ESCUELA DE DOCTORADO
INTERNACIONAL DE LA USC

Nerea
Terceiro Sanmartín

Tesis doctoral

Los lugares de la filosofía en la Atenas democrática

Santiago de Compostela, 2022

Programa de doctorado en Historia, Geografía e Historia del Arte

TESIS DE DOCTORADO

LOS LUGARES DE LA FILOSOFÍA EN LA ATENAS DEMOCRÁTICA

Nerea Terceiro Sanmartín

ESCUELA DE DOCTORADO INTERNACIONAL DE LA UNIVERSIDAD DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

PROGRAMA DE DOCTORADO EN HISTORIA, GEOGRAFÍA E HISTORIA DEL ARTE

SANTIAGO DE COMPOSTELA

AÑO 2022

DECLARACIÓN DEL AUTOR/A DE LA TESIS

D./Dña. **Nerea Terceiro Sanmartín**

Título de la tesis: **Los lugares de la filosofía en la Atenas democrática**

Presento mi tesis, siguiendo el procedimiento adecuado al Reglamento y declaro que:

1) La tesis abarca los resultados de la elaboración de mi trabajo.
2) De ser el caso, en la tesis se hace referencia a las colaboraciones que tuvo este trabajo.
3) Confirmo que la tesis no incurre en ningún tipo de plagio de otros autores ni de trabajos presentados por mí para la obtención de otros títulos.
4) La tesis es la versión definitiva presentada para su defensa y coincide la versión impresa con la presentada en formato electrónico.

Y me comprometo a presentar el Compromiso Documental de Supervisión en el caso que el original no esté depositado en la Escuela.

En **Santiago de Compostela**, **15 de junio de 2022**.

Firma electrónica

AUTORIZACIÓN DEL DIRECTOR / TUTOR DE LA TESIS

Los lugares de la filosofía en la Atenas democrática

Dª. .María Mercedes Díaz de Cerio Díez
D. Marco V. García Quintela
(Si hay más de un director/a, duplique este párrafo)

INFORMAN:

Que la presente tesis, se corresponde con el trabajo realizado por Dª. Nerea Terceiro Sanmartín, bajo nuestra dirección, y autorizamos su presentación, considerando que reúne l os requisitos exigidos en el Reglamento de Estudios de Doctorado de la USC, y que como directores de esta no incurre en las causas de abstención establecidas en la Ley 40/2015.

De acuerdo con lo indicado en el Reglamento de Estudios de Doctorado, declaramos también que la presente tesis doctoral es idónea para ser defendida en base a la modalidad de Monográfica con reproducción de publicaciones, en los que la participación del doctorando/a fue decisiva para su elaboración y las publicaciones se ajustan al Plan de Investigación.

En Santiago., 29. de mayo de 2022

ÍNDICE GENERAL.

ÍNDICE GENERAL.....1
RÉSUMÉ.....4
AGRADECIMIENTOS.....5
INTRODUCCIÓN.....8
OBJETIVOS.....10
HIPÓTESIS.....12
METODOLOGÍA.....14
1. RESULTADOS Y DISCUSIÓN. PRIMERA PARTE. UN PLATÓN *HISTORIADOR*.....17
MARCO HERMENÉUTICO PARA EL ESTUDIO DE LA OBRA PLATÓNICA.....*17*
EL VERANO TUCIDIDEO DEL 429 Y LOS PASADOS SUGERIDOS EN LOS DIÁLOGOS PLATÓNICOS.....*20*
1.1 CÁRMIDES*: *SOPHROSYNE VS. POLEMOS.....*23*
1.1.1 Un "Platón historiador": pasado explícito y pasado sugerido en *Cármides*.....24
1.1.2 *Sophrosyne* y política en *Cármides*.....26
1.1.3 Pasado explícito y *sophrosyne* en *Cármides*.....32
1.1.4 Pasado sugerido: lugar, personajes y *sophrosyne* en *Cármides*.....41
1.1.4.1 Sócrates en la palestra de Táureas.....42
1.1.4.2 Táureas, Cármides y Critias en el 415.....50
1.1.4.3 *Sophrosyne vs. demokratia*: Critias y Cármides en 404.....60
1.1.5 La lectura histórica sugerida en *Cármides*.....72
***1. 2 REPÚBLICA :* CALÍPOLIS *VS.* ATENAS.**....*74*
1.2.1 El escenario de la *República*.....75
1.2.2 El lugar: el Pireo, ¿un espacio periférico?....80
1.2.3 El tiempo: las *Bendideia*. Tracios y atenienses entre cooperación y alteridad.....85
1.2.4 El Pireo, las *Bendideia* y la *República* platónica.....93
1.2.4.1 Platón y la democracia radical.....94
1.2.4.2 Platón y los *free spaces*.....101

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

1.2.4.3 Platón y las *Bendideia*. 107
1.2.5 Un escenario por antítesis, catalizador dramático de una Calípolis necesaria. 111
1.2.6 La diacronía no explícita de *República*. 114
***1. 3 TIMEO-CRITIAS*: IMPERIALISMO *VS. EUNOMIA*.** *116*
1.3.1 Una fecha dramática para *Timeo-Critias*. 117
1.3.1.1 Breve estado de la cuestión: fechas dramáticas para la serie *Timeo-Critias*. 119
1.3.1.2 La relación dramática entre *República* y *Timeo-Critias*. 125
1.3.1.2.1 La restricción del resumen de Sócrates y la proto-República. 125
1.3.1.2.2 En favor de la consistencia temporal. 135
1.3.1.3 El año 429: una fecha dramática recurrente. 151
1.3.2 Corrupción y paisaje urbano en Platón: la historia de Atlantis, la crónica tucididea y la geometría del plano urbanístico. 154
1.3.2.1 El paisaje urbano de las ciudades del *Critias*: dos paradigmas opuestos..... 156
1.3.2.1.1 Atlantis: la Atenas sugerida. 157
1.3.2.1.2 La Atenas primitiva: la Esparta sugerida. 162
1.3.2.2 El relato de Critias: una evocación de la Guerra del Peloponeso..... 170
1.3.2.3 La causa del conflicto: la corrupción del círculo. 176
1.3.2.3.1 La planta circular. 177
1.3.2.3.2 La planta ortogonal. 179
1.3.2.3.3 La corrupción del círculo. 181
1.3.2.4 Paisaje urbano y diacronía en *Critias*. 186
2. RESULTADOS Y DISCUSIÓN. SEGUNDA PARTE. PLATÓN Y DIÓGENES: UNA PARADOJA ESPACIAL. ..188
***2.1* PLATÓN, UN CIUDADANO EN EL MARGEN. PAISAJE, SIMBOLOGÍA Y SOCIOLOGÍA EN *FEDRO*.** *189*

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

2.1.1 Un paseo por el valle del Iliso: temática y escenario en *Fedro*......193
2.1.2 Del paisaje del Iliso a las intenciones de Platón......201
2.1.4 El paisaje como nexo temático en *Fedro*. 212
2.1.3 Un paisaje al servicio de la filosofía......217
***2.2* ENTRE PLATÓN Y DIÓGENES : LISIAS, DE METECO ERRANTE A CIUDADANO MALOGRADO.** *219*
2.2.1 Los caminos del meteco errante: constante ideológica, variantes jurídicas. 222
2.2.1.1 Meteco en Atenas. 222
2.2.1.2 Ciudadano en Turios. 223
2.2.1.3 ¿Exiliado político? Retorno a Atenas, retorno a la *metoikia*.....225
2.2.1.4 Exiliado político, *xenos* en Mégara. 226
2.2.1.5 ¿*Isoteles* en Atenas?.....227
2.2.1.6 Variantes jurídicas, constante ideológica.....230
2.2.2 El mal ciudadano y el buen meteco: censura y autorrepresentación en Lisias 12 y 31......232
2.2.3 Lisias, de meteco errante a ciudadano malogrado. 238
***2.3* DIÓGENES, UN METECO EN EL CENTRO : ENTRE LA ANÉCDOTA Y LA HISTORIA.** *.....239*
2.3.1 Las fuentes sobre Diógenes "el Cínico"......240
2.3.2 El debate sobre la fiabilidad histórica......246
2.3.3 La tradición cínica y el tema retórico de la χρεία......250
2.3.4 La χρεία en tiempos de Diógenes Laercio......252
2.3.5 Revalorización del contexto espacial de las anécdotas sobre Diógenes. 259
2.3.6 La retórica cínica y el lugar como mensaje. 262
2.3.7 Lugares y memoria: asociaciones espaciales al servicio del recuerdo......265
2.3.8 Lugares y contexto histórico: condiciones socioespaciales al servicio de la verosimilitud. 267
2.3.9 Diógenes el "Cínico": entre la anécdota y la historia. 271

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

2.4 **LAS *PERFORMANCES* DE DIÓGENES Y EL ARTE CONTEMPORÁNEO : UNA APROXIMACIÓN ESPACIALIZADA.**.....*273*
2.4.1 Les anecdotes topiques sur Diogène le Cynique. 275
2.4.1.1 Espaces privés 278
2.4.1.2 Espaces publics..... 279
2.4.2 Diogène et la « performance philosophy »...... 285
2.4.2.1 Diogène et la performance : nature et objectifs..... 286
2.4.2.2 Diogène et la performance : l'utilisation du espace public 290
2.4.3 Diogène, performeur dans les free spaces...... 297
CONCLUSIONS. 299
BIBLIOGRAFÍA......304
ANEXO. PUBLICACIONES. AUTORIZACIONES DE REPRODUCCIÓN......347

RÉSUMÉ.

Cette thèse analyse la problématique de la dissidence politique et sociale dans l'Athènes démocratique à travers la figure du philosophe et de l'impact de son action sur la société athénienne du IVe siècle av. J.-C. Comme guide de recherche, on étudie l'activité de deux philosophes contemporains, Platon et Diogène de Sinope, en relation avec les coordonnées de temps et de lieu à travers lesquelles ils transmettent leur pensée, soit par des œuvres écrites (dans le cas de Platon) soit par des actions performatives (dans le cas de Diogène). La manifestation de la dissidence chez Platon s'observe à travers le rapport entre les scénarios que le philosophe choisit pour situer Socrate et ses interlocuteurs et le contenu des

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

conversations qu'ils entretiennent. Au sein des différents éléments qui composent les contextes dramatiques, on examine non seulement la symbolique des lieux où Platon place ses personnages (ou les lieux qui deviennent l'objet de sa réflexion), mais aussi le sens de la chronologie discursive de quatre des dialogues : *Charmide*, *République* et la série *Timée-Critias*. On soutient que, dans leur ensemble, ces œuvres transmettent l'interprétation platonicienne de l'histoire récente d'Athènes et, plus spécifiquement, de l'été thucydidien de 429 et d'autres temps passés suggérés qui encadrent, implicitement, la guerre du Péloponnèse. Dans cette perspective, on propose la notion d'une sorte de Platon *historien* qui utilise la chronique de Thucydide pour repenser le passé récent. Ensuite, on compare les « comportements spatiaux » de Platon et de Diogène, en les mettant en relation à la fois avec leurs respectifs messages philosophiques et avec leurs différents statuts juridiques. De cette façon, on montre l'utilisation faite par les philosophes de l'Athènes démocratique des différents espaces de la ville, en fonction de leur pensée et leur condition sociale, pour exprimer leur critique du système établi.

AGRADECIMIENTOS.

El trabajo recogido en esta tesis ha sido subvencionado por las Ayudas para la Formación de Profesorado Universitario (FPU) otorgadas por el Ministerio de Universidades del Gobierno de España. Asimismo, se ha

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

integrado en los proyectos "Los lugares del saber en la Atenas democrática" y "Toposofía", financiados, respectivamente, por el Programa *Logos* (iniciativa de la Fundación BBVA y la Sociedad Española de Estudios Clásicos) y por la Agencia Estatal de Investigación.[1] A todos estos organismos les debo el haber podido desempeñar mis labores de investigación con la solvencia económica necesaria para ello. Con todo, más allá del apoyo financiero, han sido las personas que he podido tener a mi alrededor, y en concreto su calidad humana, las que han permitido que esta tesis se desarrollase de manera satisfactoria.

Comenzando por aquellas personas que, desde el ámbito académico, me han brindado grandes alegrías en lo personal, el apoyo de Mercedes Díaz de Cerio como co-directora de este proyecto ha sido clave para garantizar el rigor filológico de esta tesis. Sin embargo, más allá de cuestiones técnicas, a ella le agradezco el haber constituido, para mí, un referente de minuciosidad en la investigación, así como un modelo de dinamismo y precisión en la comunicación oral de los resultados.

Asimismo, merece todo mi agradecimiento mi director, Marco Virgilio García Quintela. En abril de 2015, cuando, sin conocernos previamente, llamé a la puerta de su despacho para proponerle un Trabajo de Fin de Grado sobre Diógenes de Sínope, todavía no sabía la suerte que había tenido de que me aceptase como discípula. Desde entonces, trabajando juntos, hemos desarrollado diversas ideas en amenas sesiones de *brainstorming*, pero, sobre

[1] Referencia PID2019-106782GB-I00.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

todo, hemos construido una confianza mutua que promete el éxito de futuras colaboraciones. Gracias, Marco, por tu incansable apoyo.

Dentro de la Universidad de Santiago de Compostela, también he podido contar con la inestimable ayuda de personas que, sin estar directamente implicadas en el proyecto, estuvieron siempre dispuestas a escuchar, aportar ideas y/o corregir manuscritos. Le doy pues las gracias a Pedro López Barja de Quiroga, a Javier González García y a Marie-Pierre Bouyssou (quien ha enmendado en numerosas ocasiones mis textos en francés).

Allende las fronteras gallegas, en el marco del sistema universitario español, quisiera agradecer a Laura Sancho y a César Fornis el haber sido parte fundamental de mi formación al compartir sesión conmigo en los Seminarios de Investigación Síncrisis, así como el apoyo que desde entonces me han mostrado.

En el resto de Europa, y también en el otro lado del Atlántico, he tenido la suerte de toparme con personas que encarnan la perfecta combinación entre un eminente nivel intelectual y una extraordinaria generosidad. Gracias, por tanto, a Luc Brisson, François Delpech, Arnaud Macé, Noémie Villacèque, Étienne Helmer, María Angélica Fierro y Julián Gallego.

Así y todo, mis estancias de investigación fuera del país no habrían sido lo mismo sin las amistades que por entonces se forjaron y que continúan a día de hoy: gracias Zuri y Alba, por haberos convertido en mis inolvidables compañeras de experiencia parisina. Gracias Lora, por acogerme como a una más entre los doctorandos del

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Franco Condado. Gracias Liliana, Luján, Mario y Beda, por convertiros en la mejor familia que una puede desear cuando está a diez mil kilómetros de su hogar.

En mi hogar, he sido, también, más que afortunada: gracias Vanesa, Helena, Samuel, Clara, Laura, Jacobo, María y Rubén, por tender puentes entre "griegos" y "romanos" compartiendo despacho, cafés, viajes y amistad. Gracias también a David, Pilar, Dani y Olga, mis matemáticos de referencia, por vuestro cariño y por tantos buenos momentos. Gracias Lucía, Sandra, Nadia y Ale, por creer en mí y seguir siempre ahí, soportando incluso mis cuitas de doctoranda.

No podían faltar, en estos agradecimientos, mis tías Montse, Gore y Geles, quienes me inculcaron la sensibilidad por las Humanidades. Tampoco podría olvidarme de mi tío Manuel, quien siempre reserva el escaso tiempo libre del que dispone para interesarse por mí. Mención especial merecen mis padres, Isabel y José, a quienes debo todo y más. Gracias, siempre, por vuestro apoyo incondicional.

Finalmente, gracias, Alberto, por ser la serendipia que me encontré en el camino.

INTRODUCCIÓN.

"Platon est, surtout, un écrivain".

Platón es, sobre todo, un escritor. Esta afirmación, que pude escuchar por boca del Profesor Luc Brisson en una de nuestras reuniones en l'École Normale de París,

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

constituye una de las ideas que más han alentado el desarrollo de esta tesis. A los inicios de un proyecto que aspira a estudiar la figura del filósofo desde un punto de vista histórico, esta aseveración resultó reveladora, no tanto por lo sorprendente, sino por lo evidente de la cuestión.

Las palabras de Brisson tenían una implicación fundamental en la definición de mi perspectiva como investigadora: debía acercarme a la obra platónica siendo consciente del poder de quien se esconde tras la pluma. Como escritor, Platón podría haber elegido cualquier personaje, cualquier fecha o cualquier lugar para diseñar su obra. Sin embargo, leyendo el corpus al completo, se constata que lo tiene muy claro: son el pasado reciente de Atenas, las figuras prominentes de este, y los lugares que frecuentaban, los elementos que le interesa incorporar a su juego literario. Asumido esto, surge la cuestión del "Platón historiador"; un Platón que interpreta la crónica tucididea a través de los contextos dramáticos de sus diálogos.

Además, Platón crea los marcos de sus obras reflejando en ellos su condición de disidente de la democracia en la que vive, alejando simbólicamente a sus personajes del núcleo de Atenas y, con ello, de las mismas instituciones que censura. Si bien, como ciudadano, podría participar del debate cívico, el filósofo ateniense prefiere evitar el Ágora tanto en su obra como en su vida, fundando su escuela (la Academia) fuera de los muros de la ciudad.

Como contrapunto a Platón, se presenta otro filósofo y disidente contemporáneo que siempre ha llamado mi atención: Diógenes de Sínope, opositor a la moral

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

tradicional y a las convenciones de la *polis*. En contraste con Platón, Diógenes, como meteco, no puede intervenir en la vida institucional ateniense; sin embargo, aprovecha los espacios propiamente públicos del centro de la ciudad para captar a su audiencia.

A la luz de este orden de ideas, se constata la naturaleza marcadamente interdisciplinar de esta tesis, pues el proyecto conjuga análisis de fuentes filosóficas con una perspectiva histórica que busca, a su vez, incluir estudios topográficos y sociológicos. Partiendo de esta base, expondré a continuación mi aportación sobre los lugares de la filosofía en la Atenas democrática; lugares mentales, como los pasados explícitos y sugeridos que Platón evoca en las mentes de sus lectores, y lugares topográficos, como los diferentes espacios de la Atenas democrática en los que Sócrates y Diógenes desarrollan su actividad filosófica.

OBJETIVOS.

El objetivo "extenso" de esta tesis es analizar la problemática del disenso político y social en la Atenas democrática a través de la figura del filósofo y del impacto de sus acciones sobre la sociedad ateniense del siglo IV a.C. Como guía de la investigación, se estudia la actividad de dos filósofos y disidentes contemporáneos, Platón y Diógenes de Sínope, en relación con las coordenadas de tiempo y lugar a través de las cuales transmiten su

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

pensamiento, ya sea mediante obras escritas (en el caso de Platón) o acciones performativas (en el caso de Diógenes).

Siguiendo este planteamiento, se formulan dos objetivos más acotados que se corresponden con las dos partes que estructuran esta tesis:

El primero de ellos consiste en analizar la manifestación del disenso en la obra platónica a través de los escenarios que el filósofo escoge para situar a Sócrates y sus interlocutores. Dentro de los diferentes elementos que configuran estos contextos dramáticos, se busca estudiar no sólo el simbolismo de los lugares en los que Platón emplaza a sus personajes (o de los lugares que se tornan objeto de su reflexión), sino también el significado de la cronología discursiva de cuatro de sus diálogos: *Cármides, República* y la serie *Timeo-Critias*.

El segundo objetivo, aunque en estricta conexión con el primero, se centra en comparar los "comportamientos espaciales" de Platón y Diógenes de Sínope, poniéndolos en relación tanto con sus respectivos mensajes filosóficos como con sus diferentes estatus jurídicos. De este modo, se aspira a exponer el uso que hacen los filósofos de la Atenas democrática de los distintos espacios de la ciudad, en función de su pensamiento y condición social, para expresar su crítica al sistema establecido.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

HIPÓTESIS.

Considerando los objetivos formulados, parto de tres hipótesis fundamentales, una más general y otras dos más concretas:

La primera de ellas se corresponde con una intuición planteada años antes del inicio de este proyecto: la problemática del disenso en Atenas parte de la existencia de cauces de comunicación permanentes e intensamente usados por sus habitantes. Esos cauces se materializan en los espacios donde intervienen los filósofos, entrando así en cuestión la relevancia del contexto histórico en la comprensión de las formas que adopta la filosofía en la Atenas del siglo IV. En este sentido, el filósofo de época clásica no es un personaje que viva aislado, en su "torre de marfil", como fugitivo de la realidad. Lejos de ello, por mucho que se distancien a nivel ideológico del sistema establecido, o que decidan no participar en las instituciones, los filósofos de la Atenas democrática se nutren de la realidad que viven según su condición jurídica, su posición política y su círculo social. Al mismo tiempo, actúan sobre esta realidad como agentes activos en su medio social, lo cual los convierte en un objeto más del análisis histórico.

La segunda hipótesis que formulo es que Platón utiliza los contextos dramáticos de sus diálogos, y en concreto la interpretación histórica que se desprende del vínculo perceptible entre el escenario y la temática de cada obra, para expresar su disidencia como crítico de la democracia y del imperialismo ateniense. Para mostrarlo, tras describir la metodología empleada y el marco hermenéutico en el

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

que se inscribe esta investigación, presentaré la unión de cuatro trabajos que, en conjunto, ilustran uno de los relatos elaborados por el filósofo: el del verano tucidideo[2] del 429 a.C., cronología discursiva que, como sostendré, comparten los diálogos *Cármides*, *República* y *Timeo-Critias*. Asimismo, argumentaré que esta particular interpretación de los sucesos del 429 se complementa con diferentes pasados sugeridos por el filósofo en estas obras; pasados que inciden en la constancia de la historia reciente de Atenas como objeto de reflexión del pensamiento platónico.

La tercera hipótesis plantea una paradoja con respecto a los comportamientos espaciales de dos filósofos, Platón y Diógenes de Sínope, que no sólo son contemporáneos, sino que comparten la condición de disidentes en Atenas (el primero, como crítico del régimen democrático; el segundo, como opositor a las convenciones y a la moral tradicional de la *polis*). Pese a estos puntos en común, son sus respectivas condiciones jurídicas las que crean la paradoja: Platón es ciudadano, pero se distancia simbólicamente de la democracia situando a sus personajes en los límites de Atenas. Diógenes, en cambio, es meteco; como tal, no puede intervenir en la vida institucional que se condensa en el ágora. Sin embargo, aprovecha los espacios propiamente públicos del centro de la ciudad para realizar acciones anti-políticas rodeado de las mismas instituciones que lo excluyen. Esta imagen del ciudadano en el margen y el meteco en el centro crea una "paradoja

[2] Nótese que, en la crónica tucididea, la primavera forma parte del verano (cf. Thuc. 2.1).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

espacial" que refleja, en definitiva, dos formas distintas de expresión del disenso en la Atenas democrática.

METODOLOGÍA.

La metodología adoptada para el desarrollo de este trabajo se basó en la lectura y crítica de las fuentes antiguas concernidas. Dentro de estas se encuentran, por supuesto, los diálogos platónicos, pero también fuentes historiográficas sobre los períodos que el filósofo retrató y/o vivió (Tucídides, Jenofonte), discursos de oradores contemporáneos (Lisias, Demóstenes), obras teatrales (especialmente Aristófanes) y algunas fuentes tardías, como los comentarios de Proclo a los trabajos de Platón y las *Vidas de los filósofos Ilustres* de Diógenes Laercio. De hecho, este último texto ha sido fundamental en los análisis que presento en la segunda parte y en el anexo II de esta tesis.[3]

El manejo de estas fuentes se combinó con el estudio de los comentarios disponibles en diversas ediciones, intentando siempre incorporar las más reconocidas a nivel internacional junto a los trabajos más actuales.[4] Para los diálogos platónicos, presté particular atención al texto griego-español de la *Colección Clásicos Hispánicos Alma*

[3] El libro VI de esta obra es la fuente principal que utilizo en el trabajo Terceiro Sanmartín, N. (***2019***), "Diógenes "el Cínico" : entre la anécdota y la historia", en *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios griegos e indoeuropeos* 29, 111-130, https://doi.org/10.5209/CFCG.63588, que reproduzco en la segunda parte de esta tesis.

[4] Véanse ediciones citadas en los trabajos parcialmente reproducidos *infra*.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Mater (CSIC), dentro de la cual mi codirectora de tesis ha ejercido como editora,[5] y a los análisis incluidos en las traducciones dirigidas por Brisson en GF Flammarion. Para Diógenes Laercio, la fuente principal sobre Diógenes de Sínope, seguí el texto griego editado por Dorandi y la traducción de García Gual.[6] Asimismo, manejé constantemente los comentarios de Goulet-Cazé y Mejer.[7]

Como apoyatura para la construcción de mi argumento, realicé un vaciado bibliográfico que, en consonancia con el carácter interdisciplinar de mi proyecto, aúna obras de diferente naturaleza que se pueden clasificar, *grosso modo*, en trabajos historiográficos, filosóficos o antropológicos. Dentro de estos, merecen una mención especial aquellos que, dentro del denominado *spatial turn*, subrayan el rol de los lugares y su relación con el conocimiento, pues inspiraron buena parte de mis análisis sobre los contextos dramáticos de los diálogos platónicos y las particulares acciones de Diógenes "el Cínico".[8]

[5] Díaz de Cerio y Serrano 2000; 2005; 2012.
[6] Dorandi 2013; García Gual 1988.
[7] Goulet-Cazé 1992; Mejer 1992.
[8] Debido a la forma que adquirieron mis trabajos, presentados a modo de artículos, no todas estas obras vinculadas a la teoría de los lugares aparecen citadas a lo largo de esta tesis. Sin embargo, es justo enunciarlas como zócalo intelectual de mis primeras aproximaciones a los contextos de expresión de los filósofos en la Antigüedad, pues fue su lectura la que me invitó a otorgarle una especial relevancia a los escenarios que escoge Platón para enmarcar sus diálogos o a los espacios de Atenas que utiliza Diógenes de Sínope (*infra*): Bachelard 1961; Eliade 1965; Yates 1966; Tuan 1977; Smith 1987; Debarbieux 1995; Cresswell 1996; Vlassoppoulos 2007; Assmann 2011; Gottesmann 2014; Careri 2017. Para una aproximación general al *spatial turn*, véase Warf and Arias 2009.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

También como parte de la metodología, y en aras del reto que supone conjugar perspectivas de distintas disciplinas, fue fundamental el intercambio de ideas con expertos en filosofía antigua. En este sentido, mis estancias en París y Besançon, bajo la supervisión de Luc Brisson y Arnaud Macé respectivamente, fueron clave para incorporar un conocimiento filosófico que, por mi formación como historiadora, me resultaba más ajeno. La asistencia a los seminarios que se celebraban en l'École Normale Supérieure de París enriqueció enormemente la perspectiva que iba construyendo mientras consultaba la excelente biblioteca de este organismo. Asimismo, la participación en varios talleres de l'Université de Franche-Comté me permitió exponer mis trabajos en foros temáticamente centrados en filosofía antigua, pero con una declarada voluntad de diálogo interdisciplinar. Las discusiones generadas en estos marcos, así como las reuniones con el Profesor Macé, contribuyeron profundamente al rigor filosófico de las reflexiones planteadas. Con todo, la historia siempre fue un eje fundamental de esta investigación y, de hecho, fueron las conversaciones con el Catedrático de Historia Antigua Julián Gallego, sostenidas durante mi estancia en el Instituto de Historia Antigua y Medieval de la Universidad de Buenos Aires, las que propiciaron la definición del esquema de esta tesis.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

1. RESULTADOS Y DISCUSIÓN. PRIMERA PARTE. UN PLATÓN *HISTORIADOR*.

MARCO HERMENÉUTICO PARA EL ESTUDIO DE LA OBRA PLATÓNICA.

La historia de la recepción de la obra platónica se ha caracterizado siempre por la diversidad de aproximaciones interpretativas. Desde el siglo XX, los estudios platónicos han estado marcados por la oposición entre el "desarrollismo" y el "unitarismo". Mientras que el primero sostiene que el desarrollo intelectual de Platón puede explicar supuestas inconsistencias doctrinales entre los diálogos, el segundo defiende que la obra platónica presenta una ineludible unidad subyacente; sin embargo, también existe un complejo espectro de posiciones intermedias entre ambas corrientes.[9]

Como afirma O'Meara, situando sus diálogos en un pasado cercano, el filósofo se dirige al "political present and future of Plato's readers".[10] Desde luego, esta mirada hacia la audiencia de Platón formará parte de mi argumento, sobre todo en lo que respecta al saber histórico

[9] Cf. Prior 2012, 289. Para un sucinto y accesible estado de la cuestión, véase el capítulo quinto del volumen editado por Press en 2012, pp. 260-308, que cuenta con contribuciones de varios autores. Sobre las aproximaciones más influyentes actualmente consúltese, en concreto, Prior 2012, 288-289; Nails 2012, 289-292; Lesher 2012, 292-294; McPherran 2012, 294-296; González 2012, 296-298 y Zuckert 2012, 298-300.

[10] O'Meara 2017, x.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

que comparten el filósofo y sus contemporáneos en el proceso de composición y recepción inmediata de los diálogos. No obstante, la masiva dificultad que supone situar el presente de escritura de Platón en cada uno de los diálogos debilita cualquier identificación estricta entre el pasado que retrata el filósofo y el presente concreto al que se dirige.[11] En vista de ello, el acento de mi análisis no estará tanto en ese Platón que, a través de su relato del pasado, aporta lecciones para un presente determinado, sino en el Platón "historiador" que brinda, por medio de los contextos dramáticos de sus diálogos, una lectura histórica de un pasado cercano. Esta esconde, por supuesto, lecciones sobre cómo debería ser la actuación política de una ciudad bien gobernada según Platón, pero no se puede probar, en función del supuesto momento preciso de escritura de cada obra, que estén dirigidas a guiar a sus contemporáneos en el marco de un conflicto concreto de entre los muchos que suceden en el mundo heleno del siglo IV a.C.

Al enfatizar la dificultad de establecer una cronología compositiva de los diálogos, ya he avanzado, en parte, el marco hermenéutico del presente trabajo, que se aleja de la corriente desarrollista por cuanto esta depende de las fechas en las que Platón escribió los diálogos.[12] Así pues,

[11] *Contra* Dusanic (1982; 1992; 2000), quien hace depender sus argumentos de las fechas estimadas de composición de los diálogos. No existe un consenso firme sobre la cronología compositiva de los diálogos, por lo que el foco de mi argumento serán las fechas dramáticas y un amplio presente platónico de escritura a lo largo del siglo IV.

[12] Acerca de las problemáticas asociadas a la teoría del desarrollismo platónico tal y como la formula Vlastos, véase Nails 1993.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

las discrepancias entre los autores en materia de cronología relativa y las debilidades de las diferentes aproximaciones metodológicas al orden de escritura de la obra platónica[13] me conducen hacia una postura más próxima al unitarismo. Además, los análisis incluidos a lo largo de la tesis mostrarán también esta perspectiva, pues de ellos se desprenderá una cierta unidad en el pensamiento político platónico.

Esta consistencia no está reñida con el carácter proléptico de algunos de los diálogos. Sin embargo, a diferencia de lo que marca la corriente desarrollista, esta "evolución", de carácter coherente, no dependerá de las fechas de composición, sino de las fechas dramáticas. En este sentido, sigo la estela de Zuckert, quien fue la primera autora en interpretar la obra de Platón siguiendo el orden dramático.[14]

En la actualidad, son cada vez más los académicos que prestan atención a los contextos dramáticos que Platón crea para enmarcar sus diálogos. Esta tesis se inscribe en esta línea, en el sentido en el que afirma la importancia de los escenarios de las obras platónicas de cara a la comprensión de su mensaje filosófico.[15]

Con todo, más allá de las corrientes académicas ya establecidas, aspiro a diseñar o, cuando menos, esbozar, un

[13] Sobre esto, véase Howland 1991 y Nails 1995.

[14] Zuckert 2009. Si bien esta obra ha servido de inspiración para el planteamiento de esta tesis, estoy en desacuerdo con varias de las dataciones dramáticas asumidas por la autora (cf. Zuckert 2009, 8-9 e *infra*).

[15] Reciente exponente de ello es el volumen editado por Kaklamanou, Pavlou y Tsakmakis (2021). A lo largo de esta tesis se citarán otros trabajos en esta misma línea.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

marco hermenéutico propio que contribuya a analizar el pensamiento platónico desde una perspectiva histórica. Para ello, a lo largo de esta tesis definiré y utilizaré las nociones de "Platón historiador", "pasado explícito" y "pasado sugerido", que ayudarán a percibir cómo el filósofo, sin distanciarse de su particular género literario, utiliza la historia para transmitir, más o menos veladamente, su propia interpretación del pasado reciente de Atenas.

EL VERANO TUCIDIDEO DEL 429 Y LOS PASADOS SUGERIDOS EN LOS DIÁLOGOS PLATÓNICOS.

> "Read in the order indicated by their dramatic dates, the dialogues tell a story".
>
> (Zuckert 2009, 11).

Las palabras de Zuckert aquí citadas resultan oportunas para mostrar que la obra platónica, por su diseño literario, puede ser leída como un relato. El carácter ficticio de las conversaciones que en él se incluyen está fuera de duda; sin embargo, considero importante enfatizar que los contextos dramáticos que Platón crea remiten a realidades reconocibles por sus contemporáneos: tiempos, lugares, personajes… En el marco de su mundo literario, el filósofo podría haber inventado todos y cada uno de estos elementos, pero, en cambio, decide situar sus diálogos en un pasado próximo cargado de referencias históricas.

Esta deliberada alusión al pasado tiene tres implicaciones fundamentales: en primer lugar, considerando la biografía del filósofo y las referencias a la Guerra del Peloponeso presentes en varios de sus diálogos,

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

es evidente que Platón conocía este pasado indirectamente. El carácter parcial de las informaciones que pudo obtener de su entorno social muestra que el filósofo utilizaba fuentes escritas para contextualizar sus escenarios y, más concretamente, que Platón era un lector de Tucídides. Esta última noción, ya planteada por Marie-Laurence Desclos,[16] me servirá para establecer puentes entre la crónica tucididea y la obra platónica y, de este modo, entre la historia y la filosofía.

En segundo lugar, la elección platónica de situar sus diálogos en el pasado reciente tiene consecuencias en materia interpretativa. En el momento de composición y recepción de los textos, tanto Platón como sus lectores son plenamente conscientes de cómo se desarrolló la Guerra del Peloponeso, así como los sucesos que la subsiguieron. Consecuentemente, al invocar este pasado reciente en sus contextos discursivos, Platón requiere del lector el empleo de su "saber histórico", un saber compartido por su horizonte de recepción, de cara a la interpretación de su obra. Esto indica, asimismo, que los escenarios de los diálogos condicionan su lectura y que las referencias históricas explícitas o sugeridas a través de ellos también forman parte del mensaje platónico.

En tercer lugar, esta idea contextualiza la obra platónica en el horizonte de reflexión sobre el pasado que, según Azoulay e Ismard, domina el "régimen de historicidad" de los atenienses del siglo IV. Como señalan estos autores, en contraste con la mirada hacia el futuro que había caracterizado al siglo V, el régimen de historicidad

[16] Desclos 2003.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

del siglo IV estaba gobernado por discursos y prácticas de valoración del pasado, así como por la concepción de los sucesos del año 403 como "une césure historique - c'est-à-dire comme ce qui advient de ce qui est advenu".[17] En concordancia con esto, Platón recrea el siglo V en sus diálogos y, en concreto, sugiere varias fechas clave (entre ellas el 404/403) que, como sostendré, pueden vincularse a su mensaje filosófico-político. De esta manera, Platón proporciona una lectura histórica del pasado reciente de Atenas. Surge, así, una suerte de "Platón historiador"; un filósofo que, a través de escritos ajenos a la historiografía, transmite su visión de unos sucesos no tan distantes en el tiempo.[18]

A continuación, ilustraré estas implicaciones a través del análisis del particular relato platónico del año 429 que, como argumentaré, constituye la fecha dramática de hasta cuatro de sus diálogos: *Cármides*, *República* y la serie *Timeo-Critias*. Dentro de estos se encuentran, a su vez, referencias más o menos veladas a otros tiempos, que he denominado "pasados sugeridos". Si bien estas alusiones sólo aparecen implícitas, sostendré que Platón las utiliza, junto al "pasado instantáneo" del contexto dramático, para crear una diacronía no explícita y, de este modo, trasladar al lector su propia interpretación de la historia reciente de Atenas. Dicha interpretación se percibe, como mostraré, atendiendo a la conexión entre la temática de los diálogos

[17] Azoulay e Ismard 2020, 331-336.
[18] Aunque Platón no es historiador, considero que es, como propone Capizzi, "un uomo dentro la storia"; cf. Capizzi 1984, 32.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

y la historicidad de los diferentes elementos de sus marcos discursivos (tiempo, lugar y personajes).

1.1 *CÁRMIDES*: *SOPHROSYNE VS. POLEMOS*.

Platón comienza su relato sobre el 429 en *Cármides*, diálogo en el que Sócrates narra la conversación que mantuvo con Critias y Cármides en la palestra de Táureas a su regreso de la campaña de Potidea. Estas referencias muestran que el contexto dramático de la obra se corresponde con una realidad histórica concreta que forma parte del saber compartido de los atenienses en el momento de recepción del texto: cuando Platón escribe, su audiencia original conoce tanto el desarrollo de la Guerra del Peloponeso como los debates constitucionales que tuvieron lugar en Atenas durante el conflicto, un período que, como expondré, el *Cármides* abarca de manera implícita.

Como ya he avanzado, el recurso principal que Platón emplea para transmitir su lectura histórica es la relación entre temática y marco discursivo. En *Cármides*, en concreto, el filósofo conecta la *sophrosyne*[19] con la historicidad del tiempo, del lugar y de los personajes del diálogo. Sostendré que, por medio de este nexo, Platón interpreta el pasado reciente de Atenas desde una perspectiva antiimperialista y filolaconia.

[19] Explicaré la complejidad que encierra esta noción *infra.*

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

1.1.1 Un "Platón historiador": pasado explícito y pasado sugerido en *Cármides*.

Los interlocutores del *Cármides* están situados en el año 429, que constituye el "presente instantáneo" de la obra. Para el primer horizonte de recepción del diálogo y, más en concreto, para los lectores de Túcidides, este "presente" se refiere a un pasado reciente que reconocen sin demasiado esfuerzo, pues Platón lo explicita en el prólogo. Si bien, como explicaré más adelante, se requiere cierto trabajo por parte del lector para concluir esta fecha dramática, el filósofo aporta los datos necesarios para identificarla.

Sin embargo, en *Cármides* hay también un "pasado sugerido" que Platón construye valiéndose de los elementos del marco discursivo; en concreto, por medio de la introducción de prominentes figuras del siglo V como personajes que cita o que hace intervenir en el diálogo: los interlocutores de Sócrates son Critias y Cármides, ambos parientes de Platón en un grado de proximidad notable.[20] Están en la palestra de Táureas, lugar que, como argumentaré, tampoco responde a una elección inocente por parte de Platón. Este escenario y sus personajes serían reconocibles por los contemporáneos de Platón. Además, aunque es imposible fechar con exactitud la composición del diálogo, la época de actividad literaria de Platón se sitúa en un tiempo en el que tanto él como su audiencia se

[20] Critias IV, hijo de Calescro, era primo carnal de los hijos de su tío Glaucón, Cármides y Perictíone. Esta última era, a su vez, la madre de Platón, por lo que el filósofo era sobrino de Cármides. Cf. Davies 1971, 326-333 = *APF* 8792; Nails 2002, 90-94, 108-111.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

aproximaron a la obra conociendo los sucesos en los que, poco después del contexto dramático "instantáneo", se involucraron de una u otra manera sus personajes. Así, leídos desde el siglo IV, estos llevan a considerar los destacados eventos en los que participaron hasta 404/403 (entre ellos, los del 415). En este sentido, es destacable que, refiriéndose al año 429, pero evocando en la mente de sus lectores los años 415 y 404 a través de la elección del escenario y del elenco, Platón está enmarcando la Guerra del Peloponeso y, con ella, la crónica tucididea.

Es aquí donde interviene el conocimiento del pasado que comparten Platón y su audiencia inmediata o, cuando menos, los lectores de Tucídides: este conocimiento común permite al filósofo crear una diacronía no explícita en la que él mismo se erige como intérprete del período histórico implícito en *Cármides*. Usando las connotaciones que el marco discursivo posee para un lector del siglo IV, Platón logra que su audiencia construya, en su espacio mental, este período, que lo guiará en la interpretación del texto, pues es a partir de la historicidad (tanto explícita como sugerida) del contexto dramático que el filósofo transmite un mensaje político sobre la necesidad de *sophrosyne* que afecta a la valoración del pasado reciente de Atenas. Con todo, antes de analizar dicha valoración, debo aclarar el sentido político de la *sophrosyne* en *Cármides*, que aportará luz sobre el significado de las referencias históricas explícitas o implícitas en el diálogo.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

1.1.2 *Sophrosyne* y política en *Cármides*.

La discusión recogida en *Cármides* gira alrededor de la definición de *sophrosyne*, un concepto griego semánticamente complejo. El propio Platón, consciente de la polisemia de *sophrosyne*, muestra que sus significados tradicionales resultan problemáticos. Su uso más común tiene que ver con el autocontrol, el mismo que ejerce Sócrates ante el deseo que le provoca Cármides.[21] Aunque esta escena vincula la acción dramática a la cuestión que se investiga, este significado será ignorado en el núcleo de la discusión.[22] Tras la definición aportada por Cármides en 160e, que paraleliza la *sophrosyne* con el *aidós* o "pudor",[23] Critias asume el papel de interlocutor principal para reflejar, en el concepto de *sophrosyne*, la naturaleza elitista de su propia tendencia política.

Como se lee en *Chrm.* 162a5-6, el buen gobierno de la *polis* depende de la aplicación del concepto de *sophrosyne*. Critias interpreta esta virtud como *to ta heautou prattein*, "ocuparse de lo suyo" (161b).[24] En este sentido, la *sophrosyne* significa quedarse en la posición de uno, pero, sobre todo, implica no entrar en las prerrogativas de otro.

---

[21] *Chrm.* 155d.

[22] Cf. Rademaker 2005, 1. Este autor subraya que el diálogo proporciona cuatro definiciones: las dos primeras en boca de Cármides (159b y 160e) y las dos últimas (que podrían ser más debido a las modificaciones que sufren) por parte de Critias (161b, con otra versión en 163e, y 164d, con cambios en 165c, 166c, 167a y 170d). Si bien la interpretación que se halla en 161b es enunciada por Cármides, remito a 161b-c y 162c-d para considerar que procede de Critias.

[23] Cármides se aproxima a los usos típicos (*Chrm.* 159b; Rademaker 2005, 5).

[24] Para el texto de *Cármides*, empleo la traducción al castellano de Lledó Íñigo 1985.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Para ello, para conservar ese estatus, también es necesario conocerse a sí mismo (164d), lo cual se corresponde con la definición socrática de esta virtud: sólo el conocimiento de uno mismo proporcionaría el conocimiento sobre qué se sabe y qué no (167a), así como la consciencia de saber o de ignorar (170d). De esta manera, se vinculan las distintas definiciones aportadas por Critias en el diálogo para alcanzar un único razonamiento:[25] la *sophrosyne*, como conocimiento del conocimiento, capacitaría a los individuos para identificar las tareas que son propias de cada uno y, con ello, permitiría que cada uno se ocupase únicamente de éstas, sin entrar en las prerrogativas de los demás.

Este argumento puede ser extrapolado al ámbito de la política para percibir que, en *Cármides*, "Plato is articulating a vision of the political realm as a realm within which moral wisdom will rule".[26] En efecto, en *Chrm*. 171d se constata que aquellos que posean *sophrosyne* y quienes estén bajo su gobierno vivirán sin equivocarse; así, en el proyecto socrático de un mundo regido por esta virtud (171d-172a), es el verdadero *sophron* quien tiene una función política.[27]

Si bien es cierto que en *Cármides* 172e Sócrates plantea dudas sobre el valor de la ciudad descrita en 171d-172a, aquella en la que cada uno se dedica a las tareas en

[25] Aunque con diferentes resultados, sigo en esto la metodología de Notomi, quien, contra la tradicional oposición a conectar estas definiciones entre sí, sostiene que "the cross-examination by Sócrates gradually reveals the implicit meanings of what Critias asumes as *sophrosyne*" (Notomi 2000, 246).
[26] Kahn 1988, 543.
[27] Rademaker 2005, 330.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

las que es competente, creo que Platón nunca deja de proclamar el beneficio que comportaría el gobierno de la *sophrosyne*. El filósofo retrata a Sócrates sorprendiéndose a sí mismo de sus vacilaciones (172e3-4), que califica de disparates (173a4-6). Sócrates debe, no obstante, indagar sobre ellas, por lo que pone en cuestión que la *sophrosyne*, entendida como *to ta heautou prattein*, lleve a la felicidad (173d3-5). Con todo, no desestima la posibilidad de que *sophrosyne* y felicidad puedan ligarse: simplemente expone la imposibilidad de razonar tal vínculo, pues, tal y como ocurre hacia el final de la obra con la definición de *sophrosyne* (176a6-176b1), la *aporía* le impide resolver sus preguntas.

Además, sus temores no anulan su declaración inmediatamente anterior: Sócrates conviene en que el género humano viviría más sabiamente si rigiese la *sophrosyne*, pues esta no permitiría que la ignorancia se infiltrase (173c8-173d1-3). Podría percibirse, incluso, una cierta concesión hacia la asociación entre felicidad y *sophrosyne* en el hecho de que Sócrates acepte sin mayor discusión las palabras de Critias en 173d7-9, que le advierten de la dificultad de hallar el bienestar sin conocimiento. El obstáculo está, a partir de entonces, en saber a qué conocimiento se refiere Critias. Aunque Sócrates plantea que este conocimiento no se puede identificar con la *sophrosyne* (174d4-9), Critias insiste en la utilidad de esta (174d10-174e3). De hecho, pese a las debilidades argumentativas que Sócrates atribuye a los acuerdos a los que había llegado con Critias (175b5-175d6), no por ello deja de afirmar que la *sophrosyne* es

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

un gran bien que otorga la felicidad a quien lo posee (175e6-176a1).

Mantengo, por tanto, que para Platón este bienestar puede ser proporcionado por el reino de la *sophrosyne*, pues el gobierno se entregaría sólo a aquellos que saben administrarlo. De hecho, resulta casi inevitable que esto evoque la *polis* justa de Platón: Calípolis. En ella no existe *stasis*, pues cada grupo ciudadano desempeña la actividad que le es propia: los filósofos gobiernan, los guardianes protegen la ciudad y los productores realizan las actividades económicas precisas para la vida material. De esta manera, Platón parte de la desigualdad entre individuos para diseñar un estado con un sistema de grupos regido por el criterio de especialización; un criterio que ya aparece en *Chrm*. 171e1-3: "nosotros mismos no pondríamos mano en nada que no supiéramos, sino que, encontrando a los que entienden, se lo entregaríamos".[28]

Al marcar este principio de especialización, las palabras de Sócrates contrastan con la práctica política democrática, basada en la asunción de que un individuo puede desempeñar de manera correcta más de una tarea, incluyendo la de tomar decisiones políticas: los mismos ciudadanos ordinarios que, por ejemplo, asisten al teatro, son los que integran la *Pnyx* o participan en los *dikasteria*, pues en estas cuestiones todo tipo de personas, independientemente de su profesión o rango social, pueden hablar y aconsejar.[29] No obstante, según Platón, la sabiduría que requieren las tareas de gobierno es un

[28] *Chrm.* 171e1-3.
[29] *Prt*. 319cd.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

conocimiento tan exigente que inhabilita al individuo común para la actividad política.[30] Esta necesita dedicación exclusiva,[31] un desiderátum inalcanzable para la mayoría de los ciudadanos, ocupados en labores manuales. Por tanto, también en *Cármides* el filósofo se aleja del paradigma del ciudadano ateniense ordinario, aquel que, a un tiempo, producía, servía militarmente a la *polis* y participaba en sus instituciones.[32]

Esto es, precisamente, lo que remediaría el reinado de la *sophrosyne*, pues el gobierno se entregaría solo a aquellos que saben administrarlo.[33] En definitiva, la *sophrosyne*, como conocimiento del conocimiento, legitimaría al sabio para regir sobre los demás, pues a partir de ella se puede establecer el principio de especialización: el *sophron* se ocupará de que cada uno haga únicamente lo

[30] Según *Cri*. 47c-d, la multitud es incapaz de conocer.
[31] *Resp*. 2.370b; 4.434ab.
[32] Aunque Platón muestra a un Sócrates que sirve en la guerra (*Chrm*. 153a; *Lach*. 181b; *Symp*. 219e) y que, incluso, exhibe coraje en batalla (*Lach*. 189b; *Symp*. 220d-221c), esto, por sí sólo, no lo convierte en un ciudadano "modelo" de la Atenas del siglo V: más allá de que cumpla con las obligaciones derivadas de su estatus jurídico (como el ejercicio de la pritanía, única magistratura que desempeñó y que tuvo que asumir por sorteo; cf. *Ap*. 32a-b), su rechazo de la política democrática lo aleja de este paradigma (sobre esta cuestión véase, por ejemplo, *Cri*. 44cd, 47de; *Lach.* 184e-185a; *Resp.* 6.488a-489a). De hecho, de las palabras que Platón pone en boca de Sócrates en *Ap*. 31c-32a se desprende la *apragmosyne* del filósofo, pues se alude a la incompatibilidad de la vida pública (y en concreto del ejercicio de la política) con la búsqueda de la justicia.
[33] También Schofield propone una interpretación de *Cármides* a la luz de *República*, pues ambos diálogos formulan el problema del conocimiento político; cf. Schofield 2006b, 144-145.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

que le corresponde, en el sentido de aquello que mejor sabe hacer.[34]

De hecho, esta virtud estaba ligada a la *apragmosyne*.[35] Este término se refiere a la falta de implicación del ciudadano ordinario en política, pudiendo ser usado bien por oligarcas (para manifestar su ideal), bien por demócratas (para criticar a quienes se mantenían lejos de las instituciones). Sin embargo, no siempre se debe entender la *apragmosyne* como inacción política: como apunta Lévy, Tucídides considera a los *apragmones* no como abstencionistas, sino como una facción determinada que se opone a la guerra imperialista.[36]

Por lo tanto, esta *apragmosyne* concuerda con el lema *to ta heautou prattein* y se corresponde con la definición de *sophrosyne* aportada por Critias. Así, el lema *to ta heautou prattein*, y por extensión la *sophrosyne*, equivalen a una *apragmosyne* entendida como rechazo de las actividades propias de la democracia en favor de las consideradas apropiadas para unos pocos que, por su naturaleza, pueden aspirar al perfeccionamiento de sus cualidades.[37] Platón defenderá esta virtud mostrando tanto las adversas consecuencias de su ausencia como los beneficios de su aplicación en tres momentos del pasado reciente de Atenas que explicita o sugiere en el contexto dramático de *Cármides*.

---

[34] Rademaker 2005, 331.
[35] Bultrighini 1999, 57.
[36] Thuc. 2.63.2-2.64.1; Lévy 1976, 231.
[37] Es posible que Critias acuñase la expresión en este sentido (Bultrighini 1999, 49-50, 59).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

1.1.3 Pasado explícito y *sophrosyne* en *Cármides*.

El "presente instantáneo" del *Cármides*, que es a su vez un pasado reciente conocido por Platón e identificable por sus contemporáneos en el momento de recepción de la obra, tiene lugar el día después del regreso de Sócrates de su servicio militar en la Calcídica. Esta información se encuentra justo al comienzo del diálogo, de lo cual se deduce el interés de Platón por anunciar la fecha dramática exacta.[38] Es también curioso que en *Chrm*. 153b-c todos parecen interesarse por las noticias sobre la guerra. A continuación, expondré cómo el tiempo de la conversación recogida en el diálogo, en relación con el tema de la *sophrosyne*, sugiere la lectura platónica, contraria a la política imperialista de Atenas, de una coyuntura histórica adversa para la *polis*.

Atendiendo a la narración de Sócrates,[39] parece sencillo situar la conversación en el año 432, cuando Potidea, colonia corintia y ciudad tributaria del imperio ateniense,[40] se rebela contra Atenas. La respuesta ateniense consistió en el envío de un ejército del que formaban parte Alcibíades y Sócrates. Tiene lugar entonces la "batalla de Potidea", que presumiblemente se corresponde con la contienda por la cual Alcibíades fue condecorado y en la que, según su propio relato, el filósofo le salvó la vida.[41]

Así y todo, Sócrates no regresa a Atenas todavía: a la batalla de Potidea le sigue el sitio de la ciudad calcídica.

---

[38] Lampert 2010, 147-148.
[39] *Chrm.* 153a1-2, 153b5-7.
[40] Thuc. 1.56.
[41] *Symp*. 219e; Thuc. 1.62; *Symp*. 220d-e.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

No se debe olvidar que este asedio continuó, de forma ininterrumpida, hasta el invierno del 430/429, cuando se negocia la capitulación de Potidea.[42] Sólo a partir de entonces retornan los atenienses que habían sido movilizados a la Calcídica y, entre ellos, Sócrates.

Considerando esto, suscribo la tesis de Luckhurst:[43] la batalla a la que se alude en *Cármides* no es la que acontece en Potidea en 432,[44] sino la que tiene lugar en Espártolo en el 429. Recuérdese que, según Sócrates, la contienda acaeció "poco antes de mi partida".[45] Además, el filósofo afirma haber vuelto a Atenas "después de tanto tiempo", encontrando a un Cármides que ha dejado de ser niño en el tiempo que ha estado fuera.[46] Esto sugiere una ausencia de varios años y, por tanto, distante en el tiempo del año en que Potidea inició su rebelión. Asimismo, la victoria ateniense en el 432 no armoniza con las noticias sobre una batalla "muy dura" en la que "han muerto muchos conocidos".[47] En cambio, el relato de la batalla de Espártolo termina con la pérdida de más de cuatrocientos hombres y todos los generales. Tras esta catástrofe, los atenienses se refugian en la propia Potidea antes de regresar a Atenas, lo cual concuerda con que Sócrates vuelva "de Potidea, del campamento".[48] Por tanto, parece

[42] Thuc. 1.62-64; 2.70.
[43] Luckhurst 1934, 208. Esta tesis ha sido aceptada por Planeaux 1999, 72-77; Nails 2002, 311; Lampert 2010, 238 y Moore y Raymond 2019, xx-xxi.
[44] Entre los partidarios del 432 se encuentran Lamb 1950, 4, o Dusanic 2000, 54.
[45] *Chrm.* 153b5-6.
[46] *Chrm.* 153a2-3; 154b.
[47] *Chrm.* 153b-c.
[48] Thuc. 2.79.7; *Chrm.* 153a1-2.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

más probable que sea Espártolo la desastrosa batalla referida en la conversación, cuyo tono coincide con la descripción ofrecida por Tucídides.

La batalla de Espártolo fue, en palabras de Lampert, "the first major defeat in the war that ultimately destroyed the Athenian empire".[49] Se habían perdido un 20% de las fuerzas implicadas y la colosal suma de dinero invertida en el asedio de Potidea.[50] Estas eran las secuelas de la política intervencionista ateniense, las mismas que se proyectan en la referencia a la derrota de Espártolo al comienzo del *Cármides*. Con esto Platón apunta, como afirma Tuozzo, "to the way Athenian society, at the dramatic date of the dialogue, was on a disastrous track".[51]

De hecho, a las adversidades en el ámbito bélico se suma la extensión de la virulenta plaga de Atenas,[52] la cual acabará con la vida de Pericles pocos meses después de la batalla de Espártolo.[53] Según Plutarco, los enemigos de este *strategos* atribuyeron el advenimiento de la peste a la aglomeración de multitudes en el *asty*.[54] Teniendo en cuenta que el hacinamiento de los campesinos del Ática tras las murallas fue una medida forzada por las recurrentes invasiones espartanas,[55] es posible que Platón considerase que la plaga había sido una fatalidad más de las causadas por la guerra; una guerra que, para disgusto del filósofo,

[49] Lampert 2010, 147.
[50] Tritle 2010, 53; Kagan 1969, 285.
[51] Tuozzo 2011, 102.
[52] Thuc. 2.47-54.
[53] Thuc. 2.65.6; Plut., *Vit. Per*. 38.1-3.
[54] Plut., *Vit. Per*. 34.3-4.
[55] Thuc. 2.13.1-2; 2.14; 2.17; 2.52.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

hundía sus raíces en el imperialismo ateniense. Situando el *Cármides* en estas circunstancias de epidemia y derrotas militares,[56] Platón guía a sus primeros lectores hacia un contexto mucho más pesimista que el del excitante arranque de la Guerra del Peloponeso en 432.

Este "desastre" vendría de la mano de la Guerra del Peloponeso, cuya causa estructural no fue otra que la adopción de políticas de carácter imperialista. Desde que el liderazgo de los griegos aliados contra Persia pasó a los atenienses en el año 478, la posteriormente denominada Liga de Delos se fue convirtiendo en una herramienta de control de todo un imperio a su servicio. Tucídides expone la impopularidad de la Atenas imperialista en varios discursos de sus aliados.[57] La idea del yugo ateniense se halla incluso en palabras de Pericles, quien se muestra consciente de los tintes tiránicos de su política exterior.[58]

---

[56] Thuc. 2.54.1-2.

[57] Véanse los casos de los corintios (Thuc. 1.68.3, 69.1, 121.5, 122.2, 124.3), los mitileneos (Thuc. 3.10.3; 13.6) o los tebanos (Thuc. 3.63.3).

[58] Thuc. 2.63.2. De Ste. Croix sostiene que independientemente de que Atenas ejerciese opresión sobre sus aliados, estos abrazaban su dominio sin hostilidad. Atribuye a Tucídides la transmisión de una opinión particular, cargada de sesgo de clase, sobre la impopularidad del imperio ateniense (Thuc. 1.75.1, 4; de Ste Croix 1954, 1-3). Para rebatirla, el autor remite a varios episodios que indican que era una minoría, la élite de las ciudades aliadas, la que deseaba rebelarse contra Atenas (de Ste. Croix 1954, 4, 31). Con todo, el propio de Ste. Croix reconoce que los atenienses "to some extent exploit their allies" (de Ste Croix 1954, 40). Quinn, por su parte, asume que eran grupos minoritarios quienes lideraban las revueltas, pero recurre al relato tucidideo para mostrar que la resistencia a la rebelión por parte del demos no tenía por qué deberse a su aquiescencia para con sus condiciones bajo la dirección de Atenas. Así, se apoya en las revueltas acaecidas en 424-3 y 412-11 para afirmar que las masas verían como requisito para el éxito de una eventual rebelión el apoyo espartano, que podría suponer la injerencia de los lacedemonios en su política

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Muestra de estos últimos es que eran los atenienses quienes decidían la contribución económica de los miembros (*phoros*), un tesoro que, en el año 454, se transfirió de Delos a Atenas. Esta financiación se dedicará ya no a emprender acciones contra los persas, sino a alcanzar los intereses políticos y estratégicos de los atenienses.[59] De hecho, según Diodoro Sículo, estos gobernaban la Liga con violencia y arrogancia, como se puede constatar en la conducta represora que siguieron ante cualquier intento de defección.[60] Además, el intervencionismo de Atenas en los asuntos de sus aliados caló incluso en los niveles jurídico[61] y político[62], llegando a transgredir la libertad de actuación de los miembros de la Liga y a imponer guarniciones militares en sus territorios. Según Tucídides, fue este creciente poder de Atenas lo que llevó a los espartanos a

interna. Huyendo de esto, preferirían evitar las tentativas de defección. Sin embargo, cuando las circunstancias no suponen un peligro para la democracia, parecen actuar desde el odio hacia el yugo ateniense (Thuc. 4.88.1; 4.105.2, 4.106.1; Quinn 1964, 258-261). Si bien considero acertada esta perspectiva, estimo también valiosa la cautela de Powell, quien enfatiza que "Greek reactions to the Empire of Athens varied greatly […] from one period to another" y que "they also differed as between democrats and oligarchs, since Athens tended to promote *demokratia*" (Powell 2001, 77).

[59] Thuc. 1.96. Sobre esta cuestión, véase Meiggs 1975, 1; Rhodes 1993, 23, 39; Low 2008, 3.

[60] Diod. Sic. 11.70.3.6; Thuc. 1.98.4, 1.99.2, 1.100.2. Las ciudades que se rebelaban perdían su autonomía, murallas y flota (cf. Lévy 1976, 71).

[61] Los miembros de la Liga se veían obligados a trasladarse a Atenas para dirimir sus cuestiones legales más serias, lo cual dejaba margen de actuación a los atenienses para favorecerlos o castigarlos según su interés (Ps.-Xen., *Ath. pol*. 1.16; cf. Rhodes 1993, 39).

[62] Atenas solía alentar o incluso forzar el establecimiento de democracias en las ciudades aliadas (Thuc. 3.82.1; Ps.-Xen., *Ath. pol*. 1.14, 16, 3.10-11; cf. Rhodes 1993, 39).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

emprender las hostilidades, una decisión que derivó en la Guerra del Peloponeso y, finalmente, en el ocaso del imperio ateniense.[63] Así pues, independientemente de la popularidad o impopularidad del imperio ateniense, su política intervencionista es innegable, y son esta misma y sus consecuencias las que, como explicaré a continuación, juegan un papel crucial en el argumento que presento.

Para Tucídides, la Guerra del Peloponeso constituiría "la conséquence logique de l'impérialisme athénien".[64] Es importante advertir que, cuando se escribe el *Cármides*, tanto Platón como sus contemporáneos y receptores son plenamente conscientes de la deriva de esta guerra; incluso, puede que también fuesen conocedores de la evaluación tucididea de sus causas. Si bien, como muestra Marie-Laurence Desclos, los puntos de divergencia entre Platón y Tucídides son numerosos,[65] creo que en este aspecto en concreto ambos realizan una lectura semejante, de tal manera que Platón culpa al imperialismo ateniense de haber provocado la guerra y todas sus fatales consecuencias.[66] Esta idea, que desarrollaré a continuación

[63] Thuc. 1.23.6; 1.88; 118.2.

[64] Lévy 1976, 55. Si bien no existe en griego antiguo una palabra para designar la idea moderna de "imperialismo", Tucídides la sugiere en 4.61.5, 4.21.2 o 4.92.2 (cf. Lévy 1976, 61).

[65] Desclos 2003.

[66] Como justificación de esta afirmación, cito aquí varios pasajes de la obra platónica que apuntan en este sentido y que comentaré más adelante: *Resp*. 2.373a-373e (sobre los peligros de la ambición y la búsqueda de riquezas en territorios vecinos); *Leg.* 1628b-d (crítica a quien sólo atiende a la guerra exterior); *Grg*. 519a, *Men.* 91c, 94c y *Leg.* 4.704d-707d (en torno al mar y el potencial naval como elementos negativos). Sobre la historia de Atlantis contenida en *Critias* como una relectura platónica de la Guerra del

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

para el caso del *Cármides*, será fundamental a lo largo de esta tesis (*infra*).

Así pues, sostengo que el tiempo que Platón escoge para dramatizar su *Cármides* encierra una crítica contra la actitud imperialista de Atenas. Mi propuesta gira en torno a dos argumentos principales: por una parte, como ya he indicado, el tiempo que Platón escoge para dramatizar su *Cármides* muestra un contexto bélico adverso, que ilustra mediante la referencia a la batalla de Espártolo. Por otra, la *sophrosyne*, la virtud que se investiga en el diálogo (y que, como he argumentado *supra*, Platón formula como requisito para el bienestar de la sociedad), adquiere un sentido antiintervencionista en varios pasajes de la crónica tucididea.[67] Sugiero que Platón, como lector de Tucídides, es consciente de esta connotación antiintervencionista de la *sophrosyne*, y la utiliza para proponer la asunción de esta virtud como contrapartida a la decadente persecución ateniense de la hegemonía, cuyas consecuencias manifiesta al situar el marco discursivo del diálogo tras el desastre que supone la batalla de Espártolo.[68]

Peloponeso, que incluye una crítica al imperialismo naval propio de la democracia ateniense, véase *infra.*

[67] Rademaker 2005, 204; para los pasajes de Tucídides véase *infra*.

