the Good*. Collegium Politicum. Contributions to Classical Political Thought 1. Sankt Augustin Academia Verlag 2007, 199-227.
- "The second book of Aristotle's *Politics*. *Res publica litterarum* 2008, 1 [http://e-archivo.uc3m.es/dspace/bitstream/10016/1220/1/wp2008\\_01.pdf](http://e-archivo.uc3m.es/dspace/bitstream/10016/1220/1/wp2008_01.pdf)
- Los orígenes de la teoría política griega del estado". *Revista de Historiografía* 9 (2008). 19-26
- "Nemo sua sponte peccat. Platons Begründung des Strafrechtes (Nomoi IX 859d-864c)". *Politisches Denken* Jahrbuch 2008: B. Zehnpfennig (ed), *Die Herrschaft des Gesetzes und die Herrschaft des Menschen- Platons 'Nomoi'*, 87-107.
- "Protagoras und Platon über das Gesetz". A. Havlíček, F. Karfík, S. Spinka (Edd.) *Plato's Theaetetus*. Praga 2008, 120-136.
- "Tiranía, justicia y felicidad en Aristóteles". G.-M. Cappelli-A. Gómez Ramos (edd.), *Tiranía*. Aproximaciones a una figura del poder. Dykinson Madrid 2008, 79-96.
- "La relación entre la cosmología de Empédocles y la física de Platón a la luz de los nuevos descubrimientos papirológicos. A. Correa Mota - J. M. Zamora (edd.). *Eunoia*. Estudios de Filosofía Antigua. Bogotá. Universidad Nacional de Colombia 2009. ISBN 978-958-719-223-0, 327-347.
- "Calípolis y Magnesia: ¿Utopía o realidad?" [http://antiqua.gipuzkoakultura.net/calipolis\\_y\\_magnesia\\_utopia\\_o\\_realidad\\_eu.php](http://antiqua.gipuzkoakultura.net/calipolis_y_magnesia_utopia_o_realidad_eu.php) 2009.

- “El mito en Platón. Algunas reflexiones sobre un tema recurrente”. *Areté*. (Lima) 21,1 (2009), 35-49.
- “Ποικιλία nel *Commento alla Repubblica* di Proclo” Elisabetta Berardi, Francisco L. Lisi, Dina Micalèlla (eds.), *Poikilia. Variazioni sul tema*, Roma: Bonanno Editore 2009, ISBN-13: 978-88-7796-674-2, 333-345.
- “Mito y política en la Grecia Clásica”. M. A. Ramiro Avilés (ed.), *Las palabras y el poder* Dykinson Madrid 2009, 15-49.
- “Violence and Law in Plato’s second best Constitution”. *Philosophy and dialogue II*. Societat Catalana de Filosofia (Akademia, 6) Barcelona 2010, 157-168.
- F. L. Lisi- G. Cornelli: “Preface: Plato’s ambiguous relationship to the city”. G. Cornelli, F. L. Lisi, (edd.), *Plato and the city*. Collegium Politicum 4. Academia Verlag Sankt Augustin 2010. ISBN 978-3-89665-492-2, 5-9.
- “Private and public in Plato’s *Republic*”. G. Cornelli, F. L. Lisi, (edd.), *Plato and the city*. Collegium Politicum 4. Academia Verlag Sankt Augustin 2010. ISBN 978-3-89665-492-2, 21-31.
- “Ley, placer e intelecto en el *Filebo*”. *Plato's Philebus*. Selected papers of the 8th Symposium of the International Plato Society. Academia Verlag Sankt Augustin 2010 (International Plato Studies 26), 178-187.
- “La traducción de los textos filosóficos clásicos”. *Actas del primer simposio internacional interdisciplinario. Aduanas del conocimiento*. La traducción y la constitución de las disciplinas entre el centenario y el bicentenario, 8-12 noviembre 2010. <http://expoesia.com>.
- “Calípolis y Magnesia: ¿utopía o realidad?”. *Bitarte* 17 (2010), 55-70.
- “Introduction: Theory and Praxis in the Platonic trilogy”. *Formal Structures in Plato's Dialogues (Theaetetus, Sophist and Statesman)*. F. L. Lisi, M. Migliori, J. Monserrat-Molas (edd.) *Formal Structures in Plato's Dialogues (Theaetetus, Sophist and Statesman Lecturae Platonis* 6. Academia Verlag Sankt Augustin 2011. ISBN 978-3-89665-517-2, vii-ix.
- “La figura del demiurgo en el *Político*. Algunas reflexiones sobre un concepto problemático”. F. L. Lisi, M. Migliori, J. Monserrat-Molas (edd.) *Formal Structures in Plato's Dialogues (Theaetetus, Sophist and Statesman Lecturae Platonis* 6. Academia Verlag Sankt Augustin 2011. ISBN 978-3-89665-517-2, 193-203.