[68] Dusanic parece proponer una interpretación similar al considerar que el *Cármides* subraya el valor político de la *sophrosyne* unido a las lecciones de la historia (Dusanic 2000, 55). Se refiere a la batalla de Potidea como un costoso conflicto causado por una mentalidad opuesta a la de Critias, personaje contrario a los programas imperialistas, para sugerir que el diálogo encierra una parábola histórica y/o política en defensa del gobierno de la *sophrosyne* (Dusanic 2000, 56-57). Con todo, no se plantea el error que supone datar el contexto dramático del *Cármides* en 432. Por tanto, no formula las implicaciones del reconocimiento de la batalla de Espártolo, la cual, como representación del primer fracaso del imperialismo ateniense, parece más

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

En efecto, la *sophrosyne* se vincula a la prudencia también en asuntos exteriores. Esto significa favorecer siempre la seguridad de la ciudad en detrimento de una política intervencionista que podría acarrear grandes riesgos. Este sentido de la virtud se constata en Th. 1.68-71: en este pasaje los delegados de Corinto en Esparta confrontan la enérgica disposición de los atenienses, siempre aventurándose allende sus fronteras para extender sus dominios[69] (Th. 1.70.4), con la *sophrosyne* de los lacedemonios (Th. 1.68.1) que, en este contexto, indica su precavida conducta frente a la urgencia de sus aliados por invadir el Ática (Th. 1.71.4). Los corintios reprochan a Esparta el haber desoído sus advertencias sobre Atenas (Th. 1.68.2) y su demora en intervenir en el conflicto (Th. 1.69.4). De hecho, ilustrando ese sentido antiintervencionista de la *sophrosyne*, afirman que los lacedemonios se rigen por el principio de no dañar a los demás para no arriesgar su fortuna (Th. 1.71-1). Los espartanos aclaran que la actitud que los corintios critican es, simplemente, *sophrosyne* (Th. 1.84.1-2).

Asimismo, en Th. 4.18.4 una embajada espartana apela a la *sophrosyne* para instar a los atenienses a negociar la paz mientras aún perdura su fortuna, pues los hombres *sóphrones* saben que ésta es inestable en la guerra. De

apropiada que la batalla de Potidea para la tesis aquí expuesta. Además, asume una cronología de composición del diálogo muy concreta (y tardía) para sostener que la obra critica el auxilio prestado por la Atenas democrática a los tebanos que luchaban por su independencia en el 382 (Dusanic 2000, 61).

[69] Como afirma Lévy (1976, 121), "les athéniens sont dévorés de la passion d'agir" Esto remite al concepto de *polypragmosyne* y su oposición a la *sophrosyne*; cf. Leigh 2013, 35-39.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

hecho, según Tucídides los lacedemonios son, junto con los quionios, los únicos que permanecen *esophrónesan* en la prosperidad (Th. 8.24.4). También los atenienses hacen uso de la palabra *sophrosyne* para exhortar a otras ciudades a abstenerse de luchar contra ellos, como sucede con los melios en Th. 5.101.1 y 5.111.2 (Rademaker 2005, 204). No obstante, están requiriendo aquí la expresión de una cualidad que ellos mismos, en su afán imperialista, desatienden.

Si bien podría discutirse que los espartanos lleven a cabo, en la práctica, una política totalmente alejada del imperialismo,[70] la intención que muestran durante el conflicto es la de lograr la autonomía de las ciudades (Th. 1.139.3). Esto concuerda con la línea de no injerencia en los asuntos internos de las demás *poleis* que supondría el ejercicio de la *sophrosyne* tal y como la define Critias ("ocuparse de lo suyo"), y que se ve materializada, por ejemplo, en las propuestas que Brásidas plantea a la ciudad de Acanto (Th. 4.85-87). Además, como afirma Lévy, "des États maritimes comme Corinthe, Syracuse ou Athènes sont plus portés à l'impérialisme qu'une cité continentale, repliée sur elle-même, comme Sparte".[71]

En definitiva, Espártolo representa el primer fracaso del imperialismo ateniense. Esto implica que su elección como fecha dramática es una alusión política clara para su horizonte de recepción en el momento de composición del texto o, en todo caso, para los lectores de Tucídides

[70] Adviértase la hegemonía espartana sobre la Hélade tras el 404 (Lévy 1976, 63-65).
[71] Lévy 1976, 68.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

contemporáneos de Platón: el desastre militar que abre el *Cármides* encarna la advertencia platónica contra el intervencionismo propio de la democracia ateniense, que ha conducido a la guerra, y el alegato a la prudencia más espartana, la *sophrosyne*.[72] La batalla de Espártolo sería el contraejemplo de esta virtud: la demostración de los peligros que conlleva una praxis política que desoye el lema de Critias, el *to ta heautou prattein* (*Chrm*. 161b).

1.1.4 Pasado sugerido: lugar, personajes y *sophrosyne* en *Cármides*.

Más allá de la fecha dramática, la elección platónica del elenco del *Cármides* remite a un "pasado sugerido" que convive con el ya analizado "pasado explícito". La combinación de ambos permite ver cómo Platón traza una historia desde ese "presente instantáneo", el día en que ocurre el diálogo, hasta el tiempo que el lector construye en su mente cuando repara en los nombres de los personajes. Entre estos, no sólo hay que considerar los de los interlocutores, sino también el del propietario del lugar en el que se encuentran: la palestra de Táureas. Este escenario, como argumentaré a continuación, tampoco es intrascendente: además de ser un lugar reconocible por los contemporáneos de Platón, que puede ser leído como un espacio clave de la estrategia pedagógica socrática, el

[72] Ya Schmid alude a la relación entre las muertes referidas al comienzo del diálogo y el ideal político de la *sophrosyne* espartana. Sin embargo, ni identifica la batalla de Espártolo y sus consecuencias ni define el vínculo indicado, que se limita a enunciar; cf. Schmid 1998, 4-5.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

nombre de su *paidotribes* haría resonar en la mente del lector ecos de otros pasados recientes.

1.1.4.1 Sócrates en la palestra de Táureas.

En *Cármides*, la palestra de Táureas es el primer lugar que Sócrates ansía visitar a su regreso de Potidea.[73] En este sentido, es destacable que de los diecisiete diálogos platónicos que presentan una localización explícita, cinco o seis presentan como escenario un gimnasio o palestra,[74] pues estos lugares son, también, sinónimo de espacios de sociabilidad. En ellos, la convergencia entre jóvenes y adultos propicia la *paideia* de los futuros ciudadanos, pero también el diálogo informal y la discusión filosófica.

En concreto, la palestra de Táureas formaba parte de la topografía ateniense del siglo V, por lo que sería fácilmente identificable por la audiencia de Platón como un espacio de connotaciones educativas ubicado en los límites de la ciudad: se hallaba en el sudeste de Atenas, frente al templo de Basile y muy cerca de la muralla, entre la vertiente sur de la acrópolis y el Iliso.[75] Cerca de este río, al sur de un viejo camino, Travlos encontró restos de muros que, debido a su cuidada factura, podrían atribuirse a nuestra palestra de Táureas.[76]

Esta ubicación inmediata a la muralla de Atenas es propia del patrón de localización de estos lugares, que Étienne califica de "suburbanos".[77] En este sentido,

[73] *Chrm.* 153a.
[74] *Laques*, *Lisis*, *Cármides*, *Eutidemo* y *Teeteto* (tal vez también *Gorgias*).
[75] Cf. Marchiandi 2011, 396, 421.
[76] Travlos 1980, 332.
[77] Étienne 2004, 135.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

propongo que este emplazamiento sitúa a los personajes del *Cármides* en una posición de distancia simbólica de los centros de la vida institucional de la Atenas democrática, en conformidad con la crítica platónica hacia esa forma de gobierno. De manera complementaria, siguiendo a Van Genep, se aprecia que la localización del escenario encaja con el "período de margen"[78] de los ritos de iniciación por los que pasan los jóvenes aristócratas, futuros ciudadanos atenienses, en la palestra.

En *Cármides*, Sócrates irrumpe en este lugar y en este proceso para influir sobre la *paideia* de la juventud allí reunida, esperando quizás encontrar, entre ella, al *sophron* que instaure el buen gobierno. Para entender por qué Sócrates actúa aquí, examinaré el significado de la palestra en el marco de la *polis*, tomando en consideración sus características, funciones y actores.

Pese a las dificultades que sobrevienen a la hora de definir una palestra, dada la ambigüedad de las fuentes (que no hacen diferencias explícitas entre este tipo de espacio y un gimnasio) y la escasez de evidencias arqueológicas,[79] todo apunta a que sería un complejo de edificios más pequeño que un gimnasio, con instalaciones más limitadas que este y de titularidad privada. Atendiendo a las características más objetivas de este escenario, se percibe que la palestra era un espacio rectangular con un patio interior sin pavimentar en el que se practicarían deportes de combate. Dicho patio estaría enmarcado por columnatas, detrás de las cuales se situarían varias

[78] Van Genep 2008 [1909], 25.
[79] Scott 2014, 297-298.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

dependencias o *exedrai* adecuadas para usos diversos (baño, almacenaje, etc.). Con el paso del tiempo crecería la función educativa de estas estancias; de hecho, era frecuente que la palestra dispusiese, en su ala norte, de una sala de grandes dimensiones, con bancos, que sirviese de aula.[80] La conversación que Platón dramatiza en su diálogo ocurriría en una sala de este tipo. También es posible que, como en el *Lisis*, los personajes estuviesen en el *apodyterion* o vestidor, donde Sócrates y sus amigos podrían sentarse y charlar.[81]

Engarzando el escenario con el contenido de la obra, Sócrates se refiere en el diálogo a varias de las actividades que se realizaban aquí, como la lucha o los saltos.[82] Sin embargo, la palestra no es sólo el lugar para la *askesis* del cuerpo, sino también para la *askesis* del alma, combinando la gimnasia con la cultura intelectual.[83] En esta cuestión se observa otro vínculo entre temática y contexto dramático, pues en *Chrm.* 156e-157a Sócrates recuerda la necesidad de cuidar el alma mediante buenos discursos, de los cuales nace la *sophrosyne*, para gozar de un óptimo estado físico. Ello remite a una característica esencial del escenario del diálogo, ya que en la palestra griega no se concebía razón alguna para separar la actividad física de la intelectual.[84] Asimismo, este lugar permite a Sócrates pronunciar su particular discurso para hacer emerger la *sophrosyne*: la palestra era el lugar apropiado para el diálogo propiciado

[80] Cf. Scott 2014, 299; Miller 2004, 176-177.
[81] *Ly.* 206e-207a. Sobre el *apodyterion*, véase Delorme 1960, 296-301.
[82] *Chrm.* 159c-d.
[83] Delorme 1960, 255-256.
[84] Miller 2004, 185.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

por filósofos que buscan en estos espacios una audiencia joven dispuesta a escucharlos.[85]

Como indica Macé, la escena del *Cármides* presenta a "Socrate et Critias jouant d'émulation pour sonder l'âme des jeunes gens dans les gymnases".[86] Estos jóvenes están aquí porque la palestra es el espacio de la *paideia* ateniense, que desempeña una función clave para la *polis*: la educación de los ciudadanos-soldado.[87] No obstante, la palestra es también un espacio de sociabilidad informal que puede convertirse en un foro socio-político.[88] Es el lugar de iniciación en los asuntos de la *polis*, en buena parte a través de relaciones pederásticas con componente pedagógico, en el que la juventud adquiere recursos para la actividad política.[89] En este sentido, la palestra es fundamental no sólo para el desarrollo individual de los futuros ciudadanos, sino de la ciudad como tal.

Así y todo, el sistema educativo ateniense era bastante laxo, pues se cuestiona hasta qué punto la comunidad se implicaba en regularlo o, por el contrario, se dejaba al arbitrio y finanzas de las familias. Las escuelas se gestionaban de forma privada.[90] En general, los atenienses esperaban que las propias instituciones de la ciudad instruyesen a sus ciudadanos.[91] Sin embargo, para Platón, sólo una educación regida por expertos, como la que diseña

[85] Cf. Gottesman 2014, p. x; Petermandl 2014, 238-239.
[86] Macé 2019, 23.
[87] Delorme 1960, 49-50.
[88] Kyle 2014, 168.
[89] Griffith 2001, 61-62.
[90] Griffith 2001, 24-26.
[91] Véase *Prt.* 325c-326e; cf. Ober 2001, 175.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

en *República* o *Leyes*, lograría inculcar valores éticos y sociales que llevasen a una concepción unitaria del "Bien", así como a un cuerpo de gobierno virtuoso.[92] Esta idea de una *paideia* organizada por la ciudad conecta con la realidad del sistema educativo espartano,[93] lo cual lleva a pensar en la atracción que experimenta Platón por el régimen lacedemonio y que comparte con su pariente Critias,[94] interlocutor en *Cármides*. De hecho, el emplazamiento de este diálogo en una palestra acentúa la importancia que la educación y la gimnasia poseen tanto en el pensamiento platónico como en el de Critias, quien incide en la cuestión del trabajo del cuerpo en su *Constitución de los espartanos*.[95] Asimismo, invita a reflexionar sobre sus respectivas alabanzas del modelo laconio en el campo educativo,[96] por cuanto este fomentaba las actividades propias de la palestra.[97]

En contraste con el control que ejercía Esparta sobre la formación de sus *homoioi*, la palestra ateniense no es un espacio propiamente institucional ni exclusivo de los ciudadanos, pues entre sus actores se encontraban también extranjeros como los sofistas. Con todo, el lugar se regía por ciertas normas: existía un control del horario y de los asistentes.[98] Lo más relevante para nuestro argumento es

[92] Ober 2001, 179, 189; Nightingale2001, 133.
[93] Xen,. *Lac.* 2.1-2.
[94] *Cri.* 52e6-8; *Prt.* 342a-e. Cf. Schofield 2006a, 36-37 y Powell 2018, 159.
[95] DK 88.B32; cf. Bultrighini 1999, 85.
[96] Bultrighini (1999, 226) destaca el compromiso de Critias con una educación antitética a la *paideia* propia de la Atenas democrática.
[97] Platón evoca el gusto de los espartanos por la gimnasia en *Prt.* 342b-c.
[98] Aeschin., *In Tim.* 1.10.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

que, según dice Protágoras en el diálogo homónimo, serían aquéllos con más posibilidades económicas quienes enviarían a sus hijos a las palestras para educarlos física e intelectualmente.[99] Así, Sócrates examina no a cualquiera, sino a jóvenes de la élite y, por tanto, futuros líderes de la *polis*.

Tal es precisamente el caso de Cármides, perteneciente al linaje de Platón y cuya familia formaría parte de la "leisured class" a finales del siglo V.[100] El propio Sócrates liga la superioridad del joven a su origen familiar en *Chrm.* 155a. Considero que es esta condición la que le hace merecedor de la atención del pensador, pues sólo en tal núcleo podría encontrar a su candidato a rey-filósofo, el cual, desde su posición de *aristos*, se perfeccionaría siguiendo el *to ta heautou prattein* de Critias.[101] De hecho, creo que es por esto por lo que Sócrates se dirige a la palestra: allí puede dirigirse al prototipo de individuo que tendrá posibilidades de intervenir en la política de su tiempo. Como advierte Caire, "l'exercice intellectuel que constitue l'entretien socratique est, pour l'esprit de Charmide, ce que la fréquentation de la palestre est pour son corps: une occasion de démontrer et d'améliorer ses capacités pour affirmer sa position de *beltistos*".[102] Sócrates inculcará en el *beltistos* la

[99] *Prt*. 326bc.
[100] Davies 1971, 334 = *APF* 8792.12.
[101] Cf. Bultrighini 1999, 61. Entre los elitistas criterios de Critias estaba la nobleza de sangre (Bultrighini 1999, 68), idea que, según se desprende de *Resp.* 5.459d8-12-459e1, Platón podría compartir.
[102] Caire 2018, 132. Nótese que Critias define a los *beltistoi* por oposición al demos (Caire 2018, 133).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

sophrosyne, la virtud que se intenta definir, que es, a su vez, reflejo de ese mismo elitismo que se percibe en la palestra, vinculando de nuevo, de este modo, temática y contexto dramático.

Así pues, teniendo en cuenta que un escenario como el del *Cármides* es el lugar apropiado para la transmisión de valores políticos y culturales a la siguiente generación, diré que Sócrates actúa en la palestra para irrumpir en el centro de reproducción social del sistema ateniense, convirtiéndolo, con su presencia, en un espacio para el diálogo filosófico. Al fin y al cabo, la palestra es también uno de los lugares de expresión de la libertad intelectual de la vida aristocrática ateniense, situación que explica tanto la presencia de Critias y Cármides como la intervención de Sócrates.[103]

De esta manera, el filósofo aprovecha los espacios que Atenas pone a su disposición para dedicarse a una actividad sin un espacio propio y permanente hasta la fundación de la Academia por Platón en el 387. Por entonces, la "institucionalización" de la filosofía se materializa en un terreno allende los muros de Atenas dedicado a Akademos, donde probablemente la formación tenía un alto contenido político y de propuestas de intervención sobre la vida de las ciudades.[104] De hecho, Morrison apunta la posibilidad de que Platón pensase en la Academia como el organismo capaz de proveer a su *polis* ideal de reyes-filósofos.[105]

[103] Cf. Schofield 2008, 47.
[104] Cf. Ostwald y Lynch 2008, 603-605.
[105] Morrison 2007, 240.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Es llamativo que la Academia se fundase, precisamente, en un gimnasio.[106] Este emplazamiento da continuidad a la actividad socrática que, desprovista de lugar fijo, recurría reiteradamente a gimnasios y palestras para su desarrollo: antes de la "institucionalización" de la filosofía, Sócrates educa donde puede, pero, sobre todo, donde encuentra a jóvenes aristócratas susceptibles de convertirse en el *sophron* que la ciudad necesita. Es este marco el que permite a Platón componer, de manera natural, una discusión conceptual que trasciende el plano epistemológico para introducir ideas políticas.

En definitiva, la palestra de Táureas podría haber sido escogida por Platón como escenario del *Cármides* por varias razones complementarias: en primer lugar, por su distancia con respecto a las instituciones democráticas atenienses, que refleja simbólicamente el pensamiento político platónico y resulta adecuada para la implantación de una virtud como la *sophrosyne*. Seguidamente, porque la palestra es el lugar de la *paideia* de los futuros ciudadanos, un espacio en el que Sócrates puede pervertir el sistema educativo vigente desde su raíz. Por último, debido a que es en la palestra en donde están los "actores" que pueden efectuar el relevo político que Atenas necesita, representados no sólo en Critias y Cármides (*infra*), sino también en el propietario del lugar. Como sostendré a continuación, es la mención de este último la que acentúa la evocación de uno de los pasados que Platón sugiere en *Cármides*.

[106] Cf. Diog. Laert. 3.7; 3.20; 3.41.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

1.1.4.2 Táureas, Cármides y Critias en el 415

Como argumentaré *infra*, los nombres de Critias y Cármides sugieren, inmediatamente, los sucesos de la revolución oligárquica del 404. La intensidad de este recuerdo podría haber eclipsado otras acciones en las que estos personajes se vieron implicados, de una u otra manera, en el pasado reciente. Sin embargo, la mención de Táureas deja claro que Platón también desea evocar lo que ocurrió en 415: aunque Táureas no aparece como interlocutor en el diálogo, el hecho de que Platón enuncie su nombre para definir el escenario de la obra evoca otros destacados episodios en el espacio mental del lector del siglo IV, pues es probable que este personaje se corresponda con uno de los aristócratas atenienses que se vieron envueltos en el juicio por los sacrilegios cometidos en el año 415, del mismo modo que Critias y Cármides.

Siguiendo a Andócides, ni la implicación en los sacrilegios ni el desenlace judicial parecen ser los mismos para todos los personajes que configuran el escenario del diálogo: el orador cita a Táureas y Critias, parientes suyos, entre los denunciados por Diocleides como responsables de la mutilación de los Hermes.[107] En lo que concierne a

[107] Andoc. 1.47. Tanto Táureas como Critias (cuya madre era hermana de la esposa de Andócides III) eran primos de Leógoras, el padre del orador Andócides (la abuela paterna de Andócides era hermana de la esposa de Calescro, padre de Critias; cf. Davies 1971, 29-30, 326 = *APF* 828 y 8792.6A). Adeleye asume que el Critias que cita el orador se corresponde con el futuro líder de los Treinta, y realiza, además, un estado de la cuestión sobre la posible participación de este en el gobierno oligárquico de los Cuatrocientos. Apoya esta tesis en Lys. 13.74 y Ps.-Dem. 58.67, pero incide en la importancia de que Andócides salvase a este personaje de la condena en el 415, pues esto incluye a Critias entre los oligarcas que se quedan en Atenas en los años sucesivos

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Cármides, casi con toda certeza se corresponde con el personaje homónimo acusado por Agariste[108] como propietario de la casa en la que se celebró una parodia de los Misterios de Eleusis.[109] Asimismo, mientras que el propio Andócides demostrará que el testimonio de Diocleides es falso, invalidando la lista de conspiradores proporcionada por este y exonerando (entre otros familiares suyos) a Táureas y Critias,[110] nada apunta, en el discurso del orador, a que Cármides fuese eximido de condena. Es llamativo que el nombre de este último no aparezca en las inscripciones que recogen las sanciones

(Andoc. 1.68). Aplica este último razonamiento para el caso de Táureas, quien, por tanto, también podría haber formado parte del gobierno de los Cuatrocientos (Adeleye 1974, 1-2, 6-7). En este sentido, sería muy interesante tener más datos sobre la filiación política de Táureas. De hecho, si fuese posible atribuirle, con seguridad, una tendencia ideológica en consonancia con la de sus parientes Critias y Cármides, podría plantearse que su palestra (*supra*) fuese un espacio preferente para el encuentro cotidiano de los oligarcas atenienses. Así y todo, en ausencia de certezas sobre Táureas, sólo consideraré como presumible la participación de Critias en el gobierno de los Cuatrocientos, tal y como hacen Krentz y Whitehead (Krentz 1982, 45-46; Whitehead1982/1983, 115).

[108] Es muy probable que Agariste perteneciese, por nacimiento, a alguna rama de los Alcmeónidas (Davies 1971, 382-383, *APF* 9688.13).

[109] Andoc. 1.16. Con respecto a la identificación de este Cármides como el hijo de Glaucón y, por consiguiente, como uno de los protagonistas del diálogo, sigo la argumentación expuesta por R. W. Wallace, "Charmides, Agariste and Damon: Andokides 1.16", *The Classical Quarterly* 42, 2 (1992), pp. 328-335, pp. 330-333. Basándome en ella, considero que hay que distinguir a este Cármides del que aparece en Andoc. 1.47, el hijo de Aristóteles que será exonerado gracias a la intervención de su primo, el orador. Como antecedente a Wallace, consúltese Aurenche 1974, 46, 106 y Ostwald 1987, 545. En contra de esta identificación, véase Davies 1971, 30, 331 = *APF* 828.6A y 8792.9A.

[110] Andoc. 1.60, 1. 65; Plut., *Vit. Alc*. 20.5.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

impuestas a los culpables, entre las cuales sí constan los otros tres personajes citados por Agariste sobre la profanación de los Misterios (Alcibíades, Axíoco y Adimanto). Sin embargo, lo más probable es que la ausencia de Cármides de este registro epigráfico se deba a un tema de conservación, pues sólo se conocen ciertos fragmentos de las denominadas "estelas áticas". Además, Andócides afirma que todos los denunciados por Agariste se exiliaron a causa de esta acusación, lo que vendría a corroborar que habían sido considerados culpables.[111] En este mismo sentido, Wallace y Nails alegan que las palabras que Jenofonte atribuye a Cármides en *Symp*. 4.31 constituyen una referencia a la confiscación de sus bienes en 415 debido a su implicación en la profanación de los Misterios, incluso si la fecha dramática de la obra jenofontea no es consistente con esta alusión.[112]

Con todo, las grandes discusiones que estos sucesos generaron entre los contemporáneos invitan a pensar que los crímenes del 415, a saber, la mutilación de los Hermes y la profanación de los Misterios de Eleusis, constituyen un caso prácticamente imposible de resolver en nuestros

[111] Cf. Andoc. 1.16 e *IG* I^3 421-430. Para la prosopografía de los sacrilegios, véase Pritchett 1953, 231-232 (conjunción de aquellos testimonios considerados verídicos en el proceso judicial, citados por Andócides en *Sobre los Misterios*, y los nombres que aparecen en las inscripciones) y pp. 298 (únicamente los nombres recogidos en las inscripciones *IG* I^3 421-430 -platos 67-84- que incluyen los bienes confiscados a los condenados; cf. https://www.atticinscriptions.com/inscription/IGI3/421). Para un estudio sociológico de los imputados, por grupos de parentesco, tribu, deme, tendencia política y posición económica, consúltese Aurenche 1974, 51-153. Véase también Ostwald 1987, 537-550.

[112] Xen., *Symp*. 4.31; cf. Wallace (1992, 331-332) y Nails (2002, 91-92).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

días. Más allá de los testimonios que en su momento se consideraron fidedignos y del registro epigráfico que confirma la condena de ciertos personajes, no se pueden conocer todos los nombres de quienes participaron en los sacrilegios ni qué motivación se escondía, realmente, detrás de estos. De hecho, ni siquiera es posible asegurar que el delito cometido por los Hermocópidas y la parodia de los Misterios estén vinculados.[113]

No obstante, lo que sí se puede hacer es apostar por los datos que se conservan, contextualizar estos eventos y reconstruir el clima que suscitaron, que es el que, como sostendré, Platón evoca en *Cármides* para discurrir sobre la *sophrosyne*. Independientemente de quiénes fuesen los culpables reales de los delitos del 415, y de cuáles fuesen las intenciones escondidas tras ellos, está claro que Platón está aludiendo a partes implicadas en el proceso al elegir a Táureas, Critias y Cármides para crear el marco discursivo de su diálogo; incluso, dada la asociación del dios Hermes con las palestras,[114] puede que también la elección del lugar de la conversación tuviese el objetivo de inducir a la audiencia a pensar en la acusación de Táureas como uno de los Hermocópidas y en las circunstancias que rodearon este suceso.

[113] Aurenche (1974, 171); Osborne 1985, 67 y Furley 1996, 41-48, tratan la mutilación de los Hermes y la profanación de los Misterios de Eleusis como entidades separadas, insistiendo en que el esfuerzo por conjugar ambos delitos y sus propósitos proviene de ciertas campañas propagandísticas contemporáneas. Ostwald (1987, 326), en cambio, mantiene que ambas acciones tenían la misma intencionalidad, aunque duda sobre si escondían, o no, un motivo político.

[114] En los vasos áticos, Hermes aparece frecuentemente en escenas de palestra; cf. Siebert, 1990, 285–378.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Propongo, por tanto, que el filósofo está sugiriendo al lector una reflexión sobre ese pasado; máxime cuando, en torno al inicio del siglo IV, los atenienses están repensando estos eventos a la luz del proceso celebrado contra Andócides en 400/399 que el orador relata en su discurso *Sobre los Misterios*.[115] Más complicado es, por supuesto, definir cuál es esa reflexión platónica sobre el pasado del 415 en conexión con la *sophrosyne*. Formularé dos propuestas que, según el grado de asunción de las hipótesis planteadas, pueden ser complementarias.

La primera tiene que ver con el contexto en el que se produjeron los eventos concernidos: los preparativos de la expedición a Sicilia, que los atenienses decidieron acometer tras intensos debates sobre la conveniencia de aventurarse en esta empresa.[116] Hay que comprender el impacto de los sacrilegios del 415 a la luz de estas discusiones, las cuales, como ya sabe Platón (lector de Tucídides) en el momento de composición del *Cármides*, determinarían la derrota sufrida por los atenienses en Sicilia en 413 y sus durísimas consecuencias. En efecto, según Tucídides, la empresa de Sicilia fue, "de todos los hechos de los griegos que la tradición nos ha transmitido […], la más esplendorosa para los vencedores y la más desgraciada para los vencidos", quienes se hallaron "completamente derrotados" y en una situación "de ruina total".[117]

[115] Cf. MacDowell 1998, 98-99.
[116] Thuc. 6.8-25.
[117] Thuc. 7.87.5-6; véase también Thuc. 8.1.1-2.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Así pues, Platón escribe conociendo el fatal resultado de las tensiones del 415 y de la decisión que finalmente toman los atenienses en aquel momento; una decisión que, como se constata en la crónica tucididea, tenía un profundo cariz imperialista, pues la "verdadera razón" que animó a la expedición era que "estaban ansiosos […] de dominar toda Sicilia".[118] En este sentido, es útil prestar atención a la reacción de los atenienses al conocer el desastroso desenlace de la campaña: "pero cuando abrieron los ojos a la realidad, se encolerizaron contra los oradores que habían apoyado el envío de la expedición como si no hubieran sido ellos mismos quienes la habían votado."[119]

Creo que Platón, conocedor de estos hechos, sugiere el pasado del 415 a través del elenco del *Cármides* para invitar al lector a reflexionar sobre la falta de *sophrosyne* que por entonces mostraron los atenienses. Esta carencia se manifestaría en dos sucesos íntimamente relacionados: por una parte, en la determinación de enviar la flota a conquistar Sicilia, que desoye el *to ta heatou prattein* de Critias.[120] Por otra, en la apresurada y tensa gestión institucional de los sacrilegios, que, condicionada por la urgencia imperialista y el temor a una posible insurrección antidemocrática, pone en peligro la estabilidad de la *polis* y el futuro de Táureas, Critias y Cármides. Así, al aludir a estos personajes en el diálogo, el filósofo invoca los

[118] Thuc. 6.6.1. Tucídides aclara que el propósito de ayudar a Egesta en su guerra contra los selinuntios y sus aliados, los siracusanos, era "un bello pretexto"; cf. Thuc. 6.6.1-2. Sobre las esperanzas de los atenienses en torno a la conquista de Sicilia y sus beneficios, véase Thuc. 6.24.3.
[119] Thuc. 8.1.1.
[120] *Chrm.* 161b.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

sucesos en los que se vieron envueltos en 415, pero también las circunstancias bélicas, políticas y sociales que los rodearon.

Indistintamente de cuál fuese el propósito real de los sacrilegios que precedieron a la partida de la flota hacia Magna Grecia, lo importante aquí es la reacción que estos actos generaron, en el marco de los preparativos de la campaña de Sicilia, entre los contemporáneos: según cuenta Tucídides, la mutilación de los Hermes "parecía que era un presagio para la expedición y al mismo tiempo daba la impresión de estar en conexión con una conjura con vistas a una revolución y al derrocamiento de la democracia".[121] Por lo tanto, suscribo las palabras de Osborne cuando afirma que "the mutilation undercut the debate and the decision to invade Sicily, it threatened the destruction of the whole Athenian world". De ello se derivó "the violence of the reaction, the number of red

[121] Thuc. 6.27.3; sigo la traducción de Torres Esbarranch 1992. Ostwald (1987, 549-550) apunta la aversión hacia la democracia de varios de los imputados como justificación de las sospechas de sus contemporáneos sobre la pretensión de un golpe oligárquico tras la mutilación de los Hermes y la profanación de los Misterios. De manera más concreta, teniendo en cuenta la ideología filolaconia de Critias, sería interesante poder vincular la definición antiintervencionista de la *sophrosyne* aportada por Critias en *Cármides* (que Platón compartiría según argumento *supra*) al mal presagio que, a ojos de los atenienses, supuso la mutilación de los Hermes para la expedición de Sicilia: en este sentido, dicho sacrilegio podría haber sido un intento de detener la partida de la flota y, por extensión, la guerra contra Esparta (sobre el delito de los Hermocópidas como un acto deliberado de manipulación de señales divinas, véase Furley 1996, 93-101). No obstante, como ya he señalado, es imposible conocer la intención real que se escondía tras la mutilación de los Hermes y, además, la falsedad del testimonio de Diocleides exime a Critias de culpabilidad en el proceso judicial (cf. *supra*).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

faces, and the need to hunt the mutilators";[122] una situación que se vio agravada cuando se denunció la parodia de los Misterios de Eleusis y se acusó por ello, entre otros, a Alcibíades. Entró en juego, entonces, una campaña de desprestigio de este último que consiguió presentar ambos sacrilegios, tanto la mutilación de los Hermes como la profanación de los Misterios, como intentos de derrocar la democracia.[123]

Con todo, ni el mal presagio que podía significar el acto de los Hermocópidas ni la desestabilización que supuso la sospecha de una conjura antidemocrática frenó el intervencionismo ateniense en los asuntos de Sicilia.[124] Asimismo, mientras la flota navegaba, el clima de tensión en Atenas, lejos de menguar, se acrecentaba: los atenienses, "sin comprobar la credibilidad de los delatores, sospechando de todo y aceptando todas las denuncias, arrestaban y ponían en prisión, dando crédito a hombres de escasa honestidad, a ciudadanos absolutamente honrados".[125] El final de este asunto, dice Tucídides, "no se veía […], sino que cada día se entregaban más a la crueldad y detenían a más gente".[126]

Así pues, en 415, ni en los asuntos de la guerra ni en la política interna de la ciudad los atenienses hacen gala de *sophrosyne*, ni en el sentido antiintervencionista que propone Critias en *Cármides*, ni en los usos más tradicionales de esta virtud, relacionados con la

[122] Osborne 1985, 66-67.
[123] Thuc. 6.28.1-2.
[124] Thuc. 6.29.2-6.30.1.
[125] Thuc. 6.53.2.
[126] Thuc. 6.60.2.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

moderación, la sensatez o la templanza (*supra*). De esta manera, Platón vuelve a aludir, aunque esta vez muy veladamente, a un contexto adverso en el que la falta de *sophrosyne* deviene en catástrofe social, política y militar.

La segunda propuesta, por su carácter más especulativo y su menor vínculo con la temática del *Cármides*, la plantearé como una pregunta abierta que guarda relación con los grupos de parentesco y con los círculos sociales de los imputados en los sacrilegios, pero también con los personajes de otros diálogos platónicos. Comenzando por los grupos de parentesco, sigo el estudio prosopográfico elaborado por Aurenche para constatar que, en buena parte, los implicados en los sucesos del 415 son ciudadanos descendientes de destacadas familias atenienses que reflejan "un monde clos".[127] Como ya he señalado, tanto Táureas como Critias eran primos segundos de Andócides,[128] lo que quiere decir que, por extensión, también Cármides estaría emparentado, lejanamente, con el orador. Asimismo, debido al parentesco entre Critias, Cármides y Platón,[129] también existirían ciertos lazos familiares (aunque débiles) entre el filósofo y el propietario de la palestra que este mismo escoge como escenario de su diálogo, es decir, Táureas. En

[127] Aurenche 1974, 121; le sigue Ostwald 1987, 541. Puede que, para la opinión pública, estos grupos representasen "un milieu politique précis" de tinte aristocrático. Sin embargo, como bien advierte Aurenche, es complicado saber qué implicaría dicha tendencia en el contexto del 415.

[128] Cf. *supra*, nota 107.

[129] Como he indicado *supra*, Critias y Cármides son primos carnales entre sí y, respectivamente, se corresponden con el primo segundo y con el tío carnal de Platón; cf. nota 20.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

vista de estos datos me pregunto si, dados los vínculos de parentesco ya enunciados, y el retrato más bien positivo de estos personajes en *Cármides*,[130] Platón podría estar sugiriendo el pasado del 415 en el diálogo como manera de vindicar la respetabilidad de sus familiares, cuya imagen habría quedado mancillada por el proceso judicial en el que se habían visto envueltos.[131] De ser así, la cuestión podría paralelizarse a la apología platónica de Sócrates, pues en ambos casos son las sospechas de los demócratas las que ponen en jaque tanto la estabilidad de la ciudad como el destino del círculo social de Platón.

A colación de esto surge el tema de la recurrente puesta en escena de personajes imputados y/o condenados por los delitos del 415 en la obra de Platón y, por extensión, de un mismo círculo social compartido por estos: el círculo socrático. Aparte de Critias y Cármides, entre los implicados en los sacrilegios se pueden contar cuatro destacados personajes que participan en los diálogos, ya sea como interlocutores o como oyentes (Fedro,

[130] De Pl., *Leg.* 10.884 se desprende que el filósofo reprobaría acciones como la mutilación de los Hermes, pues insiste en la gravedad de atentar contra objetos públicos de carácter sagrado. No parece, en cambio, hacer ninguna alusión a la profanación de los Misterios, el delito por el que Cármides sería condenado. Así y todo, incluso si Platón hubiese censurado también este acto, el carácter positivo del retrato platónico de Cármides en el diálogo homónimo no admite mucha discusión. No ocurre lo mismo con Critias, cuyo caso discutiré *infra*. Nada se dice sobre Táureas en el diálogo, pero su palestra se presenta como un espacio de libertad intelectual (cf. *supra*).

[131] Independientemente de que hubiesen sido exonerados, como Critias y Táureas, o condenados, como Cármides (cf. *supra*).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Alcibíades, Adimanto de Escambónidas y Erixímaco),[132] y otros dos asociados de Sócrates nombrados por Platón (Axíoco y Acúmeno).[133] De entre ellos, sólo Erixímaco fue acusado de participar en la mutilación de los Hermes; todos los demás están relacionados con la profanación de los Misterios. En cualquier caso, más allá de la constatación del "monde clos" de Aurenche, dilucidar el significado de la inclusión de individuos relacionados con los sucesos del 415 en la obra platónica requeriría de un estudio pormenorizado que aunase todos los elementos prosopográficos de estos personajes (biografía, genealogía, filiación política…) con la interpretación del modo en que el filósofo los presenta. Esta investigación sobrepasaría los objetivos de la presente tesis; sin embargo, creo conveniente plantearla de cara a futuros trabajos sobre los pasados sugeridos en Platón. A continuación, analizaré otro de estos tiempos implícitos en *Cármides*, en concreto, el del año 404.

1.1.4.3 *Sophrosyne vs. demokratia*: Critias y Cármides en 404.

Mediante la elección de los interlocutores principales de la obra, Platón sigue trazando su particular lectura de la historia reciente de Atenas. De forma velada, valiéndose del saber compartido por sus contemporáneos, ha creado

[132] Fedro (Andoc. 1.15) en *Prt*. 315c, *Symp*. y *Phdr*.; Alcibíades (Andoc. 1.16) en *Prt*. y *Symp*.; Adimanto de Escambónidas (Andoc. 1.16) en *Prt*. 315e; Erixímaco (Andoc. 1.35) en *Prt*. 315c y *Symp*.

[133] Axíoco (Andoc. 1.16) en *Euthyd*. 275a (aunque también aparece como interlocutor en el diálogo pseudo-platónico [*Ax*.]); Acúmeno (Andoc. 1.18) en *Phdr*. 227a.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

una diacronía que guía a su audiencia desde el pasado explícito del 429 al pasado sugerido del 415. Finalmente, a través de la intervención de Critias y Cármides, el filósofo provoca en sus lectores la evocación del año 404, cuando la posición de poder que por entonces alcanzaron los lacedemonios permitió que, con su apoyo, se estableciese el régimen de los "Treinta Tiranos" en la *polis* ateniense.

Propongo que la lectura que hace Platón de este pasado sugerido pretende limpiar la imagen que sus contemporáneos tenían de sus parientes presentándolos como exponentes de *sophrosyne* en un sentido político. Para sostener esta idea argumentaré, en primer lugar, la valoración positiva del pensamiento de Critias por parte de Platón. En segundo lugar, expondré cómo el maridaje entre *sophrosyne* y filolaconismo es clave en la elección platónica de los personajes del *Cármides*.

La tendencia política de Critias y Cármides fue el origen de su participación en el gobierno impuesto tras la Guerra del Peloponeso.[134] Los Treinta redujeron el cuerpo de ciudadanos, lo que significaba restringir el derecho a la participación política de una élite de tres mil individuos. Con el objetivo de implementar su programa, recurrieron a masacres, exilios y confiscaciones de bienes,[135] medidas tomadas sin ningún tipo de debate legislativo o judicial

[134] Xen., *Hell*. 2.3.2; *Athen. pol*. 34.3-35.1. Cármides se convirtió en uno de los "Diez", magistrados que ejercían su autoridad en el Pireo (Xen., *Hell*. 2.4.19).

[135] Los Treinta atacaron, entre otros, a los metecos (Xen., *Hell*. 2.3.21; Lys. 12.17-20), una política que Whitehead (1982/1983, 129-130) compara con la *xenelasia* espartana.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

previo con las que eliminaron a sus enemigos políticos.[136] Así pues, la consideración de la historicidad de los personajes del *Cármides* carga el diálogo con una dimensión política notable. Incluso, si se atiende a la filiación de un personaje aparentemente trivial como es Querefonte, se percibe que "the potential for violence in politics frames the dialogue",[137] pues este ateniense eligió el exilio antes que vivir bajo la oligarquía en el año 404.[138] Sin embargo, es él quien lleva a Sócrates hasta Critias en *Chrm*. 153c.

Los testimonios de Lisias y Jenofonte ilustran los excesos de este régimen. Jenfonte incluso califica a Critias como el más violento y codicioso de cuantos ocuparon el poder en la oligarquía.[139] Esto es sólo un ejemplo del vilipendo al que la historiografía antigua sometió a Critias hasta época romana.[140] Por el contrario, Platón no muestra a Critias como el "moral monster" que presenta Jenofonte,[141] lo que indica cómo entre los sucesores de Sócrates se establece una línea divisoria en cuanto a la interpretación de las acciones del personaje.[142]

De hecho, según se relata en la *Carta Séptima*, los Treinta invitaron a Platón a participar en su gobierno, en el que el filósofo confió para el relevo político que creía

[136] Munn 2000, 224, 230.
[137] Stern 1999, 400.
[138] Querefonte regresa a Atenas en 403 (Pl., *Ap*. 20e-21a; cf. Nails 2002, pp. 86-87).
[139] Lys. 12.5; 12.7; Xen., *Hell*. 2.3.12; Xen., *Mem.* 1.2.12.
[140] Véase Philostr. *V S* 1.16.501.
[141] Cf. Tuozzo 2011, 4, 56.
[142] Véase Danzig 2014, 507-524.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

necesario. Los excesos de este régimen y, especialmente, el intento de involucrar a Sócrates en el arresto de un hombre inocente,[143] le disuadieron de aceptar tal oferta.[144] Este hecho no implica, con todo, que el pensamiento que alentó el golpe del 404 no resultase cautivador para Platón. En relación con esto, Tuozzo sugiere que "for Plato, the fact that Critias was unable to avoid these dangers shows that his thought needs deepening and further development; it does not show that in its outline and spirit it was wrong".[145]

Siguiendo esta línea, discrepo de Lampert cuando aboga por ver en *Cármides* el fallido intento de Sócrates de llevar a los futuros "tiranos" por el camino de la *sophrosyne*.[146] Esta visión bebe de la estrategia apologética de Jenofonte en *Memorabilia* 1.2.24-26, que insiste en que Critias y el filósofo no compartían los mismos valores.[147] La influencia de Jenofonte es tal que la mayoría de los autores han interpretado de esta forma la elección platónica de los protagonistas del diálogo. Press ha argumentado que la falta de moderación que

[143] Pl., *Ap.* 32cd.
[144] *Carta VII*, 324d-325a. Incluso quienes niegan la autoría platónica de la *Carta VII* afirman que, por los detalles que aporta, su autor debió de ser un íntimo del filósofo; cf. Nails 2006, 3.
[145] Tuozzo 2011, 58.
[146] Lampert 2010, 233.
[147] Jenofonte es un "ancien partisan de l'oligarchie et de Sparte" (Macé 2019, 23). Así y todo, en sus *Helénicas* enfatiza las discrepancias entre oligarcas, favoreciendo al moderado Téramenes frente a su negativa consideración del radical Critias (2.3.15 y ss.). En sus *Memorabilia*, aun reconociendo la relación que mantenían Sócrates y Critias, Jenofonte acentúa los desacuerdos entre ambos (cf. Danzig 2014, 507, 516).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

demuestran Critias y Cármides durante el régimen de los Treinta carga la obra de ironía.[148] Asimismo, Pichanick opone el alma filosófica de Sócrates a las de Critias y Cármides, que serían incapaces de adquirir *sophrosyne*.[149] En vista de lo expuesto es destacable que, como como advierte Notomi, los estudiosos acostumbran a prestar poca atención a lo que Critias dice sobre la *sophrosyne* porque "they take the evil image of Critias for granted".[150]

Si bien es cierto que el relato contenido en *Chrm*. 162c y 169cd podría leerse como una crítica a la actitud de Critias, siempre preocupado por su reputación, creo que esto no es más que un retrato de la personalidad del aristócrata, que es juzgada muy levemente. Pese a que el líder oligárquico es objeto del *elenchus* socrático, la intención del filósofo es educativa, por lo que no parece que Platón busque humillar a Critias.[151] De hecho, Dusanic, quien apuesta por ver una apología de Critias en *Cármides*, recuerda que en 154e-155a Sócrates atribuye a la noble ascendencia de los interlocutores del diálogo la causa de sus aptitudes para la filosofía o la poesía.[152] A esto puedo añadir que, en *Timeo*, Critias es incluido entre quienes por naturaleza y por educación participan al

[148] Press 2012, 41.
[149] Pichanick 2016, 48, 52, 61.
[150] Notomi 2000, 238, 245.
[151] Cf. Tuozzo 2011, 5. Bultrighini (1999, 51) niega que Sócrates refute la definición de *sophrosyne* aportada por Critias: sólo la reformula para revelar su significado. Notomi plantea algo similar (véase nota 25); no obstante, en contraste con Bultrighini, este autor acaba por sumarse a la línea de quienes ven en Critias un discípulo fallido de Sócrates (Notomi 2000, 249).
[152] Dusanic 2000, 53.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

mismo tiempo de la política y de la filosofía,[153] hasta tal punto que es elegido por Platón como voz principal del diálogo homónimo para narrar el conflicto entre la Atlántida y la Atenas primigenia en *Critias*.[154]

En la misma línea, concuerdo con Danzig cuando afirma que Platón "portrays Critias and Socrates as enjoying warm relations". También creo que la priorización de Critias en el diálogo desde *Chrm*. 162e en adelante revela la intención platónica de asociar ambos personajes.[155] Danzig advierte que "we have no good reason to doubt that the historical Critias had a fairly good grasp of Socrates' ideas". De hecho, si Platón considerase a Critias un discípulo fallido del maestro que ambos compartieron, hubiese resultado extraño que Platón pusiese sus esperanzas en la revuelta del 404.[156]

En este sentido, considero muy significativo que Platón fundamente la mayor parte del *Cármides* en la contribución de Critias, la cual es crucial para entender la obra en un sentido político. Critias no fue sólo un líder político, sino también un intelectual que dio coherencia a su programa ideológico.[157] Dentro de este, el concepto de *to ta heautou prattein* jugaba un papel central que es recogido por Platón en *Carmides*, y no parece coincidencia que Platón enfatice que Critias es el autor de esta

[153] Pl., *Ti*. 19e-20a. Capizzi (1984, 23) apunta que Platón alaba a quienes forman parte de su clan, de tal manera que tanto Critias como Cármides son tratados "senza biasimo né ironía".
[154] Sobre este tema, véase *infra.*
[155] Danzig 2014, 507, 509.
[156] Danzig 2013, 518.
[157] Bultrighini 1999, 7, 9, 33.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

fórmula.[158] Como he explicado más arriba, el lema *to ta heautou prattein* posee connotaciones políticas que vinculan la *sophrosyne*, tal y como la entiende Critias en *Cármides*, al Principio de Especialización platónico, lo que refuerza la tesis de la valoración positiva del pensamiento de este personaje por parte del filósofo. Además, aunque está claro que en *República* la explicación de la *sophrosyne* es diferente de la que se da en *Cármides*,[159] considero profundamente relevante que *to ta heautou prattein*, una noción que Platón insiste en atribuir a Critias, constituya la definición de un concepto tan elevado como la *dikaiosyne* o justicia.[160] En mi opinión, el hecho de emplear la contribución de Critias para construir el valor de justicia es una prueba inestimable del aprecio platónico por el pensamiento de su pariente. Como afirma Herrmann, Platón adopta esta frase en *República* tomándola "directly from the terminology of his uncle Critias".[161] Por tanto,

[158] *Chrm.* 161bc, 162cd.

[159] *Resp.* 4.430e-432b. Nótese, con todo, que la definición de *sophrosyne* como "ocuparse de lo suyo" vuelve a estar presente en *Ti.* 72a.

[160] Ya Guthrie señaló la dificultad de diferenciar la *sophrosyne* entendida como *to ta heautou prattein* de la justicia o *dikaiosyne* tal y como se explica en *Resp*. 4.433a-d (Guthrie 1975, 166). Es precisamente la justicia así entendida la que permite el nacimiento y la conservación de otras cualidades de Calípolis (*Resp.* 4.433b8-14), entre ellas, la *sophrosyne*. Por consiguiente, estas virtudes no dejan de estar conectadas en la obra platónica. Además, en *Resp.* 4.433a10-b2 Sócrates afirma que ha escuchado esta definición por boca de muchos otros. Creo, como Bultrighini (1999, 54), que bajo esos "muchos" se esconde Critias.

[161] Nótese que Herrmann considera incompatible el sentido de esta fórmula en *República* con el pensamiento de Critias (Herrmann 2018, 83-84). En contra de esta visión, argumentaré que la aportación de Critias en *Chrm.* 161b evoca, en *Chrm.* 171e1-3, un sentido perfectamente coherente tanto con la justicia de *Resp*. 4.433a como con el elitismo propio de Critias.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

estoy de acuerdo con Bultrighini cuando dice que Platón "parte da premesse criziane nell'ansia di superamento della polis democrática".[162] Sostengo que es esto mismo lo que hace Platón en *Cármides*, pues son las aportaciones de Critias las que dotan al diálogo de un fuerte componente político y las que hacen que esta obra se pueda concebir como un germen del proyecto antidemocrático del filósofo.

Capizzi sugiere que la personalidad de Critias habría influenciado especialmente al Platón adolescente.[163] Esto semeja visible en lo que ambos tienen en común, como la admiración por una Esparta idealizada.[164] En relación con esto, los rasgos compartidos por Calípolis y Magnesia con la Esparta de la leyenda licurgea (que no la Esparta contemporánea a Platón) han sido ampliamente analizados desde la célebre obra publicada por Ollier en 1933.[165] En lo que respecta a Critias, autores como Krentz y Whitehead argumentan que el gobierno liderado por él poseía un programa de políticas oligárquicas inspirado en su admiración por las instituciones espartana. Según Krentz, no sólo el número tres mil aludía, con alta probabilidad, al cuerpo lacedemonio de *homoioi*, sino que el mantenimiento del número treinta en el grupo más poderoso del régimen respondía a la imitación de la *gerousía* espartana. Incluso, este autor propone que aquellos que quedaban fuera del censo, obligados a residir

[162] Bultrighini 1999, 15.
[163] Capizzi 1984, 23.
[164] Dusanic 2000, 58.
[165] Ollier 1933. Se realizará un análisis más profundo sobre este tema *infra*.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

fuera del asty, se corresponderían con los *perioikoi* de Esparta.[166] Whitehead, por su parte, pone el acento en la concordancia que se dio en 404 entre la voluntad de los oligarcas atenienses y la de los vencedores de la Guerra del Peloponeso (especialmente la de Lisandro). Pese a la inexistencia de un acuerdo formal de cambio constitucional en el tratado de paz, el filolaconismo de personajes como Critias alentó la aspiración de convertir Atenas en una Esparta idealizada.[167] De hecho, Critias consideraría a los espartanos como salvadores frente a una Atenas imperialista cuyo espíritu había llevado a la derrota.[168]

Pienso, por tanto, que Critias sería un pensador profundamente apreciado por Platón. En última instancia, Critias era también un hombre de letras, un escritor[169] que consideraba la constitución de los lacedemonios como la más hermosa de todas.[170] Así, Critias defendía los valores

[166] Xen., *Hell.* 2.4.1; Lys. 25.22; Krentz 1982, 64-65.

[167] Whitehead 1982/1983, 108-109, 118-119. Debe advertirse que, en torno a este tema, no hay un consenso claro (a favor: Ostwald 1986, 470, 485-487; Hodkinson 2005, 238-239, 266-267; Gallego 2018, 46; en contra: Cartledge 1987, 282; Osborne 2010, 271, n. 11 y 279-282). Sin embargo, para una revitalización, ligeramente matizada, de las tesis de Krentz y Whitehead, remito al reciente capítulo escrito por Powell, quien enfatiza la responsabilidad espartana en las acciones de los Treinta; cf. Powell 2018, 61-86. Véase especialmente Powell 2018, 81, en referencia a la inspiración espartana del gobierno de los Treinta: "that they might not hope to replicate Sparta's institutions exactly, as in such matters as the dyarchy or the education system, need not exclude a sincere wish to imitate as much as they could".

[168] Xen., *Hell.* 2.3.25; Bultrighini, 1999, 45.

[169] Los escritos de Critias parecen haber sufrido una *damnatio memoriae* (Bultrighini 1999, 9). Filóstrato (*VS* 2.1.564) recoge que, antes de la atención que le presta Herodes Ático, el Critias autor era observado con desdén.

[170] Xen., *Hell.* 2.3.34.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

de una Esparta idealizada,[171] piedra angular del pensamiento político platónico, enfatizando la *sophrosyne*, que él mismo presenta como una divinidad.[172]

De hecho, considero que el vínculo histórico entre *sophrosyne* y filolaconismo está implícitamente presente en *Cármides* a través de la alusión que Platón hace, por medio de los personajes, al año 404. De esto se deriva la atribución de esta virtud tanto a los protagonistas del diálogo como al régimen que lideraron, lo que redunda en la intención platónica de limpiar la imagen de sus parientes mediante la lectura del pasado reciente que el filósofo hace en *Cármides*.

En el siglo IV, tanto Platón como su audiencia saben que en la pasada centuria la *sophrosyne* había llegado a convertirse en el eslogan de los espartanos y de los filolaconios atenienses. En cuanto a los primeros, el rey Arquidamo presentaba esta virtud como algo típicamente espartano, combinando la constancia en buenos y malos tiempos, la prudencia en asuntos internos y externos, la resistencia al placer y al dolor, el coraje en la batalla o el respeto por las leyes. Al menos, así lo recoge Tucídides en su relato sobre el gran debate en torno a la guerra contra Atenas entre Arquidamo y Estenelaidas. Aunque Estenelaidas, partidario de la guerra, sale finalmente victorioso, tanto él como Arquidamo apelan a la *sophrosyne* en sus respectivas argumentaciones.[173] Según

[171] En las *Constituciones* de Critias la alabanza de los valores lacedemonios está muy presente. Se percibe también una subyacente crítica a la democracia ateniense (DK 88 B37, B51) que se hace explícita en DK 88 B45.
[172] Critias DK 88 B6.15-22.
[173] Thuc. 1.84.2-3; 1.86.2.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Rademaker, esta coincidencia verifica que la virtud en cuestión es importante para todos los lacedemonios.[174]

Con este *background* espartano, reconocible por los lectores de Tucídides, no es sorprendente que los oligarcas atenienses adoptasen la *sophrosyne* como lema.[175] Como señala Rademaker, en Atenas esta virtud "tended to be claimed as a distinctive *arete* by elitist citizens who disapproved of the excesses of democracy and favored a modified, more 'moderate' form of government". Por consiguiente, parece natural que los defensores de los golpes oligárquicos del 411 y del 404 clamasen esta virtud como consigna:[176] en Th. 8.64.5, los aliados atenienses rechazan la *sophrosyne* que, según los oligarcas atenienses del gobierno de los Cuatrocientos (411), les traería la importación de un régimen similar, una *aristokratia sophron* como la que menciona Tucídides 3.82.8. En el caso de la revolución del 404, Critias, manifiesto devoto de la *sophrosyne* y probablemente el teórico del programa de los Treinta,[177] se convirtió en el principal adalid de este régimen.

La complejidad del pensamiento político platónico sobrepasa la dicotomía entre democracia y oligarquía. Sin embargo, en vista de lo expuesto, parece claro que el filósofo era próximo a la ideología filolaconia de Critias,

[174] Rademaker 2005, 208-209, 212-214.
[175] Sobre el peso del filolaconismo en las acciones políticas oligárquicas, cf. Gallego 2018.
[176] Rademaker 2005, 216, 6, 193.
[177] Bultrighini 1999, 111. La materialización del proyecto del 404 implicaba "introdure nel tessuto sociale ateniese il principio basilare della *sophrosyne*" (Bultrighini 1999, 21).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

cuyo pensamiento constituyó, para Platón, una fuente de inspiración para hacer frente a la democracia,[178] la misma contra la que lucharon, hasta morir en batalla, los protagonistas de *Cármides*.[179]

Cuando Platón escribe su diálogo, tanto el filósofo como su audiencia conocen el destino de Critias y Cármides. Esta lectura en términos históricos, al alcance de los lectores de la obra, sugiere que para entender en mensaje de Platón es más importante identificar a los futuros líderes políticos que al adolescente Cármides o al Critias que una vez dialogó con Sócrates. Por consiguiente, esta obra esconde también la perspectiva platónica de los hechos que sus parientes protagonizaron en el año 404, a quienes el filósofo presenta como exponentes de la *sophrosyne*: considerando la probablemente favorable evaluación de Critias por parte de Platón (*supra*), así como la importancia de la *sophrosyne* para un admirador de Esparta como era el líder de los Treinta, creo que cuando el filósofo escribe *Cármides* tiene en mente el vínculo que, históricamente, une al escritor filolaconio con la virtud que se investiga en el diálogo. Teniendo en cuenta la proximidad política, genealógica y social entre Critias y Cármides (*supra*), creo que también este último personifica la *sophrosyne* como un eslogan pro-espartano.

Sostengo pues que Platón, y más concretamente el "Platón lector de Tucídides", es consciente del maridaje

[178] Como indica Notomi (2000, 244), "Critias's idea of oligarchy, that a small number of excellent experts should rule [...], was what his conversation with Socrates must have suggested and what Plato in a sense inherited".
[179] Xen., *Hell.* 2.4.11-19.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

entre *sophrosyne* y filolaconismo que el historiador construye en su crónica y lo subraya en *Cármides* mediante la elección de estos personajes para la discusión sobre esta virtud. De esta lectura platónica del pasado reciente se deriva, a su vez, la pretensión del filósofo de limpiar la imagen de dos líderes de los Treinta Tiranos que habían formado parte tanto de su linaje aristocrático como del círculo socrático.

1.1.5 La lectura histórica sugerida en *Cármides*.

En conclusión, Platón invoca hasta tres referencias históricas a través del escenario del *Cármides*, una explícita (el regreso de Sócrates de la campaña de Potidea en 429) y otras dos sugeridas por medio de la elección de personajes (y también lugares) que, de una forma u otra, intervienen en el contexto dramático (los sacrilegios del 415 y la oligarquía del 404).

Como he argumentado, la importancia de estos eventos históricos era conocida en el momento de escritura y de recepción de la obra. Partiendo de ello, el filósofo transmite su particular lectura de todo un período histórico implícitamente enmarcado por el *Cármides*: la Guerra del Peloponeso y las disputas políticas que se producen durante el conflicto. Por supuesto, no se trata de una lectura mecánica: Platón aporta una reflexión filosófica no explícita, sino sugerida, en la que la posesión de *sophrosyne* determina la victoria espartana sobre Atenas, advirtiendo así a sus contemporáneos de la necesidad de implementar esta virtud, tal y como la define Critias en *Cármides*, en el gobierno de la *polis*.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Por una parte, a la luz del sentido político que tiene la *sophrosyne* en el diálogo, la referencia histórica explícita que el filósofo escoge como escenario del *Cármides* revela la interpretación platónica de la batalla de Espártolo: el pensador entendería la primera gran derrota de los atenienses en la Guerra del Peloponeso como un fracaso anunciado, pues la política exterior de Atenas, en su afán intervencionista, había desoído el lema *to ta heautou prattein*, dando muestra, por tanto, de su falta de *sophrosyne*.

Por otra parte, Platón sugiere otras alusiones históricas que vería como contra-ejemplo de *sophrosyne* en la política ateniense: la referencia a Táureas, junto a los nombres de Critias y Cármides, evoca en la audiencia los sucesos del 415, tanto la decisión de emprender la aventura imperialista de Sicilia (cuyo fatal desenlace es bien conocido por los lectores de Platón) como el agitado proceso judicial por la mutilación de los Hermes y la profanación de los Misterios de Eleusis.

Por último, la intervención de Critias y Cármides despertaría en la audiencia, inevitablemente, el recuerdo del régimen de los Treinta Tiranos. La probable aceptación platónica de los valores de Critias, unida a lo determinante que es la fórmula aportada por este personaje para la definición política de la *sophrosyne* en *Cármides*, invita a pensar que el filósofo, consciente del maridaje entre *sophrosyne* y filolaconismo en el siglo V, quiere transmitir a la audiencia que sus parientes, líderes del gobierno de los Treinta, fueron exponentes de esta virtud. Esta labor de "limpieza de imagen" parece oportuna a principios del

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

siglo IV, pues en el año 399 la condena de su maestro había manifestado el peligro de relacionarse con oligarcas destacados.

Así, en *Cármides*, Platón sugiere una lectura histórica de acontecimientos vinculados a la Guerra del Peloponeso, desde los comienzos del conflicto bélico con la derrota ateniense en Espártolo, pasando por las pretensiones imperialistas del 415, hasta la instauración del régimen de los Treinta en aras de la victoria lacedemonia. A la luz de la interpretación política de la *sophrosyne* expuesta en el diálogo, el relato histórico de Platón pretende defender la necesidad de implementar, en la política contemporánea, esta virtud típicamente espartana, pues sólo la *sophrosyne* evitaría los conflictos que genera el imperialismo democrático. De esta manera Platón, desde la reflexión filosófica, contribuye al debate cívico sobre cómo evaluar los acontecimientos del pasado reciente de Atenas.

1. 2 *REPÚBLICA*: CALÍPOLIS *VS.* ATENAS.

Pocas semanas después de la conversación de Sócrates con Critias y Cármides en la palestra de Táureas, el particular relato platónico del 429 y otros pasados sugeridos continúa a través del contexto dramático de *República*. Paralelamente a la continuación temporal, que incide en el concepto del "Platón historiador", Platón se va distanciando simbólicamente de los centros de la vida institucional de Atenas a través de los lugares que escoge para situar a Sócrates y sus interlocutores: si en *Cármides* la localización de la palestra de Táureas situaba a los personajes en marcada proximidad a la muralla de Atenas

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

y, por consiguiente, en los márgenes de la *polis*, en *República* el filósofo desplaza el escenario todavía más lejos, a la ciudad-puerto del Pireo, para crear su ciudad ideal.

Con el propósito de ilustrar estas cuestiones, reproduciré mi trabajo "Contexto discursivo y filosofía política en la *República* de Platón", actualmente en prensa,[180] en el que introduciré alguna modificación parcial a fin de acentuar la coherencia interna de la presente tesis.

1.2.1 El escenario de la *República*.

El comienzo de la *República* de Platón presenta a Sócrates y Glaucón haciendo el camino de retorno a Atenas desde el Pireo, el puerto de la ciudad. Ambos se habían desplazado allí para asistir a un nuevo festival religioso: las *Bendideia*. Cuando emprendían el regreso al *asty*, se encuentran con un grupo de amigos, entre los cuales están Polemarco (hijo del meteco Céfalo), Adimanto (hermano de Glaucón y de Platón) y Nicérato (hijo de Nicias).[181] Ellos les exhortan a quedarse en el Pireo aludiendo a los espectáculos que allí se celebrarán en honor a la diosa Bendis, así como a la conversación que pueden mantener en la casa de Polemarco.

En contraste con espacios como, por ejemplo, la palestra,[182] el Pireo no es un lugar que Sócrates

[180] Terceiro Sanmartín, N. (2022, en prensa), "Contexto discursivo y filosofía política en la *República* de Platón", *Dialogues de Histoire Ancienne*, 48, 1.
[181] *Resp.* 1.327b-c.
[182] Pl., *Chrm.* 153a; cf. *supra*.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

frecuente.[183] No obstante, será allí, en el hogar de un meteco y, paradójicamente, en el demo más democrático de Atenas, donde se desarrolle la propuesta política de la Calípolis de Platón: pese a las reticencias socráticas a permanecer en este espacio,[184] Sócrates y Glaucón son finalmente persuadidos y se dirigen junto al grupo que presiden Adimanto, Nicérato y Polemarco a la morada de este último.[185] Allí encontrarán a la familia de este, los metecos Céfalo, Lisias, y Eutidemo,[186] pero también a los ciudadanos Carmántides[187] y Clitofonte[188], y al extranjero Trasímaco de Calcedonia.