- “ποιητικὴ τέχνη in Platons *Sophist*.” A.Havlicek-P. Karfik (edd.), *Plato's Sophist. Papers of the Seventh International Plato Symposium in Prague*. Oikoumene Prague 2011. ISBN 978-80-7298-465-7, 311-327.
- “From the *Republic* to *Utopia*. Political Thought between Fiction and Reality. F. L. Lisi (ed.), *Utopia, ancient and modern*. Contributions to the history of a political dream. (Collegium Politicum 6) Sankt Augustin Academia Verlag 2012. ISBN 978-3-89665-540-0, 79-98.
- “How Original Was Neoplatonism in the Platonic Tradition?” D. Hernández de la Fuente (ed.) *New Perspectives on Late Antiquity*. Cambridge Scholars Publishing. Cambridge 2011, 247-262.
- “El *De Opificio Mundi* de Filón de Alejandría”. *Respublica litterarum* 2011, 1 <http://hdl.handle.net/10016/9998>.
- “La *República* de Platón y su recepción en el pensamiento utópico”. F. L. Lisi (ed.), *Utopia, ancient and modern*. Contributions to the history of a political dream. (Collegium Politicum 6) Sankt Augustin Academia Verlag 2012. ISBN 978-3-89665-540-0, 79-98, 7-17.
- ¿Modelo, proyecto o utopía? La posición de la *República* en el pensamiento político de Platón. *Selected Papers of the IX Symposium of the International Plato Society. Tokyo 2-7 August 2010*. International Plato Studies 31 Academia Verlag Sankt Augustin 2013, ISBN 978-3-89665-538-7, 188-197.
- “Plato and the rule of law”. *Methexis* 26 (2013), 83-102.
- “ La noción de ley natural en Cicerón”. *Ethics&Politics* 16,2 (2014), 217-232.
- “¿Hay un mito platónico?” A. Pérez Jiménez (ed.): *Realidad, fantasía, interpretación. Funciones y pervivencia del mito griego: estudios en honor del Pr. Carlos García Gual*. Libros Pórtico, 2014. ISBN 978-84-7956-136-9, 375-388.
- “Theoretical life, practical life, and happiness in Aristotle”. P. Destrée & M. Zingano (edd.), *Theoria. Studies on the Status and Meaning of Contemplation in Aristotle's Ethics*, Louvain La Neuve. Peeters, 2014 ISBN 978-90-429-2938-8, 241-254.
- “La ciudad más cercana”. *Diálogos* 47, 98 (2015), 55-81.
- “Legge ed essere. Il *Minosse* e il pensiero politico platonico”. *Seconda navigazione*. Ommaggio a Giovanni Reale. Studi Temi metafisici e problemi del pensiero antico. Studi e testi 137. Vita e pensiero Milano 2015, 355-364.

- “La notion de justice dans la *Grand Morale* et chez Aristote. Une étude comparative.” *Vérité et apparence. Mélanges en l’honneur de Carlos LÉVY offerts par ses amis et ses disciples*, études reunies par P. GALAND et E. MALASPINA, «Latinitates VIII», Turnhout 2016, 59-88.
- “Symposion 210d4: τὸ πολὺ πέλραγος τοῦ καλοῦ”. *Plato’s Symposium. Selected papers of X Symposium of the International Plato Society*, Pisa 2013. *International Plato’s Studies 35*. Academia Verlag Sankt Augustin 2016, 284-290.
- “Il principe filosofo di Platone”. U. Maffi (ed.), *Princeps Legibus Solutus*. G.Giaccipichelli Editore Torino 2016, 5-16.
- “Sophistischer und philosophischer Sprachgebrauch bei Platon”. D. Koch, I. Männlein Robert, N. Weidtmann (Hrsg.) *Platon und die Sprache*. Antike-Studien 4 Attempto Tübingen 2016, ISBN 978-3 89308-447-0, 62-81.
- “Φύσις en las *Leyes*”. *Études Platoniciennes 17* (2017). En prensa.
- “κοινὸν and ἴδιον in Plato’s political thought». *Κοινὰ τὰ τῶν φίλων. For friends all is shared*. Prague 2016. En prensa.
- “Justice and Citizenship in Aristotle”. M. A. Knoll (ed.), *Pluralism and Conflict: distributive justice beyond Rawls and consensus*. De Gruyter Berlin-New York 2016. En prensa.
- “Der Begriff des Gesetzes in Platons *Nomoi*”. F. L. Lisi- M. Knoll (edd.); *Platons Gesetze – Neue Perspektiven auf den Dialog Nomoi*. Staatsverständnisse Nomos Verlagsgesellschaft Baden-Baden, En prensa.

### Reseñas

- R. Roloff, *Gottähnlichkeit, Vergöttlichung und Erhöhung zu seligem Leben*. Berlín 1970. *Cuadernos de Filosofía*, 12 nº 17 (1972), 181-184.
- E.A. Wyller, *Der späte Platon*. Tübinger Vorlesungen 1965. Hamburg 1970. *Cuadernos de Filosofía*, 17 nº 26-27 (1977), 183-185.
- K. Rudolph (Ed.), *Gnosis und Gnostizismus*. Darmstadt 1975 (Wege der Forschung, Band 262). *Cuadernos de Filosofía*, 17 nº 26-27 (1977), 181-183.
- K. Gaiser (Ed.), *Das Platonbild*. Zehn Beiträge zum Platonverständnis. Hildesheim, 1969. *Argos*, 3 (1979), 82-88.
- M. Forschner, *Die stoische Ethik*. Über den Zusammenhang von Natur-, Sprach-, und Moralphilosophie im altstoischen System, Stuttgart 1981. *Argos* 7 (1983), 115-120.

- Dodds, E. R. (Ed.): ΠΡΟΚΛΟΥΣ ΔΙΑΔΟΧΟΥ ΣΤΟΙΧΕΙΩΣΙΣ ΘΕΟΛΟΓΙΚΗ. Proclus. *The elements of theology*. A revised Text with translation, introduction and Commentary . Oxford [1933] 1963<sup>2</sup> [1992] Oxford University Press (Clarendon Paperbacks). *Tempus* 7 (1994), 77-82.
- S. Meikle, *Aristotle's economic thought*, Oxford, Clarendon Press, 1995. *Emerita* 67 (1999), 389-392
- Bos, A. P.: *Cosmic and meta-cosmic theology in Aristotle's lost dialogue*. Leiden-New York-København-Köln E. J. Brill 1989 (Brill's Studies in Intellectual history 16). *Methexis* 8 (1995), 222.
- Theodor Gomperz, *Pensadores griegos*. Una historia de la filosofía de la Antigüedad. Barcelona, Herder 2000. *Archipiélago*. 49 (2001), 133-135
- O. Guariglia, *La Ética en Aristóteles o la Moral de la Virtud*. Buenos Aires 1997. *Emerita*. 69 (2001), 369-371.
- Plotin, *Traitéés 1-6 Présentés, traduits et annotés par* Luc Brisson, Francesco Fronterotta, Jérôme Laurent, Laurent Lavaud, Alain Petit et Jean-François Pradeau. *Sous la direction de L. Brisson et J.-F. Pradeau*. Paris Flammarion 2002, 292pp. *Les Études Philosophique, Bulletin platonicien* 2002, 130-131.
- M. L. McPherran (ed.), *Recognition, Remembrance & Reality*. New essays on Plato's epistemology and metaphysics. Kelowna, BC, Canada (= *Apeiron* 32, 4) 1999. *Emerita*. 70 (2002), 168-169.
- F. Fronterotta, *Guida alla lettura del Parmenide di Platone*. Roma-Bari, Editori Laterza 1996. VII-146p. *Les Études philosophiques* 1 (2004), 112-114.
- Charles Brittain, *Philo of Larissa*. The last of the acaemic sceptics. Oxford University Press, Oxford 2001, 424p. *Les Études Philosophiques* n° 1/2005, *Bulletin platonicien* III, 134-135.
- Giovanni Reale-Samuel Scolnicov (edd.), *New images of Plato*. Dialogues on the Idea of the Good. Academia Verlag Sankt Augustin 2002. 444pp. *Les Études Philosophiques* n° 1/2005, *Bulletin platonicien* III 127-129.
- "En los orígenes de la Cosmología". *El Mercurio* (Chile) Domingo 2.10. 2005 Suplemento Artes y Letras, p. 10.
- Thomas Alexander Szlezák, *Das Bild des Dialektikers in Platons späten Dialogen*. Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie Teil II. Walter de Gruyter, Berlin-New York 2004. ISBN 3-11-018178-9. XII-260pp. *Études Platoniciennes* 3 (2006), 394-395.