De este modo se reúnen, para la discusión filosófica, metecos, ciudadanos y extranjeros,[189] una miscelánea de estatus jurídicos que refleja lo que ocurría de forma natural en el Pireo, alrededor de la casa del meteco Polemarco, y de forma especial (como explicaré) en la festividad que lleva a Sócrates hasta el puerto: las *Bendideia.*

Este escenario se hace patente en la introducción al libro primero. Los aspectos estilísticos y formales de este último, más parecidos a un diálogo socrático que el resto

[183] *Resp.* 1.328c8-9.
[184] *Resp*. 1.327c.
[185] *Resp.* 1.327a-328b. La familia de Polemarco tenía una fábrica de escudos, 120 esclavos y tres casas (Lys. 12.18-19; cf. Nails 2002, 84). Nótese, con todo, que la propiedad efectiva de estos bienes es discutible debido a su estatus jurídico de meteco, que le privaba del derecho de ἔγκτησις/*enktesis*; cf. Whitehead 1977, 70. Por consiguiente, la casa en la que se desarrolla la *República* podría ser alquilada (Davies 1971, 590).
[186] Lisias y Eutidemo son hijos de Céfalo y, por consiguiente, hermanos de Polemarco (Nails 2002, 190, 151).
[187] *Resp.* 1.328b.
[188] *Resp.* 1.340ab.
[189] *Resp.* 1.328b6-10.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

de la *República*, fundamentan una discusión sobre la relación entre ambas partes. Se ha propuesto una composición anterior de este libro, como unidad literaria *per se*, que sería más adelante retomada como prólogo de la obra. Con todo Annas, que duda de esta hipótesis, afirma que el libro primero "forms an entirely suitable introduction to the main discusión".[190] De hecho, Reeve expone la conexión existente entre diversos razonamientos presentados en la obra para sostener que el libro I es "clearly a cohesive and intelligible component of the *Republic* as a whole".[191]

Si bien, en efecto, el marco descrito se hace patente al comienzo del diálogo, considero, como Kasimis, que envuelve toda la conversación.[192] En función de ello y de las connotaciones de cada uno de sus elementos, sostendré que el escenario de la *República* platónica es simbólicamente relevante en el diálogo. Y es que, como ya han defendido varios autores, nada en Platón es accidental.[193]

Pese a estas consideraciones se ha prestado, en general, poca atención al contexto discursivo de los diálogos.[194] En el caso de la *República*, Adams no lo considera más allá de alguna escueta nota aclaratoria sobre el Pireo y sus dudas sobre la diosa que allí se está honrando.[195] Annas lo describe someramente sin mayor

[190] Annas 1981, 17.
[191] Reeve 1988, 22-23.
[192] Kasimis 2018, 53.
[193] Clay 1992, 124; Hyland 1994, 30-31; McCabe 2008, 98; Corcoran 2016, 1.
[194] Existen excepciones que se deben tener en cuenta: véase Helmer 2015.
[195] Adams 1963, 1-2, 62.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

reflexión, y ni siquiera identifica el festival que enmarca la situación.[196] Tampoco Diès muestra interés por el escenario del diálogo.[197] Leroux se detiene más en la cuestión, incidiendo en la deliberada elección de los personajes por parte de Platón para representar la tensión entre la cultura tradicional ateniense y las nuevas ideas filosóficas.[198] Sin embargo, no realiza aportaciones concretas con respecto a la simbología del lugar o del tiempo en el que se desarrolla la obra.

Entre los que sí las hacen, debe destacarse a Corcoran, quien presenta la topología de la *República* como un camino simbólico hacia la idea del Bien. Teniendo en cuenta los espectáculos de las *Bendideia* (que posteriormente analizaré), aborda la carrera de antorchas como una referencia al célebre mito de la Caverna, que sería representada por el Pireo.[199] Con todo, la contribución de este autor se ciñe a identificar posibles metáforas de carácter filosófico.

En este trabajo relacionaré el escenario del diálogo con su significado en Atenas y con el pensamiento sociopolítico de Platón. La propuesta se encuadra, por lo tanto, en la línea de Rosen quien, partiendo de una hipótesis similar a la de Corcoran, atiende también a la cuestión sociopolítica considerando el estatus jurídico del dueño de la casa donde transcurre el diálogo y su localización en el Pireo, para postular un "detachment

[196] Annas 1981, 18.
[197] Diès 1989.
[198] Leroux 2002, 18-20.
[199] Corcoran 2016, 14, 23-24. La identificación entre la escena inicial de la *República* y la analogía de la caverna está ya esbozada en Hyland 1994, 31.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

from the authority of Athenian custom and law".[200] Asimismo, valora la simbología democrática del Pireo como base de la resistencia democrática del 404 (*infra*) para ver en el escenario de la *República* una evocación de "the glory of the Athenian democracy prior to the tyranny of the Thirty". No obstante, sobre las *Bendideia* se limita a señalar su novedad.[201]

En cualquier caso, como apunta Planeaux, "the opening of this particular dialogue shows clearly that Plato had a specific event in mind when he crafted the scene".[202] Partiendo de esto, indagaré sobre el valor del Pireo y las *Bendideia* en la *República* platónica. ¿Por qué decidirse por este entorno y este evento para enmarcar la construcción de lo que Platón entiende como una *polis* justa? Para responder estudiaré las características y la simbología de las dos coordenadas fundamentales del contexto discursivo de la obra: el espacio, el Pireo, y el tiempo, la inauguración de las *Bendideia* y su contenido ritual. Por último, en conexión con la noción del "Platón historiador" propuesta en esta tesis, subrayaré cómo el relato de las primeras *Bendideia* cobra un sentido político en relación con la interpretación platónica del año 429, mientras que el Pireo ejerce de motor para la evocación de otros pasados sugeridos en el espacio mental del lector de *República*.

[200] Rosen 2005, 11, 13.
[201] Rosen 2005, 13-15.
[202] Planeaux 2001, 166.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

1.2.2 El lugar: el Pireo, ¿un espacio periférico?

El Pireo, la ciudad-puerto de Atenas, posee un estatus ambiguo en el contexto del Ática. Por un lado, la realidad estratégica, institucional e ideológica lo liga al *asty*; por otro, puede definirse como un espacio periférico por sus características topográfico-urbanísticas, lo específico de su vida económica y su composición social.

El área del Pireo contaba con varias colinas, incluyendo Muniquia,[203] y su conjunto como puerto era sustancial para la defensa de Atenas.[204] Sin embargo, no destacó hasta que Temístocles promovió, a principios del siglo V, su desarrollo.[205] El urbanismo del Pireo se atribuye a Hipódamo de Mileto en época de Pericles.[206] Entonces se fortificó el puerto comunicándolo con el *asty* (a 7/8 km de distancia) por medio de los Muros Largos, levantados a mediados del siglo V.[207]

Desde el punto de vista administrativo el Pireo era uno de los demos atenienses de la tribu Hipotonte y de la región urbana del ordenamiento tribal clisténico. Como enclave de población muy densa y variada, sede de la armada y del emporio, presentaba singularidades que lo diferenciaban del resto de los demos del Ática.[208] Con todo, estas especificidades no mermaban su estrecha relación con

[203] Goette 2001, 141.
[204] Garland 1987, 72.
[205] Thuc. 1.93; cf. Garland 1987, 15.
[206] Arist. *Pol.* 2.1267b23. La escasez de datos arqueológicos ha generado una discusión sobre la fecha; Gill (2006, 10) la establece en los años 440-430 a.C.
[207] La paz con Esparta tras la Guerra del Peloponeso exigió la destrucción de estas fortificaciones (Lys. 13.8; Xen., *Hell.* 2.2.15). Se reconstruyeron a principios del siglo IV, (Xen., *Hell.* 4.8.9; cf. Conwell 2008, 109-110).
[208] Garland 1987, 72-73; Von Reden 1995, 27.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Atenas. Al contrario, soportaba un mayor control por parte de la Asamblea: algunos edificios públicos del *asty* se duplicaban allí,[209] varios magistrados supervisaban su mercado (como los *agoranomoi* de Atenas), y parece que habría otros responsables específicos.[210] Asimismo, mientras que en otros demos el demarco era elegido localmente, el del Pireo procedía de una decisión tomada por la asamblea, como ocurría también con sus magistrados.[211]

Desde el punto de vista ideológico, según Aristóteles,[212] su población era más democrática que la del *asty* y su rol en ciertos acontecimientos políticos dotaba al lugar de una semántica especial. Sobre todo, recordaba el poderío de la Atenas democrática en el siglo V,[213] pues su construcción estaba profundamente ligada al desarrollo de la potencia naval de Atenas y su democracia, constituyendo un símbolo de una nueva política enfrentada a la aristocracia tradicional.[214]

Además, Tucídides señala que fue una asamblea celebrada en Muniquia la que determinó marchar sobre el *asty* y hacer frente a Los Cuatrocientos (411)[215] "establishing the precedent that opposition to oligarchy could most effectively be mobilised from the Piraeus".[216]

---

[209] Von Reden 1995, 27.
[210] *Athen. pol.* 51.1-4.
[211] *Athen. pol.* 54.8.
[212] Arist. *Pol*. 5.1303b15.
[213] Garland 1987, 3.
[214] Von Reden 1995, 26.
[215] Thuc. 8.93.
[216] Garland 1987, 32.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Por ello, el régimen oligárquico de los Treinta intervino en el puerto mediante el arresto y ejecución de al menos diez metecos de elevada posición económica, o la revocación de varias concesiones de *proxenia* (implicando que los residentes extranjeros no pudiesen interponer recursos legales). Según Garland, los Treinta manifestaron, en general, su hostilidad "to everyone and everything connected with the sea".[217]

Esto guardaría relación con su condición de centro de la democracia radical y de símbolo antagónico al sistema de valores oligárquico. En la misma línea, tampoco es casual que se produjese una migración masiva hacia el Pireo por buena parte de la ciudadanía ateniense como consecuencia de la revuelta del 404.[218] De hecho, Trasíbulo, el líder de la oposición a los Treinta, marchó junto a sus seguidores[219] desde File hasta el Pireo para asediar Muniquia, donde vencieron a los oligarcas en una batalla librada en las proximidades del templo de Bendis.[220] Por consiguiente, se podría hablar del Pireo como un foco de resistencia democrática[221] bien ligado con las instituciones asentadas en el corazón de Atenas.

---

[217] Garland 1987, 35.
[218] Xen., *Mem.* 2.7.2.
[219] Entre los cuales seguramente habría tracios (*infra*).
[220] Xen., *Hell.* 2.4.11. Acerca de las connotaciones políticas diferenciadas que adquieren la ciudad, File y el Pireo en el marco del conflicto entre oligarcas y demócratas, véase Gallego 2015.
[221] Nótese que una aproximación más profunda al conflicto civil ateniense implicaría matizar la imagen de una pugna entre oligarcas y demócratas, puesto que la realidad de estas facciones era más compleja (véase Sancho Rocher 2016).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

No obstante, otras características desligan el Pireo de Atenas presentándolo como un espacio periférico. En lo que respecta a la cuestión topográfico-urbanística, pese a los Muros Largos, el puerto estaba físicamente alejado del *asty*. Además, su planta hipodámica, característica de muchas colonias griegas, proyectaba la imagen de una nueva fundación en los márgenes de la *polis,* al tiempo que generaba un contraste morfológico con la irregularidad urbanística del *asty*.[222] Como afirma Garland, se da una suerte de antítesis entre las dos áreas, materializada en unos 7/8 km de distancia,[223] que Platón remarca cuando alude a la escasa frecuencia con la que Sócrates desciende al puerto.[224] La propia etimología del topónimo incide sobre esta idea, pues deriva de *peran*, "en el lado opuesto", en referencia al origen insular de la que posteriormente sería la península del Pireo y a su localización frente al continente.[225]

Como ciudad-puerto, genera estilos de vida propios. De hecho, según Von Reden, cuestionaba la ideología autárquica de algunos sectores atenienses al operar como puerta para el comercio exterior.[226] En efecto, en el Pireo se congregaban ciudadanos y extranjeros. Estos últimos podían ser visitantes, pero muchos permanecían en Atenas como comerciantes.[227] Con todo, la condición social y económica de la población del Pireo era

[222] Dicks 1968, 144-145.
[223] Garland 1987, 5.
[224] *Resp.* 1.328c8.
[225] Garland 1987, 7.
[226] Von Reden 1995, 25.
[227] Hunter 1994, 150.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

extraordinariamente variada, pues no todos eran, como Céfalo, ricos empresarios.[228] El puerto y sus oportunidades económicas atraían también mucha población urbana pobre.[229]

Esta concentración de extranjeros y metecos debilitaba de alguna forma el concepto de estatus ciudadano,[230] lo que lleva a analizar este espacio bajo la óptica de lo que Vlassopoulos denomina *free spaces*. Estos son lugares extrainstitucionales, no exclusivos de los ciudadanos, en los que sin embargo el debate público es constante.[231] Son, por tanto, espacios públicos sin valor jurídico, pero con valor consuetudinario (el ágora, la taberna, el teatro…).[232]

Como afirma Gottesmann, en la esfera extrainstitucional la comunicación es "multi-vocal and multi-directional", pues en ella todos los habitantes de la ciudad, independientemente de su estatus jurídico, pueden

[228] En el imaginario popular, los metecos eran asociados al dinero (Bakewell 2000, 10).
[229] Garland 1987, 69; Roochnik 2009, 157.
[230] Los metecos son, para Whitehead (1977), una suerte de anticiudadanos, por oposición a los atenienses política y legalmente privilegiados. Me sumo a esta interpretación para el análisis institucional; sin embargo, la matizaré desde el punto de vista social con las tesis de Vlassopoulos y, desde la perspectiva religiosa, siguiendo a Wijma (2014, *infra*), autores que difuminan las líneas divisorias entre estatus.
[231] Vlassopoulos 2007, 39-40, cf. *infra.*
[232] En el mismo sentido, según Gottesmann (2014, XI, 21), las instituciones gubernamentales atenienses necesitaban la calle, por ejemplo, para hacer efectivos los veredictos de las instituciones. Mientras, ciudadanos y no ciudadanos se sentaban alrededor de las tiendas para su vida social cotidiana o para discutir sobre política (Vlassopoulos 2007, 41; Gottesmann 2014, 58).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

participar.[233] Este sería el caso del lugar en el que Platón sitúa a Sócrates y sus interlocutores en la *República*, ya que se trata de un espacio notorio por su heterogeneidad.

Para el argumento que presento destaca, sobre todo, la pluralidad étnica y jurídica de los habitantes del Pireo. Las inscripciones funerarias del siglo IV indican la presencia de inmigrantes procedentes de al menos 60 *poleis* diferentes;[234] además, cerca de un 20% de los metecos cuya residencia se conoce estaban registrados en el Pireo hacia finales del siglo V.[235] Por ello, el Pireo era un espacio periférico también en términos socio-jurídicos. Desde aproximadamente el 430 en adelante, la composición cada vez más heterogénea de su población contribuyó a introducir nuevas deidades[236], como Bendis.

1.2.3 El tiempo: las *Bendideia*. Tracios y atenienses entre cooperación y alteridad.

Una inscripción atestigua que el culto a Bendis, divinidad de origen tracio, se instituyó oficialmente en Atenas financiado y regulado por el demos.[237] Esto ocurrió, necesariamente, antes del año 429 a.C., cuando se menciona a la diosa en el denominado "Tesoro de los Otros Dioses".[238] Su introducción en Atenas guarda relación,

[233] Gottesmann 2014, 13, 4.
[234] Garland 2014, 159.
[235] Garland 1987, 61.
[236] Entre ca. 430 y finales del siglo II Garland (1987, 109) contabiliza hasta diecisiete divinidades foráneas.
[237] *IG* I^3 136, ca. 413/412. El decreto recoge disposiciones para un culto ya existente (véase el comentario de https://www.atticinscriptions.com/inscription/IGI3/136.
[238] *IG* I^3 383; Garland 1992, 111.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

según Nilsson, con el contexto diplomático de la década del 430; más concretamente, con el deseo de asegurar el apoyo de los reyes odrisios de Tracia en la Guerra del Peloponeso.[239] Como señala Von Reden, los atenienses buscaban la lealtad de los tracios para acceder a su madera y metales preciosos, y también por la importancia estratégica de su territorio en la ruta del Mar Negro.[240] El hecho de que se le concediese la ciudadanía ateniense a Sádoco, el hijo del rey odrisio Sitalces, en el verano del 431 cuando se negociaba dicha alianza[241] refuerza la tesis de Nilsson, pues incide en la voluntad de Atenas de estrechar lazos con los tracios.[242]

No obstante, Wijma, al enfatizar el papel de la religión como definidora de la pertenencia a la *polis*,[243] afirma que la aceptación de Bendis sería un proceso gradual, destinado a integrar, progresivamente, a los numerosos metecos tracios que residían en el Ática.[244] Y es que, como destaca la autora, "Athenian interest in a foreign cult was never so strong, the involvement of metics in a polis cult never again became so pronounced, and Athenian attention for immigrants was never so specifically focussed on one particular ethnic group".[245]

Ambas teorías merecen consideración para comprender la introducción de este culto. De hecho,

[239] Nilsson 1951, 45-46.
[240] Von Reden 1995, 31-32; Sears 2015, 308.
[241] Thuc. 2.29.5.
[242] Janouchová 2013, 96.
[243] Así lo subraya Wijma, por ejemplo, en 2014, 20. Sigue a Blok 2017.
[244] Wijma 2010, 245.
[245] Wijma 2014, 126.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

conviene añadir otros factores: por una parte, el vínculo y la probable identificación entre Ártemis y Bendis,[246] reforzado por la proximidad física de sus santuarios en Muniquia;[247] por otra, el interés o incluso fascinación que la élite ateniense parece haber mostrado, desde aproximadamente el siglo VI, por Tracia,[248] derivado de la relación con ese territorio desde los albores de la colonización.[249]

Como se constata en un epígrafe datado en 240/239,[250] los tracios obtuvieron permiso para adorar a su diosa tal y como acostumbraban a hacerlo en su patria, aunque siempre de acuerdo con las leyes de Atenas.[251] Recibieron también el derecho de *enktesis*,[252] es decir, el derecho a la propiedad de la tierra, para la construcción de un templo en honor a Bendis. La mención de este santuario por Jenofonte[253] indica que el otorgamiento de este privilegio fue un acto jurídico anterior al epígrafe que lo recoge, decretado cuando este tipo de concesión a una comunidad meteca carecía de precedentes.[254] Este privilegio comportaría, según Garland, "a wholly new sense of belonging",[255] que vendría a recalcar tanto la integración

[246] Garland 1992, 113.
[247] Xen., *Hell.* 2.4.11.
[248] Sears 2015, 308.
[249] Theodossiev 2015, 3-4.
[250] *IG* II^2 1283.
[251] *IG* II^2 1283, l. 25.
[252] *IG* II^2 1283, l. 8.
[253] Xen., *Hell.* 2.4.11.
[254] Garland 1987, 108; Wijma 2014, 138.
[255] Garland 2014, 157.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

de la que habla Wijma[256] como la singularidad del evento que Platón retrata en la *República*.

En el mismo documento se confirma la inserción de las *Bendideia* en el calendario festivo ateniense. Su ceremonial hace descender a Sócrates hasta el Pireo un día 19 del mes de Thargelion,[257] la fecha establecida para su celebración.[258] Con respecto a la inauguración de las *Bendideia*, Wijma aboga por fechas entre el 431 y el 411 y, en función de la reconstrucción más probable del nombre del arconte epónimo señalado en *IG* I^3 136, propone la de 413, datación defendida también por Janouchová.[259]

Sin embargo, Sócrates dice bajar al puerto con "deseos de contemplar cómo hacían la fiesta, que entonces celebraban por primera vez".[260] Así pues, la introducción de las *Bendideia* y la fecha dramática de la *República* están íntimamente relacionadas. Ismard, situando la fecha dramática del diálogo en el 411, indica el mismo año para la inauguración de la fiesta.[261] Sin embargo, como apunta Planeaux, el interés ateniense por Tracia habría disminuido

[256] Wijma 2010, 245.
[257] Mikalson 2015, 158.
[258] Resulta curioso que fuese en este mes cuando, según la tradición (Diog. Laert. 2.5.44 y 3.2), nacieron Sócrates y Platón, coincidiendo su natalicio con el de Ártemis, diosa asociada con Bendis (Parker 1996, p. 25).
[259] Wijma 2010, 275; Janouchová 2013, 98. Sobre las problemáticas que supone esta datación, además de la objeción referida *infra*, véase Planeaux 2001, 174-177.
[260] ἄτε νῦν πρῶτον ἄγοντες; cf. *Resp.* 1.327a3-4. A favor de la novedad de todos los elementos de la celebración mencionados en *República*, incluidos los festejos posteriores a las procesiones (*Resp.* 1.328a), véase Planeaux 2001, 178.
[261] Ismard 2010, 262.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

por entonces,[262] impidiendo conjugar esta datación con la tesis de Nilsson. No ocurre esto si se emplaza la cronología del contexto discursivo de la obra en la primera celebración de las *Bendideia*, en el año 429. No tiene sentido que el culto se haya asumido por entonces, como confirma el "Tesoro de los Otros Dioses", y sostener que el rito asociado es posterior.[263] En lo concerniente a las controversias que esta datación pudiese suscitar en relación con las biografías de los personajes de la *República* o algunas de las referencias históricas del diálogo, remito a los argumentos aportados por Planeaux, y posteriormente recogidos por Lampert, para defender que es posible fechar el contexto discursivo de toda la obra en las *Bendideia* del 429.[264]

Dicha fiesta consistía en sacrificios públicos, un festival nocturno o *pannychis*[265] y una carrera de antorchas a caballo, destacada por Platón,[266] novedad probablemente relacionada con la habilidad ecuestre atribuida a los tracios.[267] En el citado documento del siglo III[268] se puede verificar que las *Bendideia* incluyen también dos

[262] Planeaux 2001, 174.
[263] *IG* I^3 383. Cf. Planeaux, 2001, 169: "we should note that, since this cult had to account for funds as early as 429 BCE, the effort indicates moneys were being collected, used, and that decrees were being passed, members incorporated, meetings and sacrifices taking place −suggesting strongly that a cultic body existed, with a formal organization that possessed some sort of temple or shrine".
[264] Véase Planeaux 2001, 179-181; Lampert 2010, 405-411.
[265] *IG* I^3 136, l. 26, 27; *Resp.* 1.328a8.
[266] *Resp.* 1.328a2.
[267] Ferguson 1944, 97; Sears 20015, 315.
[268] *IG* II^2 1283.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

procesiones: la de los *epichoroi* o ciudadanos atenienses y la de los propios tracios. La *República* ya refleja su vigencia desde el primer momento, pues Sócrates las hace equivalentes por su belleza.[269] Con todo, la separación de ambos contingentes recuerda que, pese a la integración que supone para los metecos tracios su inclusión en un culto cívico, su extranjería nunca fue olvidada.[270]

La procesión de los tracios salía del pritaneo de Atenas.[271] Es la única procesión que empezaría en este punto,[272] el corazón simbólico de la ciudad y lugar donde se daba la bienvenida a los huéspedes extranjeros importantes.[273] Parecía, por tanto, que concediendo a los tracios el derecho a comenzar su procesión desde allí, los atenienses daban la bienvenida a este *ethnos* foráneo y a su diosa nativa[274] sin perder su identidad étnica.

Tampoco Bendis, aun asociada a Ártemis, perdió sus atributos tracios.[275] Ya he referido la identificación entre Ártemis y Bendis, enfatizada por su común celebración en el mes de Thargelión[276] y el uso de antorchas en sus ritos. [277]La topografía refuerza esta relación, pues los santuarios de Ártemis a menudo se localizaban en los límites entre espacios diferentes (como el de Ártemis Muniquia, que

[269] *Resp.* 1.327a4-6 - 327b1.
[270] Wijma 2010, 276.
[271] *IG* II^2 1283, l. 6-7.
[272] Wijma 2010, 272.
[273] Dem. 19.234.
[274] Wijma 2010, 272-273 y 2007, 4-5.
[275] Wijma 2010, 276.
[276] Mikalson 2015, 153.
[277] Cole 2004, 190-191.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

protegía una de las ensenadas del Pireo).[278] Algo semejante ocurre con Bendis, pues también se asocia a las fronteras entendidas como ese ámbito difuso que se encuentra entre "lo civilizado" y "lo salvaje" (*eschatiai*). Quizás por ello el santuario de la diosa tracia se encontraba en el Pireo, cerca del templo de Ártemis Muniquia, en la *eschatia* entre el *asty* y el mar.[279]

Es en el *Bendideion* de Muniquia[280] donde termina la procesión de los tracios, recordando que el Pireo era el puerto de entrada del nuevo culto y el demo de mayor densidad de metecos. Esta ruta diseñaba, a su vez, una conexión entre el pritaneo, como centro de la autoridad cívico-religiosa[281] y como núcleo de la vieja ciudad, con el nuevo suburbio costero. Pero, sobre todo, como propone Blomart, la ubicación del *Bendideion* estaría destinada a "symboliser topographiquement la marginalité de Bendis".[282] Y es que, como afirma este autor refiriéndose a la noción de alteridad, "la déesse Bendis, de par sa présence au port d'Athènes (périphérique mais indispensable historiquement), illustrait, elle aussi, cette conception".[283]

Dicha alteridad era la de los numerosos tracios que residían en el Ática, metecos o esclavos.[284] El primer

[278] Cole 2004, 180-181, 184-185.
[279] Xen., *Hell.* 2.4.11; Luri Medrano 1994, 79.
[280] En el Pireo según *IG* II^2 1283, l. 15-16.
[281] Ferguson 1944, 103.
[282] Blomart 2000-2001, 18. Garland (1987, 109) señala también la posibilidad de que los atenienses fuesen reacios a permitir a los extranjeros poseer tierra en una ubicación central.
[283] Blomart 2000-2001, 22.
[284] Sears 2015, 314.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

testimonio sobre este *ethnos* en Atenas está vinculado a los mercenarios tracios de Pisístrato. A partir de entonces, la presencia de soldados tracios en las calles de Atenas era familiar a los habitantes de la *polis*, como se aprecia en Aristófanes[285] y se representa en los vasos áticos. Si bien la mayoría de los tracios mencionados en la epigrafía se consideran esclavos, al relacionarlos con el culto a Bendis debe pensarse, fundamentalmente, en tracios de estatus meteco.[286]

El arte y la literatura atenienses vinculan a los tracios con una barbarie incivilizada e inculta.[287] Así, mientras que en la literatura los tracios se convierten en el paradigma del esclavo (como el Jantias aristofánico de *Ranas*), en el arte suelen asociarse con figuras como los sátiros u otra imaginería dionisíaca, enfatizando su "salvajismo". También es frecuente su representación como peltastas, ejemplificando la antítesis del hoplita.[288] Esta perspectiva debe matizarse, pues aristócratas atenienses usaban atributos tracios para distinguirse de la masa ciudadana.[289] Con todo, Platón, en la propia *República*,[290] atribuye a Tracia una "índole fogosa" (*thymoeides*).

De este modo, el rol de los tracios en las *Bendideia* subraya su alteridad frente a la ciudadanía ateniense. A pesar de la colaboración en el culto a Bendis, la realización

[285] Ari. *Lys*. 564.
[286] Wijma 2014, 128, 131.
[287] Skinner 2012, 84.
[288] Sears 2015, 314-316.
[289] Lissarrague 1990, 213, 231.
[290] *Resp.* 4.435e5-6.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

de dos procesiones visiblemente separadas[291] responde a la diferenciación ritual que, según Wijma, era instrumental en la manifestación y (re)afirmación de las partes constituyentes de la *polis* y en la (re)creación de identidades y jerarquías, destacando así las distintas posiciones de los participantes tanto en el festival como en la sociedad ateniense en su conjunto.[292]

1.2.4 El Pireo, las *Bendideia* y la *República* platónica.

Partiendo de aquí, vuelvo a la pregunta inicial: ¿por qué Platón elige el Pireo como escenario para la construcción de Calípolis? ¿Por qué sitúa a Sócrates discutiendo sobre la justicia con extranjeros residentes en Atenas que, como ocurre con el lugar en el que viven, simbolizan la heterogeneidad étnica y el apoyo a la democracia? Y, sobre todo, ¿por qué escoge como contexto una festividad religiosa de origen foráneo, dedicada a una diosa "de frontera", asociada a un pueblo que representa el estereotipo de lo salvaje y que se suma a la lucha contra la oligarquía (*infra*)? Intentaré responder a estas cuestiones con tres argumentos interrelacionados que vinculan los elementos estudiados del contexto discursivo, el texto de la *República* y el pensamiento político platónico.

[291] A esto se añadiría la introducción del caballo en la carrera de antorchas, que vendría también a enfatizar las diferencias entre tracios y atenienses (cf. Wijma 2010, 279).
[292] Wijma 2014, 10, 36.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

1.2.4.1 Platón y la democracia radical.

Hay cierta controversia sobre dónde situar con exactitud a Platón dentro del espectro antidemocrático ateniense. Sin embargo, no hay duda en considerar varios de sus textos como "critical of democracy in general and of Athenian democracy in particular".[293] Dentro de esta orientación ideológica, y en vista de lo expuesto sobre la significación democrática del Pireo, el puerto de Atenas sería un peligro político a los ojos de quienes, como Platón, despreciaban el sistema establecido.

Pese a esto, el pensador escoge el Pireo como escenario de una conversación en la que se discuten asuntos de gran calado político y se vitupera abiertamente el régimen democrático en un demo tradicionalmente ligado a este. Es más, en la *República* se exponen toda una serie de medidas y objetivos tendentes a crear una *polis* que, de llevarse a la práctica, eliminaría los derechos y libertades básicas de la ciudadanía ateniense, pretendiendo controlar aspectos como la cultura, la religión o la educación.[294]

Si bien el diálogo comienza de manera similar a los que Platón escribió en su juventud, anunciando una discusión conceptual, hacia el final del libro I el argumento

[293] Ober 1998, 159-160. Con todo, pueden percibirse algunos matices en el tratamiento de la democracia dentro de la obra platónica: mientras que en la *República* este sistema de gobierno es el que precede a la tiranía (*Resp.* 8.562a), en el *Político* es caracterizado como el peor de los regímenes que poseen leyes, pero el mejor de entre aquellos que carecen de ellas (*Plt.* 303a). Así pues, el juicio de la *República* sobre la democracia semeja más negativo que el mostrado en el *Político*.

[294] Cf. Roochnick 2009, 164-165,176.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

se modifica y enriquece, derivando en una defensa de la idea que se busca definir: la justicia. Para alcanzar este objetivo, se investiga la naturaleza de la justicia a través de una analogía entre el alma humana y la ciudad.[295]

Así, el personaje de Sócrates comienza a construir una *polis* justa, una ciudad ideal: Calípolis. En ella, como en el reino de la *sophrosyne* que Sócrates exponía en *Cármides*,[296] no existe *stasis*, pues cada grupo ciudadano desempeña la actividad que le es propia: los filósofos gobiernan, los guardianes protegen la ciudad y los productores realizan las actividades económicas precisas para la vida material. En los dos primeros grupos, tanto la propiedad privada como la familia se hallan abolidas, evitando así conflictos.

Sin embargo, la educación que reciben los filósofos no es la misma que la de los guardianes, ya que los segundos no alcanzan la habilidad necesaria para gobernar: el conocimiento de las "Ideas", sólo accesible para una exigua élite de sabios.[297] Frente a este saber especializado, la democracia se fundamentaría, para Platón, en un mero espejismo: la ilusión de que el juicio de cualquiera era tan

[295] *Resp.* 2.368e-369a; cf. Rowe 2007, 41, 43.
[296] *Chrm.* 171e1-3; cf. *supra*.
[297] *Resp.* 6.494a; cf. Bobonich 2008, 323. Recuérdese que, en cuestiones políticas, todos los hombres, independientemente de su profesión o rango social, pueden hablar y aconsejar, como expone Sócrates en *Prt*. 319cd. Esto se vincula a la consideración de la *techne* política como algo enseñable, en la propia comunidad, a partir de las experiencias democráticas colectivas (como sostiene Protágoras en *Prt*. 325c-326e), de tal forma que se imparte una educación política compartida que brindaría a todos los ciudadanos el conocimiento que Platón les niega, justificando así el principio de la *isegoria* (Sørensen 2016, 110, 119).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

válido como el de un experto en la cuestión política. El pensador, en su elitismo, niega que la multitud posea la sabiduría que requieren las tareas de gobierno; un conocimiento tan exigente que inhabilita a todo individuo común para la actividad política.[298] La afirmación de que la multitud es incapaz de conocer se constata en diversos pasajes de los diálogos.[299] Dicha aseveración se apoya, además, en la dedicación exclusiva que requeriría alcanzar el saber político.[300] Esto supondría, dada la ocupación de la mayoría de los ciudadanos en labores manuales, la imposibilidad de que el gobierno del pueblo fuese un régimen guiado por la *techne* política.[301]

Siguiendo a Schofield, esta incapacidad de la democracia para adaptarse al "verdadero saber político" será la principal de las críticas platónicas contra este régimen.[302] Las leyes dictadas por la Asamblea son inválidas puesto que, para su formulación, se aceptan de igual modo las propuestas provenientes de sabios y las enunciadas por ignorantes.[303] De ello se derivaría la

[298] Así pues, la divisoria que Platón establece entre las funciones que cada grupo debe desempeñar en Calípolis parte no sólo del criterio de especialización, sino también de un criterio relativo a la complejidad de cada tarea (*Resp.* 2.374b-e; 4.421e) y, en concreto, de la apreciación de la mayor dificultad que encierra el arte político en comparación con otros saberes.
[299] *Cri*. 47cd.
[300] *Resp.* 2.370b; 4.434ab.
[301] Sørensen 2016, 13.
[302] Schofield 2006b, 122.
[303] Pl., *Plt.* 298ce.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

necesidad de que los filósofos, los únicos que conocen la "Justicia en sí",[304] legislen y gobiernen.[305]

A esta crítica se añaden otros aspectos como el tipo de libertad que permite la democracia, a la cual Platón atribuye una naturaleza irracional y caótica.[306] Cuando la libertad se convierte en el mayor valor de la sociedad, el conocimiento al que aspira Platón queda política y socialmente marginado.[307] El filósofo relata su versión del origen de la democracia y describe los pilares fundamentales de la misma refiriéndose a la libertad como valor que excluye el respeto a toda norma o ley,[308] enfatizando así el caos o anarquía del régimen que hace iguales a los desiguales.[309]

Otra de las problemáticas abordadas por Platón se explicita en *Gorgias*: en la Asamblea o en los tribunales de Atenas, son "los muchos" los que ostentan la fuerza.[310] Esto se ve también, aunque de forma más velada, en el diálogo preliminar de *República*: Sócrates y Glaucón, que desean regresar a la ciudad, son sin embargo persuadidos para permanecer en el Pireo por un grupo que les supera en número.[311] Roochnick entiende esto como un cuestionamiento del valor de la democracia y, en concreto, de su afirmación de la superioridad numérica como

[304] La justicia objetiva de *Tht*. 172ab.
[305] *Resp.* 5.472cd.
[306] Catenaro 2013, 147-148.
[307] Sørensen 2016, 12.
[308] *Resp.* 8.558a.
[309] *Resp.* 8.558c.
[310] *Grg.* 488d.
[311] *Resp.* 1.327c.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

garantía de éxito en política,[312] que Platón critica en *Laques* 184e.[313] De este pasaje se desprende que una medida consensuada por muchas personas no garantiza que sea correcta: sólo una decisión tomada en base al conocimiento asegura el éxito. Es más, debe obedecerse al experto,[314] en cuya búsqueda deben afanarse los ciudadanos de no haber ninguno entre ellos.[315]

No debe olvidarse, con todo, que Sócrates y Glaucón se dejan convencer por quienes los rodean y, por consiguiente, el tema de la persuasión está también presente en el prólogo de la *República*. Como señala Kamtekar, la democracia convirtió la habilidad de hablar persuasivamente en una necesidad, pues el político debía manejar los recursos retóricos para hacer que sus propuestas pareciesen atractivas a ojos de la Asamblea del demos ateniense.[316] Con todo, esta competencia no implicaba, según Platón, conocimiento político alguno, sino tan sólo la capacidad de engañar a las masas para lograr el objetivo deseado.[317] Así, pese a la destreza de los oradores, estos serían meros esclavos de la multitud.[318] Al fin y al cabo, si deseaban el éxito, debían asumir sus

[312] Roochnick 2009, 158.
[313] *Lach.* 184e.
[314] *Ap.* 29b; *Cri.* 44cd, 47de; *Lach.*184e; *Tht.* 179a.
[315] *Lach.* 184e-185a.
[316] Kamtekar 2009, 344-346.
[317] *Grg.* 502e. Algo semejante se expone en *Fedro*, obra en la que se insiste en que un *rhetor* no necesita conocer la verdad, sino tan sólo poseer la habilidad de decir lo que el pueblo desea escuchar (*Phdr*. 259e-260a). Sobre esto último, véase *infra*.
[318] Sancho Rocher 2001, 104.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

valores o, cuando menos, recurrir a ellos en sus discursos, pues el pueblo ateniense no era una masa pasiva.[319]

En esta línea, Platón presenta, en *República* 6.488ae, la alegoría de la "nave del Estado". Esta última es guiada por un demos cuyos conocimientos de navegación son deficientes. Pese a ello, los políticos democráticos o "marineros", ávidos de su parcela de poder, intentan ganarse su favor. Esto los lleva a la adopción de los valores del demos como propios,[320] configurando así una sociedad en la que el verdadero experto en navegación, el filósofo, no tiene cabida por ser considerado una figura inútil.[321]

En cierto modo, el hecho de que la metáfora elaborada remita a una embarcación, imagen cotidiana en el puerto de Atenas, podría evocar el ámbito en el que se desarrolla la conversación.[322] Se ligaría así la explicación simbólica de Sócrates a los elementos sensibles próximos a los personajes que, persuadidos, se han quedado en el Pireo, espacio portuario proclive a la democracia y, por extensión, al vicio.[323]

Este vínculo entre Pireo y democracia se revela también en la adscripción política de algunos de los personajes de la *República*, especialmente en el caso de

[319] Sørensen 2016, 43-44.
[320] Scott 2008, 374.
[321] Sørensen 2016, 12.
[322] La metáfora de la nave del Estado tiene una amplia tradición a partir de Arquíloco (en un fragmento atribuido a Alceo por Heráclito (*Alegorías Homéricas*, 5) y complementado por el fr. 56 A Diehl según la reconstrucción de Adrados 1955, 207) y de Alceo (fr. 208a V; Gentili 1984, 258). El mismo recurso literario reaparece, por ejemplo, en Esquilo, *Los siete contra Tebas*, v. 3; 758 y ss. (Gentili 1984, 260-261).
[323] *Leg.* 4.704d-705ab.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Polemarco: creo que no es baladí que el propietario de la casa en la que se desarrolla este diálogo fuese ejecutado por los Treinta, apenas cuatro años antes de la condena a muerte del propio Sócrates bajo la restaurada democracia. Toda su familia, encabezada por el rico meteco Céfalo, y de la que formaba parte el célebre orador Lisias, representaba el modelo de extranjeros residentes en Atenas con elevado nivel económico que fueron leales a la democracia y posteriormente hostigados durante la revolución oligárquica del 404/3.[324]

Por entonces, el puerto de Atenas estaba bajo la autoridad de "Los Diez", magistrados pro-espartanos entre los cuales, como ya he indicado *supra*, se contaba a Cármides, tío de Platón que pierde la vida en la batalla de Muniquia.[325] Por consiguiente, tampoco parece casual que sea precisamente Glaucón, hermano del filósofo, quien desciende al Pireo junto a Sócrates. Paralelamente a la futura derrota física y militar de su tío en el puerto, Glaucón es también derrotado, si bien dialécticamente, por la democracia, representada en este caso por Polemarco, al dejarse persuadir y permanecer en el Pireo.[326]

Considero que estos sucesos, que Platón ya conoce cuando escribe la *República*, están presentes en la mente del filósofo al escoger el contexto de su diálogo, poniendo de manifiesto una correspondencia entre la tendencia política de los personajes y la simbología democrática del demo en el que acontece la obra. Es más, estas

[324] Lys. 12.4, 17; cf. Dover 1968, 47.
[325] Xen *Hell*. 2.4.19.
[326] *Resp.* 1.327c.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

asociaciones también serían fácilmente perceptibles para muchos contemporáneos del pensador mínimamente familiarizados con la historia reciente de Atenas. He aquí donde se percibe, de nuevo, el pasado sugerido en la obra de Platón; una diacronía no explícita que, tanto en *Cármides* como en *República*, traza un relato desde el 429 hasta el 403.

En definitiva, Platón era un enemigo del orden democrático. No obstante, en la *República* se advierte esa atmósfera de heterogeneidad y libertad intelectual de la que habla Schofield para el conjunto de la obra platónica.[327] Propongo, por tanto, que es la misma "libertad anárquica" censurada por el filósofo, simbolizada en el Pireo y sus habitantes, la que provee el ambiente político propicio para su proyecto crítico.[328] El mismo principio democrático de la *isegoria* o igualdad de palabra que se había defendido en el puerto en el 403 llevaba, paradójicamente, al cuestionamiento del sistema imperante.[329] Esto se producía en espacios que, como en el caso del Pireo, la propia ciudad de Atenas ponía a disposición de la reflexión y el diálogo: auténticos *free spaces*.

1.2.4.2 Platón y los *free spaces*.

Platón llegará a afirmar, por boca de Sócrates, que aquellos que eran populares por haber hecho de Atenas una ciudad

[327] Schofield 2008, 42.
[328] Pese a todos sus defectos, la democracia permite, incluso, la actividad filosófica; cf. *Resp*. 8.561c-d.
[329] Monoson 2000, 154.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

próspera sólo habían logrado, en realidad, colmarla de puertos, arsenales y otras sandeces de ese tipo.[330] De hecho, la *polis* ideal que Platón presentará en *Leyes*, Magnesia, debería estar separada del mar en una medida que dobla la distancia existente entre el *asty* de Atenas y el Pireo.[331] Desde la perspectiva del pensador, aquella ciudad que, estando cerca de la costa, contase con puertos, fácilmente adquiriría un carácter depravado.[332]

A mi juicio, la hostilidad platónica hacia este tipo de espacios y, por extensión, hacia el Pireo, procede de su condición de *free spaces*, que los convierte en canales de entrada de influencias extranjeras. Y es que, al contrario de la heterogénea composición étnica del puerto de Atenas, la Magnesia platónica estaba poblada exclusivamente por dorios[333] y su fundación en Creta subraya esa homogeneidad. En esta ciudad, Platón admite extranjeros siempre y cuando desempeñen un oficio y se queden por un período inferior a veinte años, sólo prorrogable de manera excepcional en función de los servicios prestados a la *polis.*[334] De este modo, el ideal del filósofo contrasta con la realidad de la *polis* ateniense, que permitía que cualquier extranjero, una vez registrado como meteco, permaneciese en la ciudad indefinidamente.[335]

---

330 *Grg.* 519a.
331 *Leg.* 4.704b.
332 *Leg.* 4.704d-705ab. "Plato thus expresses fundamental doubts whether coastal communities have the capacity of forming peaceful and stable societies" (Von Reden 1995, 28).
333 *Leg.* 4.708ab.
334 *Leg.* 8.850ab.
335 Garland 2014, 159.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

En el caso de los extranjeros que llegan a Magnesia como huéspedes temporales, Platón regula meticulosamente su estancia estableciendo cuatro tipologías de *xenoi*.[336] De hecho, el primer tipo de extranjero debe ser recibido por magistrados que vigilen que no introduce ninguna novedad en la *polis*. Llama la atención, asimismo, que dicha recepción debe efectuarse en los aledaños de la ciudad, manteniendo al elemento externo topográficamente lejos del centro.[337] Esto se debe a que, como apunta Bornet, "la bonne cité se doit donc de protéger ses citoyens de l'influence extérieure".[338]

Así pues, el Pireo, un *free space* donde convergen individuos de diferentes estatus, sería considerado por Platón una fuente de problemas. La actividad comercial que allí se desarrolla conlleva contactos con pueblos extranjeros y, con ellos, la mezcla de costumbres y la introducción de novedades, las cuales serían nocivas para una posible Magnesia.[339] Teniendo en cuenta esto diré, siguiendo a Roochnik, que la elección de este lugar como escenario de *República* escondería una parte del mensaje del filósofo: la cuestión del valor político de la diversidad, o la tácita pregunta sobre si es positivo para una comunidad tener una población variada.[340] La respuesta es, como expondré, negativa.

[336] *Leg.* 12.952d-953e.
[337] *Leg.* 12.952e-953a.
[338] Bornet 2000, 119.
[339] *Leg.* 12.949e-950a.
[340] Roochnik 2009, 157.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

De la lectura de *República* 8.562e11-563a2[341] se desprende que el filósofo reprueba la igualdad entre ciudadanos, metecos y extranjeros, estatus jurídicos diferenciados que, sin embargo, están representados al completo en los personajes del diálogo: Glaucón, Adimanto, Clitofonte y Sócrates, interlocutores, y Nicérato y Carmántides, oyentes, son ciudadanos; Céfalo y sus hijos, Polemarco, Lisias y Eutidemo (los dos últimos oyentes), son metecos. El sofista[342] Trasímaco de Calcedonia, por su parte, encarna al único personaje e interlocutor extranjero.[343]

Incidiendo en la antipatía platónica hacia los no ciudadanos, podría aplicarse la lógica formulada por Reeve en la clasificación de los interlocutores de *República* al terreno de la condición jurídica. El autor explica las razones por las cuales ni Céfalo, ni Polemarco, ni Trasímaco son válidos para la práctica del *elenchus*; sin embargo, hace hincapié en elementos de carácter moral,[344] olvidando el estatus de estos personajes que son, precisamente, los interlocutores no ciudadanos del diálogo. Asimismo, presenta a Glaucón como el único que se adecúa a las necesidades que requiere una investigación

[341] "[…] El meteco es igualado al ciudadano, el ciudadano al meteco, y del mismo modo el extranjero" (*Resp.* 8.563a). Cf. Ps.-Xen., *Athen. pol.* 1.10.
[342] Como recuerda Roochnik (2009, 161), "not surprisingly, sophists flocked to Athens, which was famous for its tradition of democratic debate, its protection of free speech, and its generally favorable reception of foreign intellectuals". Garland (1987, 69) menciona la casa de Polemarco en el Pireo como "a favourite port of call for distinguished visitors from abroad".
[343] Véase Nails (2002). Para un escenario similar véase la casa de Calias en *Protágoras* (García Quintela 2009).
[344] Reeve 1988, 22-23.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

sobre la justicia, convirtiéndolo así en "hombre filosófico".[345] Aporta, de nuevo, motivos de orden psicológico para esta clasificación, mientras que omite la ciudadanía de Glaucón, probable factor por el cual Sócrates lo escoge como interlocutor principal. De hecho, ya en *Apología* 30a4-5 Sócrates explicita que, si bien su tarea consiste en interrogar a todo aquél con quien se encuentre, lo hará más con los ciudadanos por cuanto más próximos a su origen.

Sócrates baja al puerto para poder presenciar el festival, actuando casi como un etnógrafo en su expedición de campo: se enfrenta a la novedad y exotismo del entorno desde su postura de espectador, sin integrarse realmente en el ambiente.[346] Como destaca Kasimis, "Plato's text affirms the citizen's permanent distance from the noncitizen's despite (if not because of) the way it places persons of varying statuses together –attending the same spectacles, praying to the same goddess, gathering privately to talk about politics". [347] Pienso, por consiguiente, que la desacostumbrada excursión socrática al Pireo[348] y, sobre todo, su reticencia a permanecer en el lugar,[349] se puede relacionar con la aversión que Platón profesa hacia la "peligrosa" heterogeneidad étnica y religiosa de la que la ciudad-puerto es exponente.

---

[345] Reeve 1988, 41.
[346] Cf. Barley 1989, 143, 207, 212-214.
[347] Kasimis 2018, 52.
[348] *Resp.* 1.328c8-9.
[349] Recuérdense sus frustradas tentativas de regresar al *asty*, como en *Resp.* 1.327c o 2.357a1-3.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Sin embargo, Sócrates y Glaucón son persuadidos y se quedan en el puerto, donde tendrá lugar la discusión sobre la *polis* ideal. Si bien es cierto que el cuerpo de la conversación se produce en la casa de Polemarco, el escenario que adquiere relevancia en el texto es otro: a diferencia de lo que sucede en *Protágoras*, diálogo en el que se describe cada rincón de la casa de Calias,[350] el espacio privado en sí mismo carece de importancia en el contexto discursivo de la *República*. Lo que se destaca de este es, precisamente, cómo el espacio público y en concreto un *free space* se inscribe en él, tanto a nivel topográfico (debido a su localización en el Pireo) como socio-religioso (manifiesto en esa reunión de personajes de diferente condición jurídica que han presenciado un culto extranjero). Es ese marco descrito en el prólogo el que envuelve toda la conversación: la escena del Pireo, que es, como afirma Leroux, "une scène publique, à la fois civile et religieuse".[351]

Atendiendo a esto considero que, si Calípolis es la anti-Atenas, no deja de ser significativo que la ciudad más justa se diseñe, como contraste, en un entorno conceptualmente construido y urbanísticamente planificado como una colonia en la periferia de la *polis* ateniense.[352] Vinculo por tanto este desplazamiento hacia los márgenes, que comporta un alejamiento espacial del

[350] *Prt.* 314cd, 314e-315ab, 315bc, 317de.
[351] Leroux 2002, p. 24.
[352] Cf. Von Reden 1995, 27.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

núcleo de la vida institucional, al paralelo distanciamiento político de Platón para con su ciudad.[353]

1.2.4.3 Platón y las *Bendideia*.

El pensamiento platónico en materia religiosa implica el rechazo del politeísmo griego tradicional.[354] Con todo, teniendo en cuenta la crítica de Platón hacia la diversidad, estimo que un culto extranjero como el de Bendis sería todavía más reprobable a juicio del filósofo. Como apunta Corcoran, es "unlikely that Socrates would have shown 'due respect' for foreign cults or would have offered his prayers to Bendis, or that he would have viewed the procession, whether the Thracian or Athenian, with anything other than an ironic approbation. Rather, Socrates would have contended that the Athens of old had been dragged down to Thrace's level".[355]

De hecho, aplicando la presentación de los ritos de paso realizada por Van Genep, diría que las *Bendideia* fomentan la confraternización con los extranjeros a través de la realización conjunta de un mismo acto ceremonial,[356] lo que convierte a esta fiesta en una auténtica expresión de la heterogeneidad que el filósofo estima perjudicial.

En este sentido, debe volverse sobre la separación de ciudadanos y tracios en las procesiones en honor a Bendis para señalar su exclusividad: la procesión de la parte

[353] El desplazamiento que apunto será explorado en mayor profundidad *infra*. De todos modos, en el caso de Sócrates y el Pireo indicaré su posible relación con el mito de la Caverna o el descenso de Er al inframundo.
[354] Cf. *Resp*. 2.380a-383a.
[355] Corcoran 2016, 24.
[356] Sería un "rito de agregación"; cf. Van Gennep [1909] 2008, 53.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

meteca, en vez de estar formada por la amalgama de extranjeros que normalmente participaba en las Dionisias o las Panateneas,[357] estaba compuesta solamente por tracios y era reconocida como tal. Es llamativo que Platón reúna a sus personajes, quizás en representación de las concesiones atenienses a determinados *xenoi*, en la única fiesta en la que un grupo foráneo podía mantener su identidad.

Parece relevante el hecho de que algunos tracios formaron parte, según Middleton, de la resistencia de Trasíbulo en contra de la oligarquía.[358] Para sostener esta tesis, el autor alude al énfasis en el estilo de lucha usado por un grupo particular y la apelación a la diosa (que podría ser Ártemis, pero también Bendis) en el discurso de Trasíbulo.[359] Señala también la antroponimia de algunos no atenienses honrados después de la restauración democrática.[360] De hecho, la promesa de Trasíbulo de conceder la *isoteleia* a aquellos que combatiesen por la democracia[361], sería un motivo para que los tracios,

[357] Garland 1987, 120; Wijma 2014, 126.

[358] Middleton 1982. Parece existir cierta tradición en lo que respecta a la participación de los habitantes del Pireo en las contiendas contra movimientos antidemocráticos, pues ya Tucídides (8.92.10) habla de ella para el caso del 411. Con todo, destaca la oposición a los Treinta Tiranos por el número de extranjeros, metecos, libertos y esclavos que unió (Xen., *Hell.* 2.4.24-25; *Athen. pol.* 40.2).

[359] Xen., *Hell.* 2.4.25.

[360] Como Bendífanes, citado en *IG* II^2 10, col. II, l. 1 (cf. Middleton 1982, 299-300).

[361] Xen., *Hell.* 2.4.25; cf. *IG* II^2 10. A favor de la tesis de la concesión de igualdad fiscal (y no de la ciudadanía) a los metecos y los extranjeros que lucharon junto a Trasíbulo, véase el capítulo 2.2 de la presente tesis: Terceiro Sanmartín, en prensa, *infra*.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

favorecidos por la democracia ateniense, arriesgasen sus vidas en esta contienda.[362]

Llama la atención que la victoria de los demócratas que reclutaron a tracios y las procesiones en honor a Bendis mantengan una conexión espacio-simbólica a través de un escenario común: Muniquia[363] y su *Bendideion*[364]. Se puede ligar, de este modo, la tradición ideológica del Pireo con la divinidad protagonista de la festividad que se celebra en él; una fiesta que, de igual modo en que lo hace la causa democrática en el 403, reúne a tracios y ciudadanos con un mismo fin. Esta convergencia sería paralela a la de los interlocutores de la *República*, también de condiciones jurídicas diferentes, pero todos interesados en presenciar los ritos de la diosa.

Así, Sócrates recorre los Muros Largos, en un trayecto de cerca de hora y media a pie, fundamentalmente para contemplar las *Bendideia*. Es decir, su papel será el de espectador,[365] enfatizando de nuevo la distancia física

[362] Middleton 1982, 303.

[363] Según la tradición fue Ártemis, la divinidad más próxima a Bendis, quien habría fortalecido a los seguidores de Trasíbulo en su última contienda contra los Treinta. De hecho, la diosa habría aparecido ante ellos desde su santuario en Muniquia como un destello de fuego, por lo que se le dio el título de *Phôsphóros* o "portadora de la antorcha" (Cole 2004, 190-191; Clem. Al. *Strom.* 1.24.163). Esto último remite, de nuevo, a la carrera de antorchas de las *Bendideia*, enfatizando la conexión entre las diosas, el Pireo y la democracia.

[364] Xen., *Hell.* 2.4.11.

[365] Mikalson 2010, 86. Si bien, en *Resp.* 1.327a2, Sócrates indica que haría una plegaria a la diosa, estoy de acuerdo con Corcoran (2016, 24) en que el filósofo mostraría, más bien, una irónica aprobación hacia este culto. Sólo a Céfalo, meteco, se le describe marchándose a hacer las ofrendas sagradas (*Resp.* 1.331d11-12).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

entre el *asty* y el Pireo, mas también la distancia ideológica entre el pensador y la democracia allí representada.

Hablo de esta manifestación de la democracia a través las *Bendideia* porque, como he explicado, la mezcla de etnias y estatus jurídicos y, por consiguiente, la tolerancia de la democracia en este sentido,[366] es evidente en la celebración. Esta imagen de miscelánea es pareja al concepto platónico de *himation poikilon*, cuyo uso ha sido analizado por Villacèque.[367] Como expone esta autora, la metáfora del "manto abigarrado" permite al filósofo conjugar los principales *topoi* de la retórica antidemocrática; entre ellos, el desorden del régimen ateniense y su inclinación hacia los espectáculos.[368] Sostengo que precisamente estas dos particularidades se ponen de manifiesto en el escenario de la *República*, en ese *himation poikilon* que dibujan las procesiones de tracios y ciudadanos en las *Bendideia* del Pireo.

Así, Sócrates desciende al puerto como el filósofo hacia la caverna o como Er bajando al inframundo.[369] Pero, sobre todo, propongo que el pensador desciende al Pireo como yendo hacia una ἐσχατιά, hacia un ámbito liminal que encarnan tanto el puerto como sus habitantes, tan diversos, y, por supuesto, también los tracios que celebran allí las *Bendideia*, un festival en honor a una divinidad "de frontera".

---

[366] Como afirma Sancho Rocher en 2019, 66, "una ciudad que no podía pasar sin sus metecos combinó la cerrazón, propia del miedo tribal al extranjero, con el hecho comprobado de una gran tolerancia en la convivencia multiétnica".
[367] Villacèque 2010.
[368] *Resp.* 8.557c4−9, 558c3−6; Villacèque 2010, 139.
[369] O' Connor 2007, 59-60; Corcoran 2016, 23-24.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Estos tracios honran a su diosa en el Pireo, entre el *asty* y el mar, estableciendo una línea divisoria entre los ciudadanos y ellos mismos, pero participando en un culto asumido por la *polis* por la que lucharon en Muniquia. En ese ámbito liminal, paralelo al encuentro de ciudadanos, metecos y extranjeros en la casa de Polemarco, se observa una metáfora de la Atenas de Platón, en la que religión, paisaje, etnicidad y sociología remiten a la diversidad permitida por su régimen democrático.

1.2.5 Un escenario por antítesis, catalizador dramático de una Calípolis necesaria.

El Pireo es el "cordón umbilical" de Atenas.[370] Liga la ciudad con el mundo circundante, pues es la puerta de entrada de influencias extranjeras y, con ellas, de nuevos cultos como el de Bendis. También con su pasado inmediato, pues fue en este escenario, junto al templo de la diosa tracia, donde Trasíbulo comenzó su revuelta contra la oligarquía. Ambas conexiones, fácilmente identificables para muchos contemporáneos de Platón, inciden en la imagen de una Atenas heterogénea y de arraigo democrático que el filósofo pretende superar.

Por lo tanto, siguiendo a Kasimis, diré que el Pireo está presente en la *República* para ser trascendido: el lugar, su composición social y su significado simbólico "are deficient and serve to make the retreat to the Callipolis seem desirable and urgent". [371] Creo, por consiguiente, que al describir las *Bendideia* Platón busca precisamente

[370] Luri Medrano 1994, 85.
[371] Kasimis 2018, 72.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

representar, como catalizador dramático y estructural, esa democracia ateniense que rechaza para proponer su necesaria transformación en Calípolis.[372]

Así, las procesiones separadas, pero al mismo tiempo en colaboración, de los "salvajes" tracios y los "civilizados" ciudadanos en honor a Bendis, vendrían a poner en cuestión el valor político de la diversidad de la que hace gala la democracia ateniense y de la que Platón se distancia (*supra*). Aunque, paralelamente al principio de especialización de Calípolis, tracios y ciudadanos llevan a cabo roles diferenciados en las *Bendideia*, su cooperación en el festival favorece la integración de estos metecos en la comunidad de la *polis*, fomentando así una igualdad que el filósofo reprueba.[373]

Es por eso que, después de exhibir el sistema vigente por medio de este escenario de convergencia étnico-religiosa, pretende "salvar a la *polis* destruyéndola",[374] construyendo desde los cimientos un nuevo discurso político y un nuevo proyecto de ciudad. En este sentido, es relevante que a partir del libro II, cuando realmente comienza la discusión sobre el diseño de la "anti-Atenas", los metecos presentes en la casa de Polemarco permanecen como oyentes, pero ya no tienen apenas voz como interlocutores en la obra, mientras que el único extranjero, Trasímaco de Calcedonia, es mostrado como el antagonista al que Sócrates (ciudadano), vence

[372] Cf. Kasimis 2018, 54.
[373] *Resp.* 8.563a.
[374] Pascual González 1997, 219.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

dialécticamente.[375] En definitiva, la *República* platónica censura la diversidad que las *Bendideia* ponen material y simbólicamente de manifiesto.

De este modo, Platón retrata, por medio del contexto discursivo de la *República*, el sistema ateniense, sus valores democráticos y su diversidad étnico-religiosa, para, posteriormente, poner en cuestión el orden de gobierno y proponer otro antitético al establecido. Sostengo asimismo que, como "fundador" de Calípolis, decide construir la ciudad ideal físicamente lejos del centro de Atenas y, simbólicamente, lejos del sistema democrático que esta *polis* representa y que el filósofo critica en la *República*.[376] Así, su distanciamiento político de la ciudad en la que vive es paralelo a un alejamiento espacial de carácter simbólico en su obra, que no hace sino redundar en el antagonismo entre su proyecto y la realidad que lo rodea.

En vista de lo expuesto podría afirmarse que, en paralelo a su antítesis general entre Ideas y objetos particulares,[377] Platón sigue, también en la elección del escenario de *República*, una fórmula de pensamiento cuyo hilo conductor es la polaridad: es la oposición entre elementos, entre Pireo y *asty*, tracios y ciudadanos,

[375] Diès 1989, XXIII.
[376] *Resp*. 8.557a-558c.
[377] Lloyd 1987, 30. Este recurso a la antítesis parece reiterado en la obra platónica: por ejemplo, en *Phdr*. 230b, la presencia del sauzgatillo o agnocasto en el escenario del diálogo semeja enfatizar el tema de la conversación, el Eros, por oposición, pues esta planta era conocida por sus propiedades para apagar el deseo sexual (Plin. *HN* 24.38). Sobre esto último, véase *infra*.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Calípolis y democracia ateniense, la que guía hacia su proyecto político.

Atendiendo a las hipótesis planteadas, puede hallarse un vínculo entre los escenarios que Platón escoge para enmarcar su obra, la simbología de estos en el marco ateniense y el pensamiento político del filósofo. Incluso, en el caso de *República*, se llega al planteamiento de un sistema de pensamiento por antítesis como base para la elección de las circunstancias del diálogo, cuyas especificidades llevan a la necesaria construcción de Calípolis.

1.2.6 La diacronía no explícita de *República*.

Más allá de las conclusiones establecidas sobre la construcción platónica de un escenario por antítesis, es importante incidir en cómo el filósofo continúa su particular relato sobre el 429. Al reconocer el 19 Thargelion de dicho año como la fecha de inauguración de las *Bendideia* y, por extensión, como la cronología dramática de *República* (*supra*), se advierte que Platón sitúa esta obra poco después de la visita de Sócrates a la palestra de Táureas y, por consiguiente, también poco después de la desastrosa batalla de Espártolo. Ya he propuesto, en conexión con la temática tratada en *Cármides*, una posible interpretación de estos sucesos por parte del filósofo. En un sentido similar, me pregunto: ¿qué implicaciones podría tener el contexto dramático de *República* para la lectura platónica del 429 y de otros pasados que se sugieren en el diálogo? Es a partir del

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

estudio previo del contexto discursivo de la obra, expuesto *supra*, que se pueden extraer conclusiones.

Por una parte, como ya he explicado, la construcción del Pireo estaba profundamente ligada al desarrollo del potencial naval y la consiguiente propensión ateniense al imperialismo. En este sentido, creo que no es baladí que Sócrates descienda hasta este lugar, precisamente, pocas semanas después de que los atenienses sufran su primera gran derrota en la guerra: podría pensarse que Platón, al elegir este marco espacial, invita a reflexionar sobre los peligros de la ambición y de la búsqueda de riquezas en territorios vecinos que describe en el libro II[378] y, en definitiva, sobre el origen de un conflicto como el de la Guerra del Peloponeso.

Por otra parte, la festividad a la que asiste Sócrates cobra un sentido político en relación con la interpretación platónica del año 429. En *República*, este año representa otra de las consecuencias "indirectas" de la política exterior ateniense: la inauguración de las *Bendideia*, paralela a la introducción del culto a una diosa foránea, ilustra la necesidad de Atenas de estrechar lazos con los tracios en el contexto diplomático de la Guerra del Peloponeso. De este modo, Platón sitúa al lector en un tiempo en el que el conflicto bélico dirigía a la ciudad hacia una peligrosa heterogeneidad, manifiesta en la apertura al elemento extranjero que se hace patente en el 429 mediante

[378] *Resp*. 2.373a-373e.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

la colaboración de ciudadanos y metecos tracios en la primera celebración de las *Bendideia*.[379]

Asimismo, uniendo los elementos de lugar y tiempo, Platón evoca otros pasados en el espacio mental del lector de *República*, creando, de nuevo, esa diacronía no explícita que proponía para *Cármides*: el Pireo y las *Bendideia* despertarían, en la audiencia del siglo IV, la memoria de los sucesos del 403, cuando en la ciudad-puerto, en las proximidades del templo de Bendis, ciudadanos y metecos se opusieron a los Treinta e hicieron perecer en batalla tanto a Critias como a Cármides.[380] Parece, pues, que Platón exhorta a reflexionar sobre la batalla de Muniquia y sus consecuencias; entre ellas, la pérdida de dos miembros de su clan a manos de la resistencia democrática. En todo caso, lo que está claro es que el filósofo vuelve a enmarcar implícitamente, en *República*, la Guerra del Peloponeso, induciendo sutilmente a sus lectores a reevaluar la historia reciente de Atenas.