- Andreas Brüschweiler, *Gerechtigkeit durch Ironisierung-die Kritik von Sokrates an der geschlossenen spartanischen Gesellschaft*. Eine rechtsphilosophisch-geschichtliche Analyse von Karl Raimund Poppers Kritik an Platon. Zürcher Studien zur Rechtsgeschichte 50. Schulthess Zürich-Basel-Genf 2003 ISBN 3 7255 4598 7. *Études Platoniciennes* 3 (2006), 381-383.
- Damir Barbaric (ed.), *Platon über das Gute und die Gerechtigkeit. Plato on Goodness and Justice. Platone Sul Bene e sulla Giustizia*. Würzburg Königshausen&Neumann 2005. *Études Platoniciennes* 3 (2006), 375-376
- Konrad Gaiser, *Gesammelte Schriften*. Herausgegeben von Thomas Alexander Szlezák unter Mitwirkung von Karl-Heinz Stanzel. International Plato Studies 19. Sankt Augustin Academia 2004. *Études Platoniciennes* 2 (2006), 379-381.
- Marcel van Ackeren, *Das Wissen vom Guten*. Bedeutung und Kontinuität des Tugendwissens in den Dialogen Platons. Bochumer Studien zur Philosophie 39, B. R. Grüner Amsterdam Philadelphia 2003. X-370pp. *Études Platoniciennes* 5 (2008), 161-164.
- Klaus Döring, M. Erler, St. Schorn, (edd), *Pseudoplatonica*. Akten des Kongresses zu den Pseudoplatonica vom 6.-9. Juli 2003 im Bamberg. Philosophie der Antike 22, Franz Steiner Verlag Stuttgart 2005. ISBN 3-515-08643-9. 300 pp. *Études Platoniciennes* 5 (2008), 140-143.
- Marcel van Ackeren (ed.), *Platon Verstehen*. Themen und Perspektiven. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2004 316pp. ISBN 3-534-17442-9. *Études Platoniciennes* 5 (2008), 149-151.
- Ambuel, David, *Image and paradigm in Plato's Sophist*. Parmenides Publishing Las Vegas-Zurich-Athens 2007. ISBN 10: 1-930972-04-0, ISBN 13: 978-1-930972-04-9. xvii-279 pp. *Études Platoniciennes* 6 (2009), 225-228.
- Platon, *Sophistes*. Aus dem Griechischen von Friedrich Schleiermacher. Auf der Grundlage der Bearbeitung von Walter F. Otto, Ernesto Grassi und Gert Plamböck neu herausgegeben von Ursula Wolf. Kommentar von Christian Iber. Surkhamp Studienbibliothek 4. Surkhamp Verlag Frankfurt a. M. 2007. 496 pp, *Études Platoniciennes* 7 (2010), 220-223.
- Baltussen, Han, *Philosophy and exegesis in Simplicius*. The methodology of a commentator. Duckworth London 2008. ISBN 9780715635001, xii 292 pp. *Études Platoniciennes* 9 (2012), 221-223.
- El Murr, Dimitri. *Savoir et gouverner: essai sur la science politique platonicienne*. Tradition de la pensée classique, . Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2014. 336 pp. € 29.00 (pb). ISBN