1. 3 *TIMEO-CRITIAS*: IMPERIALISMO *VS.* *EUNOMÍA*.

En vista de lo expuesto hasta ahora, el relato que Platón presenta es el siguiente: en *Cármides*, Sócrates mantiene una conversación sobre la *sophrosyne* con Critias y

[379] Otra hipótesis podría ser que las *Bendideia* evocasen, también, la segunda ola de plaga que sufre Atenas en 429 (Thuc. 2.47-54), enfatizando de nuevo los desastres provocados indirectamente por la guerra (sobre esto último, cf. *supra*). Con todo, esta interpretación depende de asumir la atribución de facultades curativas a la diosa Bendis o a otras divinidades asociadas con ella (véase una discusión de esta cuestión en Planeaux 2001, 180-182).
[380] Xen., *Hell.* 2.4.19.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Cármides tras la batalla de Espártolo, a finales de la primavera del 429. Unas pocas semanas después, el 19 Thargelion del 429, Sócrates baja al Pireo para asistir a la inauguración de las *Bendideia* y se queda en casa de Polemarco dialogando sobre la constitución ideal y generando, con ello, el contenido de la *República*. Esta secuencia dramática, que hermana *Cármides* y *República*, ya ha sido sostenida por Lampert.[381] Sin embargo, a diferencia de este autor, considero que dentro de este ciclo ha de añadirse otro escenario más: el contexto dramático de la serie conformada por los diálogos *Timeo* y *Critias*. Argumentaré esto a través de mi trabajo "Una fecha dramática para *Timeo-Critias*", actualmente en evaluación, que reproduzco a continuación.

1.3.1 Una fecha dramática para *Timeo-Critias*.

En este trabajo argumentaré que la fecha dramática de la serie platónica *Timeo-Critias*[382] se corresponde con las festividades de las *Kallynteria* del año 429 a.C. Para defender esta tesis abordaré las siguientes cuestiones:

(i) En primer lugar, la refutación de las cronologías dramáticas aportadas hasta el momento para la serie *Timeo-Critias*.

(ii) En segundo lugar, la relación dramática entre la *República* y el

[381] Lampert 2010, 11, 140, 169, 225, 240-241, 244 n. 5, 276.

[382] La continuidad dramática entre ambos diálogos, evidente por el plan discursivo que se avanza en *Timeo* 27a-b, legitima la alusión a las dos obras como una unidad; cf. Broadie 2012, 115; Gill 2017, 4.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Timeo, que argumentaré a partir de la discusión de las objeciones ya planteadas a esta interpretación:

(a) la restricción del resumen socrático de *Timeo* 17b-19b al contenido de los libros 2-5 de la *República* puede explicarse mediante la tesis de la *proto-República*.

(b) la supuesta inconsistencia temporal entre la situación dramática de la *República* y la del *Timeo* puede solventarse identificando las festividades que enmarcan este último diálogo como las *Kallynteria*.

Así, a partir de la asunción de la tesis de Lampert sobre la cronología dramática de la *República*, se establecerán las *Kallynteria* del año 429 a.C. como fecha dramática de la serie *Timeo-Critias*.

(iii) A modo de conclusión, aludiré a la elección platónica del año 429 como fecha dramática de varios de sus diálogos. Esta perspectiva refuerza la tesis aquí presentada y plantea un horizonte de investigación sobre el significado del año 429 para Platón y

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

sus contemporáneos que pretendo desarrollar en otros trabajos.

1.3.1.1 Breve estado de la cuestión: fechas dramáticas para la serie *Timeo-Critias*.

Las propuestas de fecha dramática para la serie *Timeo-Critias* pueden dividirse en dos secciones principales: por una parte, aquellas que excusan aportar un año concreto; por otra, aquellas que definen con exactitud la cronología interna del diálogo.

Entre las primeras, resulta llamativa la actitud de Cornford. Este autor indica que son las Grandes Panateneas las fiestas que Platón escoge como marco dramático del *Timeo*; no obstante, con respecto a la cronología discursiva, declara que "the date is of no importance".[383] También Rosenmeyer representa la falta de especificidad en este tema, pues fecha la obra "at any time in the late fifth century prior to the return and death of Hermocrates".[384] Más recientemente, Broadie ha insistido en el carácter ficticio del contexto dramático del diálogo.[385]

Atendiendo a la segunda sección de interpretaciones, la dificultad de establecer una fecha dramática clara para la serie *Timeo-Critias* se manifiesta en la escasez de propuestas que indican un año concreto. Así, Brisson opta

[383] Cornford 1997 [1935], 5.
[384] Rosenmeyer 1949, 409.
[385] Broadie 2012, 133.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

por una horquilla de tiempo, indicando el período entre los años 430 y 425.[386]

Entre las propuestas más específicas, las fechas que se barajan como marco del *Timeo-Critias* son fundamentalmente dos: las Panateneas del 421 y del 429. A continuación, comentaré los problemas que presentan estas interpretaciones.

El año 421 como fecha de la conversación del *Timeo* se corresponde con la tesis que defendió Taylor en el primer tercio del siglo XX. Este autor argumenta que de la presentación de Hermócrates en *Timeo* 20a-b se deduce que este personaje aún es joven en el momento de desarrollo del diálogo. Asimismo, de la presencia de Timeo de Locri en Atenas infiere que las relaciones entre estas ciudades serían cordiales por entonces. En vista de esto, establece una fecha dramática "not later than about the time of the peace of Nicias (421 B.C.)", lo cual concuerda con el año que este autor propone para la conversación de la *República*.[387]

Es importante apuntar que Taylor, siguiendo a Burnet, presupone un estado de paz tanto en el marco de la *República* como en del *Timeo*.[388] Lo mismo hacen, aunque sólo en el caso de este último diálogo, Lampert y Planeaux.[389] Sin embargo, como explicaré a continuación, su interpretación tiene ciertas deficiencias.

---

[386] Brisson 2001 [1992], 71-72.
[387] Taylor 1928, 14-17. Como expondré más adelante, este autor defiende la continuidad dramática entre la *República* y el *Timeo*.
[388] Taylor 1928, 16.
[389] Lampert y Planeaux 1998.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Lampert y Planeaux fundamentan su tesis en la presencia en Atenas de dos personajes, Timeo de Locri y Hermócrates de Siracusa. Según estos autores, la tregua establecida a partir de la Paz de Nicias es la única circunstancia que permitiría que viajasen a Atenas, por lo que fechan la conversación del *Timeo* en las Panateneas del 421.[390] Con todo, más allá de la ausencia de fuentes que informen de la presencia de Timeo de Locri (personaje de dudosa historicidad) o de Hermócrates de Siracusa en Atenas, hay razones que invitan a reevaluar esta interpretación:

> (i) En primer lugar, según se infiere de las palabras de Tucídides (Thuc. 5.25.3), la tregua que sigue a la Paz de Nicias fue más bien una guerra encubierta que en poco tiempo dio lugar a la reapertura de las hostilidades directas. Por consiguiente, el estado de paz que presuponen Burnet, Taylor, Lampert y Planeaux no garantiza que un siracusano y un locro pudiesen visitar Atenas en condiciones de plena seguridad.
>
> (ii) En segundo lugar, tiene más sentido que tanto Hermócrates como Timeo vayan a Atenas a comienzos de la guerra del Peloponeso, cuando sus respectivas patrias todavía no se han visto directamente involucradas en el conflicto. Es más probable que Hermócrates fuese una *persona non grata* en Atenas en la fecha que proponen Lampert y

[390] Lampert y Planeaux 1998, 93-95.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Planeaux, pues por entonces los atenienses ya habían intervenido en Sicilia (427, Thuc. 3.86)[391] y el general siracusano ya había advertido sobre el peligro de la política exterior de Atenas (Congreso de Gela del 424, Thuc. 4.59-64); además, a finales del 422 los atenienses intentaban quebrar el creciente poder de Siracusa (Thuc. 5.4.5-6). En lo que respecta a Timeo, Lampert y Planeaux elucubran sobre el motivo de su visita diciendo que podría haber acompañado a Féax en su retorno a Atenas tras el viaje diplomático a Italia que había realizado este hombre de estado;[392] sin embargo, además de la ya mencionada dudosa historicidad de Timeo, el hecho de que el acuerdo entre atenienses y locros ya esté establecido en el 422 (Thuc. 5.4-5) supone otro problema para la aceptación de la tesis de estos autores, pues sería extraño que, tiempo después del término de las negociaciones, fuese necesario que un embajador de Locri viajase con Féax a Atenas.

Ciertamente, los argumentos de Lampert y Planeaux, aun con sus deficiencias, serían válidos si Platón no aportase más claves para la deducción de una fecha dramática del *Timeo*. No obstante, considero que sí lo hace: la referencia a la *República* es una guía importante, una pista que hace innecesario buscar una datación a partir

[391] Cf. Welliver 1977, 54.
[392] Lampert y Planeaux 1998, 94, n. 22.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

de unos personajes que en 421 están completamente ausentes de las fuentes. Con todo, antes de exponer mi propuesta, debo atender a las dataciones establecidas por Welliver y Nails.

Ambos autores sitúan la cronología dramática de la serie *Timeo-Critias* en las Panateneas del 429. Para la aproximación a este año se basan en la reconstrucción genealógica del linaje de Platón, que se corresponde también con la ascendencia de uno de los interlocutores de estos diálogos: Critias. Si, como afirman, este personaje se corresponde con Critias III,[393] el tiempo dramático no podría datarse mucho más tarde del 430, pues por entonces el mencionado interlocutor tendría ya unos noventa años.[394]

Welliver y Nails coinciden, por tanto, en convertir la presencia de Critias III en requisito para datar el *Timeo-Critias* alrededor del 430. Sin embargo, difieren en las razones que hacen que ambos se decanten por el año 429: Welliver propone que Pericles sería el cuarto invitado ausente y que, por tanto, la fecha alrededor de la cual cayó

[393] Ya Burnet 1914, 338 y apéndice, seguido por Taylor 1928, 23 y Cornford 1997 [1935], 1-2. Más recientemente, Welliver 1977, 50-57; Lampert y Planeaux 1998, 96-97; Nails 2002, 106-108.

[394] En lo que respecta a la discusión que suscita la identificación de este personaje, remito a Rosenmeyer (1949, 404-410), Davies (1971, 325-326), Dusanic (2000, 57, n.23) y Nesselrath (2006, 43-50) para sostener que es más probable que Platón escogiese a Critias IV como narrador de la lucha entre Atlantis y la Atenas primitiva (cf. Procl., *In. Ti*. 1.70.20-25). No obstante, no me detendré en esta cuestión, puesto que una datación dramática en el año 429 se adecúa, en cualquier caso, a la edad que por entonces tendría el personaje de Critias, independientemente de si este se corresponde con Critias III o Critias IV; cf. Brisson 2001 [1992], 71-72.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

fatalmente enfermo Pericles se correspondería con el tiempo discursivo del *Timeo*.[395] Nails, en cambio, tiene en cuenta el hecho de que Sócrates estaría fuera de Atenas entre el 432 y el 429, cuando regresa de la campaña de Potidea.[396]

Si bien estoy de acuerdo con estos autores en fechar la conversación del *Timeo-Critias* en el año 429 (aunque por distintas razones), discrepo de ellos en el reconocimiento de las Panateneas como las festividades que enmarcan la serie: la identificación de "la fiesta de la diosa" (*Ti*. 21a, 26e) como las *Kallynteria* (también dedicadas a Atenea) preserva, además, la continuidad dramática entre *República* y *Timeo-Critias*.

Así pues, en virtud de esta última hipótesis, el argumento central de mi propuesta sobre el 429 como fecha del *Timeo-Critias* es diferente de los aportados por Welliver y Nails: si se identifica la mencionada fiesta con las *Kallynteria*, es fácil determinar la cronología dramática de esta serie de diálogos en base a la de la *República*. Además, como mostraré más adelante, esta datación revela una destacable insistencia por parte de Platón en la utilización del año 429 como marco para sus obras; una insistencia que por sí sola, debido a su potencial aglutinante, refuerza la tesis aquí defendida, pues da solución a la explicación del tiempo dramático de hasta cuatro diálogos distintos.

[395] Thuc. 2.65; Plut., *Vit. Per.* 38.1; Welliver 1977, 44, n. 11.
[396] Nails 2002, 107.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

1.3.1.2 La relación dramática entre *República* y *Timeo-Critias*.

Como decía, en *Timeo-Critias* Platón deja una pista más allá de la biografía de sus personajes para que su audiencia infiera una fecha dramática: la relación con la *República*. Ya en la Antigüedad se afirmaba el vínculo entre estas obras.[397] Esta es, actualmente, una cuestión controvertida, por lo que centraré mi exposición en la discusión de las objeciones planteadas a esta interpretación: en primer lugar, la restricción del resumen socrático, *grosso modo*, a los libros 2-5 de la *República*; en segundo lugar, la supuesta inconsistencia temporal entre la fiesta que enmarca la *República* y la que se celebra durante el *Timeo-Critias*.

1.3.1.2.1 La restricción del resumen de Sócrates y la proto-República.

En *Timeo* 17b-19b Sócrates recapitula para sus anfitriones, quienes habían sido sus huéspedes la víspera,[398] la conversación que habían mantenido el día anterior sobre la constitución ideal, y les pide que establezcan cómo actúa en el mundo sensible, concretamente en la guerra, la ciudad que cumple esos parámetros.[399] De esta manera, el diálogo se formula como una continuación temática de lo

[397] Procl., *In Ti.* 1.8.30-1.9.12; Chalcid., *In Tim.* 1.5; Aristófanes "el Gramático" en Diog. Laert. 3.61-62.

[398] En *Timeo* falta, no obstante, un cuarto invitado que había formado parte de la reunión del día anterior. Sobre la posible identidad de este personaje ausente, véase por ejemplo Welliver 1977, 44 y Lampert y Planeaux 1998, 107-119.

[399] *Timeo* 19c, 20bc.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

ya discutido. A través del resumen socrático, el lector percibe que el contenido de la conversación de la víspera se adecúa, si bien con omisiones reseñables,[400] a los libros 2-5 de la *República*.

Esta restricción del resumen del contenido de la *República* a los libros 2-5 ha sido una de las objeciones fundamentales a la relación dramática entre esta obra y el *Timeo-Critias*.[401] Considero, no obstante, que dicha restricción puede explicarse siguiendo la tesis de la *proto-República*, es decir, la defensa de la existencia de una versión previa de *República* identificable, aproximadamente, con los libros 2-5, y que habría sido diseminada en los 390's.[402] No es este el lugar para

[400] Thesleff 1997, 151-152.

[401] A favor de la relación dramática entre la *República* y el *Timeo-Critias*: Procl., *In Ti*. 1.8.30-1.9.12; Chalcid., *In Tim*. 1.5; T. H. Martin 1841, 1; Jowett 1953 [1871]; Rohde 1925 [1894], 477-478; Fraccaroli 1906, 135-136, n.1; Burnet 1914, 339; Taylor 1928, 12, 33-4, 52; Bury 1929, 3; Shorey 1934, 330; Festugière 1966, 34, n.1; Bernadete 1971, 21-63; Nails 2002, 326 (sólo la *proto-República* constituye la conversación de la víspera del *Timeo-Critias*). En contra: Cornford 1997 [1935], 4-5; Ryle 1966, 230-231; Clay 1987, 143-146; Friedlander 1969 [1954], 357; Lampert y Planeaux 1998, 88-90, n.10; Nagy 2002, 56-59; Gill 2017, 11-12, n. 28.

[402] Se discute la forma que habría adoptado originalmente la *proto-República*. Thesleff se inclina por una forma no dialógica, quizás un discurso cuyas copias se podrían haber distribuido en un corto período de tiempo (Thesleff 1997, 153, 157). Aunque esta hipótesis se adecúa a la idea de una pronta diseminación del contenido de la obra, creo que lo más probable es que la *proto-República* tuviese forma de diálogo desde el principio por tres motivos: la también fácil circulación de una obra de estas características, la preferencia platónica por este género a lo largo de su obra, y una mayor viabilidad en lo que respecta a la inserción de las ideas recogidas en *proto-República* en la versión final de *República*. En cualquier caso, esto no afecta a mi argumento: incluso si Thesleff estuviese en lo cierto, Platón terminaría por dar forma de

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

enumerar los argumentos a favor de la *proto-República*, recientemente revitalizados y reforzados por Thesleff y Nails,[403] pero sí para recordar sus implicaciones de cara al *Timeo*: el resumen socrático se corresponde con las propuestas clave de los libros 2-3 y 5 de la *República* y, por consiguiente, la conversación de la víspera se puede identificar con la denominada *proto-República*.[404]

¿Existe, por tanto, conexión entre la *República* y la serie *Timeo-Critias* a través del resumen socrático de la *proto-República*? A continuación expondré mis argumentos a favor de esta tesis:

> (i) La insistencia de los antiguos en la conexión entre la *República* y el *Timeo*, aunque sus formulaciones no sean del todo acertadas, favorece la posibilidad de esta asociación.[405]
>
> (ii) Es evidente que Platón quiere que sus lectores construyan una relación conceptual en sus mentes, sirviéndose, para ello, de la cronología, estableciendo una sucesión temporal de conversaciones; de lo contrario,

diálogo a la *proto-República* y por dotarla, con ello, de un marco dramático (*infra*).

[403] Hermann 1839, 536-537; Hirmer 1897, 592-598.. Más recientemente, Ryle 1966, 55-64 y Thesleff 1982; 1989, 10-15 y 1997, 149-174, seguido por Nails 1995, 116-122; 1998, 394-395 y 2002, 324-326. En contra: Kahn 1993, 131.

[404] Thesleff 1997, 151-153; Nails 2002, 325-326.

[405] Procl., *In Ti.* 1.8.30-1.9.12; Chalcid., *In Tim*. 1.5. La división de la obra platónica adoptada por Trasilo y otros comentaristas antiguos coloca a *República*, *Timeo* y *Critias* como las secuelas de una misma tetralogía encabezada por *Clitofonte*. Para otros estudiosos antiguos, como Aristófanes "el Gramático", *República*, *Timeo* y *Critias* formaban una trilogía (Diog. Laert. 3.61-62).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

podría haber prescindido de las precisiones que incluye en el prólogo del *Timeo*.

(iii) Platón podría haber silenciado también la explicitación de todos y cada uno de los puntos que los interlocutores trataron el día anterior. Sin embargo, lejos de ello, y lejos también de simplemente aludir a lo que se habló, Platón convierte las palabras de Sócrates en una síntesis expresa y metódica de los acuerdos a los que llegaron. Por lo tanto, Platón no sólo hace recapitular a sus personajes, sino que también pretende que su audiencia lo haga.

(iv) Los acuerdos que se explicitan se corresponden con el contenido de la denominada *proto-República*, la cual, en vista de la fecha de los testimonios antiguos que apoyan su existencia, ya sería conocida en la década del 390.[406] Aunque no es posible datar con exactitud la composición del *Timeo*, ningún autor establece para ello una fecha anterior a esta década.[407] Por consiguiente, al redactar el prólogo del *Timeo*, Platón es consciente de que su audiencia va a identificar el resumen socrático con una parte de la

[406] Los paralelos con las *Asambleístas* de Aristófanes, datada ca. 392 B.C., son elocuentes al respecto (Thesleff 1997, 173; Nails 1995, 122, 124).

[407] Incluso desde diferentes aproximaciones metodológicas, la mayoría de los autores consideran que el *Timeo* corresponde a la última etapa de los escritos platónicos (véanse las tablas configuradas por Nails 1995, 58-61). Una excepción es Owen (1953), quien ha defendido la pertenencia de este diálogo al "middle group".

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

República ya difundida.[408] Esta identificación partiría, por tanto, de la voluntad platónica, pues el filósofo podría haber escogido un contenido diferente para la conversación de la víspera o, sencillamente, haber comenzado el diálogo *in media res*.[409]

En vista de lo expuesto, considero que no se deben ignorar ni las precisiones temporales que Platón se afana en especificar, ni el inmediato vínculo que la mente del lector establece entre el resumen del *Timeo* y la ciudad ideal de la *República*.

En línea con lo argumentado, Nails afirma que la *proto-República* o el *Ideal State* es la precuela de la serie *Timeo-Critias*,[410] pero su planteamiento implica el rechazo de la continuidad dramática entre la *República* en su conjunto y la antedicha serie. Es en este punto donde debo discutir algunas de las asunciones de esta autora en relación con la datación dramática de la *República*.

(i) En primer lugar, Nails da por sentado que la existencia de la *proto-República*

[408] Incluso si, como se asume generalmente, Platón hubiese escrito *Timeo* después de la versión final de *República*, el filósofo podría tener razones para limitar el resumen de *República* a los libros 2-5: podría decirse que los siguientes no son relevantes para lo que quiere mostrar en *Timeo-Critias*, pues los libros 6-10 ya hablan sobre la ciudad en movimiento y su deterioro (*Timeo-Critias* versa sobre el mismo tema, pero a la luz de otras explicaciones). Aunque esta es una opción que concordaría con la posición más extendida sobre la cronología del *Timeo*, propondré otra posibilidad *infra*.

[409] Como apunta Thesleff en 1997, 152, "if Plato had wanted to operate with pure fiction, it would have been easy for him to create a summary of a previous discussion which would have fitted his present theme much better than the summary given in the *Timaeus* actually does".

[410] Nails 2002, 326.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

conlleva la imposibilidad de establecer una "single firm dramatic date" para la versión de la obra que hoy se conoce. En su artículo de 1998 no aporta ninguna razón para esta asociación, por lo que da a entender que el hecho de que Platón diese a conocer la *República* por partes supone la necesidad de rechazar la unidad de la ficción creada en el diálogo.[411] Afirma también, de nuevo sin mayor explicación, que "Plato never 'edited' the dialogue from the standpoint of dramatic date at all". Pienso que esto no tiene por qué ser así: independientemente de que los períodos de publicación, o incluso de redacción, sean diferentes para cada parte de la *República*, Platón pudo haber diseñado un escenario común para todas ellas pensando ya en la coherencia temporal del resultado final que presentaría a su audiencia.[412] Incluso Thesleff, defensor de la tesis de la *proto-República* y de la existencia de una primera versión del libro 1 como diálogo separado, ha argumentado la unidad estructural de la obra en su conjunto, a la que califica de "pedimental composition".[413]

[411] Nails 1998, 394-395.

[412] Aunque con un propósito diferente, se encuentra una idea similar en Kahn 1993, 139, cuando dice que Platón pudo componer el libro 1 "with the plan of the whole *Republic* in view".

[413] Thesleff 1997, 149-150. A favor de la composición previa del libro 1 como unidad literaria *per se*: Hermann 1839, 538-540; Rohde 1925, 477; Thesleff

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Por consiguiente, asumir la existencia de la *proto-República* (o de una versión anterior del libro 1) no excluye la posibilidad de que Platón proyectase un diálogo unitario con plena coherencia interna, ni implica que el conjunto de la obra albergue fechas dramáticas diferentes; otra cosa es que, como también sostiene Nails, sean las inconsistencias temporales las que deriven en más de una datación.

(ii) En segundo lugar, en su libro del 2002, esta autora hace coincidir distintas fechas dramáticas con las conversaciones recogidas, respectivamente, en el libro 1, en la *proto-República* o en el resto del diálogo, con lo que evita los problemas que supuestamente plantean las biografías de los personajes a la hora de establecer un único escenario.[414] Sin embargo, ya Lampert demostró, discutiendo cada una de las cuestiones históricas que pudiesen resultar controvertidas, que es posible fechar toda la conversación recogida en *República* (lo que incluye la *proto-República*) en las *Bendideia* del año 429, por lo que remito a sus argumentos para asumir esta tesis.[415] Así

1982, 107-110, 137 f.; 1989, 11 n.36, 14 f.; 1997, 161 n.26; Vlastos, 1991 46-47; Nails 2002, 324. En contra: Reeve 1988, 22-23; Kahn, 1993, 131-142.

[414] Nails 2002, 324-325.

[415] Lampert, 2010, 405-411; véase también Planeaux 2001, 179-181. Muchos autores fechan la conversación recogida en *República* entre 421 y 411: Campbell 1894, 3.2; Taylor 1928, 16; Dover 1968, 53; Bloom 1968, 440, n.3;

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

> pues, el año que define el escenario de la *proto-República* no es otro que el 429, el mismo que para el resto de la obra.[416]

En vista de lo expuesto, sostengo que Platón compuso la serie *Timeo-Critias* como continuación temática de la *proto-República*, pero teniendo en mente la fecha dramática que afecta a la *República* en su conjunto (facilitada en su redacción final) para asegurar la conexión temporal entre las ficciones discursivas que crean estos diálogos. Si el 429 es la fecha dramática de la *proto-República*, y el contenido de esta parte de la obra se identifica con el resumen socrático de la conversación de la víspera del *Timeo*, esto quiere decir que el 429 es también el año de la serie *Timeo-Critias*.

Nussbaum 1986, 136; Howland 1993, xii; Waterfield 1993, 327. No es este el lugar para discutir en profundidad los problemas generados por estas dataciones. Diré, con todo, que la interpretación de Lampert es la única que conjuga la prosopografía de los personajes con los testimonios epigráficos y las circunstancias históricas que argumentan a favor del 429 como el año de introducción de las *Bendidiea* en el calendario ático (con respecto a esto último, atiéndase a la precisión de las palabras que Platón pone en boca de Sócrates en *Resp.* 1. 327a). Sobre esta cuestión, véase el subcapítulo 1.2.3 de la presente tesis.

[416] Thesleff (1997, 152) afirma que la referencia incluida en *Timeo* sobre la conversación de la víspera puede conllevar que la *proto-República*, en contraste con otros diálogos, careciese de "fixed literary setting" en su forma original. Independientemente de que esto fuese o no así, tanto la inclusión del contenido de la *proto-República* como parte de *República*, como la precisión temporal que aporta Platón en *Timeo* en relación al resumen socrático, confirman la voluntad del filósofo de establecer un escenario específico para la *proto-República*; un escenario ligado tanto a la versión final de *República* como a la serie *Timeo-Critias*.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

¿Por qué, entonces restringir el resumen socrático del prólogo del *Timeo* a ideas pertenecientes a los libros 2-5 de la *República*?

> (i) En primer lugar, son los temas correspondientes a esta parte de la obra los que más se adecúan al objetivo que los personajes se marcan en la serie *Timeo-Critias*:[417] el énfasis en cómo debe ser la vida de los guardianes en la *proto-República*,[418] reiterado en *Timeo* 17cd-18b, marida a la perfección con la tarea de establecer cómo actúa la ciudad ideal en los asuntos de la guerra.
>
> (ii) En segundo lugar, este sería un contenido fácilmente identificable por los lectores de Platón porque la *proto-República* ya llevaría tiempo en circulación.
>
> (iii) En tercer lugar, es muy posible que, en el momento en que Platón escribe el *Timeo*, la *República* aún no estuviese publicada en la versión que hoy se conoce, pues no hay testimonios contundentes sobre su existencia antes de ca. 350 B.C.[419] De hecho, Ryle ha argumentado la probable revisión post-*Timeo* de ciertas partes de la *República* y ha estimado

[417] Sobre lo apropiado de la *proto-República* como introducción al relato del conflicto entre Atlantis y la Atenas primitiva: Ryle 1966, 231-232; Thesleff 1997, 152.

[418] *Resp*. 2.369b-374d; 2.374d-376c, 2.376c-3.412b; 3.416d-417b; 5.461e-466d.

[419] Cf. Ryle 1966, 245; Thesleff 1997, 165. El testimonio más elocuente sobre la existencia de la *República* es la *Política* de Aristóteles (2.1261a6).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

la diseminación de la redacción final de esta última a finales de 360's.[420] Si, en efecto, la publicación del *Timeo* precede a la del conjunto de la *República*, es comprensible que Platón recurriese a la parte ya conocida de esta obra (es decir, la *proto-República*) para asegurarse de que sus lectores vinculasen ambos diálogos.

En definitiva, propongo que Platón establece el vínculo entre *Timeo* y la *República* a partir del contenido de una versión previa de esta, pero pensando en el esquema dramático que definirá la obra en su redacción final: Platón sabe que su audiencia, al leer la *República*, situará la conversación de la víspera del *Timeo* (es decir, la parte de *República* previamente diseminada o *proto-República*) en las *Bendideia* del 429. Así pues, esta es la pista que brinda Platón para componer el tiempo del *Timeo* (y, por extensión, del *Critias*): la discusión del día anterior, la que continúa "hoy", no sólo versaba sobre la mejor de las constituciones, sino que se corresponde exactamente con un escenario que sería plenamente reconocible por sus contemporáneos.

[420] Ryle 1966, 240, 249. El calendario que establece Ryle para la composición de los diálogos platónicos es muy complejo y no todas sus teorías resultan convincentes. Por ejemplo, la hipotética "trilogy of advisory addresses to Dionysius", compuesta por *Proto-República*, *Critias* y *Timeo*, sólo se sustenta en la intención que el autor moderno atribuye a estas obras (Ryle 1966, 236). No obstante, la adición de contenido a la *República* una vez compuesto el *Timeo*, probable por los paralelos temáticos entre ambas obras, implica una tardía distribución de la primera tal y como hoy se conoce, hecho que concuerda con la ausencia de testimonios sobre esta antes de la década de 350.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

1.3.1.2.2 En favor de la consistencia temporal.

En *Timeo*, tras el resumen socrático de parte del contenido de *República*, se alude a la celebración religiosa que se lleva a cabo mientras los personajes conversan como "la fiesta de la diosa", sin mayor precisión.[421] Tradicionalmente se ha identificado esta festividad con las Panateneas, celebradas en el mes de Hecatombeon.[422] Tal es el arraigo de esta identificación que Nagy no duda en emplearla para fortalecer su argumento sobre los ecos homéricos de *Timeo-Critias*. Pese al atractivo del vínculo que establece entre las Panateneas y los discursos de los personajes,[423] el autor parte de la asunción de un contexto dramático que es discutible por varias razones:

(i) La vaguedad de las referencias al festival celebrado en *Timeo*: τὴν θεὸν ἅμα ἐν τῇ πανηγύρει (*Ti.* 21A); τῆς θεοῦ θυσίᾳ *(Ti.* 26e).

---

[421] *Timeo* 21a, 26e.

[422] Cornford 1997 [1935], 1, 5; Welliver 1977, 12, n.10; Morgan 1998, 104, 106; Lampert y Planeaux 1998, 90, n.10; Nails 2002, 326; Nagy 2002, 56-59; Desclos 2006, 178-179; Johansen 2008 [2004], 38; Garvey 2008, 381; Gregory 2008, xii; Lampert 2010, 407, n. 182; O'Meara 2017, 13.

[423] Nagy 2002, 53. La comparación socrática de los discursos de sus interlocutores con himnos dedicados a la diosa parece adecuada para la ocasión de las Panateneas, pero también es apropiada para otro festival en honor a Atenea. En lo concerniente a las *Apatouria* (*Ti.* 21b) como una evocación de las Panateneas (Nagy 2002, 54), por muy poética que pueda resultar la idea, no puede decirse que estas festividades tengan mucho en común más allá de la competición rapsódica: las Panateneas destacaban por la diversidad de los participantes y la centralidad de sus ritos para la comunidad en su conjunto; cf. Wijma 2014, 37-64. En las *Apatouria*, en cambio, sólo niños y ciudadanos varones participaban, y celebraban, en diferentes partes de Atenas, la introducción de nuevos miembros en las fratrías (Zeus Phratrios era la deidad más honrada; cf. R. Parker 2005, 458-459).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

(ii) En contraste con esto último, la claridad con la que Platón especifica la ocasión de las Panateneas en *Ion* y *Parmenides*: τὰ Παναθήναια (*Ion* 530b); εἰς Παναθήναια (*Parm*. 127a-b). Dados estos ejemplos, si Platón hubiese querido aludir a las Panateneas en *Timeo*, es más probable que hubiese elegido formulas tan transparentes como las usadas en estos diálogos.

(iii) Además, por razones de calendario, un marco panatenaico implica la inoperancia de la continuidad dramática entre la *República* y la serie *Timeo-Critias*, pues la narración contenida en la primera tiene lugar desde el 19 Thargelion del 429, en la inauguración de las *Bendideia* (*supra*).[424]

Sin embargo, como argumentaré, la posibilidad de que "la fiesta de la diosa" se corresponda con una festividad del calendario ateniense distinta de las Panateneas no sólo permite verificar el nexo entre la *República* y la serie *Timeo-Critias*, sino que aporta una datación dramática concreta a ambas obras.

[424] Nagy acepta la referencia a *República* en *Timeo* pero se apoya en la presencia de diferentes interlocutores para entender la conversación resumida en *Ti*. 17b-19b como una ficción (Nagy 2002, 56-57). Aludiendo a esto, olvida que la *República* es un diálogo narrado a una audiencia que bien podría estar compuesta por Timeo, Critias y Hermócrates. También se refiere a la distancia temporal entre las *Bendideia* y las Panateneas, pero sin discutir la identificación de estas últimas. En general, es llamativo que Nagy rechace la conexión temporal entre *República* y *Timeo* e insista, en cambio, en la intertextualidad entre las obras a través del uso del término *khtes* ("ayer") (Nagy 2002, 57-59).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Como apuntaba anteriormente, ya en la Antigüedad se vinculaba la ficción de la *República* a la del *Timeo-Critias*: según Proclo, la primera contiene el relato de Sócrates a Timeo, Critias, Hermócrates y un cuarto invitado anónimo de lo acontecido el día anterior en la casa de Polemarco.[425] En base a este esquema, afirma que las fiestas que enmarcan el *Timeo* no pueden ser las Grandes Panateneas debido a su distancia temporal con respecto a las *Bendideia*, pero asume que sí pueden corresponderse con las Panateneas Menores.[426] Si bien considero clave el hecho de que el comentarista antiguo enfatice el nexo con la *República*, es evidente que Proclo yerra en el conocimiento del calendario sagrado ateniense: como ya apuntó Fraccaroli a principios del siglo XX, seguido por Taylor y Festugière, es posible que partiese de una confusión con la festividad de las *Plynteria*, celebradas, como las *Bendideia*, a finales del mes de Thargelion, y dedicadas, como las Panateneas, a la diosa Atenea.[427]

Creo que no se le ha prestado suficiente atención a esta advertencia. Si bien se acepta que la referencia a "la diosa" no puede sino aludir a Atenea, ¿por qué asumir que la fiesta que se celebra en su honor se corresponde con las Panateneas cuando, en consonancia con la relación dramática entre *República* y *Timeo-Critias*, existen festividades dedicadas a Atenea temporalmente muy

[425] Procl., *In Ti.* 1.8.30-1.9.12. Calicidio, por su parte, señala que Sócrates habría relatado los diez libros de la *República* el día anterior a la conversación recogida en *Timeo* (Chalcid., *In Tim*. 1.5).
[426] Procl., *In Ti.* 1.26.10-20; 1.84.25-28.
[427] Fraccaroli 1906, 135-136, n. 1; Taylor 1928, 45; Festugière 1966, 121, n. 2 sobre 84.28. Véase también Hadot 1983, 117, n.20.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

próximas a las *Bendideia*? En vez de dar por sentado que la mencionada celebración tiene que ser la de mayor alcance y/o la que mejor se conoce en el presente, parece más lógico seguir la cronología interna que el propio Platón ha sugerido.

Según recoge Proclo, Aristocles de Rodas, gramático del siglo I a.C., decía que las *Bendideia* se celebraban el 20 Thargelion,[428] seguidas por los festivales relacionados con Atenea.[429] ¿Cuáles son estos festivales que Proclo confunde con las Panateneas Menores? La respuesta que sugiero es considerar el binomio *Kallynteria-Plynteria*, dos celebraciones ligadas a Atenea y muy vinculadas entre sí. Como argumentaré a continuación, la identificación de la "fiesta de la diosa" del *Timeo* con las *Kallynteria* permite refutar la supuesta inconsistencia temporal entre el contexto dramático de la *República* y el de *Timeo-Critias*.

Existe discusión acerca de las fechas exactas en las que se celebraban estas fiestas, cuyos rituales son también objeto de controversia. Comenzaré por exponer los datos que aportan las fuentes antiguas:

> (i) Jenofonte recoge que Alcibíades regresó a Atenas el día en que se celebraban las *Plynteria*, en el marco de las cuales se cubría la estatua de la diosa Atenea. A causa de esto, los atenienses consideraban este día como *apophras*, por lo que evitaban embarcarse en

[428] Las *Bendideia* incluían un festival nocturno (*IG* I^3 136, l. 26, 27; *República* 1. 328a8), por lo que la afirmación de Aristocles no anula lo dicho anteriormente sobre el comienzo de las celebraciones en honor a Bendis el 19 Thargelion (cf. Procl., *In Ti.* 1.26.13-15).
[429] Procl., *In Ti.* 1.85.26-31.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

cualquier asunto serio durante las *Plynteria*. El hecho de que Alcibíades llegase en ese preciso día fue percibido, por tanto, como un mal presagio.[430]

(ii) Plutarco también relata que Alcibíades regresó a Atenas el mismo día de las *Plynteria*, considerado nefasto por la retirada del *kosmos* de la diosa y la ocultación de su imagen. Añade que estas prácticas rituales eran realizadas en secreto por las Praxiergidae. La fecha aportada por Plutarco, el 25 Thargelion, es generalmente aceptada.[431]

(iii) El lexicógrafo Hesiquio dice que la denominación de las *Kallynteria* deriva de "*kallynein kai kosmein kai lamprynein*" y vincula este ritual a Aglauros, quien "*ekosmese*" a los dioses.[432]

(iv) Focio recoge también lo dicho por Hesiquio, pero añadiendo información sobre las fechas en las que se celebrarían estas fiestas. Habla de "*Kallynteria kai Plynteria*", estableciendo también este orden en el calendario. No obstante, es muy probable que

[430] Xen., *Hell*. 1.4.12.

[431] Plut., *Vit*. *Alc*. 34.1. La datación de Plutarco es aceptada por Deubner 1932, 18; Lewis 1954, 20; Mikalson 1975, 160-161; Parke 1986 [1977], 152; Mansfield 1985, 371; Christopoulos 1992, 27; Robertson 2004, 128; Parker 2005, 478; Sourvinou-Inwood 2011, 136, 194.

[432] Hsch. s. v. *Plynteria*, *Anecd*. *Bekk*. 1.270.1-3. Tanto las *Kallynteria* como las *Plynteria* estaban dedicadas a Atenea; Aglauros sería un "secondary cult recipient" (Sourvinou-Inwood 2011, 154-155; cf. Parker 2005, 474).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

> yerre en la datación exacta de ambas fiestas, pues sitúa las *Kallynteria* el día en que se celebraban las *Bendideia* y, en cuanto a las *Plynteria*, les asigna un día en que se atestiguan reuniones asamblearias.[433]

A la luz de estos datos, sólo parece haber acuerdo en la datación de las *Plynteria*. Y es que, en el caso de las *Kallynteria*, no se ha hallado ningún testimonio primario que explicite una fecha factible.[434] Partiendo de esta base, las posibilidades son múltiples y se dividen, de manera general, entre quienes las sitúan antes y quienes las sitúan después de las *Plynteria*. Tras exponer los argumentos de cada lado, discutiré la postura de los segundos para afirmar que lo más probable es que las *Kallynteria* precediesen a las *Plynteria*.

El establecimiento de esta secuencia se complica debido a la discusión sobre los rituales que se llevarían a

[433] Phot. k 124 s. v. *Kallynteria kai Plynteria*. Sobre las asambleas del día 29 Thargelion, véase Mikalson 1975, 161-162. Ya Mommsen (1898, 493) había señalado el error de Focio; le sigue Lewis 1954, 20. Acerca del solapamiento entre las *Bendideia* y las *Kallynteria*, véase Deubner 1932, 17-18; Mikalson 1975, 160-161; Parke 1986 [1977], 152 y Sourvinou-Inwood 2011, 136, 194. Christopoulos (1992, 27) percibe el error de Focio en lo que respecta al día de celebración de las *Plynteria*, pero, curiosamente, no dice nada acerca del solapamiento entre las *Bendideia* y las *Kallynteria*. Sourvinou-Inwood (2011, 194) cita a Parker como apoyatura para el rechazo de las fechas aportadas por Focio; sin embargo, la postura de este último autor no me parece tan clara en el caso de las *Kallynteria*: tras enunciar las objeciones a la datación de Focio, señala que "these considerations have some force but are not quite conclusive" (Parker 2005, 475).

[434] Sólo Focio aporta una fecha que, como decía, es muy improbable, pues se solapa con la de las *Bendideia* (la cual, por su parte, está bien atestiguada; cf. Mikalson 1975, 158).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

cabo en cada celebración, los cuales, para algunos autores, son fundamentales para definir el orden en que tendrían lugar estas fiestas. Sin entrar a discutir las actividades específicas que se desarrollarían en las *Plynteria*,[435] destaca el consenso en la concepción de estas como ritos de limpieza. No se puede decir lo mismo, en cambio, en el caso de las *Kallynteria*: mientras que algunos las interpretan como ritos de adorno, otros dan prioridad a los ritos de limpieza, aunque también hay autores que afirman que tendrían lugar ambas actividades.[436] Así pues, algunas interpretaciones recurren a la lógica para establecer el orden de estas festividades en el calendario: o bien asumen que la limpieza que se lleva a cabo en las *Plynteria* precede *necesariamente* a los ritos de adorno de las *Kallynteria*, o, por el contrario, afirman que los ritos de limpieza del templo de Atenea Polias que se desarrollarían durante estas últimas serían naturalmente anteriores al baño de la estatua de la diosa en las *Plynteria*. Existen también otras propuestas sobre esta secuencia que se amparan no tanto en el sentido común como en la complejidad ritual de la religión griega. Con todo, como argumentaré, tampoco se debe ignorar el orden transmitido por las fuentes.

[435] Las *Plynteria* incluían una procesión (Hesych. y Phot. s. v. *hegeteria*), pero los detalles acerca de esta son controvertidos. Para una interpretación reciente sobre la posibilidad de que dicha procesión llegase hasta Falero, donde la imagen de Atenea sería sumergida en el mar, véase Sourvinou-Inwood 2011, 158-165.

[436] *Kallynteria* como ritos de limpieza: Mommsen 1898, 487; Harrison 1903, 115; Deubner 1932, 20; Parke 1986 [1977], 152. *Kallynteria* como festival de adorno: Mansfield 1985, 370; Robertson 2004, 129. *Kallynteria* como combinación de ritos de adorno y de limpieza: Lewis 1954, 20; Sourvinou-Inwood 2011, 155-156.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Hay varios autores que, aun confiando en Plutarco para la datación de las *Plynteria*, siguen la información proporcionada por Focio en lo relativo a la secuencia *Kallynteria-Plynteria*. Algunos de ellos entienden las *Kallynteria* como un ritual de limpieza del templo de Atenea Polias, pero no todos los defensores de esta visión enfatizan que esta consideración de la naturaleza del festival reforzaría su datación, pues el apoyo de las fuentes parece suficiente para sostener que las *Kallynteria* precedían a las *Plynteria*.[437]

De hecho, hay autores que consideran que en las *Kallynteria* sólo se realizaban rituales de adorno y, aun así, sitúan las *Kallynteria* antes de las *Plynteria*. Tal es el caso de Mansfield, quien considera los días sin reuniones asamblearias antes de las *Plynteria* para sostener que las *Kallynteria* podrían tener lugar el 20, 21, 22 o 24 Thargelion.[438] Añade que la afirmación de Filócoro de que

[437] Mommsen 1898, 486-488; Harrison 1903, 115; Deubner 1932, 18, 20; Parke 1986 [1977], 152. Sólo Harrison indica, en contra de la incongruencia que podría implicar el hecho de que los ritos de adorno precediesen a la limpieza, que el verbo *kallynein* no sólo significa "to beautify, but to brush out, to sweep, to give a shine to" (nótese el uso de este verbo para explicar el término *Kallynteria* en Hsch. s. v. *Plynteria*, *Anecd. Bekk.* 1.270.1-3 y Phot. k 124 s. v. *Kallynteria kai Plynteria*). A la luz de esto, la autora compara el ritual de las *Kallynteria* con la *everruncatio* romana (Harrison 1903, 115, n. 3). Lewis, quien vincula el cierre del templo de Atenea Polias durante el mes de Thargelion con las *Kallynteria*, piensa que este festival incluiría también rituales de adorno, pero todavía encuentra la lógica para la secuencia *Kallynteria-Plynteria*: la estatua de la diosa sería despojada del *kosmos* en las *Plynteria*; cf. Lewis 1954, 20.

[438] Sobres estos días en los que no se celebraban reuniones asamblearias, cf. Mikalson 1975, 159-160, 202. En lo concerniente a la secuencia de festivales, Mikalson no define su posición: según él, las *Kallynteria* podrían, o no, preceder a las *Plynteria*. Considerando esto, su propuesta de fechar las

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

los días 20, 21 y 22 estaban consagrados a Atenea podría referirse a las *Kallynteria*.[439] En vista de ello, favorece una fecha entre el 20 y el 22, con preferencia por este ultimo día.[440]

Otros autores defienden la secuencia *Plynteria-Kallynteria,* que discutiré a continuación:

Robertson entiende las *Kallynteria* como ritos de adorno. Según este autor, los significados de *kallynein* vinculados a la limpieza son "obviously secondary, and no doubt colloquial to begin with and quite unsuited to a festival name". Asume que, si se sigue esta interpretación, no hay ninguna forma de argumentar que las *Kallynteria* preceden a las *Plyntneria*. "Adorning will naturally follow washing", por lo que sostiene que las *Kallynteria* se celebrarían después de las *Plynteria*, probablemente el 28 Thargelion.[441]

Los problemas fundamentales de la argumentación de Robertson son dos: en primer lugar, juzgar el nombre de un festival como "unsuited" por proceder de un léxico coloquial es una percepción totalmente subjetiva. En

Kallynteria en cualquier día entre el 24 y el 28 Thargelion (a excepción del 25, el día de las *Plynteria*), es chocante: ¿por qué elegir el 24 como límite inicial si el 20, 21 y 22 Thargelion también están libres de reuniones asamblearias? Aún más extraño es que asegure que la hipótesis de Deubner sobre la datación de las *Kallynteria* en el día 24 "is certainly a possibility" (Mikalson 1975, 164), pues Deubner no señala una fecha tan exacta: simplemente afirma que estas fiestas tendrían lugar "kurz vor dem 25" (Deubner 1932, 18).

[439] Philoch., *FGrH* 328 F 189-190.

[440] Mansfield 1985, 370 y 384, n. 16. Ridgway (1992, 124), en línea con Mansfield, sitúa las *Kallynteria* entre el 20 y el 23 Thargelion, estableciendo el 25 y el 26 para las *Plynteria*.

[441] Robertson 2004, 129-130.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

segundo lugar, es incorrecto decir que, si se entienden las *Kallynteria* como ritos de adorno, ya no existen razones para defender que estas se celebren antes de las *Plynteria*: más allá de la complejidad ritual de la religión griega, sólo hay que atender a las fuentes, concretamente al testimonio de Focio, para hallar un dato a favor de esta secuencia.

Sourvinou-Inwood es la autora que más recientemente ha defendido, para las *Kallynteria*, una fecha posterior a las *Plynteria* (concretamente, los días 27 y 28 Thargelion).[442] Sin embargo, a diferencia de Robertson, considera que las acepciones del verbo *kallynein*, junto con las asociaciones de la palabra *kosmein* en otros contextos cultuales, implican que las *Kallynteria* incluirían, además del adorno de la estatua, rituales de limpieza del templo de Atenea Polias. Para adecuar esto a la lógica del orden "limpieza-adorno", elabora una reconstrucción ciertamente compleja: tras el lavado del *peplos* de Atenea en la Acrópolis el día 25 Thargelion, y tras el baño de la estatua de la diosa en el mar de Falero el 26 (rituales que se corresponderían con las *Plynteria*), la imagen regresaría a la Acrópolis al comienzo del 27, el primer día de las *Kallynteria*. No obstante, para evitar la incongruencia que supondría introducir una estatua recién bañada en un templo que todavía no ha sido adecentado, Sourvinou-Inwood propone que la imagen de Atenea se quedaría fuera, cerca del altar, hasta el día 28; en ese intervalo de

[442] También Hollinshead (2015, 184) sitúa las *Kallynteria* después de las *Plynteria*; sin embargo, no discute este asunto en profundidad (apoyándose sólo en bibliografía secundaria, se limita a asumir que las primeras consistían en rituales de adorno que, por lógica, seguirían a la limpieza de la estatua en las *Plynteria*).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

tiempo, en el marco de las *Kallynteria*, se limpiaría el templo.[443]

La reconstrucción de la autora no es convincente por tres razones: en primer lugar, por lo intrincado del proceso. Si adecentar el templo con una estatua limpia dentro es raro,[444] también lo es dejar que la imagen permanezca fuera de él durante todo un día sólo para evitar que suceda lo primero, máxime cuando la limpieza del templo podría haberse realizado antes. En segundo lugar, el empeño de la autora por aplicar la lógica del orden "limpieza-adorno" en este punto no es consistente con su crítica del testimonio de Focio, a quien reprocha una visión racionalizadora por asumir que la limpieza del templo debe preceder al baño de la estatua y que el orden de las fiestas en el calendario debe corresponderse con el orden cronológico de la secuencia mitológica asociada a ellas.[445] En tercer lugar, pero no menos importante, no hay ninguna fuente que sustente esta parte de la reconstrucción realizada por Sourvinou-Inwood. De hecho, esta autora rechaza el único testimonio existente sobre el orden de estas festividades: Focio. Debido a su errónea datación de las *Kallynteria* el día en que se celebraban las *Bendideia*, y de las *Plynteria* en un día en que se atestiguan reuniones asamblearias, "there is no reason to consider trustworthy the order he

[443] Sourvinou-Inwood 2011, 155-156, 195, 215-216.
[444] Sourvinou-Inwood 2011, 195.
[445] Sourvinou-Inwood 2011, 194-195. Las *Kallynteria* se asociarían con las acciones de Aglauros durante su vida como sacerdotisa, mientras que las *Plynteria* estarían vinculadas a sucesos posteriores a su muerte. Sourvinou-Inwood, aludiendo a la complejidad de la lógica ritual, rechaza que esta secuencia se refleje linealmente en el orden de los festivales en el calendario.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

ascribes to the two festivals".[446] No obstante, considero que el hecho de que uno de los datos que brinda Focio sea incorrecto no debe influir en el juicio de los demás; no, al menos, sin evaluar previamente la probabilidad de que, en efecto, sea como dice.

En vista de lo expuesto más arriba, esta probabilidad es elevada. Las acepciones del verbo *kallynein* se asocian más con la limpieza que con la decoración,[447] por lo que es casi seguro que las *Kallynteria* incluían rituales de este tipo. Esto concordaría con la lógica de limpiar el templo de Atenea Polias antes de bañar la estatua y vestirla con un *peplos* recién lavado en las *Plynteria*,[448] sin necesidad de añadir argumentos enrevesados. Con todo, incluso si las *Kallynteria* fuesen un festival de adorno, o si estos rituales combinasen limpieza y decoración,[449] seguiría siendo legítimo sostener la secuencia *Kallynteria-Plynteria*.[450] A continuación expondré por qué:

> (i) Esta secuencia se correspondería con el orden del *aition*: las *Kallynteria* están asociadas etiológicamente a Aglauros por ser la primera que "*ekosmese*" a los dioses. Las *Plynteria* conmemorarían la primera vez que se

[446] Sourvinou-Inwood 2011, 194.
[447] Parker 2005, 474-475.
[448] El hecho de que las *Plynteria* incluyesen la acción de vestir la estatua con el *peplos* recién lavado (*IG* I3 7, 10-11; Sourvinou-Inwood 2011, 150) refuerza la idea de que las *Kallynteria*, entendidas como ritos de limpieza del templo, se celebrarían primero.
[449] A mi juicio, en vista de las acepciones del verbo *kallynein*, es muy improbable que el festival de las *Kallynteria* se restringiese a ritos de adorno. En todo caso, estos acompañarían al ceremonial de limpieza.
[450] Así lo hacen Lewis (1954, 20) y Mansfield (1985, 370 y 384, n. 16).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

lavó el *peplos* de la diosa tras la muerte de esta sacerdotisa.[451]

(ii) Aristocles de Rodas decía que las *Bendideia* se celebraban el 20 Thargelion, seguidas por los festivales relativos a Atenea.[452] Si las *Plynteria* se celebraban el 25 Thargelion, como atestigua Plutarco, la estricta proximidad temporal que establece Aristocles de Rodas entre las *Bendideia* y los festivales de Atenea invitan a situar las *Kallynteria* más cerca de estas últimas y, por consiguiente, antes de las *Plynteria*.

(iii) Si las *Kallynteria* preceden a las *Plynteria*, es fácil explicar la afirmación de Filócoro de que los días 20, 21 y 22 estaban consagrados a Atenea.[453]

(iv) Este es el orden transmitido por Focio.

(v) En cambio, no se ha hallado ningún testimonio antiguo que apoye el orden *Plynteria-Kallynteria*. Sólo inferencias en torno a la lógica del orden limpieza-decoración, que a su vez se basan en traducciones de verbos que pueden ser engañosas, llevan a establecer las *Plynteria* antes de las *Kallynteria*.

[451] Phot. k. 124 s. v. *Kallynteria*; Hsch. s. v. *Plynteria*, *Anecd. Bekk.* 1.270.1-5. Cf. Sourvinou-Inwood 2011, 144, 154-155.
[452] Procl., *In Ti.* 1.85.26-31.
[453] Philoch., *FGrH* 328 F 189-190.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Así pues, considerando las fuentes a nuestro alcance, sostengo que las *Kallynteria* precedían a las *Plynteria*. Para conocer la fecha concreta de las primeras, es preciso saber qué jornadas carecían de reuniones asamblearias entre las *Bendideia* y las *Plynteria* y, a partir de ello, establecer vínculos con la información que aportan otras fuentes.

Las *Bendideia* incluían, técnicamente, dos días. Si bien los ritos comenzaban el 19 Thargelion, la celebración de un festival nocturno o *pannychis* implicaba que, de acuerdo con los métodos antiguos de contabilización del tiempo, la festividad se extendiese durante el 20 Thargelion.[454] Si, como transmite Plutarco, las *Plynteria* tenían lugar el 25, las jornadas que podrían albergar las *Kallynteria* serían el 21, 22 o 24 Thargelion, pues estos días no estaban establecidos como días de reunión de la Asamblea.[455] No obstante, el testimonio de Filócoro hace descartar el día 24, pues son los días 20, 21 y 22 los que, según informa el escritor ateniense, estaban consagrados a Atenea.[456] Por consiguiente, las opciones se reducen: las *Kallynteria* tendrían lugar el 21 o el 22 Thargelion, aunque también podrían celebrarse durante ambos días.

Una vez establecida esta fecha, debo volver al tema principal: como he explicado, las *Kallynteria* estaban dedicadas a Atenea. Por tanto, identificándolas como "la fiesta de la diosa" que enmarca el *Timeo-Critias*, es posible

[454] *IG* I^3 136, l. 26, 27; *Resp.* 1.328a8. De esto se derivan las variaciones en las fechas aportadas por las fuentes (Procl., *In Ti.* 1.26.13-15); cf. Mikalson 1975, 158.
[455] Cf. Mikalson 1975, 159-160, 202.
[456] Philoch., *FGrH* 328 F 189-190.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

diseñar un calendario consistente con la continuidad dramática entre la *República* y esta serie platónica.

De hecho, si las *Bendideia* son apropiadas para enmarcar el relato de la *República*, en tanto en cuanto representan muchas de las características de Atenas de las que Platón pretende huir a través de la construcción de su Calípolis,[457] las *Kallynteria* resultan adecuadas para constituir el escenario del *Timeo-Critias*: por una parte, la centralidad del verbo *kosmein* en los rituales desarrollados en estas fiestas casa muy bien con el discurso de Timeo, que explica y ordena el *kosmos*. Por otra, el vínculo del *aition* de las *Kallynteria* con la primordialidad[458] concuerda a la perfección con el relato de Critias sobre el conflicto entre la Atlántida y la Atenas primitiva, ambientado en un mundo antediluviano.

En este último sentido, creo que es posible establecer otro nexo más: Lambert, considerando la insistencia de Critias en que los nombres de los atlantes resultarán familiares para su audiencia,[459] propone que la elección platónica del nombre de Euenor tiene que ver con la relación cultual que se daba en la Atenas contemporánea entre el *genos* de los Euenoridai y Aglauros,[460] pues

[457] Véase capítulo 1.2 de la presente tesis.

[458] El *aition* de las *Kallynteria* se sitúa en una Atenas primordial en la que Aglauros, hija de Cécrops y sacerdotisa de Atenea, fue la primera que "*ekosmese* a los dioses". Sobre la asociación de Aglauros con la idea de autoctonía, en relación con su implicación en el mito del nacimiento de Erictonio (Paus. 1.18.2), véase Redfield 2003, 121-122.

[459] *Criti*. 113ab.

[460] Lambert establece esta conexión basándose en su interpretación de un epígrafe hallado en el Aglaurion que regula rituales relacionados con las vestiduras de Atenea de los que se encargaría el *genos* Euenoridai

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Euenor ejerce un rol paralelo al de Cécrops, padre de la antedicha sacerdotisa de Atenea.[461] Si esto es así, creo que el nombre de Euenor podría responder también a la ocasión que enmarca el diálogo, porque a través de este Platón evoca tanto a los Euenoridai como a la protagonista del *aition* de las *Kallynteria*. Quizás sea precisamente por esto que Sócrates enfatiza la afinidad entre el tema de conversación y "la presente festividad de la diosa".[462]

A continuación, expondré la probable reconstrucción de la ficción narrada en estos diálogos:

El día 20 Thargelion del año 429, Sócrates ejerce de anfitrión de Timeo, Critias, Hermócrates y un cuarto invitado anónimo.[463] A ellos les relata cómo el día anterior, el 19 Thargelion, bajó al Pireo para presenciar la inauguración de las *Bendideia*, cuyos ritos le invitaron a permanecer esa noche en la ciudad-puerto, en casa de Polemarco. La narración de Sócrates incluye, pues, las discusiones contenidas de la *República*.

Al día siguiente, el 21 Thargelion, su audiencia se vuelve a reunir, aunque esta vez en casa de Critias y sin el cuarto invitado anónimo, durante la "fiesta de la diosa", las *Kallynteria* del año 429. Es entonces cuando Sócrates recuerda las características principales de la ciudad ideal, las cuales sus interlocutores ya habían escuchado el día anterior contenidas en el relato de Sócrates sobre su noche

(*SEG* 58.145). No sin cautelas, sugiere la posibilidad de que esta inscripción guarde relación con las *Kallynteria* (Lambert 2008, 22-26).

[461] Lambert 2008, 25.

[462] *Timeo* 26e. Traducción de Zamora Calvo 2010.

[463] *Timeo* 17ab.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

en casa de Polemarco.[464] Así, con este preámbulo, Platón construye la perfecta introducción para la investigación que sigue, que versará sobre cómo actúa la ciudad ideal en el mundo sensible. De esta manera vincula, tanto temáticamente como dramáticamente, la *República* y el *Timeo-Critias*.

1.3.1.3 El año 429: una fecha dramática recurrente.

La hipótesis aquí defendida depende de muchas variables, desde versiones, referencias internas y fechas dramáticas de los diálogos platónicos, hasta discusiones sobre el calendario sagrado de Atenas. Pese a ello, espero haber mostrado que mi propuesta es, ciertamente, una posibilidad. Además, lo que le añade valor es que sólo las *Kallynteria* del 429, y la factible datación de esta fiesta el 21 Thargelion, hacen posible una conexión dramática entre *República* y *Timeo-Critias*; una conexión que semeja bastante clara en el prólogo del *Timeo*, y cuyos elementos problemáticos he tratado de resolver aquí. Por estas razones, pienso que esta sugerencia merece ser considerada dentro del debate sobre la fecha dramática del *Timeo-Critias*.

Finalmente, debido al recurrente uso del 429 como fecha dramática por parte de Platón, esta datación invita a investigar el significado de este momento histórico para el filósofo. Como he argumentado en esta tesis, al menos cuatro de los diálogos platónicos podrían tener lugar, en

[464] Con respecto a la restricción del resumen socrático a los libros 2-5 de la *República*, véase *supra*.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

estrecha proximidad temporal, en 429: *Cármides* se emplaza en los días inmediatamente posteriores a la batalla de Espártolos. Esto sitúa la conversación a finales de la primavera de 429.[465] Pocas semanas más tarde, Sócrates asiste a la inauguración de las *Bendideia*, y al día siguiente relata a sus invitados la conversación que mantuvo mientras se celebraban estas fiestas, es decir, el contenido de la *República*. Un día después, mientras Atenas festeja las *Kallynteria* del 429, Sócrates cambia el rol de anfitrión por el de invitado en la casa de Critias, donde escuchará los discursos de este último y de Timeo.

Este calendario crea una interesante secuencia dramática, a partir de la cual es posible hipotetizar sobre la posible intención de Platón de establecer una trilogía (o tetralogía) formada por los diálogos *Cármides*, *República* y la serie *Timeo-Critias*. En este sentido, creo que es relevante el hecho de que todas estas obras están imbuidas de una significativa carga de filosofía política. De hecho, ya he explicado por qué el año 429 es importante para entender *Cármides* y *República* en un sentido político. También he apuntado cómo la definición de *sophrosyne* aportada por Critias en *Cármides* es instrumental para establecer el Principio de Especialización platónico que aparece en *República*.[466]

Queda, pues, completar esta singular "trilogía" platónica sobre el 429, que continúa en *Timeo-Critias*.

[465] Cf. subcapítulo 1.1.3 de esta tesis.

[466] Cf. *supra*, subcapítulo 1.1.2. Ya Kahn interpretó *Cármides* como un diálogo proléptico que anticipa conceptos desarrollados en *República*; cf. Kahn 1988, 541-542.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Puedo anunciar, por ahora, que la elección de este tiempo, como un año marcado por la primera gran derrota ateniense en la guerra contra Esparta, y por las fatales consecuencias de las medidas tomadas en respuesta al conflicto,[467] es un contexto de relevancia simbólica que podría relacionarse con la crítica al imperialismo que subyace bajo la historia de la victoria de la Atenas primordial sobre Atlantis.

En relación a esta crítica, presentaré el uso que Platón hace del paisaje para transmitir el significado histórico-político del relato de Atlantis a través de mi trabajo "Corrupción y paisaje urbano en Platón: la historia de Atlantis, la crónica tucididea y la geometría del plano urbanístico", actualmente en prensa.[468] Sostendré dos hipótesis interconectadas: en primer lugar, que las descripciones de Atlantis y de la Atenas primitiva aportan la clave para identificar estas ciudades, respectivamente, como trasuntos de la Atenas del siglo V y de una Esparta idealizada, sugiriendo que el relato esconde una evocación de la Guerra del Peloponeso. En segundo lugar, propondré que Platón transmite la causa de este conflicto también mediante el paisaje urbano y, concretamente, a través del

[467] Me refiero a la concentración de la población en el *asty*, una estrategia adoptada debido a las invasiones espartanas (Thuc. 2.13.1-2; 2.14; 2.17; 2.52) y a la que los enemigos de Pericles culparon de haber causado la segunda ola de plaga en Atenas (Thuc. 2.47-54; Plut., *Vit. Per*. 34.3-4). De hecho, 429 fue también el año en el que Pericles murió como resultado de la epidemia (Thuc. 2.65.6; Plut., *Vit. Per*. 38.1-3). Cf. subcapítulo 1.1.3 de esta tesis.

[468] Terceiro Sanmartín, N. (2022, en prensa), "Corruption and Urban Landscape in Plato: The Story of Atlantis, the Chronicle of Thucydides and the Geometry of the Town Plan", *Gerión*, 40, 2.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

simbolismo que comporta la corrupción de la planta circular que inicialmente define Atlantis. Asimismo, en beneficio de la unidad de esta tesis, añadiré algunas reflexiones sobre el vínculo entre la historia del imperio atlante y el contexto discursivo de *Timeo-Critias*, mostrando, de este modo, cómo Platón continúa interpretando el pasado reciente de Atenas y alejándose simbólicamente de la democracia que censura.

1.3.2 Corrupción y paisaje urbano en Platón: la historia de Atlantis, la crónica tucididea y la geometría del plano urbanístico.

La relevancia del paisaje urbano[469] en la obra platónica es constante, aunque no siempre se refleja de la misma manera: por una parte, Platón elige distintos lugares de la *polis* ateniense, que son parte de su paisaje urbano, como marcos de los diálogos, usando conscientemente las connotaciones de estos espacios para establecer una conexión entre escenario y contenido que forma parte del mensaje que transmite.[470] Por otra, y en paralelo a lo anterior, en ocasiones Platón convierte el paisaje urbano en objeto explícito de reflexión. Dentro de esta última vertiente, destacan las pormenorizadas descripciones que Platón incluye en *Critias* para presentar a las ciudades de

[469] La noción de "paisaje urbano" puede incluir múltiples dimensiones. Aquí la uso para referirme a los elementos físicos que constituyen una ciudad, ya sean naturales (como la topografía y los recursos ambientales) o antropizados (como el plano urbano, la arquitectura y la distribución de la población en el hábitat).

[470] Sobre esta cuestión, véase la presente tesis, *passim*.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

su relato mítico sobre el conflicto entre Atlantis y la Atenas primitiva.[471]

Si algo tienen en común estas poleis es que sus características topográficas responden a un modelo de gobierno y organización de la sociedad determinado que está en estricta conexión con el plano urbanístico que Platón elige para cada una de ellas. Así pues, propongo estudiar el uso que hace el filósofo del paisaje urbano para transmitir el significado histórico-político de la historia de Atlantis. Como eje del argumento, defenderé dos hipótesis conectadas entre sí:

En primer lugar, consideraré que es el paisaje urbano construido por Platón, así como sus implicaciones políticas, lo que aporta la clave para identificar las ciudades del relato del *Critias* con su equivalente histórico. A la luz de sus descripciones, apoyaré la tesis de Pradeau según la cual Platón concibe Atlantis, exclusivamente, como un trasunto de la Atenas contemporánea. Sin embargo, a diferencia de este autor y en consonancia con una de las propuestas de Gill, identificaré la Atenas primitiva con una Esparta licurguea idealizada por el filósofo. En contraste con los esfuerzos por aglutinar y validar diversas interpretaciones al mismo tiempo, sugeriré que la lectura más adecuada del relato platónico se corresponde con la representación de dos paradigmas de ciudad que, por sus divergencias, acaban colisionando en una versión mítica de la Guerra del Peloponeso.

[471] Si bien este relato está presente también al comienzo de *Timeo*, es en *Critias* donde Platón presta una mayor (y determinante) atención al paisaje urbano, por lo que centraré mi análisis en este último diálogo.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

En segundo lugar, propondré una lectura de la causa del conflicto entre Atlantis y la Atenas primitiva basada en el paisaje urbano. Como lector de la crónica tucididea, y de acuerdo con la causa profunda que el historiador atribuye a la Guerra del Peloponeso, Platón apunta al imperialismo atlante (es decir, el ateniense) como origen del conflicto. Sugeriré que Platón transmite esta causa también mediante el paisaje urbano, estableciendo una oposición consciente entre dos tipos de plantas urbanas más o menos extensibles a las *chorai* de las diferentes ciudades que diseña: la planta circular y la planta ortogonal. Asimismo, subrayaré la importancia de la intervención humana sobre el paisaje como causa de la pérdida del elemento divino entre los atlantes y, por extensión, del conflicto con la Atenas primitiva. Así, sostendré que la guerra del relato mítico responde a la misma causa que su posible equivalente histórico, insistiendo en la pertinencia de interpretar el primero como una reflexión platónica sobre la crónica tucididea.

1.3.2.1 El paisaje urbano de las ciudades del *Critias*: dos paradigmas opuestos.

El significado del relato platónico sobre Atlantis se discute desde la Antigüedad.[472] Mientras que algunos lo han calificado de pura invención,[473] otros se han preocupado de demostrar su autenticidad.[474] Frente a estas posturas, me

[472] Procl., *In Ti.* 1.76.1-1.80.8.
[473] Martin 1981 [1841].
[474] Véase el amplio espectro de especulaciones recogidas en Vidal-Naquet 2005.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

sumo a la perspectiva que, a mi juicio, más luz arroja sobre el pensamiento platónico: la línea definida por Vidal-Naquet, quien apuntaba a una correspondencia entre realidad y mito que Platón utiliza para expresar sus ideas políticas.

Enfatizando el hecho de que este filósofo no pensaba en términos de fuentes, sino en términos de modelos,[475] Vidal-Naquet exponía la oposición manifiesta entre la Atlántida, ciudad de marineros, y la Atenas primitiva, paradigma de poder terrestre. La discusión está, pues, en identificar a qué ciudad o ciudades históricas responde cada *paradeigma*,[476] para así desvelar la realidad del conflicto oculto tras el mito.

1.3.2.1.1 Atlantis: la Atenas sugerida.

La primera propuesta de identificación de Atlantis con una potencia histórica se gesta a mediados del siglo XX, cuando Bidez y Friedländer afirman reconocer en el imperio atlante una representación del mundo oriental y, concretamente, del imperio persa. Justifican esta identificación subrayando los rasgos compartidos, como la inmensa extensión del territorio, la magnitud de las construcciones, los recursos hidráulicos o el potencial naval. Siguiendo esta interpretación, la guerra entre Atlantis y la Atenas primitiva podría sería una

[475] Vidal-Naquet 1964, 421, 425.
[476] Sobre el constante recurso platónico a los *paradeigmata*, véase O'Meara 2017.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

transposición mítica de las Guerras Médicas relatadas por Heródoto.[477]

Con todo, pronto Vidal-Naquet va un paso más allá. Aun sosteniendo la existencia de paralelismos entre el relato de Platón y el texto historiográfico de Heródoto, se inspira en comparaciones ya establecidas entre Atlantis y la Atenas del siglo V para proponer una lectura que no niega la anterior: Atenas no sólo lucha contra Persia, sino también contra sí misma.[478] Atlantis es, pues, un trasunto de la Atenas contemporánea al filósofo. En efecto, si bien la Atlántida es descrita como una isla, Vidal-Naquet recuerda que ya Pericles exhortaba a los atenienses a actuar como si fuesen insulares a comienzos de la Guerra del Peloponeso.[479] En línea con estas conexiones, los diez reyes atlantes y las diez partes en las que se divide la Atlántida evocan las diez tribus clisténicas.[480] Además, la descripción de los puertos y fortificaciones de la ciudad platónica debe mucho al conjunto portuario ateniense, cuyo vocerío y tumulto es también propio de la costa atlante.[481] Lo más relevante son las implicaciones de este diseño: la vida marítima lleva, tanto a Atenas como a la

[477] Bidez 1945, apéndice II, 33-34; Friedländer 1969 [1954], 384-385; cf. Vidal-Naquet 1964, 427.
[478] Como antecedentes a la idea que desarrolla Vidal-Naquet en 1964, 429-443: Bartoli 1779; Rivaud 1985 [1925], 249-250; Herter 1928, 28-47; Kahn 1963, 224. Véase también Vidal-Naquet − Lévêque 1973, 134-140.
[479] Pl., *Criti*. 113c; Thuc. 1.143.5. Cf. Ps.-Xen., *Ath. pol.* 2.14; cf. Vidal-Naquet 1964, 436, n. 79.
[480] *Criti*. 113e-114a.
[481] *Criti*. 115d; 116a; 117de. Cf. Vidal-Naquet 1964, 441.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Atlántida, a los cambios políticos, al comercio… y, con el debido potencial naval, al imperialismo.[482]

No ahondaré más en los rasgos que comparten Atlantis y la Atenas del siglo V, pues ya han sido ampliamente tratados tanto por Vidal-Naquet como por quienes siguen su tesis, que por lo general ha sido aceptada.[483] Incluso quienes insisten en la interpretación del relato como una representación de la victoria ateniense sobre el elemento bárbaro en las Guerras Médicas, mantienen la perspectiva de Vidal-Naquet como complementaria,[484] pues parece claro que Platón crea Atlantis inspirándose, al menos, en estas dos realidades: el despotismo oriental y la talasocracia ateniense.[485]

Con todo, aun asumiendo que Atlantis posee características de ambas o varias potencias, creo necesario definir con mayor precisión cuál es el relato histórico que Platón invoca a través del conflicto entre atlantes y atenienses primitivos, pues la complementariedad de rasgos de diversa procedencia no implica necesariamente el carácter múltiple de la identidad atlante ni del significado del relato. Hay, ciertamente, una identidad que

[482] *Criti*. 115c-e; 117d-e; 119b; 114de. Cf. Vidal-Naquet 1964, 436.
[483] Brisson 1970, 436; Gill 1977, 295-296; Loraux 1986 [1981], 456, n. 178; Pradeau 1997, 11-12, 103-104; Morgan 1998, 114; Brisson 2001 [1992], 321-325; Johansen 2004, 11; Gregory 2008 lv, lvi, lvi n. 32; Garvey 2008, 391; Stegman 2017, 251, 259, n. 82. Para un análisis de las semejanzas entre Atlantis y la Atenas periclea, con especial énfasis sobre los elementos paisajísticos y urbanísticos, véase Pradeau 1997, 103-108.
[484] Broadie 2012, 130, 140-141; Gill 2017, 27-28.
[485] Sobre el reconocimiento complementario (que no excluyente) de rasgos de otras ciudades, como Mileto o Siracusa, véase Pradeau 1997, 12.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

sobresale.[486] En este sentido, me sumo a la interpretación de Pradeau, quien indica dos razones por las cuales los dos trasuntos de Atlantis propuestos, Atenas y Persia, no son conciliables: en primer lugar, por una cuestión de accesibilidad a la interpretación del texto, pues la conjunción de todas las significaciones posibles amenaza "la lisibilité même du *Critias*". En segundo lugar, por el resultado que se desprende de analizar el propio texto platónico: pese al "matériel ornemental étranger", el hábitat atlante es un hábitat griego.[487]

En efecto, más allá de una cuestión de "legibilidad", el propio Platón da pistas para la identificación de Atlantis. Siguiendo la hipótesis formulada en la introducción a este trabajo, el paisaje urbano es una de las principales herramientas que sirven a este fin, tal y como demuestra Pradeau mediante el examen de los paralelos entre el urbanismo atlante y el de una ciudad griega que vuelca su atención en el ágora para responder a las exigencias de una economía basada en el comercio (es decir, la Atenas del siglo V). Por tanto, remito al trabajo de este autor para afirmar el carácter eminentemente griego del paisaje urbano de Atlantis.[488]

Añadiré, con todo, un factor más allá del análisis espacial para considerar Atlantis como una representación de la Atenas contemporánea a Platón: los nombres griegos de los atlantes. Si bien es cierto que Critias insiste en justificar por qué estos nombres resultarán familiares a su

[486] Véase *infra*.
[487] Pradeau 1997, 265.
[488] Pradeau 1997, 265-275.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

audiencia aludiendo a una historia sobre sucesivas traducciones,[489] es precisamente este hecho, este énfasis en exponer los motivos, lo que dirige la atención al carácter griego de estos nombres. Por consiguiente, puede deducirse que Platón no deseaba que este detalle pasase desapercibido. Podría haber seleccionado, o inventado, nombres bárbaros para los atlantes, pero decide, por el contrario, subrayar su naturaleza helena. Esta elección no parece inocente, y menos cuando se consideran los vínculos entre los nombres de determinados personajes atlantes y la realidad cultual ateniense, como ha hecho Lambert en el caso de Euenor, epónimo de un *genos* ático implicado en los cultos de la acrópolis.[490]

En definitiva, los atlantes, no se distinguen de los atenienses ni racial, ni étnica, ni onomásticamente.[491] De acuerdo con esta idea, en la historia de Atlantis no hay lucha contra el bárbaro. Es, más bien, lo que Platón define en *República* como *stasis*, pues para el filósofo la lucha entre helenos es equivalente a un conflicto interno.[492] No obstante, antes de definir la crónica implícita en *Critias*, debe identificarse el equivalente histórico de la Atenas primitiva, la enemiga de Atlantis.

[489] *Criti*. 113ab.
[490] *Criti*. 113ab; 113cd; Lambert 2008, 25.
[491] Pradeau cita a Bartoli, según el cual los atlantes son "des Athéniens, des Athéniens toujours, des Athéniens de tous côtés" (Bartoli 1779, 225; Pradeau 1997, 265).
[492] Pl., *Resp*. 5.470b-d. Véase especialmente *Resp*. 5.470c5-5.470d.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

1.3.2.1.2 La Atenas primitiva: la Esparta sugerida.

Lo primero que llama la atención al leer la descripción platónica de la Atenas primitiva son las enormes diferencias que presenta con respecto a la Atenas que conoció el filósofo.[493] Pese a ello, Vidal-Naquet no dudó en ver en ella a la propia *polis* ateniense en su faceta terrestre y en pugna contra la versión marítima de ella misma.[494] No fue hasta 1977 cuando Gill propuso otra posibilidad: la Atenas primordial "can also, and more persuasively, be seen as a picture of Sparta lodged in an Attic locale".[495] Si bien esta idea ha sido adoptada por otros autores, en general se ha asumido como una interpretación más de entre otras posibles, sin un desarrollo extenso de las características que la Atenas primordial comparte con Esparta ni un giro definitivo en la lectura histórica escondida bajo el relato platónico.[496] El propio Gill, en su libro del 2017, mantiene la equivalencia entre Esparta y la Atenas primitiva, pero incorpora con entusiasmo la tesis de Broadie, según la cual la historia sobre Atlantis "alludes, unmistakably, to Athens' defeat of Persia at Marathon", convirtiendo a la Atenas primordial

[493] Vidal-Naquet 1964, 430; Brisson 1970, 436.
[494] Vidal-Naquet 1964, 430-433.
[495] Gill 1977, 295.
[496] Brisson 2001 [1992], 321-324, reconoce en la Atenas primitiva una Esparta idealizada y afirma que la historia de Atlantis puede ser interpretada como una "ré-actualisation symbolique" de la Guerra del Peloponeso; sin embargo, no desestima la hipótesis sobre las Guerras Médicas (*supra*). En una línea muy similar, véase Welliver 1977, 41-43; Johansen 2004, 11 y Gregory 2008, lv, lvi, n. 32.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

en una Atenas pre-periclea.[497] A continuación, expondré brevemente la necesidad de reevaluar estas formulaciones.

Como he argumentado más arriba, tanto del paisaje urbano como de los nombres atlantes se deduce una lucha entre griegos, lo que restringe las posibilidades de interpretación. Por otra parte, el conflicto entre las dos versiones de Atenas propuesto por Vidal-Naquet podría tener sentido a falta de otras pistas; no obstante, tanto la insistencia de Critias en la historicidad de su relato[498] como las semejanzas entre Esparta y la Atenas primordial invitan a explorar otro camino. Por consiguiente, creo necesario realizar un análisis más profundo de la correspondencia entre Esparta y la Atenas primordial, a la luz del cual revalorizaré la hipótesis de la evocación platónica de la Guerra del Peloponeso. Con todo, antes de comparar la Atenas primitiva con Esparta, se debe aclarar a qué Esparta alude Platón.

Desde la célebre obra publicada por Ollier, *Le mirage spartiate*, en 1933, diversos autores han analizado la utilización platónica de Esparta (en ocasiones de manera velada y, en otras, de forma más explícita o incluso evidente) como modelo para crear sus poleis ideales.[499] Esto encajaría con la representación de Esparta a través de la Atenas primitiva, una ciudad que Platón concibe como virtuosa. Con todo, Esparta también parece ser objeto de

[497] Gill 2017, 27-28, siguiendo a Broadie 2012, 130-140, quien también considera otras perspectivas en 140-141.
[498] Pl., *Ti.* 20d7-8.
[499] Morrow 1993 [1960], 40-73; Tigerstedt 1965, 251-276; Powell 1994, 273-321.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

críticas en la obra platónica.[500] Esta dualidad podría generar dudas sobre si, en efecto, Platón escogería a Esparta como un paradigma positivo. Como argumentaré, la respuesta depende de hacia qué Esparta mire el filósofo.

La Esparta a la que Platón recurre como "ciudad-espejo" es, en realidad, una *polis* idealizada extraída del *mirage* que se va gestando, progresivamente, a partir del siglo V. Platón se deja fascinar por el *kosmos* de la leyenda licurguea, por su *eunomia* y su *autarkeia*. Sin embargo, esta imagen colisiona con la realidad histórica del siglo IV: quebrando la ilusión de la inmutabilidad lacedemonia,[501] en los tiempos de Platón se producen una serie de cambios que tornarán a la austera Esparta que el filósofo admira en una potencia imperialista que semeja movida por la avaricia.[502]

Considerando esto, Platón es, a todos los efectos, un hombre de su tiempo: por una parte, como señalaba Ollier, escribe durante el pleno florecimiento de la idealización de "la ciudad de Licurgo",[503] por lo que la influencia del *mirage* es fácilmente comprensible. Por otra parte, concuerdo con Ephraim David en que la realidad espartana del siglo IV debió de tener impacto sobre la conciencia griega contemporánea, dentro de la cual se incluye Platón. Esto podría explicar no sólo el capítulo 14 de la *República de los Lacedemonios* de Jenofonte,[504] sino también las críticas platónicas a Esparta: estas irían dirigidas no a la

[500] Pl., *Resp.* 8.544c, 547e-548b; *Leg.* 637c, 666e, 806c.
[501] Lys. 33.7.
[502] Xen., *Lac*. 14.
[503] Ollier 1933, 215.
[504] David 1981, 3, 52.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

polis de la leyenda licurguea, sino a la Esparta contemporánea, una Esparta intervencionista que iba dibujando su hegemonía a fuerza de imponer tributo a sus aliados, establecer oligarquías de marcado carácter laconizante e instalar guarniciones y harmostas en territorios ajenos.[505] La Esparta de los tiempos de Platón se parecería más a la timocracia descrita en la *República* que a la apreciada constitución ancestral de los lacedemonios, ahora resquebrajada por la política imperialista y la afluencia de dinero.[506]

Por consiguiente, atendiendo al contexto histórico en el que Platón escribe, se aclara el porqué de unas críticas que ensombrecen su visión ideal de Esparta, justificando así la aparentemente ambigua relación que el filósofo mantiene con esta *polis*. Digo "aparentemente" porque, con todo, en Platón pesa más la Esparta ideal que la Esparta censurada. Prueba de ello es que, más allá de la Esparta *visible* en Platón, la idealización de la *polis* lacedemonia se encuentra camuflada en Calípolis, Magnesia… o la Atenas primitiva.[507]

Es la topografía la que da la primera clave para esta identificación, pues revela que la Atenas primordial está lejos de ser la Atenas clásica: la Atenas contemporánea a

[505] Sobre el intervencionismo espartano tras la Paz del Rey, véase Fornis 2016, 249.
[506] Plut., *Vit. Lys*. 17.1-2; cf. Ael. *VH* 14.29. Véase Fornis 2016, 193-194.
[507] Se ha enfatizado la escasa dureza de las críticas platónicas a Esparta comparadas con las realizadas contra la democracia ateniense y se ha analizado ampliamente los rasgos compartidos por Calípolis y Magnesia con el sistema espartano. Sobre este tema, véase Morrow 1993 [1960], 45-48 y Tigerstedt 1965, 273-275.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Platón sobresalía por su elevada Acrópolis. Sin embargo, en el relato se dice que la Acrópolis de la "Atenas de ahora" es diferente, pues una sucesión de terremotos, unida a un gran diluvio, erosionó toda la tierra que la rodeaba.[508] Esta referencia a movimientos sísmicos, junto con el hecho de que esta supuesta "Atenas de ahora" no se corresponda topográficamente a la Atenas contemporánea a Platón, hace pensar que quizás no sea esta última, sino la Esparta posterior al gran seísmo ocurrido en el año 464, la heredera de la Atenas primitiva.[509]

A nivel de diseño urbano, es importante destacar que la Atenas primitiva no tiene ágora, elemento central de la vida cotidiana en la democracia ateniense, tanto a nivel institucional como económico. En este sentido, la Atenas primitiva recuerda de nuevo a la Esparta licurguea, en la que, según Plutarco, estaba mal visto que los hombres mayores pasasen el día holgazaneando en el ágora, atendiendo cuestiones de dinero o intercambio, en vez de acudir a los gimnasios.[510] Además, frente al mercado propio del ágora ateniense y a las actividades desarrolladas en el Pireo, la Atenas primordial del *Critias* es una ciudad eminentemente agraria, carente de puertos y sin marina de guerra. En la misma línea estaría la Esparta del *mirage*, en la que la ausencia de oro y plata minimizaba el comercio exterior desterrando todas las "artes innecesarias y superfluas".[511]

---

[508] *Criti.* 111e-112a; *Ti.* 25cd.
[509] Thuc. 1.101. Cf. Paus. 3.17.1.
[510] Plut., *Vit. Lyc.* 25.1.
[511] Plut., *Vit. Lyc.* 9.4-5.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

La Atenas primitiva no tiene flota, pero es, como Esparta, poderosa a nivel terrestre. De hecho, son los guerreros quienes ocupan el centro de la inmensa Acrópolis de esta Atenas primordial. Mientras, una segunda clase de población, los agricultores y los artesanos, están relegados al hábitat periférico.[512] De este modo, lo que para Platón serían los guardianes y los productores están separados en la Atenas primitiva, que reserva un lugar preeminente para los primeros tras una muralla alrededor de la Acrópolis.[513] A colación de esto, es también destacable que esta muralla es la única presente en la Atenas primordial, que carece de las fortificaciones características de la Atenas clásica. En este sentido se asemeja, de nuevo, a la Esparta clásica, que no estaba amurallada.[514] En vez de las murallas, eran los ciudadanos armados los que defendían Esparta, pues los lacedemonios, como los atenienses primordiales, situaban a los guerreros en el eje central de su sociedad, alrededor del cual se dispondrían los periecos y los ilotas.

En consonancia con el Principio de Especialización platónico, esta diferenciación de grupos funcionales, que alcanza un nivel espacial tanto en Esparta como en la Atenas primordial, se manifiesta también en el ámbito de las actividades que se desempeñan: la fértil tierra de la Atenas primitiva, trabajada por sus agricultores, permite que sus guerreros, ciudadanos-soldado, se dediquen

[512] *Criti.* 110c; 112ab.
[513] *Criti.* 112b.
[514] Plut., *Vit. Lyc.* 19.4. El amurallamiento de la ciudad no se produjo hasta finales del siglo III – principios del II; cf. Waywell 1999, 1.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

únicamente a la actividad defensiva.[515] Esta se desarrolla a nivel terrestre, pues la Atenas primordial no deja lugar ni a la vida marítima, ni a lo que Platón entendería como sus degeneraciones: el comercio, la apertura a lo extranjero y el imperialismo.[516] En la misma línea, Esparta gozaba de *autarkeia*, es decir, autosuficiencia a partir de los recursos que proporcionaba su territorio. Este último era trabajado por los ilotas, de tal manera que los ciudadanos podían consagrar todo su tiempo a la gestión de los asuntos públicos. En este sentido, el sistema de la Atenas primitiva concuerda con la *diaita* prescrita por la legislación de Licurgo, la cual, bajo la pena de *atimia*, negaba a los espartiatas la posibilidad de practicar tareas banáusicas y comerciales por considerarlas degradantes.[517]

El equivalente a los espartiatas en la Atenas primordial, su comunidad de guerreros, se caracteriza por la permanencia, pues es relativamente estable en lo que a número de individuos se refiere.[518] Esta estabilidad es extensible también al estilo arquitectónico de la ciudad, pues, a diferencia de las construcciones de la Atlántida, el arte de edificar de la Atenas primitiva se transmite, inalterado, de generación en generación, manteniendo una sobriedad propia de la Esparta que describe Tucídides.[519] Asimismo, su constitución y su administración tienen

[515] *Criti*. 111e; 110c; 110e.
[516] Pl., *Grg*. 519a; *Leg*. 4.704d-705ab.
[517] Xen., *Lac*. 7.1-2; Plut., *Vit. Lyc*. 24.2. Sobre la posible motivación de la implantación de estas medidas en la Esparta contemporánea a Platón, véase Fornis 2016, 53.
[518] *Criti*. 112d.
[519] *Criti*. 116b; 112c; Thuc. 1.10.2.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

voluntad de permanencia e inmutabilidad. Lo mismo ocurre en la Esparta de Licurgo: sus leyes no escritas protegían la permanencia del sistema. De hecho, Tucídides considera que fue la estabilidad interna espartana la que le permitió a la ciudad laconia alcanzar el poder que adquirió en el siglo V.[520]

Esta inmutabilidad se busca, también, mediante la ausencia del oro y la plata, rasgo en el que la Esparta de Licurgo vuelve a coincidir con la Atenas primordial.[521] De hecho, los guerreros de esta última practican una suerte de comunismo: no poseen nada propio, pues todo lo consideran común. Su estilo de vida, caracterizado por una austeridad semejante a la de la *diaita* espartana, lleva a demandar de los agricultores y los artesanos tan sólo aquello que precisan para subsistir, configurando así un punto medio entre la ostentación y la pobreza servil.[522] Sus lugares de habitación, también comunes, se sitúan al norte de la Acrópolis, donde se ubican las instalaciones reservadas para el desarrollo, en temporada invernal, de las sisitías o comidas comunitarias. Estas llevan a pensar, de nuevo, en Esparta, donde la institución de las sisitías era fundamental para los espartiatas, tanto para la definición de la ciudadanía plena como para el mantenimiento del orden.[523] Durante el verano, las sisitías de la Atenas primordial se realizaban en la parte sur. Allí no faltaban los

[520] *Criti.* 112e; Plut., *Vit. Lyc.* 13; Cic., *Flac.* 63; Thuc. 1.18.1.
[521] Plut., *Vit. Lyc.* 9.1; *Criti.* 112c.
[522] *Criti.* 110c-110d; 112c.
[523] *Criti.* 112b; Hdt. 1.65.5; Xen., *Lac.* 5.2; Plut., *Vit. Lyc.* 10; 12.6. Las sisitías son también un elemento importante para Platón en *Leyes*; véase David 1978, 486-495.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

gimnasios, lugares clave en la sociedad espartana.[524] En estas instalaciones deportivas, los atenienses primitivos entrenaban los cuerpos y almas que, según Critias, serían admirados por su belleza en toda Europa y Asia.[525]

Frente a la virtud de estos últimos, la degeneración de los atlantes provocará el castigo de Zeus: el dios envía a la Atlántida hacia su colisión contra la Atenas primitiva con la esperanza de que los atlantes se tornen más moderados.[526] En la contienda, la Atenas primordial frena la expansión de la potencia atlante,[527] al igual que Esparta, como bien sabe Platón en el momento de la composición del *Critias*, frenó a Atenas, blandiendo la hegemonía de la Liga del Peloponeso. De esta manera, en ambos relatos, el mítico y el histórico, el ostentoso imperialismo naval es vencido por un poder terrestre, austero y moderado.

1.3.2.2 El relato de Critias: una evocación de la Guerra del Peloponeso.

En vista de los argumentos esgrimidos más arriba, ligados a las descripciones platónicas de Atlantis y de la Atenas primitiva, se puede sostener que el relato contenido en *Critias* evoca la Guerra del Peloponeso. Como ya se ha señalado, esta es una interpretación que, en la actualidad, no se defiende como única opción: siguiendo la estela de Vidal-Naquet, las obras más recientes sobre el tema formulan varios equivalentes históricos posibles, y de

[524] *Criti*. 112c; Xen., *Lac*. 5.8-9; Pl., *Prt*. 342bc; Plut., *Vit. Lyc.* 25.1.
[525] *Criti*. 112e.
[526] *Criti*. 120d; 121a-c.
[527] Pl., *Ti.* 24e; 25bc.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

diferentes dimensiones, que son presentados como igualmente válidos. Estos son, principalmente, la batalla de Maratón y la Guerra del Peloponeso.[528] Sin negar el atractivo de las comparaciones establecidas entre la narración sobre Atlantis y la crónica de Heródoto, expondré brevemente algunos argumentos, más allá de los vinculados al paisaje urbano (*supra*), para defender la prevalencia de la evocación platónica de la Guerra del Peloponeso.

En cuanto a la batalla de Maratón, ya he remitido a varios factores que muestran la imposibilidad de conciliar el reconocimiento de Atlantis como Persia y, a la vez, como la Atenas del siglo V. Sin embargo, más allá del beneficio de la legibilidad del *Critias*, de la naturaleza eminentemente griega de los atlantes y su hábitat, y de la multiplicidad de rasgos que la Atenas primitiva comparte con Esparta (*supra*), hay otras razones que favorecen la

[528] Cf. Broadie 2012, 130, 140-141; Gill 2017, 27-28. Nótese, con todo, las reservas de Gill sobre la interpretación del relato de Atlantis como una narración "*about Athens* in a strong sense", o su resistencia a considerar que el *Critias* contiene un mensaje político para la Atenas de mediados del siglo IV (como sostienen Pradeau 1997, 224-229 o Morgan 1998, 114-118); cf. Gill 2017, 30. En lo que respecta a otras propuestas, como la que paraleliza el relato sobre Atlantis y el desastre de Sicilia, el vínculo entre este suceso y la presencia del personaje de Hermócrates en *Critias* resulta muy atractivo (cf. Gill 1977, 298; Broadie 2012, 140; Gill 2017, 28; sin embargo, el significado que este personaje añade al diálogo puede permanecer dentro de la evocación de la Guerra del Peloponeso en su conjunto. No tendré en cuenta, en cambio, la hipótesis de Dusanic (1982), pues esta exige una datación muy concreta de la composición del texto que no puede ser probada. On the weaknesses of the different methodological approaches to the order in which the dialogues are written, see Nails 1995, 53-135.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

consideración del relato como un trasunto de la Guerra del Peloponeso sobre la tesis de las Guerras Médicas.

En primer lugar, las deficiencias de esta última interpretación tal y como la presenta Broadie, que es la autora que más ampliamente la ha desarrollado. Según ella, la alusión a Maratón a través del relato de Atlantis es tan evidente que el hecho de que los personajes del *Critias* no hagan ninguna referencia explícita a este acontecimiento sólo puede explicarse asumiendo que el escenario del diálogo es un mundo sin Maratón ("a world in which that event has never been heard of") y, por tanto, un escenario ficticio.[529] Sin embargo, es mucho más fácil pensar que los personajes no hacen referencia a las semejanzas entre la narración y su equivalente histórico porque aún no conocen el desenlace de este último, máxime cuando esta opción concuerda con la mayoría de las propuestas sobre la fecha dramática del *Critias*, todas ellas anteriores al final de la Guerra del Peloponeso.[530]

De hecho, la común datación dramática del *Critias* en el marco del desarrollo de la antedicha guerra es la segunda razón que añadiré para sostener la evocación platónica del conflicto entre Atenas y Esparta. Una datación como esta tiene sentido, además, si se considera que Platón sitúa muchos de sus diálogos en esta misma horquilla de tiempo, en la que sus personajes desconocen el desenlace de un conflicto (la Guerra del Peloponeso) que tanto para él

[529] Broadie 2012, 131, 130-140.

[530] Algunas propuestas: a favor del año 421, véase Taylor 1928, 14-17 y Lampert − Planeaux 1998, 93-95; a favor del año 429, cf. Welliver 1977, 44, n.11 y Nails 2002, 107; a favor de un intervalo entre 430 y 425, véase Brisson 2001 [1992], 71-72.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

como para sus lectores ya forma parte de un saber histórico compartido.[531] Sin duda este pasado reciente, que marcó profundamente la realidad del siglo IV, estaría más vivo en la memoria de los atenienses que la batalla de Maratón en el momento de composición y recepción del *Critias*. Por ello es más probable que, al componer o al leer el texto, tanto Platón como sus contemporáneos evocasen, como primera opción, la Guerra del Peloponeso.

Esta lectura cobra aún más vigor si se considera la datación dramática de la serie *Timeo-Critias* propuesta en esta tesis: las *Kallynteria* del 429, poco después de la derrota de Espártolo, la segunda oleada de peste y la apertura al elemento extranjero manifiesta en la inauguración de las *Bendideia*. Como he argumentado a lo largo de esta tesis, todas estas referencias históricas aluden, de una u otra manera, a las consecuencias del imperialismo ateniense. Asimismo, vistas desde la distancia temporal con la que escribe Platón (un Platón lector de Tucídides), ejercen como punto de inflexión temporal hacia el ulterior fracaso de la política exterior de Atenas. Interpretado a la luz de un marco discursivo emplazado en 429, el año de la primera gran derrota ateniense en el conflicto contra Esparta,[532] el relato sobre el sometimiento del imperio atlante semeja casi un

[531] Pese a la divergencia de propuestas, algunos ejemplos de fechas dramáticas de diálogos que abarcan el desarrollo de la Guerra del Peloponeso son *Cármides*, *Gorgias*, *República*, *Laques*, *Simposio* o *Fedro* (véase Nails 2002, apéndice I). Una excepción notoria es, por razones obvias, el conjunto de diálogos vinculados al juicio y la muerte de Sócrates (*Eutifrón*, *Apología*, *Critón*, *Fedón*), fechado en 399.

[532] Cf. capítulos precedentes de esta tesis.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

presagio del futuro que le aguarda a Atenas en la Guerra del Peloponeso.

En tercer lugar, la referencia a los bandos que tomaron parte en el conflicto relatado por Critias concuerda mejor con un enfrentamiento entre ligas como el que ocurrió en la Guerra del Peloponeso que con una batalla en la que atenienses y platenses enfrentan al ejército persa.[533]

En cuarto lugar, otro factor a favor del reconocimiento de la Guerra del Peloponeso como conflicto camuflado bajo la historia de Atlantis es la adecuación de Critias, y concretamente de Critias IV, como narrador.[534] Gill apunta el vínculo entre Critias IV y la defensa de la "ancestral (pre-democratic) constitution", aduciendo que este régimen se identificaba a veces con el sistema soloniano, que a su vez sería la base de la constitución ateniense en tiempos de la batalla de Maratón, para mostrar la pertinencia de Critias "el tirano" como narrador de un relato que idealiza la Atenas del 490. Sin embargo, el propio Gill advierte sobre la ambivalencia y las diferentes apropiaciones del recurso a Solón:[535] como señala Morgan, en la Atenas del 403 también se apelaba a la "constitución ancestral" como guía para la restauración de la democracia. Además, esta autora sigue a Finley cuando este desliga a Platón y sus discípulos de la corriente

[533] *Criti.* 108e; Thuc. 1.1; Hdt. 6.111.

[534] Sobre la discusión en torno a la identificación de este personaje, remito a Rosenmeyer 1949, 404-410; Davies 1971, 325-326; Dusanic 2000, 57, n. 23; y Nesselrath 2006, 43-50, para sostener que es más probable que Platón eligiese a Critias IV como el narrador del conflicto entre Atlantis y la Atenas primordial (cf. Procl., *In. Ti.* 1.70.20-25).

[535] Gill 2017, 19.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

intelectual que alude a la "constitución ancestral" para oponerse a la democracia. Por consiguiente, es difícil que Platón conectase la ideología de Critias con una idealización de la Atenas del 490 basada en vínculos indirectos (y por ello débiles) entre la "constitución ancestral", el régimen de Solón y los tiempos de Maratón.[536] Parece mucho más probable que Platón, evocando la victoria espartana en la Guerra del Peloponeso, escogiese a Critias como narrador por su innegable condición de filolaconio, de tal manera que la Atenas primitiva representase, en realidad, la Esparta alabada por este en sus escritos.[537]

En definitiva, esta serie de argumentos complementan lo ya aducido sobre la utilización platónica del paisaje urbano y, en general, de las descripciones de las ciudades que protagonizan el *Critias*, para construir mediante él un "pasado sugerido"[538] y, en concreto, un relato implícito sobre la Guerra del Peloponeso. A continuación, propondré una interpretación de la explicación platónica de la causa de este conflicto basada en el paisaje urbano.

[536] Morgan 1998, 111-112; cf. Finley 1971, 50-51. En torno a la cuestión de la *patrios politeia*, consúltese Sancho Rocher 2021. Nótese que, en vínculo con los acontecimientos del 404, sólo Aristóteles (*Ath. pol*. 34.4) se refiere a la *patrios politeia*, y lo hace para definir el ideal de la facción liderada por Terámenes, diferenciándola así tanto de la democracia como de la oligarquía; cf. Sancho Rocher 2021, 423.

[537] Acerca de Critias como admirador de una Esparta idealizada, véase el subcapítulo 1.1.4.3 de la presente tesis.

[538] Sobre la noción de "pasado sugerido", ver *supra*.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

1.3.2.3 La causa del conflicto: la corrupción del círculo.

A la luz de lo anterior, el mensaje platónico es claro: Atlantis merece ser castigada por no demostrar la *sophrosyne* de la Atenas primordial.[539] Ahora bien, ¿cuál es la causa profunda del conflicto? Si, en efecto, el relato platónico esconde una advertencia contra el imperialismo propio de la democracia ateniense, representado por la Atlántida, y en favor de un régimen laconizante, representado por la Atenas primitiva, tiene sentido que la causa del conflicto sea paralela a la que expone Tucídides en su *Historia de la Guerra del Peloponeso*: el avance del imperio ateniense o, en el caso de la historia recogida en *Critias*, la expansión del territorio atlante.[540] A continuación, propondré que Platón transmite esta causa recurriendo, una vez más, al paisaje urbano y, en concreto, a la geometría del plano.

Ya Vidler, historiador de la arquitectura, se basaba en el estudio de Pradeau para señalar la resistencia del círculo que configura la Atenas primordial y el carácter corruptible del plano rectangular de Atlantis.[541] Siguiendo la estela de estos autores, propondré que Platón establece una oposición consciente entre estos dos tipos de plantas urbanas, que son más o menos extensibles a las *chorai* de las ciudades que diseña. Al hilo de esto, argumentaré que

[539] Paralela a la *sophrosyne* de la Esparta de Licurgo (Plut., *Vit. Lyc.* 31.1-2). Sobre el sentido antiintervercionista de la *sophrosyne* y sus asociaciones con la política exterior espartana en la crónica tucididea, véase *supra*, capítulo 1.1.
[540] Thuc. 1.23.6; 1.88; 1.118.2. Tucídides sugiere un concepto próximo al imperialismo en 4.21.2; 4.61.5 o 4.92.2; cf. Lévy 1976, 55, 61.
[541] Vidler 2010, 336; Pradeau 1997, 93.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

el origen simbólico de las hostilidades en el relato de Critias se halla en la corrupción de la planta primigenia de Atlantis, es decir, en la corrupción del círculo, cuyo significado es paralelo al avance del imperio ateniense que Tucídides ve como causa de la Guerra del Peloponeso.

1.3.2.3.1 La planta circular.

Si bien las características del plano de la Atenas primordial no se explicitan en *Critias*, siguiendo la descripción de los límites de su acrópolis es posible percibir una base geométrica circular, pues los puntos que la delimitan son equidistantes: el Erídano al Norte, el Iliso al sur, la Pnyx al oeste y el Licabeto al este. Más complejo es definir, en términos geométricos, el plano general de la Atenas primitiva, que se extiende hasta las fronteras naturales donde sus habitantes rechazan la invasión atlante.[542] Sin embargo, es precisamente el carácter natural de estas fronteras, junto con la carencia de murallas y de marina de guerra, lo que convierte a la Atenas primordial en el paradigma de ciudad autosuficiente que se cierra sobre sí misma. Esta imagen permite concebirla, al menos metafóricamente, como un círculo, "enclosed and thereby resistant to decay".[543]

La preferencia platónica por este tipo de planta puede constatarse en el diseño de la ciudad ideal de Magnesia, en cuya forma de asentamiento predomina la forma geométrica del círculo. De hecho, Piérart la describe como una "succession de cercles imbriqués les uns dans les

[542] Brumbaugh 1954, 56-57.
[543] Vidler 2010, 336.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

autres" y afirma que "la cité des *Lois*, sur le plan géométrique, n'est donc pas autre chose que l'expression de la cité grecque idéale".[544]

Con todo, ¿qué tiene esta planta para ser la preferida de Platón? La planta circular o, para una denominación más técnica, "the radial-concentric grid", se caracteriza por su naturaleza "introvertida". Para comprender este concepto, es útil reproducir las palabras de Mazza:

> The radial-concentric grid has by definition a centre from which, and towards which, the radial axes originate and converge; and it is the existence of a centre that determines its introverted nature, which manifests itself in the strain to contain space within the perimeter of the las concentric ring […]. If, in the space considered, there are numerous centres, a moment comes when the outer rings of various grids come close to one another without the possibility of connecting; in that instant, the introverted and limited character of the radial-concentric grid is manifest.[545]

[544] Piérart 1974, 21, 24-25. Nótese, con todo, que la descripción de Magnesia como "cité grecque idéale" contrasta precisamente con la realidad del mundo colonial contemporáneo a Platón, donde predomina la planta hipodámica. Llama la atención, en este sentido, la creación platónica de una alternativa colonial de planta circular como es Magnesia (cf. Pl., *Leg.* 3.702c-d).
[545] Mazza 2009, 135.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Siguiendo la explicación de Mazza, se constata que la introversión de la "radial-concentric grid" garantiza la definición de límites y, por extensión, la unidad de un espacio determinado. Considero que es esta característica la que define la preferencia platónica por este tipo de diseño urbano, pues es la unidad de la *polis*, regida por fronteras infranqueables, lo que evita la *stasis*, y así lo refleja el filósofo en el diseño de sus ciudades ideales. En contraste con esto, argumentaré que el plano ortogonal, sinónimo de infinitud, es un rasgo de las ciudades cuyo afán imperialista deriva en la extensión de sus fronteras y en el subsiguiente conflicto bélico, desestabilizando así el equilibrio de la *polis*.

1.3.2.3.2 La planta ortogonal.

En el marco de lo que denominó "fisiología política", Pradeau enfatizó la conexión entre los elementos matemáticos del texto del *Critias* y el carácter de las ciudades que protagonizan el relato. Inspirado por "le réseau mathématique de l'Atlantide", formulada por Brisson, relacionó la estabilidad moral y política de la Atenas primordial con la escasez de cifras vinculadas a ella, que contrasta con la diversidad de números y medidas que Platón incluye en la descripción de la Atlántida y que reflejan la inconmensurabilidad de su territorio.[546] Esta inconmensurabilidad, la carencia de límites definidos, se percibe en el urbanismo atlante: una planta hipodámica incapaz de asegurar la unidad de la ciudad, pues sus divisiones regulares se multiplican constantemente. De

[546] Pradeau 1997, 91.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

este modo, en *Critias*, Platón critica el urbanismo hipodámico y, con ello, un modelo de planta que se ha reproducido a su alrededor, tanto en el mundo colonial como en su propia *polis*.[547]

En efecto, Platón parece estar rodeado de anti-*paradeigmata*. Ejemplo de ello es, en el mundo colonial, la planta en damero de Turios, ciudad marcada por la influencia política y cultural ateniense, una fundación panhelénica y el carácter democrático de su constitución.[548] En este sentido, llama la atención el empeño de Platón por crear, en *Leyes*, una alternativa colonial de planta circular como es Magnesia (*supra*).

Un ejemplo aún más próximo de plano ortogonal se encuentra en la propia Atenas: Platón sólo tiene que mirar hacia el puerto del Pireo, cuyo diseño se atribuye a Hipódamo de Mileto, para asociar este tipo de planta a un lugar que simbolizaba el desarrollo naval y la democracia radical.[549] A esto se suma, por supuesto, la pulsión imperialista de una Atenas que convierte el mar en su canal

[547] Cf. Pradeau 1997, 273; Videl 2010, 336.

[548] Diod. Sic. 12.35.1; Diod. Sic. 12.11.3. Ehrenberg (1948, 157) sitúa la fundación de Turios ca. 444/3. Sobre la influencia ateniense, véase Ehrenberg 1948, 153-154, 156-157, 163. La tradición dice que el *oikistes* de Turios fue un partidario de Pericles, Lampón de Atenas (Diod. Sic. 12.10.3-4; Plut., *Mor*. 812d). Según Diógenes Laercio (Diog. Laert. 9.8.50), las leyes de esta colonia fueron escritas por Protágoras de Abdera.

[549] Sobre la intervención de Hipódamo, cf. Arist., *Pol*. 2.1267b23. Para el plano del Pireo, véase Dicks 1968 y Gill 2006. En lo concerniente a la novedosa concepción de ciudad que supone el urbanismo de Turios y el Pireo, cf. Caliò 2021, 10-11. Con respecto a la simbología democrática del Pireo, véase *supra*. Sobre las connotaciones políticas del plano ortogonal y la posibilidad de que su regularidad geométrica represente la isonomía democrática, véase Mazza 2009, 127, 130.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

de expansión.[550] Paralelamente, frente a la estabilidad del "círculo" de la Atenas primitiva, el imperio de los atlantes será incapaz de contener los diferentes impulsos cinéticos que lo conforman.[551]

1.3.2.3.3 La corrupción del círculo.

Pese a lo enunciado más arriba, Atlantis no siempre fue un territorio en expansión. Atlantis nace, de hecho, como una ciudad de plano circular, pues Poseidón fortifica la colina central de la isla mediante anillos defensivos concéntricos de tierra y de mar.[552] En un estadio en el que todavía no había barcos ni navegación,[553] Atlantis aún puede ser un prototipo de *polis* ideal para Platón, pues permanece cerrada sobre sí misma. Sin embargo, los reyes atlantes no se conformaron con la enorme riqueza de su isla: los monarcas rompen la congruencia de los anillos concéntricos trazados por Poseidón al perforarlos por medio de canales rectangulares.[554]

El diseño resultante de la intervención humana sobre el territorio es el de un plano ortogonal, el cual se

[550] Como afirma Lévy, los estados marítimos son más propensos al imperialismo que una ciudad continental, replegada sobre ella misma, como Esparta (Lévy 1976, 68).
[551] Este movimiento vendrá determinado por lo que Pradeau denominó la "fisiología política" de las ciudades del *Critias*, la cual se corresponde con un paisaje urbano politizado (Pradeau 1997, 319). Sobre la ciudad como ser vivo en *Critias*: Pradeau 1997, 317.
[552] En esta colina habitaba Clito, quien engendra, junto con Poseidión, la estirpe de los reyes atlantes (*Criti*. 113de-114a). Sobre Poseidón como dios de la fortificación circular, véase Darthou 2000, 101-103.
[553] *Criti*. 113e.
[554] *Criti*. 115c-e.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

superpone al anterior plano circular. Si bien, en primera instancia, podría pensarse que la regularidad de este nuevo plano es sinónimo de equilibrio, lo cierto es que las figuras ortogonales, en oposición a las circulares, no son capaces de limitar los elementos sensibles, pues sus líneas pueden aumentar su extensión infinitamente. Para justificar esto, remito de nuevo al estudio de Mazza: frente a la "introversión" del radial-concentric grid (definida más arriba),

> the orthogonal grid has a quality that we might define as extrovert in so much as its regularity allows it to expand to infinity in each direction, because the abstract concept of space that supports it is limitless. The lack of a central reference point makes it identical in every point of space, just as the "blocks" are identical, and the orthogonal axes that define them. If the axes are always aligned in the same direction, they can be reproduced and extended into space without encountering any obstacles, even if they start from different points far apart.[555]

En Atlantis, esta "extroversión" multiplica las figuras que conforman el imperio. La ciudad atlante pretende, entonces, prolongaciones inconmensurables que hacen

[555] Mazza 2009, 135.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

prácticamente imposible representar su territorio gráficamente. En definitiva, el plano ortogonal que acaba por definir Atlantis retrata, a la perfección, la constante corrupción de las fronteras, que choca con la voluntad de permanencia de los atenienses primitivos. Cuando el círculo se deshace, la estabilidad se rompe con él.

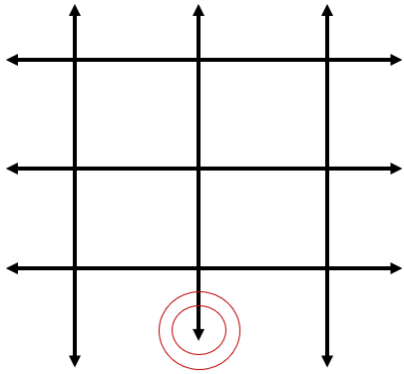


Fig. 1

Con todo, por evidente que sea, es importante subrayar que este círculo no quiebra por sí solo: son los reyes atlantes los que abren una vía al exterior desde la colina central y, por consiguiente, los que dotan a la ciudad de la logística necesaria para expandirse. Por tanto, es la intervención humana la que determina la conversión de la planta ideal, la circular, en el mismo tipo de planta que posee Turios o el Pireo, los anti-*paradeigmata* de Platón. En este sentido, creo que es útil leer esta parte del relato en conexión con un pasaje del libro 2 de *República*:

> En efecto, para algunos no bastarán las cosas mencionadas, según parece, ni

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

> aquel régimen de vida […]. Porque aquel Estado sano no es ya suficiente, sino que debe aumentarse su tamaño y llenarlo con una multitud de gente que no tiene ya en vista las necesidades en el Estado. […] Y el territorio que era anteriormente suficiente para alimentar a la gente no será ya suficiente, sino pequeño. […] En tal caso deberemos amputar el territorio vecino, si queremos contar con tierra suficiente para pastorear y cultivar; así como nuestros vecinos deberán hacerlo con la nuestra, en cuanto se abandonen a un afán ilimitado de posesión de riquezas, sobrepasando el límite de sus necesidades. […] Por ahora no diremos […] si la guerra produce perjuicios o beneficios, sino sólo que hemos descubierto el origen de la guerra: es aquello a partir de lo cual, cuando surge, se producen las mayores calamidades, tanto privadas como públicas.[556]

Tanto en este fragmento de *República* como en el relato sobre Atlantis, es la ambición humana la que lleva a buscar riquezas en territorios vecinos y, subsiguientemente, a la guerra. Algo similar ocurre, también, con la actitud expansionista de los atenienses que, según Tucídides, fue lo que derivó en la Guerra del

[556] Pl., *Resp*. 2.373a-373e. Traducción de Eggers Lan 1982.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Peloponeso (*supra*). Así pues, la lectura conjunta de estos tres textos (el citado fragmento de *República*, el relato incluido en *Critias* y la crónica tucididea) pone de manifiesto que todos ellos comparten una misma idea sobre qué causa la guerra: el imperialismo.

En cierto sentido, esto contradice la interpretación de Pradeau, quien afirma que "considéré comme une représentation de la guerre du Péloponnèse, et comparé à l'histoire qu'en écrit Thucydide, le *Critias* se distingue par l'explication qu'il donne de l'origine du conflit entre les deux puissances".[557] Para sostener esto, el autor hace referencia a la pérdida del elemento divino entre los atlantes como origen de la expansión de su imperio y, por consiguiente, de la guerra.[558] En efecto, leyendo el final del *Critias*, se constata que Platón pone el acento sobre la merma de la porción de divinidad de los atlantes como desencadenante del castigo de Zeus y, por extensión, del conflicto con la Atenas primitiva.[559] Esto tiene sentido en el marco de la narración mítica, es decir, del género que utiliza Platón para transmitir la historia, que desde luego es distinto de la historiografía. Sin embargo, Pradeau se olvida de buscar el origen de esa pérdida del elemento divino: ¿qué mejor representación de esta pérdida que el fin de la soberanía de Poseidón mediante la quiebra, por parte de los reyes de Atlantis, de los anillos concéntricos que el dios había trazado? Así, la causa primera y real de la colisión entre potencias está implícita en el relato de

[557] Pradeau 1997, 188.
[558] Pradeau 1997, 189.
[559] *Criti.* 121a-b.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Critias y es paralela a la que describe Tucídides para la guerra del Peloponeso. Como he argumentado, Platón la transmite a través de la intervención atlante sobre el paisaje urbano.

1.3.2.4 Paisaje urbano y diacronía en *Critias*.

En conclusión, Platón utiliza tanto el paisaje urbano como sus implicaciones políticas para transmitir, bajo el disfraz del relato atlante, su propia interpretación de un pasado reciente: la Guerra del Peloponeso. Tanto los rasgos que comparten Atlantis y la Atenas del siglo V, como la Atenas primitiva y la Esparta del *mirage*, llevan a percibir esta evocación, que se refuerza atendiendo a varios detalles del texto y del escenario del *Critias*. Siguiendo esta hipótesis, y conjugándola de nuevo con la atención que Platón presta al paisaje urbano, se constata que el origen del conflicto mítico responde a la misma causa que, según Tucídides, provocó las hostilidades entre atenienses y espartanos: el expansionismo ateniense, que el filósofo representa mediante la corrupción de los círculos de la planta de la primitiva fundación atlante.

Así pues, pese a las evidentes diferencias entre el relato atlante y la crónica tucididea, que ni siquiera comparten el mismo género literario, puede afirmarse que Platón no sólo había leído la obra de Tucídides, sino que el contenido de esta, y con ello la historia reciente de Atenas, formaba parte de su reflexión filosófica, en la que el paisaje urbano juega un papel fundamental para transmitir mensajes sugeridos, camuflados o aparentemente ocultos.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Siguiendo esta línea, en *Critias*, Platón se sirve del paisaje urbano para crear una diacronía que, como ocurre en el caso de los diálogos ya analizados en la presente tesis, va más allá del contexto discursivo inmediato del diálogo: en paralelo al "pasado explícito" del 429, identificable por lectores avezados que conocen la obra de Platón y la crónica de Tucídides, el relato de Atlantis esconde un "pasado sugerido" que enmarca toda la Guerra del Peloponeso.

De esta manera, desde *Cármides* hasta *Timeo-Critias*, pasando por *República*, Platón está recurriendo a un saber histórico compartido para trasladar a su audiencia su propia interpretación del pasado reciente de Atenas. Al mismo tiempo, el filósofo ha ido alejando simbólicamente a Sócrates del núcleo de Atenas y, con ello, de las instituciones democráticas que censura: desde la palestra de Táureas, próxima a la muralla, pasando por el suburbio costero del Pireo, a 7 km del *asty*, el relato del verano del 429 termina en la casa de Critias, un filoespartano, que transporta a sus interlocutores a un supuesto pasado antediluviano de lugares aparentemente imaginados por Platón.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

2. RESULTADOS Y DISCUSIÓN. SEGUNDA PARTE. PLATÓN Y DIÓGENES: UNA PARADOJA ESPACIAL.

Como ya he argumentado, siguiendo el particular relato platónico sobre el 429, y en paralelo al avance dramático de aquel verano tucidideo, se percibe un apartamiento progresivo de los personajes platónicos del núcleo de la *polis* ateniense, desde lugares próximos a las murallas, hasta espacios imaginados que evocan un pasado no tan distante en el tiempo. A continuación, argumentaré que, más allá del desarrollo espacial de esta específica cronología discursiva, Platón tiende a escoger, como escenarios de sus diálogos, lugares alejados físicamente del centro de Atenas y, por extensión, a una distancia simbólica de las mismas instituciones democráticas que el filósofo censura.

En efecto, la mayoría de los diálogos platónicos no se emplazan en el centro de la ciudad ateniense, sino en sus márgenes. Esto plantea en una "paradoja espacial" si se atiende al concepto de estatus jurídico: Platón es ciudadano, pero evita el ágora excepto en los diálogos relacionados con el proceso y muerte de Sócrates, en los que el escenario viene impuesto por las circunstancias que obligan al filósofo a presentarse ante las instituciones (*Apología*, *Critón*, *Eutifrón* y *Fedón*). En los restantes diálogos con localización definida (un total de 19),[560] sitúa

[560] Se consideran un total de 27 diálogos platónicos, sin contar con los apócrifos o dudosos. De estos 27, 19 (los aquí mencionados) presentan una

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

a sus personajes en una posición de alejamiento simbólico de la democracia: ocho/nueve extramuros o en los márgenes (cinco/seis en gimnasios o palestras -*Laques*, *Lisis*, *Cármides*, *Eutidemo* y *Teeteto*, tal vez *Gorgias*-, *República* en el Pireo, *Fedro* en el valle del Iliso y *Parménides* en el Cerámico), seis en casas particulares (*Protágoras*, *Gorgias*, *Hipias Mayor*, *Banquete*, *Timeo*, *Critias*) y las *Leyes* en Creta.

Con el objetivo de ilustrar este distanciamiento físico y simbólico de la democracia que caracteriza la obra de Platón, y que más adelante compararé con el comportamiento espacial de su contemporáneo Diógenes de Sínope, presento a continuación un estudio de caso sobre el escenario de *Fedro*, el diálogo en el que el paisaje adquiere mayor presencia y relevancia explícita.

2.1 PLATÓN, UN CIUDADANO EN EL MARGEN. PAISAJE, SIMBOLOGÍA Y SOCIOLOGÍA EN *FEDRO*.

En el presente trabajo examinaré, en primer lugar, la relación perceptible entre la simbología del itinerario que realizan los interlocutores del *Fedro* de Platón y la temática del diálogo. Este vínculo confirma la importancia del lugar en el que se desarrolla la conversación y, con ello, invita a preguntarse por el mensaje que el filósofo desea transmitir a través del paisaje en el que sitúa a sus personajes. Argumentaré que el escenario del *Fedro* refleja, física y simbólicamente, la necesidad de un distanciamiento de las instituciones y prácticas

ubicación explícita o fácilmente deducible, frente a 8 que carecen de ella (*Ion*, *Menón*, *Hipias Menor*, *Crátilo*, *Menéxeno*, *Sofista*, *Político*, *Filebo*).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

características de la democracia ateniense para llevar al discípulo socrático hacia el modo de vida filosófico, objetivo que percibo como el eje temático principal que unifica la pluralidad de cuestiones tratadas en la obra. De este modo, el contexto dramático del diálogo adquiere un rol clave en la definición del mensaje platónico.

"Ποῖ δὴ καὶ πόθεν;"
"¿Adónde andas ahora y de dónde vienes?"
Platón, *Phdr.* 227a.[561]

Así, haciendo referencia al desplazamiento de los personajes de un lugar a otro, comienza *Fedro*. Como algo característico de otros escritos platónicos,[562] y subrayando la importancia que para el filósofo posee la definición de las circunstancias de la conversación que dramatiza, es este "ir y venir" el que produce el encuentro entre los interlocutores.[563]

Con todo, la obra en cuestión trasciende las barreras de esa primera confluencia, dibujando todo un itinerario que representa, a la perfección, la imagen de Sócrates filosofando en el camino. Se produce, además, una interacción directa entre actores y paisaje que provoca que este se convierta, también, en sujeto e interlocutor. Así, cobra aún mayor importancia un escenario, como se verá, singular, pero a su vez reconocible en la topografía ateniense:[564] el valle del Iliso.

---

[561] Para el texto del *Fedro*, empleo la traducción de Lledó Íñigo 1988.
[562] Véase, por ejemplo, el comienzo de *Eutifrón*, *Lisis* o *Menéxeno*.
[563] Ya Esteban Santos (1994, 292) enunciaba la importancia que posee el movimiento desde el comienzo del diálogo.
[564] Robin (1993, p. X).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

En efecto, el recorrido que realizan Sócrates y Fedro en este diálogo es, ante todo, un camino real, identificable por los contemporáneos de Platón e incluso, salvando matices interpretativos, por la arqueología. De hecho, varios autores se han propuesto trazar este itinerario sobre el mapa.[565]

Sin embargo, estimo que no es tan importante la identificación de los lugares exactos por los que transitan los personajes como la insistencia en que el valle del Iliso en su conjunto, como espacio reconocible en el territorio, posee una significación específica para los atenienses y para los primeros lectores de Platón. Por ello, siguiendo la línea de quienes afirman la relevancia del contexto dramático de cara a la interpretación de la obra platónica,[566] me centraré en un análisis más semántico que físico de la topografía del *Fedro*. A través de este, mostraré cómo Platón es capaz de engarzar la simbología del lugar y sus elementos[567] tanto con la temática del diálogo como con su mensaje filosófico-político, llegando a otorgar una importancia extraordinaria a un paisaje no sólo descrito, sino también vivido.

Hablo de paisaje vivido porque la descripción del lugar se inserta en la conversación, lo que hace que sea tomada como una reacción espontánea de los interlocutores al ambiente que les rodea, olvidando que, tras esta ficción, se esconde la pluma de Platón y una

[565] Robin 1993; Wycherley 1963; Travlos 1980, 289-298; Chiotis 2019.
[566] Algunos ejemplos: Clay 1992, 124; Hyland 1994, 30-31; McCabe 2008, 98; Corcoran 2016, 1.
[567] Ya Guthrie (1975, 397) afirmaba que "this singularly elaborate and beautiful setting is symbolic".

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

explotación efectista del estilo directo. Y es que, tratándose de un diálogo carente de narración, el espacio se va construyendo a través del propio caminar de los personajes, que discuten sobre él a medida que avanzan. De este modo, el paisaje del *Fedro* ejerce de guía no sólo espacial, sino también temática,[568] pasando fácilmente de continente a contenido.

Cuando Sócrates se topa con Fedro,[569] el joven se disponía a dar un paseo por fuera de la muralla, aduciendo que esta actividad sería más descansada que andar por los lugares públicos. Por medio de estas palabras, el diálogo anticipa ya el contraste que habrá entre el escenario de la obra, un paraje natural alejado del bullicio de la ciudad, y los recintos como las palestras y gimnasios que Sócrates acostumbra a frecuentar.

El pensador decide unirse a Fedro en su paseo para conocer el discurso de Lisias que el joven había escuchado por boca del propio orador en la casa de Epícrates, cerca del templo de Zeus Olímpico (el *Olympieion*).[570] Su deseo de saber qué asuntos se discutieron allí o, en definitiva, el amor al *logos*, invitan al filósofo a acompañar al joven[571] e, incluso, a proponer él mismo el itinerario que los lleve a un lugar apropiado para leer el discurso que Fedro esconde

[568] Ferrari 1990, 2-3; Werner 2007, 117.
[569] *Phdr*. 227ab. Travlos (1980, 289) localiza este encuentro en el viejo camino situado al norte del *Olympieion*.
[570] Las excavaciones dirigidas por Travlos en esta zona desvelaron vestigios de estructuras que pertenecerían a casas datadas alrededor de los siglos V y IV a.C., entre las cuales se encontraría, seguramente, la Moriquia, la casa de Epícrates en el contexto del *Fedro* (Travlos 1980, 289).
[571] *Phdr*. 227d; Lefka 2001, 128.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

bajo su manto.[572] Así, ambos se disponen a alejarse cada vez más de la ciudad marchando a lo largo del río Iliso, cuyo curso bordeaba la zona sudeste de Atenas.[573]

2.1.1 Un paseo por el valle del Iliso: temática y escenario en *Fedro*.

Al poco de iniciar su paseo, Sócrates y Fedro avistan un plátano de amplia sombra,[574] mecido por la brisa ribereña, bajo el cual recostarse.[575] La elección de esta especie arbórea no parece inocente, pues, según Plinio, los árboles eran antiguamente los templos de los dioses y cada especie estaba dedicada a una divinidad. Este mismo autor señala que fue bajo un plátano donde Zeus tomó a Europa.[576] Además, una leyenda recogida por Pausanias habla de un gran plátano plantado en Arcadia por Menelao antes de su partida a Troya en busca de Helena.[577] A la vista de estas referencias que vinculan, de una u otra manera, el plátano con "Eros", no es baladí que el discurso de Lisias, que versa sobre el mismo tema, se lea precisamente bajo este árbol.

No obstante, en contraste con esto, se halla otro elemento que enfatiza la temática del Eros no por tesis, sino por antítesis: el sauzgatillo o agnocasto, cuya sombra

---

[572] *Phdr*. 228d.
[573] Esta área estaba delimitada, a su vez, por la Acrópolis al norte y por la colina de las Musas al oeste. Véase Marchiandi 2011, 369.
[574] ἥ τε γὰρ πλάτανος αὕτη μάλ᾽ ἀμφιλαφής τε καὶ ὑψηλή (*Phdr*. 230b).
[575] *Phdr*. 229ab.
[576] Plin., *HN* 12.2.3; 12.5.11.
[577] Paus. 8.23.4. Para otras connotaciones del plátano, cf. Stubbings 1964, 64.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

es alabada por Sócrates,[578] está también presente en el lugar de la lectura. Esta planta, como recoge Plinio en su *Historia Natural*, era conocida por sus propiedades para apagar el deseo sexual.[579] De hecho, era empleada en el festival de las Tesmoforias para preservar la castidad de las mujeres que, de acuerdo con el ritual, se acostaban sobre sus hojas.[580]

En cualquier caso, Platón describe el lugar como un espacio idílico, anticipando el *topos* del *locus amoenus*. En general, el campo y el agua corriente circundante redundan sobre esta idea. En lo que respecta a la espesa hierba,[581] sólo hay que retrotraerse al Canto XIV de la *Ilíada*[582] para constatar su potencial evocador del "Eros", explotado posteriormente en los bucólicos paisajes de la tradición poética alejandrina.[583]

Como señalan los interlocutores, algún punto situado en las proximidades de este lugar se identificaría con el marco en el que, según la tradición, Bóreas raptó a Oritía, lo cual incide de nuevo en el tema del "Eros". Dado que ambos son divinidades asociadas a los vientos, se podría vincular la mención de este mito por Sócrates con la referencia a la brisa que Fedro afirma sentir.[584] La leyenda da pie a una discusión sobre el mito y su racionalización.[585]

---

[578] τοῦ τε ἄγνου τὸ ὕψος καὶ τὸ σύσκιον πάγκαλον (*Phdr.* 230b).
[579] Plin., *HN* 24.38.
[580] Daumas 1961, 63.
[581] *Phdr.* 230c.
[582] Hom., *Il.* 14.346-351.
[583] Motte 1963, 462.
[584] *Phdr.* 229b.
[585] La racionalización de la leyenda que realiza Sócrates en *Phdr.* 229c-e remite al rechazo platónico de la mitología griega tradicional (*Resp.* 2.380c).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

No se debe olvidar, con todo, que es el espacio, el paisaje que les rodea, el que en última instancia hace surgir esta cuestión, pues sólo el reconocimiento del entorno y sus "lugares de memoria" trae la antedicha hierogamia a la mente de los personajes.