9782711625864. Bryn Mawr Classical Review.  
<http://www.bmcreview.org/2015/09/20150914.html>.

Aristotele, *La Politica*. Direzione di Lucio Bertelli e Mauro Moggi. Libro I a cura di Giuliana Besso e Michele Curnis. "L'Erma" di Bretschneider. Roma 2011. ISBN 978-88-8265-617-1. Aristotele, *La Politica*. Direzione di Lucio Bertelli e Mauro Moggi. Libro II a cura di Federica Pezzoli e Michele Curnis. "L'Erma" di Bretschneider. Roma 2012. ISBN 978-88-8265-757-4. *Gnomon* 2016. En prensa.

van den Berg, R. M., *Proclus' Commentary on the Cratylus in Context*. Ancient theories of Language and naming. *Philosophia Antiqua* 112. Brill Leiden Boston 2008. ISSN 0079-1687. ISBN 9789004163799 *Études Platoniciennes* 17 (2017). En prensa.

## Filología griega y latina

### Libros

E. Berardi, F. L. Lisi, D. Micaella (edd.), *Poikilia. Variazioni sul tema*, Roma: Bonanno Editore 2009 ISBN-13: 978-88-7796-674-2.

### Capítulos de libro y artículos

"Homérico Themis". Actas del 8º Congreso Español de Estudios Clásicos del 23 al 28 de Septiembre de 1991. Madrid 1994, I, 153-158.

"Lucrecio". C. Codoñer (Ed.): *Historia de la Literatura Latina*. Madrid, Editorial Cátedra, 1997, 91 -107.

"La *Elegía a las Musas* de Solón", *Synthesis* (Revista del Centro de Estudios de Lenguas Clásicas. Área Filología Griega. Universidad Nacional de La Plata Argentina) 7 (2000), 69-88

"El texto de las Leyes". F. Lisi (ed.), *Plato's Laws and its historical Significance*. Selected papers of the 1st. International Conference on Ancient Thought. Salamanca 24-27 november 1998. Sankt Augustin, Academia Verlag, 2001, ISBN 3-89665-115-3, 277-288.

"Retórica y poética en la Grecia antigua". J. Signes Codoñer et alii (eds.), *Antiquae Lectiones*. El legado clásico desde la Antigüedad hasta la Revolución Francesa. I, Madrid, Cátedra 2005, 44-50.

"Transmisión y recreación: La traducción de los textos filosóficos clásicos". *Ordia Prima* 10 (2011), 159-186.

*Reseñas*

- K. Gaiser, *Das Staatsmodell des Thukydides. Zur Rede des Perikles für die Gefallenen*. Heidelberg 1975 (Heidelberger Texte - Didaktische Reihe 8). *Revista Latinoamericana de filosofía* 1 (1976), 190-191.
- K. Gaiser, *Für und wider die Ehe*. Munich 1972 (Dialog mit der Antike). *Argos* 1 (1977), 93-94.
- K. Gaiser, *Menanders 'Hydria'*. Eine hellenistische Komödie und ihr Weg ins lateinische Mittelalter. Heidelberg 1977 (Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophische-historische Klasse. Jahrgang 1977. 1. Abhandlung). *Argos* 3 (1979), 88-94.
- H. J. Wolff, *Das Problem der Konkurrenz der Rechtsordnungen in der Antike*. Heidelberg 1979 (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophische-historische Klasse. Jahrgang 1978. Abhandlung 5). *Ethos* 9 (1981), 323-326.
- Numenius, *Fragments*. Texte établi et traduit par E. des Places. Paris 1973 (Les Belles Lettres). *Argos* 5 (1981), 83-84.
- M. Ostwald, *Nomos and the Beginnings of the Athenian Democracy*. Oxford 1969. *Argos* 6 (1982), 111-114.
- J. Mc. Snyder, *Puns and Poetry in Lucretius' 'de rerum natura'*. Amsterdam 1980. *Argos* 8 (1984), 98-104.
- P. Vivante, *Homer*. New-Haven-London 1985. *Argos* 11/12 (1987-1988), 189-192.
- P. Grimal, *Cicéron*. Paris 1986. *Memorias de Historia Antigua* 10 (1989), 229-231.
- "Un texto capital en la teoría astronómica de la antigüedad". B. Noack. *Aristarch von Samos. Untersuchungen zur Überlieferung der Schrift περὶ μεγεθῶν καὶ ἀποστεμάτων ἡλίου καὶ σελήνης*. Wiesbaden Dr. Ludwig Reichert Verlag 1992 (Serta Graeca. Beiträge zur Erforschung griechischer Texte 1)". *Tempus* 12 (1996), 53-56.
- Platonis *Rempublicam* recognovit brevique adnotatione critica instruxit **S. R. Slings**. Oxford Oxford Clarendon Press 2003, xxiii & 428. *Museum Helveticum* 61 (2004), 229.
- S. R. Slings (†), *Critical notes on Plato's Politeia*. Edited by Gerard Boter and Jan van Ophuijsen. Mnemosyne, bibliotheca classica Batava. Supplementum, ISSN 0169-8958, 267). Brill. Leiden Boston 2005.