Así pues, en el valle del *Fedro* la belleza de la naturaleza circundante se combina con la religiosidad. En efecto el Iliso era, por entonces, no sólo un espacio de ocio en el que refrescarse en la época estival, sino también el hogar de una serie de cultos religiosos de la comunidad. De hecho, allí donde Sócrates y Fedro se detienen, encuentran un templo dedicado a las Ninfas y a Aqueloo, una divinidad fluvial. Sócrates identifica la advocación del monumento por los elementos votivos que lo acompañan, cuya presencia y diversidad era característica de la zona. Además, aquel lugar contaba con una fuente natural anónima también mencionada por Sócrates, quien alaba la frescura de su agua.[586]

Aunque es un área poco conocida arqueológicamente, el hallazgo de un relieve votivo del siglo IV dedicado "a las Ninfas y a todos los dioses" confirmaría las

Así y todo, el diálogo terminará con una plegaria a los dioses del valle, a quienes Sócrates pide que lo lleven por el camino de la sabiduría (*Phdr.* 279bc).

[586] *Phdr.* 230bc. Pese a las tentativas de localizar este espacio cerca de la fuente *Kallirrhoe*, llegando a reconocerlo como la gruta del dios Pan, la dificultad de conciliar los rasgos de esta última con la topografía interna del *Fedro* deriva en la asunción de la tesis de Travlos (Travlos 1980, 289; Marchiandi 2011, 480, 482, 485): Sócrates y Fedro habrían cruzado el río Iliso hasta su orilla oriental, al pie de la colina de Ardettos. Sobre la fuente de *Kallirrhoe* y la gruta de Pan véase Marchiandi 2011, 476-479 y 485-486 respectivamente.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

advocaciones mencionadas en el texto.[587] Por consiguiente, Platón, al escoger esta área como emplazamiento para su diálogo, debía de ser consciente de que sus contemporáneos reconocerían de manera natural su sacralidad.[588] Tanto es así, que el propio Sócrates siente que su espíritu ha sido poseído por su *daimonion* interior,[589] cuya intervención coincide con el momento tradicionalmente propicio para la misma: el mediodía, cuando la fuerza del sol puede turbar el sentido.[590]

En cualquier caso, las referencias a elementos acuáticos, ya sea en forma de divinidades o de accidentes geográficos reales, son símbolos de fertilidad: las representaciones de las Ninfas, cuyo propio nombre alude a las nociones de "prometida" o "esposa", se hallan junto a una fuente cuyas aguas proporcionarían la fecundidad deseada por las jóvenes casaderas. Se configura así un ambiente prenupcial[591] que enfatiza, una vez más, la cuestión del Eros.

La importancia de este último es clave en la filosofía platónica, pues representa la mejor de las locuras divinas: quien experimenta el Eros percibe la belleza en el mundo inteligible y, con ello, puede llegar a ver la idea de Belleza, que hará que las alas de su alma empiecen a crecer.[592] Considero, no obstante, que este proceso exige una preparación que está reflejada, precisamente, en otra de las

[587] Marchiandi 2011, 482.
[588] Motte 1963, 466.
[589] *Phdr.* 242bc.
[590] *Phdr.* 242a; Lefka 2001, 131; Werner 2007, 116; Jazdzewska 2020, 61-62.
[591] Motte 1963, 469, 475.
[592] *Phdr.* 249d; Guthrie 1975, 404.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

singularidades del escenario del *Fedro*, que explicaré a continuación.

Es cuando menos llamativo el hecho de que el lugar en el que se encuentran Sócrates y Fedro se corresponda con el área de la celebración anual de los Pequeños Misterios de Eleusis, pues estos se desarrollaban en el margen este del río Iliso, en la zona de Agra. De hecho, según Kerényi, "todavía hoy ese nombre recuerda los brotes de *lygos* y la sombra de los plátanos inmortalizados por Platón en su diálogo entre Sócrates y Fedro".[593]

Si bien el conocimiento que se posee sobre los Pequeños Misterios es muy limitado, puede afirmarse que funcionaban como antesala de los Grandes Misterios eleusinos preparando a los participantes para la iniciación. Con este objetivo, se efectuaban diversos ritos dirigidos a la adopción de una actitud apropiada para la recepción de lo que les sería desvelado más adelante. Entre ellos, destaca la purificación de los aspirantes a iniciados y, especialmente, el posible baño en las aguas del Iliso, que evoca la imagen de Sócrates y Fedro, descalzos, mojándose los pies a medida que siguen el curso del río.[594]

Trabajos como los de Farrell y, más recientemente, Sattler, pusieron de relieve el empleo de vocabulario y motivos mistéricos por parte de Platón en algunos de sus diálogos. Así y todo, es el *Fedro* la obra más sugerente en este sentido, derivando en estudios como los de Nelson o

[593] Kerényi 2004 [1962], 72. Platón utiliza el término *agnos* (*supra* n. 21), pero los lexicógrafos también asocian al sauzgatillo con el vocablo *lygos* (Kahn 1978, 100).
[594] Mylonas 1961, 239-241; Farrell 1999, 10-11; Nelson 2000, 34; Polyaenus *Strat.* 5.17.1; *Phdr*. 229a.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Rinella.[595] Me interesa especialmente la aportación del primero, quien combina las referencias a ceremoniales de iniciación, el uso de la terminología mistérica y el vínculo topográfico apreciable entre los Pequeños Misterios y el escenario del *Fedro*[596] para afirmar que este último pretende reflejar, precisamente, este ritual.

Así, Nelson articula los lazos entre el diálogo platónico y los ritos iniciáticos de los Pequeños Misterios en torno a cuatro elementos que, según él, ambos comparten:[597] la purificación, relacionada con el baño en el río y las referencias a la necesidad de esta a lo largo de la obra;[598] la desnudez de los pies,[599] típica de los rituales de iniciación; la entronización, que dibuja una correspondencia entre el ritual y el lugar que los interlocutores del *Fedro* escogen para sentarse y, por último, el hecho de cubrirse la cabeza, observable en un relieve en el que se muestra la iniciación de Heracles[600] y paralelizado en el gesto socrático de taparse mientras pronuncia su réplica al discurso de Lisias.[601] De entre estos ítems sobresale, por su relación con la topografía del lugar y el desplazamiento de los personajes en su itinerario, el

[595] Farrell 1999; Sattler 2013; Nelson 2000; Rinella 2000.
[596] Nelson argumenta con detalle esta correspondencia topográfica en 2010, 26-28.
[597] Nelson 2010, 32-39.
[598] Véase *Phdr*. 242b-d o 243a.
[599] *Phdr*. 229a.
[600] Según varias fuentes (Apollod. 2.5.12.2; Diod. Sic. 4.14.3), los Pequeños Misterios fueron creados para permitir que Heracles fuese iniciado, pues para ello precisaba purificar previamente sus delitos de sangre (Kerényi 2004 [1962], 76; Farrel 1999, 12).
[601] *Phdr*. 237a.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

énfasis en la purificación, pues la intervención del *daimonion* socrático impide al filósofo cruzar el río sin antes expiar las faltas cometidas contra Eros en su primer discurso. Así, tras esta advertencia "divina", Sócrates se purificará pronunciando, esta vez a cara descubierta, la célebre palinodia.[602] En ella hace referencia a quienes alcanzan la visión de la idea de Belleza (*supra*) como los "iniciados […] en estos misterios".[603] Finalmente, sólo tras ofrecer una oración a Pan y las demás deidades del lugar, ambos personajes atraviesan el río para regresar a la ciudad.[604]

Más allá de los elementos concretos que pueden ser paralelos entre los rituales de los Pequeños Misterios y el vocabulario y escenario del diálogo, es destacable la significación que, en vista de lo expuesto, tendría el emplazamiento del *Fedro* para los contemporáneos de Platón: localizando la conversación entre posibles maestro y discípulo en este lugar, el filósofo crea una atmósfera de iniciación que concuerda con el mensaje que pretende transmitir en la obra. Y es que, como señala Morgan, "the *Phaedrus* uses an explicitly religious vocabulary to portray, in a brilliantly phenomenological way, the nature of philosophical inquiry".[605]

En el ambiente descrito, hace su aparición un grupo de cigarras.[606] Según el mito que cuenta Sócrates, estas

---

[602] *Phdr.* 243b; Rinella 2000, 63.
[603] ἐτελοῦντο τῶν τελετῶν; cf. *Phdr.* 250b-c. Véase también Morgan 1990, 172.
[604] *Phdr.* 279b-c.
[605] Morgan 1990, 162.
[606] *Phdr.* 258e-259a.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

fueron, en su día, hombres que murieron de inanición por darse en exceso al placer de cantar inducido por las Musas.[607] Es destacable que estas divinidades ya habían sido invocadas por Sócrates antes de enunciar su primera réplica a Lisias.[608] Además, será precisamente a las Musas a quien dedique Platón la fundación de su Academia, la cual podría estar reflejada también en otros elementos del *Fedro*.[609]

Para evitar ser seducidos por el canto de estos insectos, lo cual comportaría la caída en el sueño, los interlocutores deben continuar conversando.[610] A partir del mito de las cigarras la materia del diálogo parece modificarse: los personajes se proponen examinar la cuestión de los discursos. Así pues, haciendo de nuevo referencia a los elementos del paisaje como marca estructural de la obra,[611] se llega a la discusión sobre la retórica contemporánea. Es cierto que, como sostiene Werner,[612] este tema estaba ahí desde el principio: al fin y al cabo, el comienzo del diálogo viene marcado por la llegada de un Fedro hechizado por el

[607] *Phdr*. 259bc.
[608] *Phdr*. 237a. El filósofo volverá a recurrir a las Musas en *Phdr*. 245a, 262d y 265b.
[609] Pausanias (1.30.2) menciona la presencia de un altar dedicado a las Musas en la Academia. Consúltese también Diog. Laert. 4.1. Cf. Motte 1963, 472; Ostwald y Lynch 2008, 603. Sobre los reflejos de la materialidad de la Academia platónica en el escenario dramático del *Fedro*, véase Terceiro Sanmartín, N. y García Quintela, M. (en evaluación), "Le Phèdre de Platon et l'Académie".
[610] *Phdr*. 259ab.
[611] Guthrie (1975, 406) y Robin (1993, XXXVII) anticipan una interpretación similar de este pasaje, que conciben como una transición o interludio.
[612] Werner 2007, 96-97.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

discurso del orador Lisias.[613] Con todo, ¿no podría ser el "encantamiento" de Lisias un paralelo de la seducción coral de las cigarras? De este modo se liga, una vez más, la simbología de los elementos del paisaje a la temática que surge en la conversación entre los interlocutores.[614]

2.1.2 Del paisaje del Iliso a las intenciones de Platón.

El deleite que experimentan los personajes del *Fedro* en el valle del Iliso y, sobre todo, la exactitud con la que se refleja el espacio en la obra lleva a pensar que Platón no deja al azar su contexto dramático.[615] Por el contrario, tiene en mente un lugar definido, específico, que considera apropiado para el desarrollo de la conversación. Y, claro está, lo estima así por alguna razón. Como ya he expuesto, lejos de ser un decorado, la naturaleza en el *Fedro* llega a ser la fuente de lo narrado en el diálogo.

En general, los vínculos hasta ahora descritos entre temática y escenario en el *Fedro* permiten confirmar la importancia que posee el contexto dramático en este diálogo. Es precisamente esta consideración la que invita a pensar que los nexos perceptibles entre continente y contenido responden a algo más que a una mera exhibición

[613] *Phdr.* 234c-e. "At the end of Lysias' speech, Phaedrus' enthusiasm for it is evident" (Trivigno 2009, 153-154).

[614] Otra interpretación digna de valorar es la de Werner (2007, 107), quien señala la relación entre las cigarras y Calíope y Urania, Musas asociadas a la filosofía (*Phdr.* 259d), para proponer que la referencia platónica a estos insectos tiene como objetivo recordar la necesidad de filosofar.

[615] "The author […] means to write both what and how he does write" (Griswold 1996, 11).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

de maestría literaria: el escenario forma parte del mensaje que el filósofo pretende transmitir.

A raíz de esto surge la cuestión de por qué escoge Platón el valle del Iliso como lugar de desarrollo de la conversación entre Sócrates, Fedro y un Lisias "ausente". Responderé a esta pregunta atendiendo a la relación que se puede advertir entre la sociología de los personajes y su comportamiento "espacial" (es decir, qué lugares acostumbran, o no, a frecuentar).

Como avanzaba, cuando Fedro comienza su paseo viene de escuchar el discurso de Lisias en la casa de Epícrates. Lisias estaba, por tanto, en una casa particular, lo cual concuerda con su estatus jurídico: según cuenta Ps. Plutarco en *Vidas de los diez oradores*, Céfalo, el padre de Lisias, emigró de Siracusa a Atenas persuadido por Pericles, dato que anticipa la conexión que mantendrá su familia, pese a su estatus meteco, con la democracia ateniense. En su seno nace y reside Lisias hasta su adolescencia, cuando viaja a la Magna Grecia junto a su hermano Polemarco para convertirse en colono de Turios. Allí, en una ciudad de composición social panhelénica que destaca por su elevada cifra de intelectuales, Lisias obtiene los derechos de ciudadano.[616] Lisias regresa a Atenas después de ser expulsado de Turios tras el desastre de Sicilia, recuperando su condición de residente extranjero. No obstante, el golpe de los Treinta Tiranos le lleva a exiliarse en Mégara. Sólo la resistencia democrática de File consigue traerlo a Atenas para colaborar en la lucha

[616] Diod. Sic. 12.11.13; Ps.- Plut., *X orat*. 835d; Ehrenberg 1948, 153, 156-157; García Quintela 2006, 214.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

contra la misma oligarquía que había ejecutado a su hermano Polemarco.[617] Su cooperación lo posicionó entre los propuestos para el derecho de ciudadanía por Trasíbulo, iniciativa finalmente suspendida por una *graphe paranomon*.[618] Con todo, existe un debate en torno al decreto recogido en el epígrafe *IG* II^2 10 sobre la concesión de honores a quienes lucharon junto a Trasíbulo, datado en el 401/400, que genera discusión sobre el estatus que a partir de entonces ostentaría el orador.[619] Basándome en el estudio sobre la condición jurídica de Lisias que incluyo en el siguiente capítulo de esta tesis, sostendré que los incluidos en el decreto obtendrían simplemente la *isoteleia*,[620] mas no la ciudadanía plena. Esto armoniza con las palabras de Ps. Plutarco, quien señala que Lisias vive el resto de su vida como meteco en Atenas.[621] Como tal, no puede intervenir en la vida institucional,[622] por lo que la *performance* directa de su retórica queda limitada a espacios privados como, en este caso, la casa de Epícrates.

Asimismo, es curioso que el Epícrates que acoge a Lisias formase parte también de la resistencia democrática contraria a los Treinta Tiranos en 403.[623] A la luz de estos datos, el escenario que se configura es el siguiente: Fedro,

---

[617] Lys. 12.16-17.
[618] *Ath. pol*. 40.2; Ps.- Plut., *X orat*. 835f.
[619] Lys. 31.29; Middleton 1982, 303; Nails 2002, 193; Blok 2017, 259.
[620] Como menciona Jenofonte en *Hell.* 2.4.25.
[621] Ps.- Plut., *X orat*. 835f-836a.
[622] Whitehead 1977, 70.
[623] Dem. 19.277. Me refiero a Epícrates de Cefisia, que Nails (2002, 139) identifica con el dueño de la casa cercana al *Olympieion* a la que se alude en *Fedro.*

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

entre los años 418 y 416,[624] escucha con deleite el discurso de un meteco en la casa de un ciudadano que, al igual que el propio Lisias, defenderá la democracia ateniense en un futuro próximo que tanto Platón como sus contemporáneos ya conocen y que probablemente tengan en mente al reconocer a estos personajes en el texto. Por consiguiente, tanto Epícrates como Lisias, así como el lugar intramuros en el que tratan con Fedro,[625] representan la Atenas democrática.

Lisias, en particular, es el exponente de una "cold, calculating rhetoric",[626] de la persuasión por la persuasión y, en definitiva, de la retórica democrática que el filósofo critica en *Fedro*. Si bien Sócrates define todo tipo de retórica como *psychagogia* o "una manera de seducir a las almas por medio de las palabras",[627] ve en sofistas y oradores una mayor preocupación por persuadir a la audiencia que por guiarla correctamente: con el único objeto de ganarse el favor del demos, claman aquello que creen que resultará de su agrado.[628] Por consiguiente, la retórica que Platón censura en este diálogo es la retórica política y forense de su tiempo, aquella que se manifiesta, según Fedro, en el corazón del sistema democrático de

[624] Fecha dramática por la que apuesta Brisson en 2000, 26. Sobre la visita de Lisias a Atenas en estos años, véase Nails 2002, 190, 314.
[625] "De toute évidence, la rencontre a lieu *intra muros*, quelque part entre le temple de Zeus Olympien et l'enceinte, vers laquelle Phèdre se dirige" (Brisson 2000, 30).
[626] Nichols 2009, 93-94. En contra de este tipo de retórica, véase *Phdr.* 263d.
[627] *Phdr.* 261a.
[628] En *Phdr.* 267a Sócrates viene a decir que Tisias y Gorgias favorecen lo verosímil ante lo verdadero.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Atenas: las asambleas de la Pnyx y los tribunales en torno al ágora.[629]

Platón rechaza el modo de comunicación política de la democracia ateniense[630] porque no implica conocimiento político alguno, sino tan sólo la capacidad de engañar a las masas para lograr el objetivo deseado.[631] Así, en *Fedro*, el filósofo insiste en que un *rhetor* no necesita conocer la verdad,[632] sino tan sólo poseer la habilidad de decir lo que el pueblo cree o quiere escuchar con la finalidad de persuadirlo.[633] Esta falta de conocimiento redunda, incluso, en la negación de que la retórica sea, siquiera, una *techne*.[634]

En contraste con esto, Platón afirma que la verdadera *techne* retórica, que puede manifestarse en muy diversos contextos,[635] implica un conocimiento de la esencia del tema que trata y, por extensión, de la verdad.[636] Este es un saber inalcanzable para el hombre.[637] No obstante, existe un género de vida que hace todo por aproximarse a la verdad: la vida filosófica.

---

[629] *Phdr.* 261b.
[630] Sancho Rocher 2001, 120.
[631] *Gorgias* 502e.
[632] Como afirma Hackforth (2001 [1952], 121), en el diálogo se manifiesta "the indifference of rhetoric to truth".
[633] *Phdr.* 259e-260a; Guthrie 1975, 406; Werner 2010, 24-26.
[634] *Phdr.* 260e; cf. *Grg.* 463b. En lo que respecta a la evaluación de la retórica en *Fedro* considero, como Heath (1989, 154) o Morgan (1990, 183), que está próxima a la crítica que se lee en *Gorgias.*
[635] *Phdr.* 261de.
[636] *Phdr.* 237b-c; 259e; 262a-c.
[637] *Phdr.* 273e.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

La dialéctica es, según Sócrates, el zócalo fundamental tanto para el discurso como para el pensamiento. Mediante la dialéctica, el filósofo se acerca a la verdad y, con ella, al arte retórico. De hecho, como apunta Guthrie, sin dialéctica es imposible llegar a definir la retórica, cuya crítica en el *Fedro* no es tanto una denuncia directa como la revelación de que la "verdadera retórica" es la filosofía desarrollada a través de la dialéctica.[638] Es el discurso filosófico, y no el político, el que más se aproxima a esta *techne*. En consecuencia, sólo un sabio puede ser un verdadero orador,[639] uno que conozca la naturaleza de cada alma a la que se dirige.[640] Si el alma en cuestión es apropiada para recibir la enseñanza filosófica, el uso de la dialéctica conseguirá sembrar en ella el conocimiento, reimprimiéndolo en otro individuo que, gracias a ello, hallará la felicidad.[641]

El individuo que recibirá la enseñanza filosófica es, en este caso, Fedro. El problema es que, como afirma Griswold,[642] "Phaedrus walks outside the city, but his soul is owned by it". Prueba de ello es que, si bien se dispone a caminar extramuros, lo hace "manuscrito en mano",[643] llevando consigo un exponente de la retórica democrática que impera en las instituciones atenienses (el discurso de

[638] Guthrie 1975, 408, 413.
[639] Werner 2010, pp. 40, 45.
[640] *Phdr.* 271a-d; Asmis 1986, 158, 168; Heath 1989, 156; Morgan 1990, 183. En contraste con el verdadero orador-filósofo, el *rhetor* de la democracia ateniense nunca podría conocer todos los tipos de alma que conforman su audiencia en la Pnyx o en los tribunales (Guthrie 1975, 416).
[641] Guthrie 1975, 410-411.
[642] Griswold 1996, 35.
[643] *Phdr.* 228d.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Lisias) y que está dispuesto a aprender de memoria.[644] Además, al encontrarse con Sócrates, Fedro opina que el lugar por el que transitan es adecuado para el ejercicio físico,[645] en una muestra de impasibilidad hacia la belleza natural que casaría con su insensibilidad filosófica.[646]

¿Por qué, entonces, llevar a Fedro hacia el Iliso? Si Platón/Sócrates hace esto es porque, como sostiene Heath,[647] considera que Fedro posee "real philosophical potential". Y es que, al fin y al cabo, Fedro pertenece a esa juventud de la élite ateniense que rodea a Sócrates en varios diálogos platónicos;[648] la misma juventud que podría efectuar el relevo político que Platón estimaba necesario. De hecho, poco después de la fecha dramática del diálogo, Fedro estará entre los acusados por uno de los sacrilegios cometidos en 415, la profanación de los Misterios de Eleusis.[649]

En vista de esto último, es llamativo que Sócrates guíe a Fedro hasta el lugar donde se celebraban los Pequeños Misterios (*supra*). Según Rinella, este sería un gesto mediante el cual Platón querría rehabilitar la piedad socrática y la de personajes que, como Fedro, profanaron los Misterios.[650] Sin embargo, me inclino a pensar que la voluntad platónica está aquí más ligada a la atmósfera de

[644] *Phdr.* 228a-b; Asmis 1986, 158.
[645] *Phdr.* 228e.
[646] Fussi 2012, 79.
[647] Heath 1989, 158.
[648] Véanse *Lisis* o *Cármides*.
[649] Andócides 1.15, Nails 2002, 232. En torno a las complejidades que esconde este acto, sus consecuencias y el proceso judicial que tuvo lugar por tal delito, cf. *supra*, subcapítulo 1.1.4.2 de esta tesis.
[650] Rinella 2000, 62.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

iniciación que este lugar proporciona, un ambiente purificador que alejará a Fedro de la ciudad, de la retórica democrática y, con ello, también de Lisias.[651]

En contraposición al comportamiento inicial de Fedro, Sócrates subraya la hermosura del valle,[652] cuyos habitantes, naturales y/o divinos, sirven a la inspiración del filósofo,[653] distanciándolo así de los artificios de la *polis*. Me propongo, pues, analizar también la aparente singularidad del comportamiento espacial de Sócrates. En efecto, lo primero que llama la atención del contexto dramático del *Fedro* es la propia iniciativa del filósofo de dirigirse al valle del Iliso. De hecho, Fedro hace alusión a lo extraño que es que el filósofo traspase los muros de Atenas.[654] Incluso, paraleliza la conducta que el pensador adopta en el valle a la de un forastero. Es tal el examen que Sócrates realiza del entorno que Ferrari lo ha comparado con el comienzo del tratado hipocrático *Sobre los aires, aguas y lugares*,[655] pues ambos textos llaman la atención sobre el suelo, el agua, la vegetación, los vientos o los habitantes del lugar (las divinidades locales y las cigarras en el caso del *Fedro*).[656] Sócrates es *atopotatos*,[657]

[651] Con todo, se atisba cierto componente irónico en el hecho de que el área de preparación de los futuros iniciados en los mismos Misterios que Fedro mancillará en 415 sea, precisamente, el espacio en el que Sócrates pretende atraer al joven hacia la filosofía.
[652] *Phdr*. 230bc.
[653] *Phdr*. 238cd; 241e.
[654] *Phdr*. 230cd.
[655] Hipócrates, *Sobre los aires, aguas y lugares*, 1.
[656] Ferrari 1990, 17.
[657] *Phdr*. 230c.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

literalmente "el que está más fuera de lugar"[658] en el valle de Iliso.

Sólo el amor al *logos* o, más bien, una pasión desmedida hacia los discursos que se convierte casi en enfermedad,[659] invita a Sócrates a caminar hacia el valle.[660] El discurso de Lisias es el *pharmakon* que, como el chivo expiatorio del ritual griego,[661] sale de la ciudad bajo el manto de Fedro y hace salir con él a Sócrates, que es capaz de traspasar los muros para perseguir su remedio.

El paisaje se va construyendo a medida que avanzan, a través del propio diálogo que establecen. El camino lo harán, como señala Fedro, descalzos. Sócrates siempre lo está. El joven, por su parte, ha venido oportunamente sin zapatos.[662] De esta manera, pueden "seguir el hilo de agua" mojándose los pies, lo que les resulta agradable "en esta época del año y a esta hora" (según se entiende, en verano y al mediodía).[663] Se ven de nuevo, en la recreación de esta escena, elementos opuestos a lo que se encuentra en el espacio urbano intramuros de Atenas: tanto el anti-convencionalismo que supone estar descalzo, desprendiéndose así de un producto de la *techne* de la *polis*,[664] como el agua que emana de la naturaleza circundante son, a efectos simbólicos, un modo de

[658] El *LSJ* define el término ἄτοπος como "out of place".
[659] *Phdr.* 228b.
[660] Lefka 2001, 128.
[661] Bremmer 1983, 313.
[662] εἰς καιρόν, ὡς ἔοικεν, ἀνυπόδητος ὢν ἔτυχον (*Phdr.* 229a).
[663] Sobre los entresijos lingüístico-semánticos de este dato que Platón se afana en detallar (*Phdr.* 229a; 242a; 259a; 259d) y la relación de esta "divine hour" con la inspiración socrática, véase Jazdzewska 2020.
[664] Burger 1980, 10.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

trascender la ciudad que los personajes van dejando atrás. Así, como afirma Werner,[665] "the entire dialogue is also figuratively *atopos*, since it leaves behind the "civilizing" influence of the polis".

Pese a la alabanza que Sócrates realiza de la naturaleza y la sacralidad de este espacio, él mismo parece explicitar su preferencia por los espacios cívicos, alegando que es junto a los hombres de la ciudad donde puede aprender. Se observa así un escenario construido por antítesis que muestra no sólo la oposición entre "dentro de la ciudad" y "fuera de la ciudad",[666] sino también entre el comportamiento espacial habitual en Sócrates y su extraordinario paseo. De hecho, según Guthrie, Sócrates se comporta más como un turista que como un nativo, pues su interés está en los hombres, no en los árboles.[667]

Sin embargo, si se atiende al texto griego, puede advertirse cierta problemática para con esta interpretación: no es que los árboles no tengan nada que enseñarle a Sócrates, sino que "no quieren".[668] En efecto, el filósofo admira el paisaje como si estuviese viviendo una experiencia novedosa al transitar por él. Así y todo, el hecho de que ejerza de guía para Fedro[669] o de que sepa el emplazamiento exacto al que tradicionalmente se refiere el relato sobre Oritía y Bóreas (*supra*), lleva a comprender que Sócrates conoce (e incluso domina) el entorno en el

[665] Werner 2007, 116.
[666] Esteban Santos 1994, 300.
[667] Guthrie 1975, 399.
[668] τὰ μὲν οὖν χωρία καὶ τὰ δένδρα οὐδέν μ᾽ ἐθέλει διδάσκειν, οἱ δ᾽ ἐν τῷ ἄστει ἄνθρωποι (*Phdr.* 230d).
[669] Recuérdese que es él quien propone el itinerario a seguir (*supra*).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

que se encuentra.[670] Al fin y al cabo, como bien ilustra un singular pasaje del *Teeteto* refiriéndose a los filósofos, "tales maestros ya en su juventud ignoran el camino que lleva al Ágora, no saben dónde está el tribunal ni el *Bouleterion* o algún otro lugar en que se reúna cualquier otra magistratura".[671]

De hecho, atendiendo a los diálogos platónicos con localización dramática explícita se constata que, pese a la popular imagen de un Sócrates que frecuenta el Ágora, sólo en aquellas obras relacionadas con su proceso judicial Platón sitúa al pensador en el centro de Atenas. En los restantes diálogos con ubicación definida, suele hallarse en los márgenes de la ciudad.[672] Por tanto, no parece tan inusual el comportamiento espacial de Sócrates en *Fedro*.

En vista de ello, surge la posibilidad de que la conducta socrática ante el paisaje que le rodea sea una mera interpretación, un fingimiento. Esta ficción dramática elaborada por Platón podría tener dos objetivos. Por una parte, destacaría los diferentes elementos constitutivos del paisaje relacionándolos con los temas presentes en el diálogo. Por otra parte, Platón crea las condiciones para provocar en Fedro, mediante la exaltación de los prodigios del valle, el deseo de permanecer junto a Sócrates en el lugar. De este modo, hace posible que el joven se sumerja completamente en la

[670] Schenker 2006, 71.
[671] *Teeteto* 173c-174a.
[672] Cf. *supra*, introducción a la segunda parte de la presente tesis.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

conversación, cuyo fin último será convencerle de la idoneidad del género de vida filosófico.[673]

Así pues, diré que el *Fedro* contiene una exhortación al abandono de la retórica tradicional que se practicaba en Atenas[674] y, con ello, una invitación a la deserción de la vida política democrática. Como alternativa, Platón propone la dialéctica y, por extensión, la vida filosófica.

2.1.4 El paisaje como nexo temático en *Fedro*.

Estas últimas apreciaciones me invitan a reflexionar sobre un problema muy discutido: como se ha podido apreciar a través de las conexiones establecidas entre temática y escenario en el *Fedro*, la pluralidad de cuestiones tratadas en la obra (el Eros, el mito, el alma, la retórica, la dialéctica, la escritura…) es evidente. Derivado de esto, el diálogo ha generado un debate sobre su unidad y "has naturally puzzled those anxious to find the real subject and purpose of the *Phaedrus*".[675] No obstante, considero que la búsqueda no debe limitarse a la elección, por una hipotética mayor importancia, de una única materia entre

[673] Teniendo en cuenta el juego que se establece entre Sócrates, el tiempo dramático del diálogo y el presente platónico de la escritura (*infra*), cabe pensar si este tipo de comunicación cuidadosamente construida en el *Fedro* pudiese ser un modelo de la forma de relación entre Platón y sus discípulos en el contexto de la Academia. Sobre esta cuestión, véase Terceiro Sanmartín, N. y García Quintela, M. (en evaluación), "Le *Phèdre* de Platon et l'Académie".
[674] *Phdr.* 257b; cf. Werner 2010, 21-22. Ya Hakcforth (2001 [1952], 9) aludía a la búsqueda de la filosofía en detrimento de la retórica contemporánea como primer objetivo del diálogo.
[675] Guthrie 1975, 412.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

las que se tratan en *Fedro*:[676] por el contrario, es la ligazón entre los distintos asuntos examinados lo que aporta un sostén temático a la obra. El problema se encuentra, entonces, en definir cuál es ese vínculo.[677] Aunque el mencionado debate es muy complejo,[678] además de tangencial a mi argumento principal, estimo que, como colofón, lo aquí desarrollado puede aportar algo a esta discusión.

Si las connotaciones del escenario del *Fedro* son claves de cara a la comprensión del mensaje platónico, creo que es posible inferir, a partir de este, el tema que unifica la obra. Se podría decir, pues, que opto por una aproximación "no temática",[679] pues enraízo mi razonamiento en el contexto dramático de la obra. Sin

[676] Con todo, el "monismo temático" se limita a afirmar que hay un único tema principal, sin excluir la posibilidad de que se traten otras cuestiones subordinadas (Werner 2007, 96).

[677] Como afirma Asmis, "in favor of the unity of the dialogue, ancient and modern scholars have argued that the various topics are closely interwoven". Según esta autora, el "underlying theme that binds the whole dialogue" es la definición de la retórica como *psychagogia*, que funciona como eje de la progresión de Fedro desde el "wrong type of *psychagogia*" (cuyo fin es el engaño) a su análogo benigno (que lleva al alma hacia el conocimiento). A través de este cambio, Sócrates muestra al joven la "philosophical rhetoric" (Asmis 1986, 153-154, 157). Si bien mi conclusión sobre la temática del diálogo pondrá el foco en una cuestión más amplia, comparto con Asmis el énfasis en la guía socrática de Fedro hacia la filosofía (*infra*).

[678] Véanse Heath y Rowe (1989). Para un estado de la cuestión más completo y sistematizado, véase Werner 2007, quien añade su propio juicio sobre el tema combinando varios tipos de aproximaciones: la "temática", la "no temática" y la "estratégica" (Werner 2007, 93-94). A partir de ellas, apuesta por el "thematic pluralism": son las distintas cuestiones tratadas, junto con otros elementos del texto a nivel dramático y formal, las que aportan unidad al diálogo (Werner 2007, 110).

[679] Werner 2007, 93.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

embargo, las asociaciones previamente establecidas entre el lugar en el que se desarrolla el diálogo y las cuestiones que tratan los interlocutores impiden anclarse en el ámbito meramente formal y, con ello, permiten trascender la antedicha postura.[680] Por consiguiente, construiré mi propuesta enlazando, de nuevo, lugar y temática.

El valle del Iliso representa la antítesis entre ciudad y valle; entre retórica y dialéctica; entre el comportamiento espacial propio de un ciudadano que participa en las instituciones y el del filósofo que se distancia de estas. Para llevar a cabo la transición de un elemento, o de un comportamiento, hacia el otro, son fundamentales el Eros, el ritual de iniciación y la dialéctica, todos ellos ítems que, como he expuesto, se manifiestan en las connotaciones del contexto dramático del diálogo.

Así, por una parte, es necesario el Eros, el mismo Eros que se ve reflejado en la naturaleza que rodea a Sócrates y Fedro (*supra*). Según la palinodia, este ejerce de "casilla de salida" del camino al conocimiento.[681] Es el amante filosófico (Sócrates) quien guía al amado (Fedro) hacia un "specific way of life".[682] En este sentido, se debe recordar que, como ya esbozaba Joly a mediados del siglo XX y como posteriormente desarrolló Hadot,[683] la filosofía en la

[680] Me hallo, pues, próxima a la ecléctica metodología de Werner (véase nota 678), quien destaca que "character, setting, irony, imagery, and other dramatic-literary elements are all integral to our understanding of a Platonic text" (Werner 2007, 111).
[681] *Phdr*. 249d; *supra*.
[682] Werner 2007, 98.
[683] Joly 1956, 7; Hadot 2004, 102, 172-173, 220. "We are in fact being faced once more, as in the Gorgias (500c), with the choice of lives, the life of

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Antigüedad era, más que una manera de pensar o de expresarse por escrito, una forma de vida.

Por otra parte, es preciso también un ritual de iniciación:[684] ¿qué mejor atmósfera para este que el lugar en el que se celebraban los Pequeños Misterios? Como afirma Asmis, "as though conjured by a ritual act, the souls of the two men have been transported to a realm from which they are normally excluded and win their release through ritual purification".[685]. Así, en el valle del Iliso, Fedro puede liberarse del hechizo erótico de Lisias y de las connotaciones retóricas y políticas que este representa.

Asimismo, en íntima conexión con el Eros, es indispensable el *logos* socrático,[686] el tipo de discurso que está presente también a través de la simbólica ubicación de la conversación, aislada de las sedes de la retórica democrática (*supra*). Mediante el opuesto a esta última, es decir, la dialéctica fomentada por el paisaje del Iliso, el pensador intervendrá sobre el alma de su amado y discípulo. Como señala Trivigno,[687] el autor del discurso es el educador que, llevando a su estudiante hacia la verdad, revela su Eros.[688]

"speaking in the Assembly, studying rhetoric, and engaging in politics as you now practice them", and the life of philosophy" (Guthrie 1975, 416).

[684] Según Morgan (1990, 187), la vida del filósofo es "a rite of passage, a constant process of initiation".

[685] Asmis 1986, 159.

[686] "Philosophical eros and philosophical rhetoric are to be found in the process of philosophical education and the practice of dialectic" (Werner 2007, 113).

[687] Trivigno 2009, 168.

[688] La conexión entre el Eros y la enseñanza o, más particularmente, los consejos del amante al amado para que este último lleve la vida que el primero le aconseja, se observan claramente en el *Erotikón* de Demóstenes (véase

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

De esta manera, se pueden conjugar tres ítems que permanecen dibujados en el escenario del diálogo: la naturaleza, el área de los Pequeños Misterios y los márgenes de la *polis* son los símbolos del Eros, la iniciación y la dialéctica, pero considero que son también su origen, su raíz. Por ello, identifico el "tema-nexo" del *Fedro* como la definición de las circunstancias propicias para el establecimiento de una relación entre maestro y discípulo orientada a la conversión de este último al modo de vida filosófico.[689]

En conclusión, retomando el argumento central, sostengo que la ubicación e itinerario descritos en el diálogo trascienden el carácter de mero receptáculo, pues constituyen la ruta, física y simbólica, hacia el modo de vida que Sócrates propone.[690] En este escenario se percibe una parte más del mensaje de Platón, quien, situando su *Fedro* en los caminos que se distancian de Atenas,

---

Dem. 61.34 y ss.). El análisis sobre el homoerotismo griego realizado por Svenbro incide en esta cuestión, enfatizando el rol del *erastés* como transmisor del saber al *erómenos*, de tal forma que este último adquiera las herramientas necesarias para desenvolverse en la vida cívica (Svenbro 1988, 208, 210).

[689] Mi postura es relativamente próxima a la de Heath (1989, 170-171), para quien el tema del *Fedro* no es ni el Eros, ni la retórica, ni ambos a la vez, sino la filosofía en sí misma, cuya mediación transforma en beneficiosos a los dos elementos anteriores (*Phdr*. 249a; 257b). Con todo, debe señalarse que ya previamente otros autores contemplaban la filosofía, o la elección del modo de vida filosófico, como una cuestión fundamental del *Fedro*: véanse Hackforth (2001 [1952], 9), Guthrie (1975, 416, 433) o, más recientemente, Ferrari (1990, 222-223). Asimismo Werner, en 2007, 106, juzga como "undeniable that philosophy is a recurring and unifying theme of the *Phaedrus*".

[690] Rowe (1989, 190-191) subraya la exhortación socrática a la filosofía en *Phdr*. 257b y 279b.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

pretende transmitir la incompatibilidad que percibe entre la práctica filosófica a la que aspira y los modos y costumbres de la *polis* que deja atrás: cuando la utopía fracasa (*supra*), sólo un lugar liberado de los convencionalismos institucionales permite al sabio y a su discípulo aproximarse a la verdad con la que desarrollar su nueva forma retórica[691] y, con ello, mudar el género de vida político por el filosófico.

2.1.3 Un paisaje al servicio de la filosofía.

En vista de lo expuesto hasta el momento, se puede constatar lo siguiente: en primer lugar, el manifiesto maridaje entre la simbología del escenario y la temática del *Fedro* verifica la importancia del contexto discursivo de la obra. En segundo lugar, esta valoración lleva a preguntarse por el mensaje que pretende transmitir Platón a través de este último. Para comprenderlo, he analizado las relaciones entre la sociología de los personajes y su comportamiento espacial. A partir de ellas, puede deducirse la razón por la cual el pensador decidió distanciar a Sócrates de Atenas para persuadir a Fedro de seguir el camino de la filosofía.

Siguiendo esta línea, surge la cuestión de la competición entre Lisias y Sócrates por atraer a Fedro como discípulo.[692] Considero que Platón representa en el diálogo la evasión de la retórica democrática (*supra*), lo cual está íntimamente conectado a la huida del Eros de

[691] *Phdr.* 260d-261a.
[692] Schenker 2006, 69.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Lisias, del hechizo que las palabras del orador provocaban en el joven.[693]

Así pues, sostendré que el Iliso es, en general, el lugar que propicia la "transición" de Fedro. Hablo de una transición desde el Eros de Lisias, que va parejo a su discurso retórico, hacia una iniciación, simbólicamente paralela a los Pequeños Misterios (*supra*), en el Eros de Sócrates y su método dialéctico, el cual, en última instancia, derivaría en una mutación hacia el género de vida filosófico.

Considerando el sistema democrático como el hogar de la retórica democrática, Platón/Sócrates aleja a Fedro de las instituciones atenienses en las que ésta se desarrolla para criticarla desde un espacio extramuros, con toda la significación que ello comporta. Estoy, pues, de acuerdo con Yunis,[694] quien sostiene que Platón evita un enfrentamiento cara a cara entre la filosofía y la retórica tradicional, pues la segunda combatiría en su terreno natural. El lugar alternativo es un paisaje natural liberado de connotaciones políticas, tanto por las características de los elementos que lo componen, como por la distancia no sólo física, sino también simbólica, que mantiene con respecto al núcleo de la vida pública de Atenas. Como apunta Schenker, "this setting […] has been polemical: not

[693] Como argumenta Werner en 2007, 97-98, la retórica y el Eros están asociados desde el principio del diálogo. Siguiendo el análisis de Svenbro, se puede ver en Lisias al *erastés* que, pese a su ausencia física, actúa sobre el *erómenos* (Fedro) a través del texto que el joven guarda bajo su manto, pues los roles de escritor y lector serían paralelos, respectivamente, a los de amante y amado (Svenbro 1988, 220-222).
[694] Yunis 2005, 116.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

just a spot in the country but an anti-city, a place different from if not explicitly hostile to what the city values, such as the speech of Lysias".[695]

En definitiva, las enseñanzas que Fedro recibe de Sócrates en el camino del Iliso lo van alejando de la *polis* y, con ello, lo van desvinculando de Lisias, de la retórica y del paradigma de ciudadano de la Atenas democrática que Platón rechaza. El resultado deseado es la victoria de Sócrates, la victoria del Iliso, ante Lisias y la ciudad.

2.2 ENTRE PLATÓN Y DIÓGENES: LISIAS, DE METECO ERRANTE A CIUDADANO MALOGRADO.

En el capítulo anterior se ha propuesto la existencia de una suerte de competición entre Sócrates y Lisias, representantes, respectivamente, de la dialéctica y de la retórica democrática. Se ha enfatizado, asimismo, cómo la condición de meteco de Lisias relega la *performance* directa de sus discursos a espacios privados, ya que no puede intervenir en la Asamblea. No obstante, Lisias parece buscar continuamente la manera de expresarse en las instituciones atenienses, ya sea de manera indirecta, como logógrafo, o como demandante en los tribunales.[696]

En vista de ello, la rivalidad entre Sócrates y Lisias que Platón refleja en *Fedro* trasciende el paradigma del sofista como antagonista del filósofo. Si bien la figura del sofista también encarna la retórica como conocimiento instrumental para medrar en las instituciones, el personaje de Lisias crea una oposición mucho más inmediata entre el

[695] Schenker 2006, 84.
[696] Véase *infra*.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

filósofo y la democracia ateniense: ahora el "enemigo" es un logógrafo que participa activamente en la producción de los discursos de la ciudad y, al mismo tiempo, un meteco que personifica la heterogeneidad de la resistencia democrática.

En efecto, el logógrafo fue, durante toda su vida, un meteco de ideología democrática que se consideraba a sí mismo merecedor de la ciudadanía ateniense; una ciudadanía que, pese a sus esfuerzos, jamás consiguió. Como tal, Lisias se opone también a Diógenes, en tanto que este último, pese a ser también meteco, muestra no sólo falta de interés, sino incluso desprecio por las instituciones que lo excluyen.[697] Por tanto, Lisias se encuadra entre Platón y Diógenes; entre la aspiración frustrada a la ciudadanía, que contrasta con la *apragmosyne* platónica, y la *metoikía* del cínico, que lo relega a un comportamiento espacial extra-institucional. Así, entre el ciudadano en el margen y el meteco en el centro, Lisias se convierte, en búsqueda de la ciudadanía, en el meteco errante. Para ilustrar este último punto, reproduzco a continuación mi trabajo "Lisias: de meteco errante a ciudadano malogrado".[698]

¿Qué sugiere, en primera instancia, la figura de Lisias? Pensar en Lisias suele ser sinónimo de concentrarse en el Lisias logógrafo, cuyos discursos han sido pródigamente

[697] Cf. 2.3.

[698] Terceiro Sanmartín, N. (en prensa), "Lisias: from a wandering metic to an unsuccesful candidate for citizenship", en Mauro, C.; Chapinal Heras, D.; Valdés, M. (coords.), *People on the move across the Greek World*, Sevilla, Colección Estudios Helénicos, Editorial Universidad de Sevilla.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

analizados.[699] Sin embargo, escasamente se repara en el Lisias de Turios y Atenas, hijo de Céfalo de Siracusa. Esta yuxtaposición de lugares me exhorta a estudiar el particular itinerario que el personaje dibuja en su biografía, poniéndolo en relación tanto con su condición jurídica en las distintas ciudades enunciadas como con su propia reflexión sobre "el mal ciudadano" y "el buen meteco", la cual, según Bakewell,[700] se hace perceptible en sus discursos *Contra Eratóstenes* (12) y *Contra Filón* (31).

La imbricación de estos elementos y su contextualización en el tiempo me lleva a establecer dos conclusiones entrelazadas que resultan útiles para el debate sobre el estatus de Lisias en la Atenas del siglo IV: en primer lugar, la observación de su itinerario vital, espacial y jurídico permite reconocer en dos momentos distintos, tanto en *Contra Eratóstenes* como en *Contra Filón*, a un trasunto del propio orador en el paradigma del buen meteco. En vista de ello, es fácil distinguir el discurso de un meteco que ha servido a la democracia más allá de su deber, pero que no ha obtenido por ello la ciudadanía, la cual, no obstante, sí ostentan personajes que juzga indignos de tal derecho. Así pues, esta identificación lleva a la segunda conclusión: la anterior lectura de las reflexiones de Lisias fortalece la tesis de su permanente condición de meteco, o como mucho *isoteles*, en Atenas. Por lo tanto, se puede concebir a este orador no sólo como un célebre logógrafo, sino también como un intelectual en

[699] Véase Dover 1968 como obra de referencia.
[700] Bakewell 2000, 6-9.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

movimiento que pasó de meteco errante a ciudadano malogrado.

2.2.1 Los caminos del meteco errante: constante ideológica, variantes jurídicas.

2.2.1.1 Meteco en Atenas.

Según cuenta Ps. Plutarco en las *Vidas de los diez oradores*, el padre de Lisias emigró de Siracusa a Atenas persuadido por Pericles.[701] Este dato anticipa la conexión que mantendrá su familia, pese a –o, precisamente, debido a– su estatus de meteco, con la democracia ateniense. En el seno de este sistema nace el futuro logógrafo, quien reside allí hasta su adolescencia. Por tanto, Lisias crece siendo meteco en la Atenas del siglo V y formando parte de un entorno especialmente vinculado al régimen de esta *polis*, a cuyas fuerzas iban a parar los escudos que se manufacturaban en la fábrica que la familia de Céfalo regentaba en el Pireo.[702]

Sin embargo, ni este servicio a Atenas ni el trato con Pericles redundó en la naturalización de estos metecos. Lejos de ello, el artificial crecimiento demográfico que, según Patterson, se habría producido en Atenas tras la batalla de Salamina mediante la incorporación de metecos a las fratrías, fue frenado por la célebre ley impulsada por Pericles en el año 451, que restringió la ciudadanía a quienes podían acreditar ser hijos de padre y madre

[701] Ps.- Plut., *X orat.* 835c; cf. Lys. 12.4.
[702] Lys. 12.8; 12.19.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

astoi.[703] Esta disposición frustró lo que probablemente fue una elevada expectativa de inserción jurídica en Atenas por parte de metecos que, en vista de las prácticas de admisión a la ciudadanía anteriores a dicha ley, hasta ese momento habrían contemplado su condición de residentes extranjeros como un estatus provisional. De hecho, esta obstrucción a la movilidad jurídica podría identificarse como uno de los factores que animaron a Lisias y a su hermano Polemarco, entre tantos otros residentes en Atenas, a procurar la ciudadanía en Turios.[704]

2.2.1.2 Ciudadano en Turios.

En efecto, Lisias viaja a la Magna Grecia junto a su hermano Polemarco para convertirse en colono de una particular fundación dirigida por Atenas: Turios.[705] Allí, en lo que será un nuevo centro de influencia política y cultural ateniense,[706] pero con una composición social panhelénica que destaca por su elevada cifra de intelectuales,[707] Lisias podrá beneficiarse de los derechos de ciudadano.[708]

Entre estos derechos se incluye un reparto igualitario de la tierra que armoniza con el urbanismo de Turios, caracterizado por una planta hipodámica que, dada la

[703] *Ath. pol.* 26.3. Cf. Patterson 1981, 70-71, 106-107; Carawan 2008, 389-390.
[704] García Quintela 2006, 207, 210.
[705] Ehrenberg (1948, 157) sitúa la fundación de esta colonia ca. 444/3.
[706] Ehrenberg 1948, 153-154, 156-157, 163. Según la tradición fue Lampón de Atenas, partidario de Pericles, el *oikistes* de Turios (Diod. Sic. 12.10.3-4; Plut., *Mor*. 812d).
[707] Diod. Sic. 12.35.1. Sobre la cifra de intelectuales, cf. Muir 1982, 18; García Quintela 2006, 214.
[708] Diod. Sic. 12.11.2-3; Ps.- Plut., *X orat.* 835d.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

estandarización de las parcelas, se puede entender como una manifestación de la democracia del siglo V.[709] De hecho, Turios gozaba de una constitución de carácter democrático[710] cuyas leyes, según Diógenes Laercio, fueron escritas por Protágoras de Abdera.[711] Sigo a Muir en su defensa de la verosimilitud de este hecho. Más allá de los argumentos que aduce, "a more suitable choice for a democratic constitutional planner would have been hard to find –a perfect complement to the forward-looking city architect".[712]

Así pues, Lisias viviría alrededor de unos veinte o treinta años[713] como un ciudadano más de esta colonia panhelénica en la que no faltaban intelectuales, entre los cuales encontraría a sus maestros del arte oratoria –los siracusanos Tisias y Nicias–.[714] No obstante, las circunstancias derivadas de las disensiones políticas en

[709] Diod. Sic. 12.10.7; 12.11.2. Cf. Ehrenberg 1948, 166. Pese que la división de la población en tres grupos podría verse como un rasgo aristocrático del proyecto de *polis* ideal de Hipódamo (Arist., *Pol*. 2.1267b 22 y ss.), la participación común en los derechos de ciudadanía, la inexistencia de jerarquías entre dichos grupos y la posibilidad de que el pueblo elija por votación a los magistrados (Arist., *Pol*. 2.1267b 31-34 y 1268b7 14-15; cf. García Quintela 2000, 29-30) son factores que inciden en el carácter democrático de la ingeniería social hipodámica.

[710] Diod. Sic. 12.11.3. Sobre cambios constitucionales y provisiones democráticas, véase Freeman 1941, 55, 60.

[711] Diog. Laert. 9.8.50. Acerca de las diferencias de la democracia de Turios con respecto al modelo ateniense, véase Ehrenberg 1948, 166. Con respecto a las leyes de Turios, véase Diod. Sic. 12.11.3-12.18.4.

[712] Muir 1982, 19.

[713] Esta cifra puede variar en función de cuándo se date la partida de Lisias a Turios, que a su vez depende del momento en que se feche su nacimiento. Sobre esta problemática, véase Azoulay e Ismard 2020, 268-270.

[714] Ps.- Plut., *X orat.* 835d.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Turios, exacerbadas por la alianza con Atenas durante el desarrollo de la Guerra del Peloponeso, forzaron a Lisias a moverse de nuevo: el desastre de Sicilia provocó un cambio sustancial en la política exterior de Turios, que desde entonces apoyó al bando espartano, no sin antes expulsar, en el año 412, a todos aquellos simpatizantes de los atenienses,[715] entre los que se encontraban Lisias y Polemarco.[716]

2.2.1.3 ¿Exiliado político? Retorno a Atenas, retorno a la *metoikia*.

Lisias regresa a Atenas en calidad de exiliado político. Obligado a renunciar a los privilegios de ciudadano de los que gozaba en Turios, retorna a la *polis* donde nació como residente extranjero. Es curioso el hecho de que, de alguna manera, Lisias vuelve a una suerte de colonia, pues, en línea con el comportamiento espacial de muchos otros metecos, se instala en el suburbio costero del Pireo, lugar que ha sido descrito como una colonia en la periferia de la *polis*.[717] De hecho, en su planta se halla el mismo diseño hipodámico que se veía en Turios.

Según Aristóteles, la población del Pireo era más democrática que la del *asty*.[718] Simbólicamente, el puerto recordaba el poderío de la Atenas democrática del siglo

[715] Ehrenberg (1948, 159) habla de un *pro-Athenian party* que todavía era poderoso, pese a la progresiva decadencia de la influencia ateniense en Turios, alrededor del 414 (cf. Thuc. 7.33.5).
[716] Ps.- Plut., *X orat*. 835e. Cf. Freeman 1941, 58.
[717] Von Reden 1995, 27. Aproximadamente un 20% de los metecos residentes en el Ática vivían en el Pireo; cf. Garland 2014, 159 y *supra* (1.2.2).
[718] Arist., *Pol*. 5.1303b15.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

V,[719] pues su construcción estaba profundamente ligada al desarrollo de la potencia naval de Atenas y su democracia.[720] Además, Tucídides señala que fue una asamblea celebrada en Muniquia la que determinó marchar sobre el *asty* y hacer frente a Los Cuatrocientos en el año 411, estableciendo el precedente de que la oposición a la oligarquía se podía hacer más efectiva desde el Pireo.[721] En parte por ello, en el 404, el régimen oligárquico de los Treinta intervino en el puerto mediante el arresto y ejecución de varios metecos de elevada posición económica.[722] Entre ellos se encontraba Polemarco, quien, al contrario que su hermano Lisias, no logró huir a tiempo.[723]

2.2.1.4 Exiliado político, *xenos* en Mégara.

Así, una vez más, las vicisitudes políticas obligan a Lisias a continuar en movimiento: el golpe de los Treinta Tiranos le lleva a exiliarse en Mégara,[724] donde su estatus jurídico sería el de *xenos*. A partir de entonces, el heredado vínculo con la democracia percibido en las relaciones de su familia con Pericles, y que Lisias había manifestado en Turios como parte de la facción pro-ateniense, se hace aún más patente a través de su colaboración con la resistencia de Trasíbulo, a la que sostendrá financiera y logísticamente en la lucha contra la misma oligarquía que había ejecutado

[719] Garland 1987, 3.
[720] Von Reden 1995, 26.
[721] Thuc. 8.93. Cf. Garland 1987, 32.
[722] Lys. 12.5-7; Xen., *Hell*. 2.3.21, 40.
[723] Lys. 12.16-18; Ps.- Plut., *X orat.* 835f.
[724] Lys. 12.17.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

a su hermano.[725] De hecho, es su victoria, la de los demócratas, lo que permite a Lisias retornar a Atenas.

2.2.1.5 ¿*Isoteles* en Atenas?

La cooperación de Lisias con los demócratas le granjeó el honor de figurar entre los propuestos para el derecho de ciudadanía por Trasíbulo. Sin embargo, esta iniciativa, pese a haber sido aprobada por la Asamblea, se vio suspendida por una *graphe paranomon* promovida por Arquino, cuya actuación se amparaba en el hecho de que el Consejo no había votado sobre la disposición en cuestión.[726] Este proceso tuvo que ocurrir, necesariamente, en 404/403, pues sólo a partir de entonces tiene sentido que Arquino propusiese su propio decreto de concesión de honores a quienes restauraron la democracia, que ha sido datado en 403/2.[727] Como apuntan Azoulay e Ismard,[728] la rápida intervención de este personaje como promotor de la acusación de ilegalidad frente a la medida formulada por Trasíbulo, habría bloqueado el proceso de tal manera que,

[725] Ps.- Plut., *X orat.* 835f.
[726] *Ath. pol.* 40.2; Ps.- Plut., *X orat.* 835f.
[727] Aeschin., *In Ctes.* 187, 190. A finales del 404 o comienzos del 403 empieza el asedio de File por parte de las fuerzas democráticas (Xen., *Hell.* 2.4.2-3). La propuesta de Trasíbulo no pudo obtener la aquiescencia del Consejo debido a que la Boulé aún no había sido reconstituida por entonces, cuando aún no se habían reorganizado las instituciones democráticas. En contraste con esto, como señala Osborne, el decreto de Arquino es *fully probouleumatic*, lo que lo sitúa en un tiempo posterior a la fallida propuesta de ciudadanía (Osborne 1982, 30-31). Sobre el decreto de Arquino, véase también Taylor 2002, quien coincide con Osborne en su datación (Taylor 2002, 388) pero no en su contenido, pues la autora defiende la interpretación de Raubitschek 1941 (contra esta, cf. Osborne 1982, 31).
[728] Azoulay e Ismard 2020, 270.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

muy probablemente, Lisias no llegó a disfrutar de los derechos cívicos.

Con todo, existe un debate en torno al decreto recogido en un epígrafe sobre la concesión de honores a quienes lucharon junto a Trasíbulo, datado en 401/0,[729] que genera discusión sobre el estatus que a partir de entonces ostentaría el orador. La dificultosa lectura del epígrafe impide asegurar que Lisias estuviese entre los honrados, si bien lo más probable es que así fuese; de hecho, el propio Lisias, en su discurso 12, se incluye entre los que llegaron al Pireo.[730] La controversia se centra, pues, en torno a qué tipo de privilegio –o privilegios– dispondría el decreto y, por consiguiente, qué concesión habría recibido Lisias.

Whitehead asume que el decreto del 401/0 viene a reemplazar la fallida disposición del 403 y que, por tanto, habría supuesto la naturalización de alrededor de unos 100 nuevos atenienses. En marcado contraste, Krentz argumenta sólidamente su apuesta por la *isoteleia* general, mientras que Middleton, más ambiguo en su interpretación, dice que todos los honrados percibirían *some or all the rights of citizens*. Osborne, por su parte, propone que la división en grupos que aparece en el epígrafe se correspondería con la adquisición de la ciudadanía por parte del primero de ellos (que habría marchado con Trasíbulo al Pireo) y de la *isoteleia* por parte de los otros dos, que se habrían incorporado a la resistencia más adelante. Siguiendo esta distribución y relacionándola con las diferentes acciones de los demócratas que recoge

[729] *IG* II^2 10.
[730] Lys. 12.53.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Jenofonte,[731] Nails ha defendido que Lisias habría adquirido la ciudadanía. Continuando esta línea de diversificación de los honores, Blok afirma que un grupo reducido de metecos y extranjeros de estatus hoplita obtuvo la ciudadanía, mientras que, de los demás, seguramente sólo los libres recibieron la *isoteleia*.[732]

Siguiendo la estela de Krentz, considero más verosímil que los honrados en el decreto obtuviesen simplemente la igualdad fiscal[733] con respecto a los ciudadanos, pues en 401/0 el contexto no era más favorable a la apertura del cuerpo cívico que dos o tres años atrás.[734] De hecho, en favor de la interpretación de Krentz, puedo añadir que el espíritu de la concesión de *isoteleia* se corresponde con cierto clima de cierre del cuerpo cívico que se vive en Atenas a finales del siglo V.[735] Dicha atmósfera se ve reflejada tanto en las acciones de demócratas radicales como Teozótides –quien excluye a los huérfanos de los metecos de un decreto que beneficiaba

[731] Xen., *Hell.* 2.4.2-43.
[732] Whitehead 1977, 158; Krentz 1980, 300, 303-304; Middleton 1982, 303; Osborne 1982, 32-33; Nails 2002, 193; Blok 2017, 259.
[733] Un *isoteles* estaba exento, principalmente, del *metoikion* y de las tasas comerciales. Para una recopilación de otras interpretaciones, véase Whitehead 1977, 11-12.
[734] Aunque Krentz termina por datar el decreto en 403/402, esta reflexión me parece válida para enfatizar la dificultad de que se aprobase una concesión de ciudadanía que ya había sido bloqueada anteriormente (Krentz 1980, 299-300). Además, el epígrafe en cuestión (*IG* II^2 10) no contiene la fórmula empleada habitualmente en el siglo V para indicar la naturalización de un meteco o extranjero; tampoco la presentación de los honrados mediante su tribu favorece la tesis de la concesión de ciudadanía (Krentz 1980, 303-304), sino, precisamente, la de *isoteleia* (Osborne 1982, 33).
[735] Azoulay e Ismard 2020, 115, 122-126.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

a los hijos de los caídos en combate contra la oligarquía–[736], como en las de moderados[737] como Arquino –*supra*– o Formisio –que pretendió, sin éxito, reservar la ciudadanía para los poseedores de tierras–[738]. Esta lectura concuerda, asimismo, con la promesa de *isoteleia* a los extranjeros que lucharon junto a Trasíbulo recogida por Jenofonte. Además, es revelador el hecho de que esto case también con las palabras de Ps. Plutarco, quien señala que Lisias vive el resto de su vida como *isoteles* en Atenas.[739]

2.2.1.6 Variantes jurídicas, constante ideológica.

Meteco; ciudadano; exiliado y meteco; exiliado y extranjero; finalmente, retornado y meteco, probablemente con privilegio de *isoteleia*. Entre tanto vaivén jurídico, Lisias sirvió de manera constante a la democracia, ese régimen reflejado simbólicamente en los lugares en los que más tiempo residió (*supra*).

Si bien es cierto que, como advierten Azoulay e Ismard, Lisias escribió discursos para defender a personajes de todas las ideologías, no creo que este hecho matice la visión tradicional del orador como firme partidario de la democracia.[740] Al fin y al cabo, como señalan estos mismos autores, es la naturaleza de su

[736] *SEG* 28-46. El propio Lisias escribe un discurso opuesto a las condiciones de esta medida: Lys. 34.
[737] *Ath. pol.* 34.3.
[738] Dion. Hal., *Lys*. 32.
[739] Xen., *Hell*. 2.4.25; Ps.-Plut., *X orat*. 835f-836a. A favor de la adquisición de la *isoteleia* por Lisias, véase también Baslez 1984, 143.
[740] Bearzot 2007, 9, 11, 12, 39, 87, 136; Mansouri 2011, 106, 110; 112-113; vs. Azoulay e Ismard 2020, 274-276.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

actividad como logógrafo la que determina esta aparente flexibilidad ideológica, que en ocasiones puede derivar en la percepción de que Lisias defiende posiciones políticas que no necesariamente comparte.[741] En efecto, la combinación de la voz del logógrafo y su cliente, ya analizada por Dover,[742] suma complejidad a la tarea de discernir qué grado de autonomía se puede atribuir a las palabras de Lisias. Con todo, el intercambio entre cliente y consultor no es unilateral: el primero también debe adaptarse a las directrices del segundo.[743] En vista de ello, no es difícil observar la influencia de sus propios juicios en sus discursos, ya sea para sugerir que son los demócratas quienes han demostrado devoción por Atenas o para exponer la vileza del comportamiento de los oligarcas.[744] En línea con esto, Bearzot ha argumentado la coherencia ideológica de Lisias en aquellos litigios que guardan relación con la amnistía del 403, demostrando que el rechazo que profesa el orador no hacia esta última, sino hacia su aplicación indiscriminada, subraya su ligazón con el pensamiento de los demócratas radicales.[745]

Considero, además, que el vínculo que mantiene Lisias con la democracia ateniense a lo largo de su vida (*supra*) es un factor fundamental para entender las filias y

[741] Azoulay e Ismard 2020, 274; 277; 283-284; cf. Dover 1968, 55-56.
[742] Dover 1968, 148-174.
[743] Azoulay e Ismard 2020, 294.
[744] Sobre la democracia, véase Lys. 13.77, 18.4-6, 24.25, 28.12, 30.15. Acerca de la oligarquía, véase Lys. 16.4-8, 18.19, 25.1-2, 26.2-5. Para un estudio del juicio político que esconde la terminología empleada por Lisias para referirse a oligarcas y demócratas, véase Bearzot 2007, 87-100.
[745] Bearzot 2007, 12, 37-54, 55-85.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

fobias de este personaje. Aunque encuentro acertada la calificación de Lisias como *homme pluriel* por parte de Azoulay e Ismard,[746] ya que es ilustrativa de las múltiples facetas de este personaje –artesano, orador y logógrafo–, no creo que esta definición aplique en el caso de su ideología. Incluso cuando disfruta de la ciudadanía, Lisias mantiene su apoyo a la democracia ateniense desde Turios (*supra*). Cuando regresa a Atenas, convirtiéndose de nuevo en meteco, habrá demostrado ser un meteco demócrata, condición que, como expondré, enfatiza en sus discursos.