ISBN 90-04-114172-3, X-203pp. *Études Platoniciennes* 5 (2008), 69-171.

Carlo M. Lucarini, Claudio Moreschini (edd.), Hermias Alexandrinus, *In Platonis Phaedrum scholia*. Bibliotheca Teubneriana 2010. Walter de Gruyter. Berlin/Boston 2012. *Études Platoniciennes* 16 (2016), <http://etudesplatoniciennes.revues.org/738>.

## Didáctica de las Lenguas clásicas

### Libros

F. L. Lisi-J. Ureña Bracero, J. C. Iglesias Zoido (Eds.) *Didáctica del Griego y de la Cultura Clásica. Actas de las IX Jornadas de Filología Griega. Cáceres 6- 8 de mayo de 1993*. Madrid. Ediciones Clásicas 1996. ISBN 84-7882-256-9, pp. 178.

### Capítulos de libro y artículos

“Por qué justamente griego y latín?” *Vanidades. Revista de la Facultad de Filología* (Salamanca), 5 (1985), 7-9.

“Las lenguas clásicas en el curriculum escolar”. *Estudios Clásicos* (Madrid) 31 (1988), nº 94, 95-108.

“La enseñanza de las lenguas clásicas en la R.F.A. Niveles inferior y medio”. *Estudios clásicos*. 31, nº 96 (1989), 135-151.

“La retroversión como método didáctico”. F. L. Lisi y Bereterbide -J. Ureña Bracero, J. C. Iglesias Zoido (Eds.) *Didáctica del Griego y de la Cultura Clásica. Actas de las IX Jornadas de Filología Griega. Cáceres 6- 8 de mayo de 1993*. Madrid. Ediciones Clásicas 1996, 65-82.

## Medieval and Renaissance Studies

### Libros

*El tercer concilio limense y la aculturación de los indígenas sudamericanos*. Estudio crítico con edición, traducción y comentario del concilio provincial celebrado en Lima entre 1582 y 1583. Salamanca. Ediciones de la Universidad de Salamanca. 1990 (Acta Salmanticensia. Estudios Filológicos 233), pp. 391 ISBN 84-7481-595-9.

*Pletón. Tratado de las Leyes. Memorial a Teodoro*. Estudio preliminar, Traducción y notas de F. L. L. y J. Signes. Madrid. Editorial Tecnos

1995 (Clásicos del Pensamiento 111). ISBN 84-309-2653-4. lxxv-pp. 166. ISBN: 84-309-2653-4.

(ed.), *Tradición Clásica y Universidad*. La recepción de la cultura clásica en la universidad en los siglos XV a XVIII Perspectivas Séneca 4 Ed. Dykinson Madrid 2010, pp. 697. ISBN 978-84-9982-038-5.

### *Capítulos de libro y artículos*

“Oralidad y escritura en la crónica de Pedro Cieza de León” *Hispanamérica* (U.S.A.).1990, nros. 56-57, 175-185.

“Colonialismo y utopía: La visión de América en la literatura neolatina”. *Actas del Tercer Congreso de AELSAL 1985. Hacia una Historia Social de la Literatura Latinoamericana II*. Ed. Thomas Bremer- Julio Peñate Rivero. Giessen / Neuchâtel 1986, 160-166.

“La relación entre palabra y realidad en la concepción del Brocense”. *Actas del I Simposio sobre humanismo y pervivencia del mundo clásico'* Alcañiz (Teruel) 8-11 de mayo de 1990. Cádiz 1993, I, 549-555.

“La cosmografía de Nebrija en la historia de la geografía”. C. Codoñer (Ed.): *Antonio de Nebrija. Edad Media y Renacimiento*. Salamanca 1994, 371-378.

Política y filosofía en el Bizancio Tardío: Jorge Gemisto, Pletón". M. Morfakidis-I. García Gálvez (eds.), *Estudios Neogriegos en España e Iberoamérica*. II. Historia, literatura y tradición. Athos-Pérgamos, 1997, 75-82.

F. Lisi - P. Eleuteri, "La catalogazione dei manoscritti greci della Biblioteca Universitaria di Salamanca." *Scriptorium* 51 (1997), 382-384.

Culpa y castigo en la Crónica del Perú de Pedro Cieza de León". M. Alganza Roldán, J.M. Camacho Rojo, P.P. Fuentes González & M. Villena Ponsoda (edd.), *EPIEIKEIA. Studia Graeca in memoriam Jesús Lens Tuero Homenaje al Profesor Jesús Lens Tuero*, Granada, Athos-Pérgamos, 2000, 249-261. ISBN 84-95443-03-1.

El tercer concilio de Lima y su significación en la aculturación de las poblaciones indígenas de la América del Sur". *Guaragua*. Revista de Cultura Latinoamericana Año 12, nº 28 (2008), 71-74.

“Realizaciones y proyectos españoles en *Europa Humanística*”. <http://www.europahumanistica.org/spip.php?article105> . 2009.

“La biblioteca virtual del humanismo español y *Europa Humanística*” C. Chaparro Gómez-M. Mañas Núñez-D. Ortega Sánchez (edd.), *Nulla*

*dies sine linea*. Humanistas extremeños: de la fama al olvido. Grammatica Humanistica. Serie Estudios 1. Cáceres 2009, 421-428.

F. L. Lisi- D. Hernández de la Fuente. "Hacia un nuevo catálogo de los manuscritos griegos de la Biblioteca Universitaria de Salamanca: Algunos ejemplos (*Salm.* 9, 15, 16,17)": A. Bravo García-I. Pérez Martín (edd.): *The Legacy of Bernard de Montfaucon: Three Hundrer Years of Studies on Greek Handwriting*. Proceedings of the 7th International Colloquium of Greek Palaeography (Madrid-Salamanca 15-20 September 2008). Bibliologia 31. Brepols Turnhout 2010, 535-543, 911-916.

"Introducción: Universidad y tradición clásica en el surgimiento de la conciencia moderna". F. L. Lisi (ed.): *Tradición Clásica y Universidad*. La recepción de la cultura clásica en la universidad en los siglos XV a XVIII (Perspectivas Séneca 4). Madrid Dykinson 2010, 13-25.

"Platonismo y aristotelismo en la Salamanca del XVI". *Actas del IV Congreso Internacional de Humanismo y Pervivencia del Mundo Clásico*. Homenaje al Profesor Antonio Prieto Alcañiz 9-14 mayo 2005. vol. IV 3. Consejo Superior de Investigaciones Científicas Madrid 2011, 75 -93.

"La polémica entre Erasmo y los humanistas españoles sobre su edición del *Nuevo Testamento*". *Acta Musei Nationalis Pragae Series C-Historia Litterarum* 57, 3 (2012), 88-93.

### *Bibliotecas in progress*

Francisco L. Lisi et al., *Catálogo de los manuscritos griegos de la Universidad de Salamanca*:

[www.institutolucioanneoseneca.com/index.php/es/recursos/manuscriptos-de-salamanca](http://www.institutolucioanneoseneca.com/index.php/es/recursos/manuscriptos-de-salamanca)

Francisco L. Lisi et al., *Biblioteca virtual del humanism español*:

[http://institutolucioanneoseneca.com/index.php?option=com\\_content&view=category&layout=blog&id=69&Itemid=173&lang=es](http://institutolucioanneoseneca.com/index.php?option=com_content&view=category&layout=blog&id=69&Itemid=173&lang=es)

### *Reseñas*

L.H. Villoro, La idea y el ente en la filosofía de Descartes. México 1965. Cuadernos de Filosofía, 10 n° 14 (1970), 392-393