2.2.2 El mal ciudadano y el buen meteco: censura y autorrepresentación en Lisias 12 y 31.

Pese a su activa colaboración con la democracia, Lisias nunca alcanzó la ciudadanía ateniense. Esta situación armoniza con que precisamente cuando su adquisición de la ciudadanía se ve malograda, no una, sino dos veces,[747] el logógrafo incorpora reflexiones sobre el mal ciudadano y el buen meteco a sus discursos *Contra Eratóstenes* (12) y *Contra Filón* (31). De hecho, estas consideraciones refuerzan la tesis de que Lisias vio frustrada la posibilidad de devenir ciudadano, pues tras ese "buen meteco" al que se refiere el orador se aprecia un trasunto de él mismo.

Ya Bakewell ha apuntado que, en ambos discursos, Lisias opone al mal ciudadano, aquel que antepone sus intereses personales al bien de la *polis*, al buen meteco,

[746] Azoulay e Ismard 2020, 303.

[747] En 404/403 por la acusación de ilegalidad de Arquino a la propuesta de ciudadanía por parte de Trasíbulo; en 401/0 porque recibe la prometida *isoteleia*, pero no la ciudadanía (*supra*).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

aquel que no sólo cumple con sus obligaciones tributarias, sino que es leal servidor de la democracia ateniense.[748] El autor emplea este análisis para calificar la concepción lisíaca de la ciudadanía como un ejemplo de la defensa del principio de consentimiento, entendido como el anhelo de servir a la *polis*, como requisito para la adquisición de los derechos cívicos.[749]

Aplicando el análisis de Bakewell en lo relativo a la oposición que formulan los discursos, pero independientemente de su interpretación sobre la concepción lisíaca de la ciudadanía, nuestra propuesta es distinta: el ya descrito itinerario vital, espacial y jurídico de Lisias, es decir, su singular periplo y su finalmente malograda ciudadanía ateniense, aporta la clave para ver un juego de autorrepresentación en ese buen meteco que dibuja en sus discursos.[750]

Versado en oratoria, pero vetado en la Asamblea por su condición jurídica, Lisias halló en los tribunales la única institución ateniense que lo escucharía. En efecto, los metecos podían interponer causas judiciales, si bien, a diferencia de los ciudadanos –que se dirigían para ello al arconte–, lo hacían ante el polemarco.[751] De hecho, los metecos tenían personalidad jurídica, por lo que podían defenderse ellos mismos en los tribunales sin estricta

[748] Bakewell 2000, 6-9.
[749] Bakewell 2000, 18-19; 22.
[750] Bakewell (2000) pasa por alto el grado de influencia que debió de tener en Lisias sus vaivenes jurídicos y su itinerario vital a la hora de escribir sus reflexiones sobre el mal ciudadano y el buen meteco.
[751] *Ath. pol.* 58.1-3.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

necesidad de un *prostates* –sólo esencial en el momento de depositar la demanda–[752].

Así pues, a su regreso a Atenas Lisias pronuncia su discurso *Contra Eratóstenes*, quien había sido el responsable del arresto de Polemarco y, por extensión, de su posterior ejecución.[753] Existe cierta controversia en torno a la naturaleza de la demanda, pues se discute si fue un proceso de *euthynai* –rendición de cuentas de los magistrados salientes– o de *dike phonou* –procesamiento por homicidio–.[754] En efecto, la denuncia de los actos cometidos por la oligarquía en el discurso podría llevar a pensar, como Fernández-Galiano, que Lisias habría intervenido en la *euthynai* de Eratóstenes en un momento en el que se encontraba "justamente dolido por la muerte de su hermano". Si bien el estatus de Lisias podría suponer un problema para esta interpretación, el autor señala que, como meteco, el orador habría podido interponer su reclamación ante el *euthynos* una vez que el tribunal hubiese absuelto al magistrado.[755] También Todd contempla, aunque con un argumento diferente, esta posibilidad, sugiriendo que, por ser el de los Treinta un caso singular, la *euthynai* que les concernía podría haber permitido intervenciones de no-ciudadanos. Con todo, este autor también advierte que, habiendo tenido la posibilidad de denunciar un homicidio, es difícil pensar que Lisias no lo hubiese hecho. De acuerdo con esto y con las

[752] Cf. Whitehead 1977, 11, 92; Baslez 1984, 138; Gauthier 1972, 133.
[753] Lys. 12.3; 12.16-17; 12.23.
[754] Cf. Todd 2020, 36.
[755] *Ath. pol.* 54.2; cf. Fernández-Galiano 1992, 221-222.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

características del interrogatorio al que el orador somete a su oponente,[756] me inclino por calificar el proceso en cuestión de *dike phonou* por el asesinato de Polemarco.

En cualquier caso, contrariamente a lo sostenido por Clerc, quien afirmaba que sólo un Lisias ciudadano podría haber pronunciado el *Contra Eratóstenes*,[757] o en contraste con Loening, quien suponía que sólo siendo *isoteles* podría haber prescindido de un *prostates*,[758] es evidente que el orador tomó la palabra en los tribunales como meteco. De hecho, existe consenso a la hora de datar este proceso en el año 403,[759] lo que concuerda con la directa autorrepresentación de Lisias en su "buen meteco".

Efectivamente, es fácil evocar la figura de Lisias al leer el discurso: el logógrafo respetó a todos en democracia sin llegar nunca a pleitear con nadie,[760] practicando una suerte de *apragmosyne* que, a diferencia de la que podría ejercer un ciudadano, sería valorada favorablemente en el caso de un meteco que, como nuestro orador, no había interferido hasta entonces en la vida judicial ateniense.[761]

---

[756] Lisias 12.23-34; cf. Todd 2020, 38.

[757] Argumento –refutable– en el que se basa para datar este discurso en un supuesto intervalo de disfrute de la ciudadanía por Lisias entre la propuesta de Trasíbulo y la *graphe paranomon* de Arquino (Clerc 1893, 111; recientemente también Scheid-Tissinier 2019, 246-247). Contra la existencia de dicho intervalo, ver *supra*.

[758] Loening 1981, 286, 289-290.

[759] Dover 1968, 44; Fernández-Galiano 1992, 222.

[760] Lys. 12.4.

[761] La *apragmosyne* del meteco no implica, como en el caso de los ciudadanos, distancia ideológica con respecto a la democracia; véase Bearzot 2007, 131-135.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

No obstante, Lisias fue también activo, en un sentido positivo, en democracia. Se vislumbra en su persona a quien hizo a la ciudad toda clase de contribuciones y cumplió "todo lo ordenado". Pensando en su biografía (*supra*), se distingue entre quienes rescataron "de manos de los contrarios a muchos atenienses". De este modo, Lisias se comportó, como meteco, "de manera muy distinta que ellos como ciudadanos".[762] Considero que estas afirmaciones, ilustrativas del autorretrato de un meteco ideal, adquieren mayor lógica si se interpretan en el contexto del 403 y, especialmente, a la luz de un tiempo posterior a la *graphe paranomon* que malogra la posible ciudadanía de Lisias.

Más adelante el orador escribe, ya como logógrafo, su discurso *Contra Filón*,[763] al que presenta como indigno de pertenecer a la Boulé[764] por haber traicionado la democracia, pues este personaje no sólo rehuyó toda implicación en la resistencia,[765] sino que cometió abusos tales como el pillaje contra los campesinos del Ática.[766]

La datación de este discurso, que varía entre una mayor o menor proximidad a la restauración democrática, es más discutida que la del *Contra Eratóstenes*.[767] Weissenberger asume que en 31.29 Lisias hace referencia

[762] "Ellos", los oligarcas. Cf. Lys. 12.20-21; traducciones de Fernández-Galiano 1992.
[763] Weissenberger (1987, 149-152, 202) considera que Lisias es el autor del discurso 31. Véase su similitud retórica con Lys. 12 (Bakewell 2000, 5, n.1).
[764] Lys. 31.10; 31.32.
[765] Lys. 31.7; 31.9.
[766] Lys. 31.17-18.
[767] Véase Floristán Imízcoz 2000, 99.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

a una efectiva concesión de ciudadanía a los metecos por Trasíbulo en 403 y que esta permanecería vigente hasta su –tardía– revocación por Arquino en 401/400. Basándose en ello, sitúa el *Contra Filón* en la *dokimasia* del 401.[768] Sin embargo, como he explicado, la fecha del decreto de Arquino (403/2) emplaza su *graphe paranomon* bastante antes, siendo poco probable que los antedichos metecos, entre los que se hallaría Lisias, llegasen a disfrutar de la ciudadanía. Además, en 31.29 no hay mención alguna a la supuesta naturalización de quienes Lisias sigue denominando, significativamente, "metecos". Por consiguiente, sostendré que es el ya comentado decreto de Trasíbulo del 401/0 el auténtico término *post quem* del *Contra Filón*.

Este contexto, unido a la autorrepresentación de un Lisias que ha visto malograda su ciudadanía por segunda vez, consolida la tesis de la concesión de *isoteleia*: en efecto, ahora de manera velada, pero fácilmente perceptible,[769] se identifica a Lisias entre los "metecos" honrados por la ciudad "porque ayudaron a la democracia más allá de su obligación". Asimismo, a la luz del estatus de *isoteles* –que no ciudadano– que poseería Lisias tras el 401/0, se comprende aún mejor el énfasis en el contraste entre "los buenos metecos" y aquellos ciudadanos que, como Filón, "opinan que su patria es toda tierra en la que tengan sus intereses".[770]

[768] Weissenberger 1987, 203.
[769] Sobre la impronta personal de Lisias en los discursos que escribe como logógrafo, ver *supra*.
[770] Lys. 31.6.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Además, en vista de lo expuesto, cobra mayor sentido la afirmación de que "es justo que deliberen en el Consejo tan sólo aquellos que, además de ser ciudadanos, desean serlo".[771] Si bien Azoulay e Ismard rechazan la visión de Lisias como un meteco que busca la naturalización,[772] considero que, en su caso, es más que probable que su deseo fuese el de convertirse en ciudadano: su historia personal, su búsqueda de la ciudadanía en Turios, su compromiso político, sus dotes oratorias y el saber que comparte con los atenienses por medio de sus discursos, sugieren que no sería baladí para él el hecho de no poder intervenir directamente en la Asamblea ateniense ni pertenecer al Consejo.

En definitiva, frente a malos ciudadanos como Eratóstenes o Filón, que han evidenciado su carencia de afecto hacia su *polis*, Lisias podría ser el buen meteco que, en virtud de su compromiso con la democracia ateniense, demostrado desde Turios, desde el exilio, o en la propia Atenas, merecería más la ciudadanía que los anteriores, pues estos la habrían contaminado con su traición.[773]

2.2.3 Lisias, de meteco errante a ciudadano malogrado.

A la luz del itinerario vital, espacial y jurídico de Lisias, se puede identificar al orador con "el buen meteco" que dibuja en sus discursos. Es más, sostengo que las

[771] Lys. 31.5. Para el discurso 31 empleo la traducción de Floristán Imízcoz 2000.
[772] Azoulay e Ismard 2020, 271-273.
[773] Cf. Bearzot 2007, 12, 137-140.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

reflexiones que incluye en sus discursos 12 y 31 se pueden entender como el alegato de un meteco errante que, aun habiendo colaborado activamente en favor de una Atenas democrática, ve frustrada por dos veces la obtención de una ciudadanía que él estimaría merecida. Apoyándome en esto, concluyo que las antedichas reflexiones robustecen la tesis de su permanente condición de meteco, o como mucho de *isoteles*, en Atenas. Célebre logógrafo, pero también intelectual en movimiento, Lisias nunca vería del todo premiada su "constante ideológica" en las "variantes jurídicas" que le otorgó la *polis* que lo vio nacer.

2.3 DIÓGENES, UN METECO EN EL CENTRO: ENTRE LA ANÉCDOTA Y LA HISTORIA.

Frente al paradigma de Lisias como meteco que sirve a la democracia, Diógenes de Sínope, también excluido del debate cívico por su condición jurídica, destaca por sus acciones críticas con el sistema establecido. En este sentido, el cínico se distancia de la *polis* del mismo modo en que Platón, eligiendo los márgenes de Atenas como escenario predilecto de sus diálogos, define su actividad filosófica como ajena a las instituciones democráticas que critica en su obra. No obstante, en contraste con el Sócrates platónico, Diógenes irrumpe continuamente en el ágora de Atenas, aprovechando los espacios propiamente públicos del corazón de la ciudad para expresar su disidencia. Surge, de este modo, la paradójica imagen del ciudadano en el margen y el meteco en el centro.

Con la finalidad de estudiar el comportamiento espacial de este último, reproduzco a continuación mi

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

artículo "Diógenes "el Cínico": entre la anécdota y la historia".[774] Este trabajo analiza la validez de las χρεῖαι o "anécdotas" sobre Diógenes de Sinope (413 - 323 a.C.) como fuente para su estudio desde un punto de vista histórico, teniendo en cuenta el debate existente en torno al tema. Se estudian las características de la χρεία desde la perspectiva de la teoría retórica, constatando la importancia de la expresión de las circunstancias de la anécdota. En vista de ello, se destaca que aquellas χρεῖαι sobre Diógenes que poseen un contenido espacial o tópico, consideradas de forma homogénea, responden a contextos identificables en la Atenas del siglo IV que concuerdan, además, con la condición jurídica de Diógenes como meteco y su estrategia comunicativa como cínico. Esta correspondencia dotaría a las anécdotas, cuando menos, de cierta verosimilitud, pues muestran un contexto histórico coherente y reconocible en la Atenas democrática.

2.3.1 Las fuentes sobre Diógenes "el Cínico".

Los exiguos fragmentos de la literatura cínica que se conservan constituyen citas de intermediarios, los cuales, en ocasiones, aplican a su discurso un sesgo hostil hacia esta escuela filosófica.[775] Además, en lo respectivo a la actividad literaria de Diógenes de Sinope, es imposible dirimir si realmente escribió las obras que, según la lista

[774] Terceiro Sanmartín, N. (2019), "Diógenes el "Cínico": entre la anécdota y la historia", *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios griegos e indoeuropeos*, 29, pp. 111-130. DOI: http://dx.doi.org/10.5209/CFCG.63588.
[775] Navia 1996, 8-9; García Gual 2000a, 14; Goulet-Cazé 2000, 70.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

recogida por Diógenes Laercio,[776] se le atribuyen. Como resultado, se conoce a Diógenes "el Cínico" básicamente por colecciones de χρεῖαι copiadas y refundidas por otros autores.[777]

Nuestras fuentes son, por tanto, escasas y distantes en el tiempo, en su mayoría romano-imperiales con la excepción de una posible mención de Aristóteles[778] y todas expresan una actitud netamente definida (bien favorable, bien crítica) hacia el filósofo.[779]. Otro punto común entre estas fuentes sería la cantidad de elementos aparentemente exagerados o distorsionados que muestran, seguramente producto de la fabricación literaria.[780] Con todo, lo más llamativo sería el reiterado recurso a esas χρεῖαι.

---

[776] Diog. Laert. 6.80. Actualmente se tiende a considerar la *República* de Diógenes, de la que no se conservan testimonios directos (Husson 2011, 30), una obra genuina (Dorandi 1993, 58-59; Goulet-Cazé 2003, 27; Husson 2011, 40). En ella, el cínico crea un discurso filosófico-político cuyos fundamentos son el rechazo de las convenciones sociales y el retorno a la naturaleza (Goulet-Cazé 2003, 28-29). Se sabe de su existencia por diversas fuentes (Husson 2011, 21, 25-28), si bien la principal es el *De Stoicis* de Filodemo de Gadara, un epicúreo del siglo I a.C. (Goulet-Cazé 2003, 11). Se conservan también las *Epístolas cínicas*, una colección de época imperial compuesta por cartas ficticias atribuidas a los cínicos clásicos y a otros pensadores (García Gual 2000a, 29).

[777] García Gual 2000a, 15.

[778] Se ha asumido que el Κύων al que alude Aristóteles en *Rh.* 1411a 24-25, recogiendo su imagen sobre las tabernas atenienses, se corresponde con Diógenes de Sinope. Con todo, Goulet-Cazé (2000b) expone varios argumentos para sostener que Aristóteles se refiere, en realidad, a Antístenes.

[779] Los epicúreos eran contrarios a los cínicos (Goulet-Cazé 2000, 70) mientras que autores de época imperial como Epicteto y Juliano idealizaban el cinismo (García Gual 2000a, 19).

[780] Navia 1996, 91.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

A este modelo responde nuestra fuente principal sobre Diógenes "el Cínico", el libro VI de la obra *Vidas y opiniones de los filósofos más ilustres*, elaborada en el siglo III d.C. por Diógenes Laercio (6.20-81).[781] El interés de este autor por el género de vida de los pensadores es perceptible en toda su obra.[782] Si en la Antigüedad la filosofía era considerada, en general, un género de vida,[783] esta perspectiva resulta particularmente oportuna en el caso del cinismo pues, al carecer de dogmas teóricos definidos, es el κυνικὸς βίος el principal exponente de sus ideas.[784]

---

[781] Navia (1998, 6) califica esta obra de doxográfica, por cuanto aúna biografías y pensamientos de diversos filósofos pretendiendo establecer una sucesión entre ellos. Sobre la artificiosidad e intencionalidad de esta última, véase García Gual (2000a, 14) y, más recientemente, Gugliermina (2006, 39). Aplicando esta idea a la obra de Diógenes Laercio en general, Grau (2009a; 2010) muestra cómo las *Vidas* fueron construidas en base a modelos o tópicos buscando exponer relatos concretos que sirviesen de *exemplum* de un estereotipo moral prefijado (Grau 2009a,111-112 y 2010, 446). De hecho, este autor ha elaborado incluso una lista de tópicos presentes en todas las *Vidas* que expone en Grau 2014, 18-19.

[782] Mejer 1992, 3561.

[783] Hadot 2004, 102, 172, 220. Esta cuestión está en relación con la teoría de Joly acerca de los géneros de vida (contemplativo, activo o jocoso; cf. Joly 1956, 7) como tema filosófico en la Antigüedad clásica. De hecho, Grau, para quien la conversión a la filosofía implica no una "simple adhesión intelectual", sino "la adopción de un nuevo modelo de vida" (Grau 2008, 96), sostiene que esta concepción contribuye a la tipificación de los personajes de las biografías griegas antiguas (Grau 2010, 44).

[784] Navia 1996, 7, 10. Fuentes González (2013, 226), subrayando la importancia de las acciones cotidianas en el marco del cinismo, describe esta filosofía como una "pura praxis ética" alejada "de toda especulación teórica". Sobre el debate acerca de la valoración del cinismo como filosofía o como simple modo de vida, véase Goulet-Cazé 1993.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Diógenes Laercio recurre de forma generalizada a las χρεῖαι en sus exposiciones sobre los distintos filósofos,[785] aunque él mismo se hace eco de las discusiones sobre la autenticidad de algunos de los hechos que relata.[786] Probablemente ya usaba colecciones de χρεῖαι preexistentes de rigor discutible,[787] dando a su obra una apariencia de "compilación de compilaciones" (según expresión de Goulet-Cazé)[788] especialmente perceptible en el capítulo dedicado a Diógenes "el Cínico".

Se asume, por lo tanto, que Diógenes Laercio gozaba de un amplio acceso a estas obras.[789] El autor de referencia sobre el tema es Kindstrand, quien subraya el aparente rechazo general al estudio de las colecciones de anécdotas.[790] Poniéndolas en valor, aborda la problemática del origen, formas y usos de este tipo de literatura, con la intención de comprender su utilización en las *Vidas* de Diógenes Laercio. Dentro de su estudio, son de nuestro

[785] Como señala Kindstrand (1986, 219), si se eliminasen las χρεῖαι de la obra de Diógenes Laercio, apenas sería posible esbozar una biografía mínimamente coherente.
[786] Véase Diog. Laert. 6.73; 80 y Casadesús (2008, 298-299). Kindstrand (1986, 242) y Goulet-Cazé (1992, 3936) consideran que estas reflexiones sobre la autenticidad de las χρεῖαι pertenecen al propio Diógenes Laercio.
[787] Krueger 2000, 294.
[788] Goulet-Cazé 1992, 3976; mi traducción.
[789] Los antiguos biógrafos se apoyaban en fuentes poco fiables como obras literarias. Con todo, el recurso a anécdotas serviría a su propósito, pues principalmente pretendían, en detrimento del relato de eventos históricos, exponer el carácter del biografiado (Mejer 1992, 3560). En concreto, las biografías de filósofos en la Antigüedad hacían esto con un objetivo protréptico (Goulet 2001, 19), en favor del cual incurrían en deformaciones a nivel histórico, literario e ideológico (Goulet 2001, 4).
[790] Kindstrand 1986, 219.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

interés tanto el análisis semántico del significado que posee la palabra χρεία como sus hipótesis acerca de la procedencia de las anécdotas que recoge el doxógrafo (*infra*). Resulta curioso que, siendo quien con más detenimiento examinó la cuestión, no se le cita todo lo que en nuestra opinión merece.[791]

Kindstrand considera que Diógenes Laercio habría recurrido fundamentalmente a colecciones de carácter anónimo.[792] Sin embargo, se conocen algunos compiladores de anécdotas que empleó como fuente,[793] en su mayoría, meros nombres citados solamente en sus *Vidas*.[794] El doxógrafo dispondría o bien de esas obras originales o de compilaciones que conservaban las

[791] En la bibliografía estudiada, sólo Goulet-Cazé (1992, 3979-3982) recoge con amplitud su punto de vista. Branham (2000, 117) simplemente lo cita como recurso sobre la tradición de la χρεία.

[792] Kindstrand 1986, 233. Este autor se pregunta si estas colecciones pudiesen provenir, a su vez, de biografías o de gnomologías en las que estuviesen ya incluidas. En vista de la forma que adoptan en la obra de Diógenes Laercio, supone que las χρεῖαι provendrían de colecciones en las que se habrían reunido exclusivamente anécdotas (como también hará Goulet-Cazé en 1992, 3980; cf. Kindstrand 1986, 239-241). Searby (1998, 22-23) confirma "the clearly distinguishable gnomologies embedded in the *Vitae* of Diogenes Laertius". Así y todo, recalca las deficiencias que presenta el estudio de la relación entre lo recogido en Diógenes Laercio y la tradición gnomológica griega, lamentando que estas impidan determinar con precisión el número de fuentes de esta tipología empleadas por el doxógrafo (Searby 1998, 46).

[793] Diocles (Diog. Laert. 6.20; 36), Favorino (Diog. Laert. 6.25; 73), Cleómenes (Diog. Laert. 6.75), Cércidas de Megalópolis (Diog. Laert. 6.76), Demetrio de Magnesia (Diog. Laert. 6.79), Metrocles (Diog. Laert. 6.33), Eubulo (Diog. Laert. 6.30), Hecatón de Rodas (Diog. Laert. 6.32), Menipo (Diog. Laert. 6.29).

[794] Mejer 1992, 3556.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

indicaciones precisas sobre ellas.[795] Frente a ellas, existía otra masa de testimonios anónimos introducidos por expresiones tales como "se cuenta… otros dicen…"[796] que podrían representar una tradición oral de carácter popular, particularmente evolucionada en lo que respecta a Diógenes "el Cínico". Esta daría lugar, en Diógenes Laercio, a la recogida de diálogos que reflejan el recurso a ese caudal de χρεῖαι que tanto se prestan al proceso de repetición y elaboración característico de una tradición oral, pues se transmiten como si fueran chistes.[797] Según Roca Ferrer, esto ocurre especialmente con el anecdotario diogénico del libro VI, fluctuante entre el *exemplum* y el chiste, cuyo carácter jocoso habría sido, precisamente, "lo que lo hizo inolvidable".[798]

Como advierte Kindstrand, la combinación de datos ya existentes realizada por Diógenes Laercio no excluiría la fabricación de anécdotas o la incorrecta atribución de las acciones relatadas.[799] La consiguiente dificultad para

[795] Según Goulet-Cazé (1992, 3977), Diógenes Laercio habría utilizado de manera directa fuentes como Favorino (Diog. Laert. 6.53), Diocles (Diog. Laert. 6.12) o Demetrio de Magnesia. Otras citas de biógrafos, doxógrafos y/o autores de "Sucesiones", las habría encontrado ya insertas en las compilaciones, generalmente anónimas, que Kindstrand (1986, 233) considera como su fuente principal. En cualquier caso, una parte de las referencias presentes en sus *Vidas* provienen de un contacto de carácter indirecto con las obras citadas, de forma que es imposible en muchas ocasiones precisar su fuente inmediata (Goulet 2001, 81).

[796] Por ejemplo, Diog. Laert. 6.75; 77.

[797] Diog. Laert. 6.25; 36. Cf. Goulet-Cazé 1992, 3894; Branham 2000, 117.

[798] Roca Ferrer 1974, 168. También Luzzatto (2004, 158) señala que los gestos y dichos recogidos por Diógenes Laercio favorecen la impresión del relato en la memoria.

[799] Kindstrand 1986, 231-232.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

separar los hechos "reales" de la ficción en la biografía de Diógenes de Sinope ha generado posturas diversas en torno al valor histórico de las χρεῖαι.

2.3.2 El debate sobre la fiabilidad histórica.

La crítica ha conformado dos opciones fundamentales sobre la historicidad de las anécdotas atribuidas al cínico: la escéptica, que les niega validez, y la posibilista, que atisba indicios de credibilidad en algunas de ellas.

Ningún autor moderno niega radicalmente la utilidad de las anécdotas. Debe reconocerse que, de hacerlo así, prácticamente se rechazaría toda posibilidad de conocimiento del cinismo antiguo. Sin embargo Dudley, cuya *History of Cynicism* continúa siendo una obra de referencia sobre el tema, afirmaba que "there is little point in retailing any of the stories from Diogenes Laertius; they belong rather to an anthology of Greek humour than a discussion of philosophy". Esta sentencia contrasta, no obstante, con el elevado nivel de atención que Dudley presta a estas historias. Si bien las somete a crítica, juzgando algunas como una clara invención, no deja de recurrir a las tradiciones sobre el cínico para trazar su biografía y personalidad.[800]

Entre otros autores más cercanos a posturas escépticas cabe mencionar a Roca Ferrer. En alusión a la obra de Diógenes Laercio, señala enfáticamente que "ante una acumulación tan desordenada de biografía, anécdota y doctrina, el filólogo que pretenda sacar algo de un cierto rigor histórico corre el peligro de enloquecer". Además,

[800] Dudley 1937, 29, 24.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

este autor habla de Diógenes de Sinope como "la figura ideal para atribuirle cualquier anécdota grotesca, cualquier respuesta graciosa de origen incierto".[801]

Insiste Sluiter en esta perspectiva escéptica al considerar que la tradición de la χρεία sobre Diógenes es "uncompromisingly literary and artistically contrived". Para afirmarlo, se apoya en una anécdota recogida en Diógenes Laercio 5.18 de la que se deduce la existencia de fórmulas para la composición de la χρεία.[802] Esto implica una dificultad añadida a la hora de recuperar al "Diógenes real", que quedaría oculto bajo el artificio literario. No obstante creo, como Usher, que Sluiter va demasiado lejos al sentenciar que "the literary shape of philosophy may be quite far removed from the lived experience of the Cynics, and it can teach us nothing about how close a match there is between Diogenes' intentions and the actual tradition we have".[803]

Al margen de esta corriente, Kindstrand, aunque opta por no pronunciarse acerca del valor histórico de las χρεῖαι sobre Diógenes de Sinope, enfatiza sin embargo la importancia que poseen en la biografía del cínico.[804] Su consideración me permite enlazar con la corriente "posibilista".

Dentro de esta, Navia critica el escepticismo alegando que esta actitud implicaría el rechazo de una rica tradición, pues en cada anécdota relatada o incluso inventada, se

[801] Roca Ferrer 1974, 13.
[802] Sluiter 2005, 140, 150.
[803] Usher 2009, 209-210; Sluiter 2005, 159.
[804] Kindstrand 1986, 219.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

observa la concreción de un concepto cínico.[805] Puede que muchas de las χρεῖαι sean invenciones simbólicas, pero no por ello carecen de valor: en cualquier caso, captan elementos de la vida y personalidad de Diógenes de Sinope. Además, apuntando a la posibilidad de que otras muchas anécdotas atribuidas a Diógenes tengan alguna base histórica, añade que el carácter incierto de estos testimonios no tiene por qué llevar a categorizar como ficción cada detalle biográfico recogido, especialmente si se toma en consideración que la forma de comunicación propia de los cínicos es el "living example".[806] En una tendencia semejante, García Gual, pese a tener en cuenta la problemática de las fuentes sobre el cinismo, considera las χρεῖαι como "parte del antiguo diálogo de estos pensadores".[807]

Por su parte, Krueger vincula la falta de rigor de las χρεῖαι con la escasa preocupación por corroborar su atribución, pues bastaría con que resultasen adecuadas o coherentes con el carácter del protagonista. No obstante, finalmente este autor se expresa como "posibilista" al observar un carácter común a las anécdotas sobre Diógenes de Sinope que justificaría su vínculo con el personaje histórico.[808] De hecho Dobbin, mostrando una perspectiva similar, afirma que la lectura en conjunto de estas historias "inspire confidence that they are at least true of the spirit of the man and his philosophy".[809]

[805] Navia 1996, 12; mi traducción.
[806] Navia 1996, 86, 91.
[807] García Gual 2000a, 15.
[808] Krueger 2000, 294.
[809] Dobbin 2012, xiv.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Lo mismo ocurre con Branham quien, aun siendo consciente de la dificultad de determinar el valor histórico de las χρεῖαι sobre el filósofo, califica de "inapreciable" la imagen que proporcionan de Diógenes como cínico.[810] También sigue esta línea Bosman, quien apunta que muchas afirmaciones de carácter jocoso, que aparentemente casarían con las ideas y modos de expresión de los cínicos, habrían sido atribuidas a Diógenes sin excesivos esfuerzos por verificar su autoría. Así y todo considera, en definitiva, que aportan un retrato literario de la realidad comunicativa del cínico.[811]

Uno de los autores más posibilistas es Long cuando afirma que Diógenes Laercio es una fuente "rica en materiales que tienen muchas posibilidades de ser auténticos o, al menos, que reflejan verazmente el espíritu del discurso de Diógenes".[812] Más recientemente Fuentes González, que desaprueba la "radical desconfianza hacia el relato fundamental de Diógenes Laercio",[813] ha valorado positivamente el posible trasfondo histórico de estas anécdotas.[814] También Flores Júnior admite un núcleo histórico, "por tênue que seja", para cada una de ellas, pues

[810] Branham 2000, 117.
[811] Bosman 2006, 93-94.
[812] Long 2000, 48.
[813] Fuentes González 2013, 238.
[814] Esto se constata para casos concretos en Fuentes González 2015, donde el autor sostiene la veracidad de diversas informaciones relacionadas con los cínicos Crates e Hiparquia (Fuentes González 2015, 209, 210, n. 16 p. 211), y en Fuentes González 2013, donde argumenta la historicidad de la relación personal y sucesoria entre Antístenes y Diógenes (Fuentes González 2013, 236, 249, 258, 263).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

admitir alguna historicidad significa "preservar a historicidade do próprio Diógenes".[815]

Si bien el optimismo de Long no es convincente porque no precisa las posibilidades de las que habla, resulta interesante su afirmación sobre un reflejo verosímil (que no veraz)[816] de la forma y el contenido de las estrategias comunicativas que seguía Diógenes de Sinope como figura histórica, pues venían dictadas, como señala Bosman, "by the nature of his philosophical wares and the context of his activities".[817] Es precisamente este contexto el que, como argumentaré, proporciona verosimilitud a las χρεῖαι sobre el cínico.

2.3.3 La tradición cínica y el tema retórico de la χρεία.

El *LSJ* (*s.u.* A.5) define la χρεία como "pregnant sentence, maxim, frequently illustrated by an anecdote". Puede dudarse del origen cínico de esta acepción de la palabra χρεία;[818] sin embargo, existen indicios de la estrecha conexión entre estos pensadores y las colecciones de anécdotas.

Se sabe muy poco sobre la historia de las χρεῖαι cínicas. Diógenes Laercio atribuye una compilación al cínico Metrocles y de esa afirmación los autores modernos pasan a atribuirle la categoría de primer compilador de

[815] Flores Júnior 2015, 46.
[816] Recuérdese que, como indica Arrighetti (2007, 80), las anécdotas no pretenden retratar acontecimientos veraces, pero su contenido es contado y recibido como tal.
[817] Bosman 2006, 94.
[818] Kindstrand 1986, 223-224.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

χρεῖαι.[819] Estas se difundirían durante el helenismo entre las escuelas cínica y estoica. De hecho, fue con los cínicos con quienes la forma literaria de la χρεία se hizo popular.[820] García Gual le atribuye una clara raíz cínica, a lo que añade que "nunca una escuela se sirvió tanto y tan agudamente de las anécdotas, reales o inventadas, para trazar una silueta ejemplar y clavetear una doctrina filosófica de tono popular".[821] Es decir, las emplearon con la finalidad de propagar sus ideas en una cultura básicamente oral.[822]

La forma de expresión de los cínicos se convierte, entonces, en un estilo particular, generalmente de naturaleza ingeniosa y humorística, que utiliza reiteradamente la χρεία o anécdota para su desarrollo.[823] Quizás este uso sea incluso más relevante en el caso de los cínicos debido a su género de vida y a su modo de expresión filosófica, caracterizado por una práctica social manifiesta a través de acciones de rebeldía como las que protagoniza Diógenes de Sinope. Navia señala que el recurso a la anécdota en Diógenes Laercio puede resultar un obstáculo para llegar a la información filosófica. Sin embargo, como él mismo advierte, en el caso de Diógenes puede ser todo lo contrario: la utilización de la χρεία incrementa nuestra comprensión de Diógenes, puesto que su propio estilo de enseñanza se basaba en la ejecución de

[819] Diog. Laert. 6.33. Cf. Kindstrand 1986, 223; Navia 1996, 10.
[820] Kindstrand 1986, 229, 242.
[821] García Gual 2000b, 5.
[822] Branham 2000, 117.
[823] García Gual 2000b, 4-5.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

acciones memorables susceptibles de transformarse en anécdotas dignas de recordar.[824]

Estas constituyen un modo de comunicación del pensamiento más laxo, en ocasiones sintetizado en gestos puramente físicos,[825] pero que tienen repercusión literaria. La transmisión de estas prácticas parece adaptarse a la perfección a la χρεία, ya que esta destacaba, al igual que los cínicos, por elementos como el ingenio y el contenido ético.[826] Además, ponía el foco en la acción de los personajes, lo cual concuerda con la expresión del cinismo como una filosofía de actos[827] y entronca con la consideración de la filosofía como modo de vida en la Antigüedad.[828] Se entiende así la razón por la que Diógenes Laercio configura sus *Vidas* del libro VI con base en este recurso retórico.

2.3.4 La χρεία en tiempos de Diógenes Laercio.

La literatura sobre las colecciones de χρεῖαι carece de una tradición firme. Este género se habría configurado a base de un constante intercambio de material entre diferentes colecciones sobre un solo individuo o un limitado número de personas que formaban un grupo o una escuela

[824] Navia 1998, 7.
[825] García Gual 2000b, 2-3.
[826] Kindstrand 1986, 243.
[827] "Le rôle joué dans le cynisme par la chrie s'explique bien par la nature du cynisme, philosophie des actes, philosophie de l'exemple concret et vécu, philosophie parénétique, en fin philosophie populaire" (Goulet-Cazé 1992, 3991).
[828] Hadot 2004, 173.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

filosófica.[829] La palabra χρεία se habría empezado a emplear como término colectivo para designar varios tipos diferentes de anécdotas (γνώμη; ἀπόφθεγμα; ἀπομνημόνευμα; χρεία…) en las escuelas socráticas. Según Kindstrand, en Diógenes Laercio el término se utilizaría en este sentido, ya que en su obra todas las posibles tipologías de dichos y anécdotas aparecen mezcladas y descontextualizadas, sin especificar sus disimilitudes teóricas.[830]

No obstante, en tiempos de Diógenes Laercio, la teoría retórica ya había intentado aportar una definición de la χρεία, distinguiéndola de las acepciones de los términos que, según Kindstrand, englobaba. Y es que, por entonces, la transmisión escrita de anécdotas ya constituía un elemento fundamental de la retórica.[831]

La χρεία fue adoptada por la educación retórica, aunque manteniendo su carácter filosófico.[832] Como afirma Séneca en *Epist*. 33.7, estas anécdotas eran memorizadas por los jóvenes. A partir del período helenístico, pasaron a ser también uno de los ejercicios

[829] Parece que originalmente la intención de la χρεία era la de transmitir un mensaje filosófico (Colson 1921, 152). Según Trouillet (1979, 55), probablemente fuesen los Siete Sabios el primer grupo de personas en protagonizar una colección de este tipo. Kindstrand (1986, 230-232) señala también la posibilidad de que en el siglo IV se compilasen χρεῖαι sobre los filósofos de la escuela socrática, pero advierte que es una especulación.
[830] Kindstrand 1986, 222-224.
[831] Branham 2000, 117. Probablemente la primera referencia a la χρεία como recurso vinculado a la retórica sea la de Demetrio de Falero (*Eloc*. 170) hacia el siglo IV a.C. (Anderson 2000, 126).
[832] Cf. Colson 1921, 151. Es por ello que Luzzatto (2004, 177) habla de la "doppia natura dell'essercizio, a cavallo tra "filosofia" e "retorica"".

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

preliminares a la práctica de la declamación o προγυμνάσματα, término que aparece por primera vez en el capítulo 28. 4 del manual conocido como *Retórica para Alejandro*, probablemente escrito por Anaxímenes de Lámpsaco a finales del siglo IV y preservado con los trabajos de Aristóteles.[833]

Estos ejercicios, cuya composición aprendían jóvenes griegos de clase alta que recibían enseñanzas por parte de un γραμματικός o un retórico,[834] se irían aproximando progresivamente a las formas que se conocen por los autores tardíos.[835] Cada προγύμνασμα atendía al desarrollo de determinadas habilidades, pero todos coincidían en ser, a la vez, transmisores de la cultura y los valores de la élite helenística, pues los conocimientos históricos, literarios o mitológicos resultaban básicos para su composición.[836] De hecho Alexandre, en virtud de esta intención pedagógica, atribuye a la χρεία una función social que trasciende lo puramente académico.[837]

---

[833] Aristóteles no discute sobre los προγυμνάσματα en su *Retórica*, pero habla sobre algunos temas que, como la máxima o la narración (*Rh.* 2.21; 3.16), formarán parte de ellos. Nótese, sin embargo, que no menciona la χρεία. Cf. Penella 2015, 161.

[834] Gibson 2008, xix. Según Penella (2015, 161), los προγυμνάσματα constituían el puente entre el segundo y el tercer nivel del *currículum* educativo griego, que desembocaba en la práctica de la declamación.

[835] Kennedy 2003, xi.

[836] Gibson 2008, xx. Cf. Hock y O'Neil 2002, x: "Familiarity with forms and manipulations of the chreiai that students gained from school helps to explain the widespread popularity of this literary form for preserving and expressing the wit and wisdom of philosophers, orators, kings, and others from Ancient through Byzantine times". Véase también Alexandre 1989b, 164-165.

[837] Alexandre 1989a, 61.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Por tanto, se podría afirmar que la χρεία formaba parte de un caudal cultural estable que, sumado al carácter fijo de su estructura, impediría alterar demasiado la anécdota relatada[838] y fomentaría la conservación de distintas tradiciones[839] (entre ellas, la de Diógenes "el Cínico").[840] De ello se desprende que lo recogido en obras como la de Diógenes Laercio habría permanecido, en esencia, fiel a su estado original, lo cual aporta cierto sentido de rigor a ese caudal histórico.

Las principales fuentes para el análisis de los προγυμνάσματα y, por inclusión, de la χρεία como tema retórico, son cuatro tratados griegos escritos en tiempos del Imperio romano y estudiados durante el período bizantino:[841] los de Teón (siglo I d.C.)[842], Pseudo-Hermógenes[843] (siglo II d.C.), Aftonio (siglo IV d.C.) y Nicolás de Mira (siglo V d.C.).[844] Resulta llamativo que el

[838] Acosta González (1994, 318).
[839] Krueger (2000, 292-293).
[840] Diógenes de Sinope aparece extensamente representado en las χρεῖαι recogidas en Theo. *Prog.* 97-100, 102 (Spengel); Hermog. *Prog.* 6 (Rabe); Aphth. *Prog*. 23 (Spengel); Nicol. *Prog.* 20 (Felten).
[841] Cf. Kennedy 2003, ix, xii.
[842] Heath (2003) lo fecha en el siglo V d.C. Sin embargo, Kennedy (2003, 1), apoyándose (entre otras cosas) en una mención a Teón en Quintiliano (*Inst*. 3.5, 48), que es del siglo I d.C., defiende el mantenimiento de la fecha habitualmente aceptada.
[843] Hermógenes de Tarso ha sido tradicionalmente identificado como el autor de estos Προγυμνάσματα, pero existen dudas sobre su autoría (Kennedy 2003, 73). Para otras posibilidades, Heath 2003, 158-160.
[844] También es pertinente citar el texto del PSI I 85 (II d.C.), uno de los papiros de Oxirrinco, como presentación de la χρεία en un contexto educativo. Formalmente semejante a unos apuntes de retórica, contiene una serie de preguntas y respuestas sobre las características de este tema retórico que clarifican su definición (véase Bastianini 2004). Asimismo, son fuentes

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

examen de estos textos se haya utilizado tan poco en los estudios sobre la anécdota en Diógenes Laercio,[845] pues, como expondré a continuación, contienen información clave para la definición de la χρεία.

Según los autores de estos tratados, que recogen normas y ejemplos completos o parciales de los προγυμνάσματα,[846] la χρεία poseía ciertos rasgos inmutables. Podía contener un dicho, una acción o ambas cosas, de tal manera que se daban, respectivamente, χρεῖαι λογικαί o verbales, πρακτικαί o accionales, y mixtas.[847] Otras de sus cualidades parecían ser comunes, como la

válidas el programa educativo que Quintiliano expone en su *Institutio oratoria* (94 d.C.) u otras colecciones de ejercicios "modelo", como la de Libanio (maestro de Aftonio en el siglo IV d.C.) (Kennedy 2003, ix; Gibson 2008, xxii; Heath 2003, 136). Según Hock y O'Neill (1986, 11), una de las razones por las cuales sobrevivieron tan pocos manuales de este tipo fue la cristalización del texto de Aftonio como estándar.

[845] Dudley (1937, 112) apunta, a colación de la literatura cínica, la definición de χρεία según Teón, pero no se detiene en su análisis. Kindstrand (1986, 224) solo se refiere brevemente al intento de la teoría retórica tardía por sistematizar las características de la χρεία, aportando una definición que semeja una refundición de algunos de los datos aportados por los tratadistas. Por su parte, Goulet-Cazé (1992, 3979) solo recoge las palabras de Kindstrand, mientras, Branham (2000, 117) simplemente cita en una nota el estudio de Hock y O'Neil sobre los Προγυμνάσματα (1986, *The Chreia in Ancient Rhetoric*, vol. 1, Atlanta) como recurso para el análisis de la χρεία, lo cual parece insuficiente en un estudio sobre la retórica de Diógenes de Sinope. Si bien es cierto que Krueger (2000, 293) trata con mayor amplitud el tema de la χρεία en los Προγυμνάσματα, sus conclusiones se limitan a resaltar el papel de estos ejercicios en la conservación de las tradiciones sobre el cínico. Solo Grau (2014, 89-94) estudia en mayor profundidad las características, estructura e utilidad de la χρεία en relación a su uso en Diógenes Laercio.

[846] Gibson 2008, xxii.

[847] Theo. *Prog*. 97 (Spengel); Hermog. *Prog*. 7 (Rabe); Aphth. *Prog*. 123 (Spengel); Nicol. *Prog*. 22-23 (Felten). En las χρεῖαι mixtas el significado residía, no obstante, en la acción: Theo. *Prog*. 99 (Spengel).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

utilidad para la vida desde el punto de vista moral que destaca Aftonio para justificar el nombre de χρεία.[848] Nicolás de Myra añade que, si bien todos los προγυμνάσματα son útiles, la χρεία lo es especialmente, pues originalmente se empleó en una circunstancia necesaria.[849]

Esta "necesidad" deriva de la etimología de la palabra[850] y lleva a Juan de Sardes[851] a afirmar, en su comentario a los προγυμνάσματα de Aftonio, que la χρεία posee este nombre por la necesidad del dicho de ser dicho y del acto de ser realizado. La etimología también induce a este autor a hablar de las χρεῖαι "de declaración" (ἀποφαντικαί χρεῖαι) como "circunstanciales" o κατὰ περίστασιν,[852] que ocurren cuando alguien, viendo algo, hace una declaración.[853] De este modo, se percibe cómo el contexto determina el dicho o acción remarcable de la

[848] Aphth. *Prog.* 23 Spengel; cf. Colson 1921, 150. Esta utilidad es también enfatizada por Theo *Prog*. 96-97 (Spengel) y por Hermog. *Prog*. 6 (Rabe). Los autores modernos hacen también hincapié en esta característica (véase Trouillet 1979, 61-63; Alexandre 1989b, 164-165; Connolly 2007, 153; Butler 2008, 42; Grau 2009b, 406-407; Penella 2015, 162).

[849] Nicol. *Prog*. 20 Felten. La acción destacada en la anécdota es apropiada de acuerdo a una situación específica que la demanda (Hock y O'Neill 1986, 25).

[850] Otra de las acepciones del término χρεία según el *LSJ* (*s.u.* A.I.1) sería la de "need, want". En realidad, las dos acepciones de "uso", "utilidad" y "necesidad" están íntimamente conectadas en la etimología del término (cf. Beekes 2010, 1647-1649). Para la evolución de los valores que adquiere, véase Trouillet 1979, 42-54.

[851] Juan de Sardes 39 (Rabe). Juan de Sardes es un autor bizantino de mediados del siglo IX d.C.

[852] Frente a la clasificación de Theo *Prog.* 97 (Spengel), que divide las χρεῖαι "de declaración" en "no solicitadas" o καθ' ἑκούσιον y "circunstanciales" o κατὰ περίστασιν.

[853] Juan de Sardes 41 Rabe, con el comentario de Hock 2012, 24-25.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

anécdota, que necesariamente se atribuye a un individuo concreto[854] y responde a una situación específica.[855] Podría decirse, incluso, que la χρεία halla su origen último en un elemento circunstancial (ἀπὸ περιστατικοῦ τινός).[856]

Como señala Sluiter, "the form of the χρεία should lend itself to thick description, i.e. an account of the intentions, expectations, circumstances, settings and purposes that give actions their meanings".[857] Así, los elementos circunstanciales que enumera Aftonio[858] en el capítulo de la narración son fundamentales también en la anécdota porque trascienden el mero marco del relato, aportando parte importante de su significación. Es más, estos componentes dotan de verosimilitud a unas historias que, según Nicolás de Myra, no se debían refutar precisamente porque dicen las cosas como son, en oposición al carácter ficticio de la fábula.[859] De hecho, en contraste con la metáfora albergada por la fábula,[860] que hace necesaria una fase de enlace con la narración para comprender su uso en el discurso, la χρεία puede carecer de ella en virtud de su verosimilitud: esta permite

[854] Juan de Sardes 37-38 (Rabe). Nicol. *Prog.* 19 (Felten), como más tarde hará Juan de Sardes en 38 (Rabe), apunta que la χρεία se diferencia de la máxima en que es atribuida a un individuo.
[855] Hock (2012, 17). La máxima, por el contrario, presenta un dicho de carácter universal, cuya aplicación es válida en general porque no está relacionada con ningún elemento circunstancial. Por ello, según Juan de Sardes 55-56 (Rabe), es necesario que la χρεία preceda a la máxima, pues sólo así el orden de ejercicios parte de lo específico para llegar a lo general.
[856] Juan de Sardes 38 Rabe.
[857] Sluiter 2005, 149.
[858] Aphth. *Prog.* 22 Spengel.
[859] Nicol. *Prog.* 21-22 Felten.
[860] Rodríguez Adrados 1979, 46-47.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

comprender su contenido sin necesidad de referencia explícita al primer término, pues no hay metáforas que lo oscurezcan.[861] La anécdota posee, por tanto, un carácter real o, cuando menos, posible.

2.3.5 Revalorización del contexto espacial de las anécdotas sobre Diógenes.

El carácter real o posible de la anécdota se alcanza, en buena parte, a través de la descripción de un contexto creíble. Este incluye, en muchas ocasiones, la indicación de un lugar preciso en el que se desarrolla la acción y que pasa a formar parte del mensaje transmitido.

Goulet-Cazé prescinde del cuadro espacial de las χρεῖαι sobre Diógenes de Sinope aludiendo a su carácter secundario y a su condición de mero marco de los dichos o acciones del filósofo. Grau, en la misma línea, afirma que el espacio en el que se desarrollan las anécdotas es irrelevante, relegándolo a la condición de un escenario tipificado en el que el relato pueda cobrar sentido.[862] Sin embargo, considerando que cada espacio de la *polis* posee un simbología concreta, argumentaré que no todos se pueden emplear como escenario indistintamente, y menos, como expondré, en el caso de Diógenes. Discrepo de estas interpretaciones en vista, también, de la relevancia que los elementos circunstanciales poseen en el sentido de la χρεία como tema retórico, que me llevan a revalorizar las indicaciones sobre los lugares que frecuenta el cínico.

[861] Acosta González 1994, 316.
[862] Goulet-Cazé 1992, 3986; Grau 2014, 91.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

En el capítulo que Diógenes Laercio dedica a este pensador, he contabilizado un total de 203 anécdotas, dichos y pensamientos que el autor mezcla indistintamente (*supra*), de ahí que los englobe en un único cómputo. A la hora de establecerlo he seguido un criterio de agrupación no sólo temático, sino también topográfico, de tal modo que los pasajes que recogen un dicho o anécdota más o menos similar, pero indican distintos lugares,[863] se han contabilizado individualmente.[864]

Son treinta y dos las anécdotas recogidas por Diógenes Laercio que explicitan una localización, las denominaré *tópicas*. Cuatro se corresponden con espacios públicos de naturaleza religiosa y otras siete ocurren en espacios privados. Sin embargo, los lugares que predominan son los espacios públicos de la vida social ateniense. En estos relatos se percibe cómo Diógenes convierte el lugar de su acción en ese elemento circunstancial clave que da origen y sentido a la χρεία.

[863] Así ocurre con Diog. Laert. 6.40 y 60 o Diog. Laert. 6.33 y 46.

[864] Cabe destacar el episodio de "La venta de Diógenes", que he dividido en cinco secciones: el momento de la compra (Diog. Laert. 6.29-30, 108-117); Diógenes como maestro de los hijos de Jeníades en la palestra (Diog. Laert. 6.30, 117-122), en la casa de Jeníades (Diog. Laert. 6.30-31, 122-126) o en las calles de Corinto (Diog. Laert. 6.31, 126-131) —ciudad de su amo (Diog. Laert. 6.74)—, y la versión de la muerte del filósofo en este último lugar (Diog. Laert. 6.31-32, 131-137).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Las anécdotas *tópicas* sobre Diógenes de Sínope		
Referencia en Diógenes Laercio	**Espacios privados**	**Espacios públicos**
Diog. Laert. 6. 22		Pórtico de Zeus y Avenida de los Desfiles
Diog. Laert. 6. 23		*Metrôon*
Diog. Laert. 6. 25; 33; 46	**En un *sympósion***	
Diog. Laert. 6. 26	Casa de Platón	
Diog. Laert. 6. 30		Palestra de Corinto
Diog. Laert. 6. 31	Casa de Jeníades (Corinto)	
Diog. Laert. 6. 31		Calles de Corinto
Diog. Laert. 6. 32	Una mansión	
Diog. Laert. 6. 34; 50		**Taberna**
Diog. Laert. 6. 35		Cerámico
Diog. Laert. 6. 38; 77		**Gimnasio de Corinto**
Diog. Laert. 6. 40; 47; 52		**Baños públicos**
Diog. Laert. 6. 41		Mégara
Diog. Laert. 6. 41; 46; 48; 53; 58; 61		**Ágora / calle**
Diog. Laert. 6. 57		Murallas de Mindo
Diog. Laert. 6. 59		De regreso a Atenas desde Esparta
Diog. Laert. 6. 60		Olimpia
Diog. Laert. 6. 64		Teatro
Diog. Laert. 6. 64		Un santuario
Diog. Laert. 6. 66		Una tienda de vinos
Diog. Laert. 6. 69	La casa de un maestro	
Diog. Laert. 6. 73		Un templo

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

2.3.6 La retórica cínica y el lugar como mensaje.

La παρρησία o "libertad de palabra" de la que hacía gala Diógenes de Sinope implicaba, muchas veces, una provocación semejante a la que puede buscar una *performance*. Así, llegaba a trascender el plano verbal para expresarse por medio de un "arte de acciones"[865] íntimamente ligado a un tiempo particular y a un lugar, normalmente público, concreto.[866]

El cínico utiliza su cuerpo como vehículo de comunicación, pero también se vale de las connotaciones que poseen los espacios en los que se expresa.[867] Y es que, como afirma Cresswell, un lugar siempre está relacionado con determinadas expectativas socioculturales, de tal forma que el escenario de una acción desempeña un papel central en el juicio de esta como correcta o inapropiada.[868] Así, por ejemplo, cuando Diógenes se masturba en el Ágora,[869] su gesto se convierte en reprobable por tener lugar en el centro de la vida pública, en vez de reservarse al espacio privado. Siguiendo el principio de la *eutéleia*, el

[865] Véase Branham 2000. Esto podría ligarse a la atmósfera de teatralidad que algunos autores atribuyen a las exhibiciones públicas de la Atenas del siglo IV a.C. (Bosman 2006, 96). En ese sentido, Zeitlin (1999, 167, 197) habla de la teatralización de la experiencia cívica en la Atenas democrática, como es evidente en la Asamblea, los tribunales y, obviamente, en el propio teatro.
[866] Usher 2009, 207.
[867] Diog. Laert. 6.32; 35; 46; 64. Como indica Flores Júnior (2015, 25-26), para Diógenes la filosofía es "un embate que se enfrenta com o corpo, cuja pedagogía depende inteiramente do discurso parresiástico no qual o sujeito se expõe naquilo que expõe, ao mesmo tempo em que expõe, em praça pública, a inercia dos juízos herdados".
[868] Cresswell 1996, 8-9.
[869] Diog. Laert. 6.46.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

filósofo satisfará los deseos naturales de la manera más sencilla,[870] de ahí que defienda la realización de las obras de Deméter y Afrodita en público.[871] Como señala Sluiter, "for Diogenes, public and private space are collapsed into each other". Además, ignorando esta distinción, el filósofo fuerza a la gente con la que interactúa a estar con él "on stage".[872] Es por tanto la ubicación específica, un elemento circunstancial de la χρεία, la que le da sentido, pues es la inadecuación de Diógenes al contexto espacial la que define su rebeldía.

De este modo, el cínico se apoya en un fondo de información mutuamente compartido, en este caso las convenciones inherentes a los diferentes espacios de Atenas, para comunicar más de lo que realmente dice a través de su "enacted speech" o "speech act".[873] De cara a su interpretación, el que lo observa debe tener en cuenta el contexto en el que se produce, pues sólo así comprenderá la "relevancia contextual" de la situación en la que ciertas palabras se pronuncian[874] o se realiza determinada acción.[875]

Esta comparación con el arte *performance*, de apariencia improvisada, pero de contenido estudiado, me lleva a valorar positivamente la advertencia de Long según

---

[870] Branham 2000, 133.
[871] Diog. Laert. 6.69.
[872] Sluiter 2005, 149.
[873] Searle 1979, 31-32. Pese al énfasis en la acción de las χρεῖαι mixtas (Theo *Prog*. 99 Spengel), la mayoría de las anécdotas sobre los cínicos suelen ir acompañadas de una explicación verbal (Sluiter 2005, 148, 152).
[874] Como indica Grau (2009b, 406), el filósofo de la tradición biográfica pronuncia "la parola giusta adatta alla situazione concreta in cui se trova".
[875] Usher 2009, 209.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

la cual el estilo de vida de Diógenes no es tanto una espontánea proclamación de sus convicciones como un intento premeditado de construir una vida que da pie a la clase de tradición anecdótica que recoge Diógenes Laercio.[876] Sluiter, en la misma línea, afirma que el filósofo muestra un comportamiento transgresor en aras de una autoconsciente y teatral llamada de atención.[877] Nótese que, según esta autora, las χρεῖαι podían ser percibidas y manipuladas por los participantes en tiempo real.[878] Esto refutaría la idea de que los cínicos reaccionan espontánea y naturalmente a lo que les sucede. Así pues, el cínico busca deliberadamente la vulneración de las convenciones propias de los espacios en los que se expresa, haciendo uso de cualquier lugar para cualquier propósito.[879]

En definitiva, los contextos escogidos responden a los objetivos de un filósofo cínico en busca de lugares públicos que constituyen, a un tiempo, el canal y el contenido de su discurso. Con todo, podrían atribuirse otras facultades a esta especificación de los espacios: como explicaré, no sólo favorece la inserción de la anécdota en la memoria, sino que aporta verosimilitud al relato de Diógenes Laercio.

[876] Long 2000, 49.
[877] Sluiter 2005, 148.
[878] Véase Diog. Laert. 5.18.
[879] Diog. Laert. 6.69.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

2.3.7 Lugares y memoria: asociaciones espaciales al servicio del recuerdo.

Del mismo modo en que las sociedades eminentemente orales estructuraban su memoria a través de lugares sacros donde renovaban sus mitos fundacionales (*mnemotopos* según la denominación de Assmann),[880] la indicación de una localización concreta y reconocible en las anécdotas *tópicas* sobre Diógenes podría haber ejercido de motor del recuerdo de estas.

Ya Aristóteles se preguntaba cómo diferiría la memoria de la percepción y de la imaginación.[881] La solución clásica insistía en que la memoria es una suerte de lugar mental.[882] La relación del lugar con la memoria,[883] o bien el rol de los espacios en la capacidad de recordar, fue enfatizado en la década de los años 60 por Frances Yates.[884] Así y todo, su trabajo revela que los orígenes de este vínculo se remontan a un tiempo muy anterior: ya en la Antigüedad existía una teoría al respecto. De hecho, aunque Aristóteles liga la memoria a la temporalidad (pues se recuerda, en el presente, algo del pasado, *Mem.* 451a), incide en la necesidad de tomar un punto de partida para moverse de un elemento a otro en la cadena del recuerdo, asegurando que por esta razón algunas personas parecen

[880] Assmann 2011, 44.
[881] Arist., *Mem.* 450ab.
[882] Smith 1987, 26.
[883] Esta conexión está presente, incluso, en el lenguaje: en términos como *locus*, "topic" o "common-place", así como en la expresión inglesa "I can't place it" en referencia a un lapsus de memoria (Smith 1987, 26).
[884] Yates 1966.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

recordar partiendo de los lugares (απὸ τόπον, *Mem.* 452a, 12-13).

El rastro del "arte de la memoria" lleva hasta Simónides de Ceos.[885] Cicerón, relata la historia de cómo el poeta inventó lo que hoy se denominaría "mnemotecnia": tras una introducción acerca de la mnemotecnia de los lugares y las imágenes (*loci* e *imagines*), cuenta cómo Simónides de Ceos identificó a las víctimas de un accidente en función de su disposición espacial en el banquete que celebraban.[886] Es, pues, este recurso mnemotécnico[887] al lugar ocupado por los elementos el que permite reconstruir lo sucedido.[888]

También J. Z. Smith, desde una perspectiva antropológico-religiosa, trabajó sobre una teoría del ritual vinculada a los lugares. A colación de esta idea, cita a Lévi-Strauss,[889] quien ya destacaba que todas las cosas sagradas debían tener su lugar. Incluso, se podría decir que estar en su lugar es lo que las hace sagradas. Así, cuando Diógenes elige el santuario de la Madre de los Dioses (Μητρῷον) como particular lugar de habitación,[890] o

[885] Ca. 556-468 a.C.; cf. Pelliccia 2009, 240-241.
[886] Cic., *De orat.* 2.352-355.
[887] Quintiliano (*Inst.* 6.6, 18-23) describe este proceso advirtiendo que cada detalle del lugar debe ser imprimido en la memoria. Las imágenes del discurso deben emplazarse en la imaginación en los lugares memorizados, creando así una secuencia ordenada (Yates 1966, 2-3).
[888] Otra fuente antigua que da cuenta de esta técnica y, por consiguiente, del vínculo entre lugar y memoria, es la anónima *Rhetorica ad Herennium* (3.xvi-xxiv), seguramente obra de un estudiante de retórica asentado en Roma (Kennedy 1972, 112).
[889] Smith 1987, xii, citando a Levi-Strauss (1962, 17), que a su vez cita a Fletcher (1904, 34).
[890] Diog. Laert. 6.23.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

cuando come en el interior de un templo,[891] está desafiando la sacralidad inherente a esos espacios, pues burla las *leges sacrae* que definen como ritualmente contaminantes ciertas acciones cotidianas dadas en un contexto religioso.[892]

En esta misma línea, Smith recoge otras teorías que apuntan hacia la capacidad de un lugar simbólico de acercar al recuerdo. En el caso del denominado "lugar central" o "centro sagrado",[893] sería el lugar en sí y no su contenido el que comunicaría a los individuos con sus ancestros:[894] el espacio sagrado no es un mero receptáculo para la renovación de las ceremonias, sino que constituye el vehículo de la memoria.

En definitiva, como afirma Assmann, "the primal element in all mnemotechnics is placement". Es el lugar "semiotizado",[895] tanto o más que el ritual allí celebrado, el que capta y dirige la atención, pues es la especificidad de este la que se perpetúa en la memoria.[896]

2.3.8 Lugares y contexto histórico: condiciones socioespaciales al servicio de la verosimilitud.

Las acciones de Diógenes carecerían de todo sentido sin una audiencia que las reconociese:[897] el cínico busca, ante todo, publicidad. Por consiguiente, bajo lo que

[891] Diog. Laert. 6.64.
[892] Bendlin 2007, 178, 181.
[893] Eliade 1959, 36-42.
[894] Smith 1987, 2, 10-13.
[895] Assmann 2011, 44.
[896] Smith 1987, 22, 103.
[897] Bosman 2006, 98; Sluiter 2005, 141.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

aparentemente responde a una adaptación improvisada (ya sea física o verbal) a las circunstancias,[898] subyace una invención de estrategias retóricas que dan sentido a sus acciones y que buscan, deliberadamente, desarrollarse en aquellos espacios públicos dotados de un sentido específico en la *polis* ateniense y en los que, además, la audiencia está asegurada.

Diógenes no respondía al tipo de filósofo que funda una escuela con un programa y un lugar de reunión definidos.[899] Como afirma Fuentes González, "el cinismo se mostró desde el principio ajeno a una realidad escolar de este tipo".[900] El pensador se construye, por tanto, como una figura urbana[901] en busca de observadores que se sorprendan o se enojen ante su conducta.[902] Sin embargo, en el caso de Diógenes "el Cínico" se debe sumar otro condicionante a la elección de los espacios que emplea: la ausencia de lugares para la expresión de los metecos en el debate público.