P. Kunitzsch-R. Lorch, *Maslama's Notes on Ptolemy's 'Planisphaerium' and Related Texts*. München 1994 (Bayerische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, Sitzungsberichte,

- Jahrgang 1994, H. 2). *Mittellateinisches Jahrbuch*. 32, 2 (1997), 177-179.
- Th. Ricklin, *Die "Physica" und der "Liber de causis in 12. Jahrhundert*. Zwei Studien mit einer Vorrede von Ruedi Imbach Freiburg Schweiz, Universitätsverlag Freiburg Schweiz, 1995, Dokimion 17, *Mittellateinisches Jahrbuch* 35 (2000), 381-385.
- D. Pingree. *Preceptum Canonis Ptolomei*. Louvain-la-Neuve 1997, Corpus des astronomes Byzantins 8. *Mittellateinisches Jahrbuch* 37,1 (2002), 138-141.
- Henrik Wels, *Die 'Disputatio de anima rationali secundum substantiam' des Nicolaus Baldelli S. J. nach dem Pariser Codex B. N. lat. 16627*. Eine Studie zur Ablehnung des Averroismus und Alexandrismus am Collegium Romanum zu Anfang des 17. Jahrhunderts (Bochumer Studien zur Philosophie, 30), Amsterdam/Philadelphia 2000 (B. R. Grüner, VII und 153 S. *Mittellateinisches Jahrbuch* 38 (2003), 328-330.
- Regula Forster, *Das Geheimnis der Geheimnisse*. Die arabischen und deutschen Fassungen des pseudo-aristotelischen *Sirr-al-asrār/ Secretum secretorum* (Wissensliteratur im Mittelalter, 43), Wiesbaden 2006 (Reichert), XI und 329 S. *Mittellateinisches Jahrbuch* 44,1 (2009), 164-167.
- Verena Cäcilia DEHMER, *Aristoteles Hispanus*. Eine altspanische Übersetzung seiner Zoologie aus dem Arabischen und dem Lateinischen (Beihefte zur Zeitschrift für Romanische Philologie, 342), Tübingen 2007 (Niemeyer), VIII und 263 S. *Mittellateinisches Jahrbuch*. 45,1 (2010), 155-159.

## **Filosofía moderna y contemporánea**

### *Capítulos de libro y artículos*

- “La influencia del pensamiento filosófico en la realidad Argentina: el caso Víctor Massuh”. *Resumen de la actualidad argentina* (Madrid), 50 (1981), 33-42.
- “La recepción de la noción de ser en la filosofía contemporánea”. *Homenaje a Aída A. Barbagelata*. In *Memoriam*. Buenos Aires 1994, II, 7-27.
- “Imperio de la ley, equilibrio de poderes y estado de derecho: los antecedentes platónicos del estado moderno”. S. Echandi (ed.), *Espejo y modelo*. Perspectivas en la historia de la filosofía griega. VI jornadas de filosofía. Zaragoza 2003, 79-114.

*Reseñas*

L.H. Villoro, *La idea y el ente en la filosofía de Descartes*. México 1965. Cuadernos de Filosofía, 10 n° 14 (1970), 392-393

Henrik Wels, *Die 'Disputatio de anima rationali secundum substantiam' des Nicolaus Baldelli S. J. nach dem Pariser Codex B. N. lat. 16627*. Eine Studie zur Ablehnung des Averroismus und Alexandrismus am Collegium Romanum zu Anfang des 17. Jahrhunderts (Bochumer Studien zur Philosophie, 30), Amsterdam/Philadelphia 2000 (B. R. Grüner, VII und 153 S. *Mittellateinisches Jahrbuch* 38 (2003), 328-330.

**Política contemporánea***Artículos*

"I metodi repressivi della dittatura militare in Argentina." *Argomenti*, 16 (1983), 8-9.

**Traducciones de idiomas modernos**

Max Kommerell: *Lessing y Aristóteles. Una investigación sobre la teoría de la tragedia*. Traducción del alemán de F.L.L. Editorial Visor (Madrid). 1990 (La balsa de la Medusa 40).

Peter Szondi: *Poética e historia de la filosofía*. Madrid 1992 Visor (La balsa de la Medusa)