Como extranjero[903] residente en Atenas, Diógenes se ve apartado de privilegios cívicos como, por ejemplo, la

[898] Branham (2000, 120) denomina este modo de adaptarse verbal o físicamente a las circunstancias como "retórica aplicada".
[899] Long 2000, 49.
[900] Fuentes González 2016, 101.
[901] Ya Dión Crisóstomo señalaba, en *Or*. 4.13, que las ciudades eran el hogar de Diógenes y los edificios públicos sus moradas.
[902] Krueger 2000, 297.
[903] Recuérdese, no obstante, que Diógenes se define como κοσμοπολίτες (Diog. Laert. 6.63). Además, su cosmopolitismo es de carácter negativo, es decir, se define por el "rechazo de la pertenencia a una comunidad concreta; toda la tierra es la patria del cínico porque ningún lugar concreto lo es" (Fuentes González 2016, 117).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

posesión de tierras (ἔγκτησις) o el ejercicio del sacerdocio (ἱεροσύνη). No obstante, su condición de meteco implica una exclusión todavía más grave, que afecta directamente a sus propósitos comunicativos: carece del derecho a participar en la Asamblea, a desempeñar una magistratura (τὸ ἄρχειν) y a ejercer de jurado en los δικαστήρια (δικάζειν). Así, se ve abocado a la no participación en las instituciones políticas y, por consiguiente, en el diálogo que en ellas se establece.[904]

Con todo, existen espacios que posibilitan una capacidad de influencia y de actuación a los institucionalmente excluidos: los denominados por Vlassopoulos como *free spaces*.[905] Estos son lugares propiamente públicos en los que personas de diferente condición jurídica interactúan de forma natural, creando experiencias comunes que pueden alcanzar un valor consuetudinario.[906] El Ágora, la taberna, el gimnasio, el teatro…[907] son ejemplos de estos *free spaces*, pero también son los lugares en los que Diógenes desarrolla su actividad.

De este modo, Diógenes desplaza la censura reservada al debate institucional a la vida cotidiana, "de la escena a la calle",[908] a ese espacio público en el que pueden estar reunidos el mayor número de personas compartiendo los mismos códigos y en el que un mensaje puede llegar a

[904] Whitehead 1977, 70.
[905] Vlassopoulos 2007, 39, 42, 45.
[906] Estos lugares contrastan con los espacios estrictamente cívicos (como los tribunales –δικαστήρια- o la Πνύξ), cuyo acceso está reservado a los ciudadanos.
[907] Diog. Laert. 6.58; 34; 38; 64.
[908] Roca Ferrer 1974, 157.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

todas ellas.[909] El espacio público es, como señala Monnet, un espacio de libertad al tiempo que un ámbito de restricción: en él se dan posibilidades de contacto entre diferentes sexos, edades, clases sociales o estatus jurídicos, con el correspondiente intercambio de ideas; no obstante, también constituye el campo de aplicación de reglas sociales relacionadas con la moralidad y el mantenimiento del orden.[910] Esta dualidad proporciona al meteco y filósofo cínico el marco propicio para su actividad: un espacio de diálogo abierto a ciudadanos y no ciudadanos, donde la congregación de multitudes asegura una audiencia,[911] y cuyas normas de comportamiento obedecen a unas connotaciones simbólicas que Diógenes desafiará constantemente.[912] Será precisamente la indicación de lugares que concuerdan con estos factores lo que aporte un contexto histórico coherente y reconocible a las anécdotas recogidas por Diógenes Laercio, y, con ello, su verosimilitud.

Así pues, se podría afirmar que la indicación de lugar desempeña un doble papel en las anécdotas *tópicas* sobre

[909] Además, los lugares más compartidos (como podría ser el Ágora) son los más eficaces en términos de comunicar y compartir significados (Monnet 1998, párrafo 8).
[910] Monnet 1998, párrafo 14.
[911] "Como en el caso de Sócrates, el mundo de Diógenes es el mercado, el gimnasio… en definitiva, los lugares donde la gente se congrega. Allí, donde la gente vive, lo encontramos enseñando, gritando, maldiciendo, gesticulando, abrazando estatuas, mendigando comida y, sobre todo, insultando a aquella gente y a aquellas cosas que él estima dignas de ser insultadas" (Navia 1996, 100; mi traducción).
[912] Sobre la naturaleza desafiante de la filosofía cínica véase Fuentes González 2016, quien subraya la dificultad de recibir un mensaje que "se presentaba abiertamente a contracorriente" (Fuentes González 2016, 104).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

el cínico: por una parte, favorece su recuerdo, asegurando a su vez la levedad de los cambios que pudiesen sufrir; por otra, aporta verosimilitud. Propongo, incluso, relacionar ambas vertientes: según Yates, si bien una persona entrenada en el arte de la memoria podría incluso recurrir a lugares ficticios para recordar, el método ordinario se refiere a lugares reales,[913] lo cual concordaría con la verosimilitud contextual de las anécdotas sobre Diógenes.

2.3.9 Diógenes el "Cínico": entre la anécdota y la historia.

En vista de lo expuesto, considero pertinente revalorizar el marco espacial de las anécdotas recogidas por Diógenes Laercio. Por una parte, el recurso a la literatura retórica de época imperial ha permitido ver que la propia tradición del género de la χρεία destaca la importancia de los elementos circunstanciales. Estos, más que enmarcarla, le dan origen y sentido, pues el dicho o la acción del protagonista derivan de la necesidad de ser expresados en una situación específica (dentro de la cual se puede incluir una ubicación concreta y sus connotaciones).

Por otra, la contextualización de estas historias en lugares determinados se vincula también a su recuerdo colectivo: la noción de los lugares como depósitos de memoria, puesta de relieve ya en la Antigüedad, provoca que el espacio señalado en la anécdota capte la atención no como mero continente o receptáculo pasivo de una acción memorable, sino como vehículo activo del recuerdo.

[913] Yates 1966, 8.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Estos argumentos me invitan a prestar atención al uso de lugares propiamente públicos que, siguiendo a Diógenes Laercio, lleva a cabo su homónimo de Sinope. Como he sostenido, su utilización no responde solamente a las estrategias comunicativas de un filósofo cínico del siglo IV: también refleja la realidad de un meteco residente en la Atenas democrática; un extranjero que, privado de los privilegios que otorga la ciudadanía, se ve abocado al uso de espacios extrainstitucionales para participar en el debate público. Se observa, por tanto, que existe una concordancia entre los lugares que emplearía un meteco como Diógenes para desarrollar su actividad filosófica en este contexto, y los espacios que efectivamente se indican en las anécdotas sobre él.

Esta correspondencia me lleva a afirmar que, pese a su dudosa veracidad, las anécdotas sobre Diógenes de Sinope relatadas por Diógenes Laercio expresan un contexto histórico coherente y reconocible que las convierte en verosímiles. Por consiguiente, el empleo de esta fuente para el estudio del cínico desde una perspectiva histórica resulta no solo necesario, sino también factible y pertinente.

De este modo, manteniendo las cautelas precisas frente a la dramatización de los hechos, se puede conocer a una figura histórica cuya actividad trasciende el plano filosófico para crear todo un género de vida. Recuérdese que la filosofía en la Antigüedad era, más que una manera de pensar o de expresarse por escrito, una forma de vida (como ya apuntaba Joly a mediados del siglo XX y, recientemente, Hadot). Esta perspectiva permite percibir al

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

filósofo como un personaje socialmente visible, identificable incluso por su apariencia externa,[914] que sigue un género de vida determinado.

Siendo así, lo relevante no es tanto la doctrina, escrita o no, como la personalidad y la acción del filósofo como agente activo en su medio social, lo cual lo convierte en un objeto más del análisis histórico. Dentro de esta línea de investigación se enmarca el estudio, a través de la fuente aquí revalorizada, de esa práctica social cínica desarrollada en lugares públicos de la Atenas democrática; lugares que sirven de foro a quien, como Diógenes, desafía la convención.[915]

2.4 LAS *PERFORMANCES* DE DIÓGENES Y EL ARTE CONTEMPORÁNEO: UNA APROXIMACIÓN ESPACIALIZADA.

En el marco de mi formación predoctoral, más allá de los trabajos recogidos en esta tesis, ha sido clave el continuo entrenamiento en dos elementos fundamentales de la actividad investigadora: la interdisciplinariedad y la transferencia de resultados. Como ejemplo de ambos, destacan los encuentros científicos con el equipo del laboratorio de filosofía *Logiques de l'Agir* de l'Université

[914] Elementos estéticos como el pelo largo y la barba eran característicos de los filósofos. En el caso de los cínicos, el τρίβον y varios complementos, como el zurrón y el báculo, formaban también parte esencial de su atavío (Clay 2000, 480-481).

[915] Quisiera expresar mi agradecimiento a Alberto Bernabé por su estímulo para la publicación de este trabajo. Agradezco también a los revisores anónimos de *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Griegos e Indoeuropeos* su minuciosa lectura del manuscrito y las correcciones aportadas. Todos los errores que se puedan percibir son mi responsabilidad.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

de Franche-Comté y, en concreto, mi aportación al Atelier Doctoral "Usages contemporains des Anciens", en el que pude participar gracias a la inestimable amabilidad del Profesor Arnaud Macé y de sus discípulas Chloé Santoro y Lora Mariat. El tema de mi comunicación, susceptible de convertirse en objeto de labores de divulgación sobre los nexos entre la Antigüedad y el mundo actual, guarda relación con los puntos en común entre la práctica filosófica cínica y el arte contemporáneo. Así pues, con la voluntad de explorar estas conexiones, reproduzco a continuación el artículo "Les performances de Diogène le Cynique : une approche spatialisée":[916]

Ce travail vise à revaloriser la spatialisation comme outil au service de la critique cynique de la société. Pour cela, nous proposons d'interpréter l'activité philosophique de Diogène de Sinope à la lumière de l'art performatif contemporain, en établissant une analogie qui nous permettra de percevoir l'importance des espaces publics athéniens dans le développement de la performance cynique.

Nous commencerons par présenter notre source principale sur Diogène et par commenter le contenu spatial ou « topique » des anecdotes recueillies sur le philosophe. Ensuite, nous comparerons les stratégies de communication du Cynique avec l'art performatif contemporain. Comme nous le montrerons, tous deux

[916] Terceiro Sanmartín, N. (2022, en prensa), "Les performances de Diogène le Cynique : une approche spatialisée", en Mariat, L.; Santoro, C. (coords.), *Dialogues anachroniques. Incursions grecques dans l'éthique et la philosophie sociale contemporaines* (número especial), *Philosophique*, Presses Universitaires de Franche-Comté.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

partagent, malgré leurs différences évidentes, un usage de l'espace public qui efface la frontière entre l'art et la vie (ou la philosophie et la vie dans le cas du Cynique), transgressant le quotidien par l'usage du corps et l'interaction directe avec le public. Au-delà des précautions qui doivent être prises en compte lorsqu'on met en relation des contextes aussi différents, nous soutiendrons que, en fin de compte, aussi bien Diogène que l'artiste contemporain recourent à des *free spaces* pour exprimer leur dissidence.[917]

2.4.1 Les anecdotes topiques sur Diogène le Cynique.

Nous connaissons Diogène le Cynique principalement à partir de recueils d'anecdotes ou de *chreiai*, copiées par d'autres auteurs. À ce modèle correspond notre source principale, le livre VI de l'ouvrage *Vies des philosophes*, composé au IIIe siècle après J.-C. par Diogène Laërce.[918]

Goulet-Cazé fait abstraction de la dimension spatiale des *chreiai* sur Diogène de Sinope, en soulignant sa nature secondaire et à sa condition de simple cadre pour les paroles ou les actions du philosophe.[919] Grau, dans le

917 Je voudrais remercier tous les chercheurs qui ont fait partie de l'Atelier Doctoral « Usages contemporains des Anciens : philosophie sociale » de la qualité qu'ils ont apportée à ce forum. Parmi eux, méritent une mention spéciale Chloé Santoro et Lora Mariat, pour avoir mené cette initiative avec un dynamisme louable. De même, je remercie vivement Pedro de Llano Neira et Miguel Anxo Rodríguez González, experts en histoire de l'art contemporaine, pour les lectures recommandées pour enrichir cet article.

918 Diog. Laert. 6.20-81. Sur le thème rhétorique de la *chreia* et le débat sur la fiabilité de cette source, voir chapitre 2.3 de cette thèse.

919 Goulet-Cazé 1992, 3986.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

même esprit, affirme que le type d'espace dans lequel se déroulent les anecdotes n'est pas pertinent, le reléguant à un contexte typé dans lequel l'histoire peut avoir un sens.[920]

Cependant, comme l'affirme le géographe Cresswell, un lieu est toujours lié à certaines attentes socioculturelles,[921] de sorte que la scène d'une action est fondamentale pour son interprétation. Considérant que chaque lieu de la *polis* a une symbolique spécifique, nous soutenons que tous ne peuvent pas être utilisés comme cadre spatial de manière interchangeable, et encore moins, comme nous le verrons, dans le cas de Diogène. Le Cynique s'appuie sur un fonds de représentations communes, c'est-à-dire les conventions associées aux différents espaces d'Athènes, pour communiquer davantage que ce qu'il dit réellement à travers son « *enacted speech* ».[922] En ce qui concerne son interprétation, l'observateur doit tenir compte du contexte dans lequel la performance se produit. Nous suivons en cela la ligne interprétative proposée par Helmer, qui a étudié le rapport des philosophes antiques aux lieux et a consacré un chapitre à Diogène, à qui il attribue la faculté de « falsifier les lieux sans les changer ».[923]

Dans le chapitre que le doxographe consacre à Diogène le Cynique, nous avons compté un total de 203 anecdotes, dictons et pensées que l'auteur mélange

920 Grau 2014, 91.
921 Cresswell 1996, 8-9.
922 Searle 1979, 31-32.
923 Helmer 2019, 85-95.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

indistinctement (c'est pourquoi nous les incluons dans un seul décompte). Nous avons classé ce matériel en suivant un critère de regroupement non seulement thématique mais aussi topographique, de telle sorte que les passages qui rassemblent des dictons ou des anecdotes plus ou moins similaires, mais qui indiquent des lieux différents, ont été comptés individuellement.[924] Trente-trois des anecdotes recueillies par Diogène Laërce précisent un lieu ou ont un contenu spatial ; nous les appellerons « topiques ». Bien qu'ils constituent un petit nombre par rapport à l'essentiel des dictons et des pensées recueillis par le doxographe, ce qui est pertinent n'est pas le pourcentage de ces anecdotes topiques, mais le fait que, dans ces histoires, nous percevons comment Diogène transforme le lieu de son action en un élément contextuel clé qui donne son origine et son sens à la *chreia*.[925]

Ceci nous permet de systématiser la situation de ces *chreiai* avec une localisation explicite et de commenter le contenu de celles qui, à notre avis, sont les plus représentatives du comportement subversif du Cynique,[926]

924 Il convient de noter l'épisode de « La vente de Diogène », que nous avons divisé en cinq sections : le moment de l'achat (Diog. Laert. 6.29-30, 108-117) ; Diogène en tant que professeur des fils de Xéniade à la palestre (Diog. Laert. 6.30, 117-122) ; dans la maison de Xéniade (Diog. Laert.- 6.30-31, 122-126) ; dans les rues de Corinthe (Diog. Laert. 6.31, 126-131) — ville où habite son maître (Diog. Laert. 6.74) —, et la version de la mort du philosophe dans ce dernier lieu (Diog. Laert. 6.31-32, 131-137).

925 Sur l'importance de cet élément contextuel dans la théorie rhétorique de la *chreía*, voir chapitre 2.3 de cette thèse.

926 Soit à cause de la dimension qu'atteint sa transgression des espaces de la ville, soit à cause de l'utilisation de son corps comme outil pour provoquer le spectateur.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

en étudiant le sens que la symbolique de chaque lieu apporte à l'anecdote en tant que contexte des actions du philosophe. Bien que la distinction entre les espaces que je fais ici ne s'ajuste pas strictement à la réalité de la période en question, elle est utile pour discriminer correctement l'argument que je présente.

2.4.1.1 Espaces privés

Diogène n'éprouve pas de honte, mais plutôt de la fierté, lorsqu'il s'agit de défier les règles dans un espace privé : étant invité dans un luxueux manoir dans lequel il lui est interdit de cracher, il procède ainsi face au propriétaire de la maison, affirmant qu'il n'a pas trouvé un autre endroit plus sale.[927] Il décide également de répondre de manière provocatrice à un banquet dans lequel, se voyant ridiculisé par les participants (qui lui ont jeté des os comme s'il était un chien), il urine sur eux en imitant l'animal auquel ils se référaient.[928] Il est remarquable que cette forme de dissidence se situe précisément dans le contexte de la tradition philosophique par excellence : le banquet ou *sýmposion*.

Cependant, comme nous le verrons plus loin, la plupart des actions plus ou moins subversives menées par Diogène se déroulent dans des espaces publics où se rassemblent et échangent des personnes de statuts juridiques différents.

927 Diog. Laert. 6.32.
928 Diog. Laert. 6.46.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

2.4.1.2 Espaces publics

Commençons par les espaces publics qui avaient une composante sacrée évidente : Diogène n'a aucun scrupule à affirmer que le Portique de Zeus et l'Avenue des Défilés avaient été ornés par les Athéniens pour que le Cynique y vive.[929] Il utilisait ces espaces pour tous ses besoins, menaçant ainsi la fonction religieuse à laquelle ils étaient réservés : l'Avenue des Défilés était l'artère principale de la ville, servant de chemin processionnel à la fête des Panathenées ; le portique de Zeus, pour sa part, bien qu'ayant la forme d'une *stoa* ou portique (qui est normalement réservée aux bâtiments civils), était dédié à cette divinité.[930] Par conséquent, le rapport de Diogène à ces deux endroits est totalement inapproprié.

Il n'hésite pas non plus à se saisir d'un pot dans le Métrôon, sanctuaire de la Mère des Dieux et bâtiment qui gardait les archives de la ville, comme s'il se trouvait dans un « lieu de résidence » particulier.[931] De son point de vue, il n'y avait rien d'inconvenant à prendre et utiliser l'objet d'un temple.[932] Signe de l'impudence dont le philosophe a fait preuve tout au long de sa vie, Diogène Laërce raconte comment, tandis que le Cynique mangeait dans un sanctuaire, il jeta des pains sales en disant que rien dans un tel état ne devait entrer dans un lieu sacré.[933]

929 Diog. Laert.. 6.22. Dion Chrysostome (4.13) soulignait déjà que les villes étaient la maison de Diogène et les édifices publics ses demeures.
930 Camp 2003, 8, 10.
931 Diog. Laert. 6.23; Camp 2003, 16; Martin 1951, 330.
932 Diog. Laert. 6.73.
933 Diog. Laert. 6.64.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Un autre type d'espaces publics, à savoir des lieux de rencontres plus décontractées, est utilisé par Diogène pour rechercher un public diversifié avec lequel échanger. Ainsi, c'est dans une taverne que le Cynique rencontre l'orateur Démosthène, qu'il présentera aux étrangers comme « le démagogue des Athéniens », accompagnant sa sentence d'un geste offensant et vulgaire trahissant son mépris pour la politique.[934]

Aussi bien dans les bains publics que dans l'Agora, le philosophe remet en question l'appartenance à la catégorie d'*anthropoi* des gens qui sont là. L'épisode dans lequel Diogène marche à la recherche d'un homme en plein jour en tenant une lanterne allumée, sans succès, est célèbre.[935]Son idée de l'homme est si élevée que même la figure d'Alexandre le Grand ne mérite pas le respect : alors que le philosophe prenait un bain de soleil dans le *Kraneion*, le conquérant s'approcha de lui, l'invitant à lui demander ce qu'il voulait. La réponse de Diogène fut claire et concise : « ne me fais pas d'ombre ! ».[936]

Le *Kraneion*, un gymnase corinthien, était-il devenu la maison du philosophe dans les dernières années de sa vie[937]. Pour quoi Diogène aurait-il choisi cet espace ? Cela

934 Diog. Laert. 6.34.
935 Diog. Laert. 6.40; 41.
936 Diog. Laert. 6.38.
937 Diog. Laert. 6.77; Ogden 2007, 199. Peut-être était-ce dans le *paradromis* (partie du gymnase complètement ouverte à l'air libre et réservée à l'entraînement des coureurs lorsque les conditions météorologiques étaient favorables), ou sur les sièges destinés aux spectateurs entre cet espace et le *xystos* (colonnade qui protégeait les athlètes des intempéries ; voir Miller 2004, 180, 183), où le Cynique pouvait jouir de ce soleil dont même Alexandre le Grand ne devait pas le priver.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

était probablement dû au fait que le gymnase était dédié à la culture de l'esprit et du corps, ce que le Cynique préconisait également.[938] Cet effort physique et intellectuel serait personnifié dans les statues d'Héraclès qu'abritaient certains gymnases grecs tels que Delos[939]: les cyniques avaient en effet érigé le héros mythique en modèle à imiter comme un exemple de *ponos* (travail) vers la liberté. De plus, en raison de son emplacement hors des murs de la ville de Corinthe (qui coïncide avec le modèle athénien), le *Kraneion* pourrait être justifié par le statut métèque de Diogène et à ses jugements cosmopolites.[940]

L'*anaideia* ou « impudeur » fait également partie du mode de vie cynique. C'est ce que démontre Diogène lorsque, essayant d'instruire un individu qui ne ramasse pas un morceau de pain tombé à terre par peur du ridicule, il s'apprête à traîner, à l'aide d'une corde, un pot autour du Céramique.[941] Cette place où Diogène affiche son indifférence au ridicule avait été investie par des commerçants et artisans, devenant le lieu par excellence des gens qui fréquentaient leurs petits commerces (*kapeloi*). Contrairement à l'image commune du philosophe, qui mépriserait la multitude habitant le

938 Diog. Laert. 6.70; Miller 2004, 177, 179.
939 Diog. Laert. 6.71; Long 2000, 55 ; Miller 2004, 183. Héraclès était admiré des cyniques en raison de sa résistance à l'adversité, au travail ou à la douleur et à son rejet de toute autorité politique ou sociale, qui passerait une bonne partie de sa vie en exil sans reconnaître aucune ville ni aucun pays comme les siens (Navia 1996, 15).
940 Diog. Laert. 6.38. Sur l'emplacement du *Kraneion*, voir Gilman Romano et Schoenbrun 1993, 179.
941 Diog. Laert. 6.35.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Céramique (comme le ferait Socrate selon Xénophon), Diogène pourrait être un habitué de cet espace.[942]

Il ne respecte pas non plus l'interdiction de manger en public, même quand des personnes sont rassemblées pour assister à un discours pouvant avoir lieu, par exemple, dans la *Stoa Poikile* (portique pœcile), dont on sait qu'elle a été utilisée, comme un bâtiment public et sans fonction établie, par tous ceux qui avaient besoin d'être entendus.[943] Lorsque ses voisins le réprimandent pour avoir mangé sur l'Agora, il se borne à répondre que c'est précisément au milieu de l'Agora qu'il a eu faim.[944] Et rien ne pourrait faire honte à celui qui n'hésite pas, malgré les regards désapprobateurs de son entourage, à se masturber au milieu de l'Agora, exprimant son souhait que la faim puisse aussi être calmée de la même manière, en se frottant simplement le ventre.[945]

Pour Diogène, les besoins de Déméter et d'Aphrodite peuvent être soulagés en public. En fait, l'un des principes cyniques est l'*euteleia* ou « simplicité » : « les désirs naturels sont mieux satisfaits de la manière la plus simple, la plus pratique et la moins chère ».[946] Or, cela peut surgir au cœur de la vie publique : l'Agora, dont l'étymologie indique qu'elle était le lieu de rencontre par excellence.[947] Il s'agit de la place du marché et, finalement, de la place

942 Martin 1951, 301; Xen. *Mem.* 3.7.5-6.
943 Diog. Laert. 6.48; Camp 2003, 43.
944 Diog. Laert. 6.58.
945 Diog. Laert. 6.46.
946 Diog. Laert. 6.69; Branham 2000, 133.
947 Le terme a la même racine que *ageiro*, un mot qui désigne une assemblée ou un rassemblement d'individus (Martin 1951, 18).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

publique (*agora eleuthera*) ; un lieu d'échanges constants à tous les niveaux, mais aussi le centre qui rassemble les édifices institutionnels de la démocratie athénienne et ceux liés au culte religieux de telle manière qu'il unit, en les délimitant, le profane et le sacré, le politique et le commercial. L'Agora possède, comme le dit Martin, un esprit déterminé, puisqu'elle est le « signe » de la *polis* : elle constitue une « expression matérielle de la communauté politique » qui rassemble sa tradition historique et légendaire dans des édifices et des statues, tout en accueillant une diversité de cultes dans les temples.[948] Ainsi, en tenant compte du rôle de cet espace dans la vie publique athénienne, on comprend mieux le degré de transgression que suppose le comportement de Diogène dans l'Agora : son acte devient une manière de banaliser le « signe » de la *polis* et, en somme, de ridiculiser les conventions de la communauté politique athénienne.

Le philosophe fait quelque chose de semblable lorsqu'il entre dans le théâtre à la fin de la représentation, en entravant le passage de ceux qui essaient de sortir et s'interrogent sur la raison de l'irruption du Cynique.[949] Au IV^{e} siècle avant J.-C., le théâtre de Dionysos était l'un des principaux points de rencontre à Athènes. Au-delà de l'enthousiasme populaire pour les pièces qui y étaient jouées, assister au théâtre était un événement religieux

948 Martin 1951, 8, 165, 294.
949 Diog. Laert. 6.64.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

dans le cadre des fêtes dionysiaques.[950] En tant que tel, il était considéré comme un droit civique.[951] En effet, la création du *theórikós* (fonds commun destiné à payer l'entrée au théâtre des citoyens les plus pauvres) ainsi que le développement architectural propre du théâtre de Dionysos dans la phase dite « de Lycurgue » (administrateur en matière financière entre 336 et 324), témoigne de l'intérêt que suscite cet espace au niveau institutionnel en tant qu'exposant des valeurs civiques, sociales et culturelles traditionnelles.[952]

Cependant, loin de s'engager dans l'une des activités modèles de l'esprit civique athénien (qui admet pourtant en son sein une grande diversité sociale),[953] Diogène entre au théâtre alors que la représentation est déjà terminée : à son avis, ce n'est rien d'autre qu'un spectacle pour imbéciles.[954] Le Cynique oppose ainsi l'apparente absurdité de son geste à la coutume de ceux qui vont au

950 Les Dionysies étaient, à leur tour, une compétition entre les œuvres écrites par les poètes. Un jury, appelé *krite* et composé de dix citoyens (un par tribu), aurait été chargé de désigner le lauréat. Ceux-ci n'avaient pas besoin d'avoir une formation spéciale ; c'étaient des individus ordinaires qui exerçaient leur citoyenneté aussi bien à la Pnyx, ou devant les tribunaux qu'au théâtre. Ainsi, on allait au théâtre non seulement pour la représentation elle-même, mais aussi pour avoir des relations sociales, célébrer le culte religieux et participer à un événement central de la vie de la cité (Roselli 2011, 4, 27-28).
951 Gottesmann 2014, 26 ; Csapo *et al.* 2014, 4.
952 Roselli 2011, 88 ; Papastamati-von Moock 2014, 17, 32, 35.
953 La composition du public était inégale, car il comprenait des personnes de statuts juridiques, sociaux et économiques différents. Même les métèques et les esclaves, bien qu'ils ne soient pas bénéficiaires des *theorikós*, pouvaient aller au théâtre, la présence éventuelle de femmes est objet de controverses (Roselli 2011, 88, 119, 148).
954 Diog. Laert. 6.24.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

théâtre en imitant le comportement du citoyen exemplaire. Le désir du philosophe de montrer qu'une attitude alternative est possible le pousse à expliquer son irruption en s'exclamant que c'est précisément ce qu'il essaie de faire tout au long de sa vie.[955]

2.4.2 Diogène et la « performance philosophy ».

Déjà dans les années 1980, l'artiste, professeur et philologue Thomas McEvilley révélait le potentiel performatif des actions de Diogène de Sinope, présentant sa figure comme celle d'un prédécesseur de l'art de la performance du milieu du XXe siècle.[956] McEvilley déclare à juste titre que « la vie vécue avec un certain focus est de la philosophie, comme à notre époque on a prétendu que la vie vécue avec un certain focus est de l'art ».[957] À la suite de cette appréciation, il a inventé l'expression « *performance philosophy* » pour désigner l'activité menée par Diogène, qu'il décrit comme un comportement public énigmatique et stimulant.

Cette analogie énoncée par McEvilley permet d'approfondir les connexions perceptibles entre l'activité de Diogène et la performance contemporaine, à travers laquelle nous cherchons à mieux comprendre le type de philosophe qu'était le Cynique et ses stratégies communicatives par rapport aux espaces de la ville. Ainsi, en premier lieu, j'exposerai les similitudes entre les actions

955 Diog. Laert. 6.64.
956 McEvilley 1983 : « Diogenes of Sinope (c. 410-c. 320 B.C.) : Selected Performance Pieces » (contenu textuel dans Warr et Jones 2000, 210). Sur les travaux académiques de McEvilley, voir Thompson 2005.
957 Ma traduction.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

de Diogène et l'art de la performance en termes de nature et d'objectifs. Une fois ces éléments précisés, nous définirons la transgression de l'espace public pour établir ensuite une comparaison entre l'usage qu'en font certains artistes de performances contemporains et la prédilection déjà analysée du philosophe cynique pour cette catégorie d'espaces dans l'Antiquité.

2.4.2.1 Diogène et la performance : nature et objectifs

De même que l'activité philosophique de Diogène recueillie dans les anecdotes à son sujet combine des dictons, des pensées et des actions, la performance est un moyen d'expression variable, sans limites fixes, qui utilise (ou non) des matériaux divers. Cependant, il présente une caractéristique invariable : l'utilisation de gestes vivants contraires aux conventions de l'art établi,[958] qui est l'équivalent de la mise à distance par Diogène de l'activité philosophique classique.

En effet, Diogène n'était pas le genre de philosophe qui fonde une école avec un programme et un lieu de rencontre définis.[959] Le penseur se constitue comme une figure urbaine à la recherche d'observateurs surpris ou choqués par son comportement,[960] par les gestes vifs de ses performances. Ainsi l'activité du Cynique transcende le plan philosophique pour créer un genre de vie complet. Rappelons que la philosophie dans l'Antiquité était

958 Goldberg 1996, 7-9.
959 Long 2000, 49.
960 Krueger 2000, 297.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

davantage qu'une manière de penser ou de s'exprimer par écrit : elle était un mode de vie.[961] Cette perspective est particulièrement appropriée dans le cas du cynisme car, faute de dogmes théoriques définis, le *kynikòs bíos* devient le principal exposant de ses idées.[962]

Cette idée génère un autre lien avec l'art de la performance : l'indistinction entre l'art et la vie. La vie de Diogène n'est pas seulement le mode d'expression de sa pensée : sa vie *est* sa philosophie. De même, dans le cadre du mouvement Dada, André Breton insistera pour créer un lien plus intime entre l'art et la vie.[963] Un point culminant de cette relation peut être apprécié, dès les années 1960, dans les *happenings* de Vostell, qui peuvent être décrits comme un commentaire sur la vie en temps réel.[964]

Pourtant, comme le souligne Kirby, la conception du *happening* comme un acte improvisé, sans plan ni contrôle, n'est qu'un mythe.[965] Il en va de même avec les actions de Diogène : le style de vie de Diogène n'est pas tant une proclamation spontanée de ses convictions qu'une tentative préméditée de construire une vie qui donne naissance à la tradition des anecdotes que Diogène Laërce reprend.[966] Ainsi, Sluiter affirme que le philosophe fait preuve d'un comportement transgressif à caractère théâtral dans le but d'attirer l'attention. De plus, selon cette

961 Cf. *supra*.
962 Navia 1996, 7, 10. Sur le débat sur la valorisation du cynisme comme philosophie ou comme simple mode de vie, voir Goulet-Cazé 1993.
963 Bishop 2012, 71.
964 Berghaus 2005, 271.
965 Kirby 2005, 7.
966 Long 2000, 49.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

auteure, les *chreiai* pourraient être perçues et manipulées par les participants en temps réel.[967]

Quelles sont ces actions soi-disant spontanées ? Comme nous l'avons vu, à plusieurs reprises, Diogène s'exprime par des actions. Celles-ci constituent un mode de communication plus lâche, parfois synthétisé dans des gestes purement physiques,[968] ce qui s'accorde avec l'expression du cynisme comme « philosophie des actes ».[969] Cela forme, à nouveau, un lien avec l'art performatif, dans lequel l'utilisation du corps est fondamentale. Le *happening*, par exemple, s'exprime par des actions.[970] Cependant, au-delà de ce sous-genre, il est courant que dans le domaine de la performance le corps ne soit pas seulement le contenu de l'œuvre, mais aussi la toile, le cadre, la plateforme…[971] C'est ce qu'atteste le théâtre particulier de Wedekind, dramaturge allemand qui, à la manière de Diogène,[972] avait l'habitude d'uriner et de se masturber devant le public.[973] D'autres exemples ultérieurs sont la sculpture vivante de Piero Manzoni,[974] qui rappelle le philosophe cynique embrassant des statues

967 Sluiter 2005, 148-150.
968 García Gual 2000b, 2-3.
969 « Le rôle joué dans le cynisme par la chrie s'explique bien par la nature du cynisme, philosophie des actes, philosophie de l'exemple concret et vécu, philosophie parénétique, en fin philosophie populaire » (Goulet-Cazé 1992, 3991).
970 Lebel 2005, 234.
971 Warr et Jones 2000, 11.
972 Diog. Laert. 6. 46 (rappelons que Diogène urine sur les convives d'un banquet).
973 Goldberg 1996, 50-52.
974 Goldberg 1996, 147-148.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

gelées en hiver ;[975] les performances de Carolee Schneemann, dont *Meat Joy* peut évoquer Diogène soulevant un poisson séché pour disperser les auditeurs d'Anaximène ;[976] ou, en général, le « body art » des années 70.[977]

Que cherchent alors le Cynique et l'artiste performeur avec ces gestes prémédités ? Comme l'affirme la critique d'art Nelly Richard, le corps est le premier support sur lequel la division entre la sphère publique et la sphère privée laisse sa marque.[978] On peut donc dire que aussi bien Diogène que les artistes de performances utilisent leur corps pour transcender cette barrière.

Le but du Cynique n'est autre que de démontrer qu'il est possible d'aller à contre-courant, de sortir des normes établies, puisque celles-ci reposent sur de fausses valeurs. Par des actions apparemment exagérées ou insensées, Diogène cherche à montrer une alternative, comme le cherche, quelle que soit l'idéologie politique (ou apolitique) des artistes,[979] la performance : son fondement est l'expression de la dissidence.

Le philosophe, comme l'artiste, cherche à « bouleverser un public complaisant »,[980] de telle sorte que

975 Diog. Laert. 6.23.
976 Diog. Laert. 6.57. Dans *Meat Joy*, plusieurs artistes se contorsionnent à moitié nus au rythme de la musique pop en s'étalant de la peinture les uns sur les autres, mais aussi du poisson et du poulet (Bishop 2012, 100).
977 Goldberg 1996, 153.
978 Richard 1986, 65.
979 Face aux futuristes italiens et russes, de plus en plus liés à la propagande politique de leur temps, Dada, de par son déni de toute position morale (Bishop 2012, 48, 74), serait le mouvement le plus proche des objectifs de Diogène.
980 Goldberg 1996, 14 (ma traduction).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

la réception est aussi importante que la création.[981] Cette perspective nous présente à la fois le philosophe cynique et l'artiste contemporain comme des personnages socialement visibles et comme des agents actifs dans leur environnement social.[982] En ce sens, ce qui est important, c'est l'interventionnisme, la disruption, les méthodes qu'on attribue aujourd'hui à l'art d'avant-garde, en oubliant que Diogène les utilisait déjà pour se donner de la visibilité.[983]

Si l'objectif est de faire découvrir l'art, ou la philosophie, directement à un large public, l'espace où il s'exerce devient un élément clé. Dans cette perspective, et sur la base des similitudes déjà établies entre les performances et l'activité de Diogène, nous pensons qu'il est pertinent de mettre en parallèle l'utilisation de l'espace public par les artistes contemporains et le comportement spatial déjà analysé du philosophe de Sinope, non sans définir d'abord, brièvement, le cadre théorique dans lequel nous insérons notre argument.

2.4.2.2 Diogène et la performance : l'utilisation du espace public

Suite au *spatial turn* de la géographie humaine et des sciences sociales, l'espace n'est plus perçu comme un continent abstrait mais comme un élément de la vie sociale, une sphère dynamique dans laquelle il est possible

981 Citation de Roland Barthes dans Warr et Jones 2000, 12-13.
982 Sur le double rôle artiste/activiste, qui peut être mis en parallèle avec le philosophe/activiste, voir Serafini 2018, 72.
983 Sur la visibilité et les méthodes de l'artiste de performances : Goldberg 1996, 7-9 ; Kester 2011, 183.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

d'étudier les liens symboliques et les relations de pouvoir.[984]

Ce tournant est lié, entre autres courants, à la théorie de l'espace développée par Lefebvre. Pour notre propos, il est pertinent de souligner le pivot de son interprétation : l'espace est constamment produit par la relation entre la pratique spatiale (la manière dont les gens génèrent, utilisent et perçoivent l'espace), les représentations de l'espace (l'espace conçu par des technocrates ou des ingénieurs sociaux) et l'espace représentationnel (l'espace vécu et investi de symboles).[985] Si l'on applique cette théorie au niveau de la performance ou à celui de l'activité de Diogène, il en résulte que l'artiste ou le philosophe agit sur la symbolique de l'espace représentationnel, générant ainsi un espace différent de celui normalement vécu par le citoyen ordinaire. Cette idée peut aussi être liée à l'analyse de De Certeau, qui souligne qu'il y a autant d'espaces différents que d'expériences spatiales.[986]

L'espace public est, comme le souligne le géographe Monnet, un espace de liberté aussi bien qu'une zone de restriction : il y a des possibilités de contact entre différents sexes, âges, classes sociales ou statuts juridiques, avec l'échange d'idées qui y correspond ; mais c'est aussi le champ d'application des règles sociales liées à la moralité et au maintien de l'ordre.[987] Ainsi, lorsqu'un gardien pousse plusieurs jeunes hommes qu'on appellerait

984 Dines 2012, 16.
985 Lefebvre 1981, 48-49.
986 De Certeau 1997, 118.
987 Monnet 1998, 14.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

communément « hippies » du haut du mur de Rittenhouse Square à Philadelphie dans les années 1960, il le fait parce que « ce n'est pas un endroit pour s'asseoir ». Dans la tentative de transgression de la part de ces jeunes, on perçoit les relations de pouvoir et le rôle de l'espace dans le contrôle social.[988]

Cependant, comme l'affirme Dines, le contrôle social de l'espace public n'est jamais totalisant : les personnes sont des agents actifs dans la création de leur réalité qui peuvent dépasser les limites en termes de « transgression spatiale ». Cela se produit lorsque les personnes ou leurs actions ne sont pas « à leur place », et que les codes de l'espace public sont inversés.[989] Cicéron l'avait déjà remarqué lorsqu'il parlait de *l'eutaxía*, ou du « bon ordre », comme arrangeant les choses qui sont faites ou dites à leur place. En tenant compte de cela, selon cet auteur, il est facile de reconnaître quelqu'un qui contrevient à l'« urbanité » (*urbanitas*). Les cyniques, dont la philosophie, comme Cicéron le dit lui-même, est opposée à la modestie, en sont un exemple.[990] Diogène pervertit *l'eutaxía* : lorsqu'il se masturbe sur l'Agora,[991] son geste devient répréhensible pour s'être déroulé au centre de la vie publique. C'est donc le lieu spécifique, élément circonstanciel de la *chreía*, qui lui donne du sens, puisque c'est l'inadéquation de Diogène au contexte spatial qui définit sa transgression.

988 Sibley 2003, xiii.
989 Dines 2012, 99, 104-105.
990 Cic., *Off.* 1.142 ; 1.144-145 ; 1.148.
991 Diog. Laert. 6.46.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

De manière générale, la transgression spatiale peut se produire dans de multiples contextes. La rupture de la frontière entre le public et le privé, qui caractérise à la fois l'action de Diogène se masturbant sur l'Agora et les *happenings* sexualisés que Jean-Jacques Lebel a développés dans la galerie d'art, en est la preuve. Cependant, il existe une différence essentielle entre Diogène et Lebel : le public de la galerie, qui se trouve être la même bourgeoisie que Lebel critique,[992] n'est pas le même que celui auquel s'adresse Diogène. Comme nous l'avons vu, malgré le fait qu'à certaines occasions le Cynique investit également des espaces privés, ce sont les espaces publics d'Athènes, dans lesquels se mélangent des personnes de statuts juridiques et socio-économiques différents, dans lesquels il réalise la plupart de ses actions. C'est pourquoi, pour établir des liens entre la performance contemporaine et l'activité de Diogène, nous nous concentrerons sur les mouvements ou artistes qui ont utilisé l'espace public comme outil d'expression devant un public de masse.

Au début du XXe siècle, les futuristes italiens ont porté leurs gestes provocateurs dans la rue et les constructivistes russes ont matérialisé leurs performances extra-théâtrales dans différents espaces de la ville. [993] Pendant ce temps, le dadaïsme a fui les musées vers des lieux « plus réels » sous l'influence d'André Breton, qui a préconisé la création d'un lien plus étroit entre l'art et la vie grâce à l'utilisation d'espaces extra-institutionnels qui

992 Bishop 2012, 97, 103.
993 Bishop 2012, 41 ; Goldberg 1996, 44.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

ont généré une plus grande participation des spectateurs.[994] En fin de compte, ces stratégies d'utilisation de l'espace public offraient la possibilité d'une confrontation directe avec le public, ce que, comme nous l'avons vu, Diogène a également recherché, en choisissant comme lieux d'action les espaces où les gens se rassemblent. Le Cynique, comme le performeur, était une figure urbaine qui se produisait partout où il pouvait être observé : sur l'Agora, au gymnase, à la taverne ou à l'entrée du théâtre… Ce n'est que dans ces circonstances que le scandale qu'il voulait provoquer pouvait devenir effectif.

À partir des années 1960, la relation entre l'artiste et l'espace devient encore plus organique. Un exemple digne de mention sont les *happenings* de Wolf Vostell, qui cherchaient à sortir des éléments de la vie quotidienne de leur contexte. Ainsi, à Paris en 1962, cet artiste emmène le public dans un autobus à travers différents quartiers de la ville et lui demande de noter ses expériences auditives et visuelles. Bien que l'environnement créé, représentatif de la société de masse, soit très différent de l'Athènes classique, le but de Vostell dans son utilisation de l'espace public était similaire à celui de Diogène : forcer le public à réfléchir sur la rationalité, ou plutôt l'irrationalité, des conventions de la vie quotidienne.[995]

994 Warr et Jones 2000, 11 ; Bishop 2012, 41, 71. La *Grand Saison Dada* Dada du printemps 1921 a marqué l'utilisation du espace public par les artistes de performances du dadaïsme (Bishop 2012, 66).

995 Warr et Jones 2000, 28 ; Berghaus 2005, 271. Un autre exemple d'utilisation de l'espace public pour faire réagir le public à la passivité qu'impliquent les événements quotidiens est la pièce *A Day in the Street*, un itinéraire d'actions à travers la ville de Paris développé en 1966 par le Groupe

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Cependant, le parallèle contemporain le plus proche de l'utilisation de l'espace par le cynique de Sinope est à notre avis le « théâtre invisible » du réalisateur brésilien Augusto Boal. Il existe bien entendu de multiples différences par rapport à l'activité de Diogène : son créateur a développé cette forme artistique lors de son exil en Argentine dans les années 70 dans le but de promouvoir un changement socio-politique, tandis que le philosophe a cherché, plus qu'une révolution politique, à invalider la morale traditionnelle.[996] De plus, l'utilisation de l'espace public au sein du théâtre invisible était avant tout une nécessité, car il était crucial d'éviter la censure ou la répression par les autorités. C'est pour cela que Boal a recouru à la participation de spectateurs. Ceux-ci ne savaient pas que ce qui se passait autour d'eux (dans la rue, au marché, ou dans un restaurant) était une pièce de théâtre : généralement, plusieurs acteurs se coordonnaient pour créer des situations inconfortables qui révèlent

de Recherche d'Art Visuel et ses spectateurs-participants (Bishop 2012, 87, 91).

996 Les obligations politiques étaient un obstacle à la liberté cynique. Ainsi, renonçant à tout devoir civique (*apragmosýne*), Diogène se définit comme *kosmopolites*, littéralement « citoyen du cosmos », évitant ainsi tout lien avec une patrie (Diog. Laert. 6.63). Pourtant, dans quelques épisodes, nous discernons une certaine idéologie pro-spartiate (Diog. Laert. 6. 27 ; 59). Par ailleurs, la *République* de Diogène, dont nous n'avons pas de témoignages directs (Husson 2011, 30), tend à être considérée comme une œuvre authentique (Dorandi 1993, 58-59 ; Goulet-Cazé 2003, 27 ; Husson 2011, 40). Le Cynique y crée un discours philosophique et politique dont les fondements sont le rejet des conventions sociales et le retour à la nature (Goulet-Cazé 2003, 28-29). Nous connaissons son existence par diverses sources (Husson 2011, 21, 25-28), dont la principale est le *De Stoicis* de Philodème de Gadara, un épicurien du Ier siècle av. J.-C. (Goulet-Cazé 2003, 11).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

l'oppression d'un ou plusieurs individus devant le système capitaliste et improvisent un dialogue sur la base des réactions du « public ».[997]

Pourtant, au-delà des raisons de la stratégie de Boal, le résultat est un art qui se confond profondément avec la vie, qui repose sur l'intervention du public en tant qu'agent actif et qui utilise, pour réaliser tout cela, l'irruption de l'artiste dans l'espace public générant des conflits en temps réel. En ce sens, la pratique philosophique de Diogène est très proche du théâtre invisible : ce sont des actions apparemment improvisées qui interviennent pleinement dans la vie quotidienne des spectateurs à travers l'espace public. Cela devient non seulement le canal d'expression du *kynikòs bíos*, mais aussi le moyen par lequel le philosophe peut interagir directement avec ses voisins — réprimandant Démosthène dans la taverne, cherchant des *anthropoi* sur l'Agora ou traînant un pot autour du Céramique pour ridiculiser ceux qui, par honte, ne prennent pas un morceau de pain tombé à terre.[998] Ces actions ne seraient pas perçues comme des performances par leur public ; cependant, le message qu'elles transmettent est également étudié, car il s'accorde avec l'expression de valeurs de la vie cynique telles que la *parrhesia* (liberté de parole) ou *l'anaideia* (impudeur).

Diogène pratiquait donc une sorte de « théâtre invisible ». Cependant, comme nous l'avons mentionné, le philosophe préférait entrer au théâtre lorsque la

997 Bishop 2012, 105, 122-123.
998 Diog. Laert. 6. 34 ; 41; 35.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

représentation était déjà terminée.[999] Peut-être a-t-il partagé avec Augusto Boal la pensée que la *catharsis* qui accompagne la tragédie grecque était, en fin de compte, une purification du désir de changer la société et, par conséquent, un outil pour maintenir l'ordre établi.[1000]

2.4.3 Diogène, performeur dans les *free spaces*.

Selon Diogène Laërce, le philosophe cynique investissait n'importe quel endroit dans n'importe quel but.[1001] Néanmoins, en étudiant les anecdotes sur le personnage, on constate que Diogène ne choisit pas au hasard ses espaces d'action : ils sont « art de l'action »,[1002] intimement lié à un moment particulier et à un lieu concret, généralement public.[1003] Sous ce qui ressemble au premier abord à une adaptation improvisée aux circonstances,[1004] se trouve en réalité une stratégie rhétorique qui donne du sens aux actions et qui cherche à se développer dans les espaces publics dotés d'un sens spécifique dans la *polis* athénienne et où, en plus, le public est assuré. Qu'ont donc en commun les comportements spatiaux de Diogène et ceux de ces artistes de performances qui fuient la galerie d'art ? Tous les deux ont recours aux *free spaces* de la ville, à la recherche d'un public qui réagira à leurs actions ; un

999 Diog. Laert. 6. 64.
1000 Boal 2008, 3, 31-42.
1001 Diog. Laert. 6. 22.
1002 Voir Branham 2000.
1003 Usher 2009, 207.
1004 Branham (2000, 120) dénomme « rhétorique appliquée » cette manière de s'adapter verbalement ou physiquement aux circonstances.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

public large mais surtout diversifié, en tant que représentant de la société dans laquelle ils vivent.

Les actes de Diogène n'auraient pas de sens sans un public qui en serait témoin[1005] : comme un artiste de *performance*, le Cynique recherche la publicité. En tant qu'étranger résidant à Athènes, Diogène est exclu des institutions politiques et, par conséquent, du dialogue qui s'instaure en elles.[1006] Cependant, il y a des espaces qui offrent aux « institutionnellement » exclus une capacité d'influence et d'action : les lieux que Vlassopoulos appelle *free spaces*.[1007] Il s'agit d'endroits proprement publics dans lesquels des personnes de statuts juridiques différents interagissent naturellement, créant des expériences communes qui peuvent acquérir une valeur coutumière.[1008] L'Agora, la taverne, le gymnase, le théâtre, etc.[1009] sont des exemples de ces *free spaces* ; ce sont aussi les lieux où Diogène développe son activité. Ainsi, il déplace la censure réservée au débat institutionnel vers la vie quotidienne, de la scène à la rue, vers cet espace public où le plus grand nombre de ceux qui partagent les mêmes codes peuvent être rassemblés, et où un message peut être reçu par tous.

Bien que la théorie des *free spaces* ait été conçue pour définir la sphère proprement publique de l'Athènes classique, la communication multi-vocale et

1005 Bosman 2006, 98 ; Sluiter 2005, 141.
1006 Whitehead 1977, 70.
1007 Vlassopoulos 2007, 39, 42, 45.
1008 Ces lieux contrastent avec les espaces strictement civiques (comme les tribunaux ou la *Pnyx*).
1009 Diog. Laert. 6.58; 34 ; 38 ; 64.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

multidirectionnelle[1010] qui s'y déroule est, pour l'essentiel, la même que celle à laquelle aspirent les artistes contemporains fuyant des galeries, établissements critiqués pour leurs tendances mercantilistes. Dans les espaces extra-institutionnels de la ville moderne, l'artiste trouve une dimension de sociabilité informelle dans laquelle interagir avec un public nombreux et disparate, mais surtout réel, pour parvenir à brouiller la frontière entre l'art et la vie.

Diogène et le performeur sont, en fin de compte, des figures qui cherchent à exprimer leur dissidence et qui trouvent un canal fondamental pour cela dans les *free spaces*. Sans l'utilisation de l'espace public, Diogène ne pourrait remettre en cause les normes de comportement associées à chaque lieu d'Athènes ; les futuristes n'auraient pas pu apporter leur propagande politique aux masses ; Augusto Boal n'aurait pas pu dénoncer l'oppression avec son théâtre invisible... En somme, cette analogie avec les stratégies communicatives de l'art contemporain renforce l'importance du contexte des anecdotes sur Diogène le Cynique, qui méritent aussi d'être étudiées d'un point de vue spatialisé.

CONCLUSIONS.

En conclusion, je peux affirmer que Platon et Diogène de Sinope sont représentatifs de la diversité des formes

1010 Gottesmann 2014, 13.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

d'expression que la dissidence pouvait acquérir dans l'Athènes démocratique ; une dissidence qui s'enracine, justement, dans la capacité de la *polis* à offrir à ses habitants des espaces de communication extra-institutionnels qui peuvent devenir des « lieux de la philosophie ».

Chez Platon, les lieux de la philosophie sont souvent matériels ; des lieux topographiquement identifiables par ses lecteurs, puisqu'ils correspondent à ces espaces d'Athènes que le philosophe choisit comme cadre de ses dialogues. Ce choix, loin d'être innocent, répond à des liens entre la symbolique des différents espaces de la *polis* et le thème de chaque œuvre platonicienne. Cela est vérifié dans les trois études de cas présentées : dans *Charmide*, la palestre de Táureas est le lieu de la *paideia* des jeunes aristocrates qui, éventuellement, s'ils acquièrent la *sophrosyne*, pourraient effectuer la relève politique que Platon juge nécessaire. Dans la *République*, le Pirée représente la démocratie radicale, l'hétérogénéité ethnique et, par extension, la nécessité de construire Callipolis comme une anti-Athènes. Enfin, dans le duo *Timée-Critias*, la maison d'un éminent philo-spartiate est le décor d'un récit sur les conséquences de l'impérialisme athénien qui se cache derrière le déguisement de l'histoire atlante.

Cependant, comme je l'ai soutenu, Platon joue aussi avec les lieux mentaux et, plus spécifiquement, avec l'évocation du passé proche d'Athènes : à travers les contextes discursifs de *Charmide*, de la *République* et de *Timée-Critias*, on confirme que Platon, outre qu'il pense le passé, est un lecteur de Thucydide. Dans cette perspective,

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

on formule la notion d'une sorte de Platon *historien*. Ce philosophe utilise la chronologie dramatique de ses œuvres pour transmettre sa propre interprétation de passés relativement explicites, comme l'été 429, ou de passés qu'il suggère à travers différents éléments du contexte discursif de ses dialogues, comme les événements de 404/3. Ainsi, Platon demande à son public d'utiliser les connaissances historiques partagées par ses contemporains pour créer une diachronie implicite.

Si, de la même manière que les scénarios et le thème de chaque œuvre ont été reliés, on établit des liens entre le contenu des dialogues et le passé auquel ils font allusion, le résultat offre la possible lecture platonicienne de l'histoire récente ; une lecture qui, comme je l'ai soutenu, condamne l'impérialisme athénien. Cela se confirme dans *Charmide*, où un Platon qui lit Thucydide prône une *sophrosyne* anti-interventionniste qui aurait empêché la bataille de Spartolos et la campagne de Sicile. On le vérifie aussi dans la *République*, dans laquelle le philosophe invite à réfléchir sur les conséquences indirectes de l'impérialisme à travers l'inauguration des *Bendideia*, et sur les événements de 403 à travers un lieu de mémoire comme le Pirée, face à une Callipolis fermée sur elle-même dans laquelle le Principe de Spécialisation évite la *stasis*. Enfin, dans *Timée-Critias*, la première grande défaite athénienne dans la Guerre du Péloponnèse est parallèle à la chute de l'empire atlante, dans ce qui pourrait être un avertissement des dangers de franchir les frontières voisines.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Comme point culminant, je propose que le particulière récit platonicien sur 429 et ses passés suggérés trace également un itinéraire proleptique à différents niveaux : chronologiquement, les œuvres *Charmide*, *République* et *Timée-Critias* suivent le calendrier déjà exposé, qui commence vers la fin du printemps et se termine dans les *Kallynteria* du 21 Thargelion de 429. Thématiquement, la définition de *sophrosyne* donnée par Critias dans *Charmide* conduira à la définition de *dikaiosyne* dans la *République*, de telle manière que le Principe de Spécialisation qui se développait dans le premier dialogue culmine dans le deuxième.[1011] De même, c'est la matérialisation de la *dikaiosyne* à Callipolis qui découle, d'une certaine façon, de la victoire de l'Athènes primitive sur l'Atlantide dans *Timée-Critias*, puisque c'est le résumé par Socrate des caractéristiques de la cité idéale de la *République* qui conduit à des recherches sur le comportement de cette cité dans le monde sensible et, plus précisément, en temps de guerre. Enfin, j'ai déjà décrit comment, au niveau topographique, Platon éloigne Socrate du centre d'Athènes dans cet ensemble de dialogues : des limites de l'*asty* (représentés par la palestre de *Charmide*), en passant par la banlieue côtière où se déroule la *République* (le Pirée), l'histoire de 429 se termine dans la maison de Critias, mais, à son tour, dans des lieux apparemment imaginés, comme l'Atlantide et l'Athènes primitive, qui font du paysage un autre élément de réflexion philosophique.

[1011] Cf. *supra*, chapitre 1.1.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Le même se produit, comme je l'ai montré, dans le dialogue platonicien où le paysage du contexte dramatique acquiert une plus grande importance : *Phèdre*. Cette œuvre confirme l'exhortation platonicienne à l'abandon de la rhétorique démocratique, qui s'exprime même au niveau symbolique par l'éloignement progressif des personnages du cœur d'Athènes alors qu'ils suivent le cours de l'Ilissos. Cette étude de cas a servi à illustrer que, conformément à son aversion pour la démocratie, Platon a tendance à choisir des lieux isolés des institutions afin de refléter, à travers le comportement spatial de Socrate, son propre genre de vie.

Cette image de la promenade hors les murs d'un citoyen comme Socrate contraste avec celle de Lysias, un métèque qui sert la démocratie athénienne et qui intervient dans la production des discours de la cité. En revanche, le comportement de Diogène de Sinope montre que la condition juridique qui exclut les métèques des institutions n'est aucun empêchement pour remettre en cause le système établi. Opposé à la morale traditionnelle, le cynique exprimait sa dissidence là où, en tant que métèque, il pouvait être vu et entendu : des *free spaces* dans lesquels des individus de statut juridique différent pouvaient contribuer au débat public. Au sein de ceux-ci, il ne peut pas manquer l'agora ; la même place publique que Platon, lorsqu'il peut choisir la scène de l'action dramatique, évite dans ses dialogues. Ainsi, les comportements spatiaux différents de Platon et de Diogène créent une sorte de paradoxe dans lequel les rôles de leurs statuts juridiques respectifs s'inversent : le citoyen se retire à la marge,

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

tandis que le métèque cherche constamment à être au centre de la *polis*.

En tout cas, comme je l'ai dit, les deux philosophes étudiés sont des représentants de la dissidence dans la démocratie athénienne et, comme tel, leurs formes d'expression sont liées au contexte historique, qui devient essentiel pour comprendre les formes adoptées par la philosophie dans l'Athènes du IV^{e} siècle avant J.-C. Bref, au fil de ces pages, j'espère avoir montré qu'il est non seulement possible, mais aussi nécessaire, d'étudier la figure du philosophe en tant qu'agent actif dans son environnement social, faisant ainsi de lui un objet de l'analyse historique.

BIBLIOGRAFÍA.

Acosta González, C. L. (1994), "Los tres primeros ejercicios de los *Progymnasmata* de Elio Teón: μῦθος, διήγημα, χρεία", *Habis*, 25, pp. 309-322.

Adams, J. (1963), *The Republic of Plato. Introduction & Books I-V*, Cambridge, Cambridge University Press.

Adeleye, G. (1974), "Critias: Member of the Four Hundred?", *Transactions of the American Philological Association*, 104, pp. 1-9.

Adrados, F. R. (1955), "Origen del tema de la nave del estado en un papiro de Arquíloco (56 A Diehl)", *Aegyptus*, 35, 2, pp. 206-210.

Alexandre, M. (1989a), "Importância da cria na cultura helenística", *Euphrosyne*, 17, pp. 31- 62.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Alexandre, M. (1989b), "The chreia in Greco-Roman education", *Ktèma*, 14, pp. 161-168.

Anderson, R. D. (2000), *Glossary of Greek Rhetorical Terms*, Leuven, Peeters.

Annas, J. (1981), *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford, Clarendon Press.

Arrighetti, G. (2007), "Anekdote und Biographie. Μάλιστα τὸ μικρὸν φυλάττειν", en Erler, M.; Schorn, S. (eds.), *Die griechische Biographie in hellenistischer Zeit. Akten des internationalen Kongresses vom 26.-29. Juli 2006 in Würzburg*, Berlin, Walter de Gruyter.

Asmis, E. (1986), "'Psychagogia' in Plato's *Phaedrus*", *Illinois Classical Studies*, 11, 1/2, pp. 153-172.

Assmann, J. (2011), *Cultural Memory and Early Civilization. Writing, Remembrance, and Political Imagination*, Cambridge, Cambridge University Press.

Aurenche, O. (1974), *Les groupes d'Alcibiade, de Léogoras et de Teucros. Remarques sur la vie politique athénienne en 415 avant J.C.*, Paris, Les Belles Lettres.

Azoulay, V.; Ismard, P. (2020), *Athènes 403. Une histoire chorale*, Paris, Flammarion.

Bachelard, G. (1961), *La poetique de l'espace*, Paris, Presses Universitaires de France.

Bakewell, G. (2000), "Lysias 12 and Lysias 31: Metics and Athenian Citizenship in the Aftermath of the Thirty ", *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, 40, pp. 5-22.

Barley, N.; Rodellar, M. J. (trad.) (1989), *El antropólogo inocente*, Barcelona, Anagrama.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Bartoli, G. (1779), "Essai sur l'explication historique que Platon a donnée de sa *République* et de son Atlantide", en *Discours par lequel Sa Majesté le roi de Suède a fait l'ouverture de la diète, en suédois, traduit en français et en vers italiens, avec un Essai sur l'explication historique que Platon a donnée de sa République et de son Atlantide pour servir d'introduction aux Réflexions impartiales sur le progrès que les sciences et les arts ont fait dans le XVIIIe siècle en Europe*, pp. 39-228, https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k115619d.texteImage.

Baslez, M.-F. (1984), *L'étranger dans la Grèce Antique*, Paris, Les Belles Lettres.

Bastianini, G. (2004), "PSI 85 e la definizione di chreia", en Funghi, M. S. (ed.), *Aspetti di letteratura gnomica nel mondo antico, vol. II*, Firenze, Olschki, pp. 249-263.

Bearzot, C. (2007), *Vivere da democratici. Studi su Lisia e la democrazia ateniese*, Roma, "L'ERMA" di Bretschneider.

Beekes, R. S. P. (2010), *Etymological Dictionary of Greek*, Leiden, Brill.

Bendlin, A. (2007), "Purity and Pollution", en Ogden, Daniel (ed.), *A Companion to Greek Religion*, Oxford, Blackwell, pp. 178-189.

Berghaus, G. (2005) [1995], "Happenings in Europe: Trends, Events, and Leading Figures", en Sandford, M. R. (ed.), *Happenings and Other Acts*, Taylor & Francis e-Library, pp. 263-328.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Bernadete, S. (1971), "On Plato's *Timaeus* and *Timaeus'* Science Fiction", *Interpretation*, 2, pp. 21-63.

Bidez, J. (1945), *Platon et l'Orient*, Bruxelles, Hayez.

Bishop, C. (2012), *Artificial Hells. Participatory Art and the Politics of Spectatorship*, London, Verso.

Bloch, D. (ed., trad.) (2007), "De memoria et reminiscentia: Text and Translation", en *Aristotle on Memory and Recollection. Text, Translation, Interpretation and Reception in Western Scholasticism*, Leiden, Brill, pp. 23-51.

Blok, J. H. (2017), *Citizenship in Classical Athens*, Cambridge, Cambridge University Press.

Blomart, A. (2000-2001), "Identité culturelle, altérité et religions étrangères : exemples antiques de Mithra, Bendis et la Mère des dieux", *Ítaca: Quaderns Catalans de Cultura Clàssica*, 16-17, pp. 9-22.

Bloom, A. (trad.) (1968), *The Republic of Plato*, New York, Basic Books.

Boal, A.; Charles, A., Leal McBride, M.-O. y Fryer, E. (trads.), (2008) [1979], *Theatre of the Oppressed*, Sidmouth, Pluto Press.

Bobonich, C. (2008), "Plato's Politics", en Fine, G. (ed.), *The Oxford Handbook of Plato*, Oxford, Oxford University Press, pp. 312-335.

Bornet, P. (2000), " Platon et les étrangers ", *Revue de théologie et de philosophie*, 132, pp. 113-129.

Bosman, P. (2006), "Selling Cynicism: The Pragmatics of Diogenes' Comic Performances", *The Classical Quarterly*, 56, 1, pp. 93-104.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Branham, R. (2000) [1996], "Invalidar la moneda en curso: La retórica de Diógenes y la invención del cinismo", en Branham, R. B., Goulet-Cazé, M.-O. (eds.); Villacampa, V. (trad.), *Los Cínicos: el movimiento cínico en la Antigüedad y su legado*, Barcelona, Seix Barral, pp.111-141.

Bremmer, J. (1983), "Scapegoat Rituals in Ancient Greece", *Harvard Studies in Classical Philology*, 87, pp. 299-320.

Brisson, L. (1970), "De la philosophie politique à l'épopée. Le " Critias " de Platon", *Revue de Metaphysique et de Morale*, 75, 4, pp. 402-438.

Brisson, L. (2001) [1992], *Platon. Timée. Critias*, Paris, Flammarion.

Brisson, L. (2000), *Platon. Phèdre. Jacques Derrida. La pharmacie de Platon*, Paris, Flammarion.

Broadie, S. (2012), *Nature and Divinity in Plato's Timaeus*, Cambridge, Cambridge University Press.

Brumbaugh, R. S. (1954), *Plato's Mathematical Imagination. The Mathematical Passages in the Dialogues and Their Interpretation*, Bloomington, Indiana University Press.

Bultrighini, U. (1999), *Maledetta Democrazia. Studi su Crizia*, Torino, Edizione dell'Orso.

Burger, R. (1980), *Plato's Phaedrus. A Defense of a Philosophical Art of Writing*, Alabama, The University of Alabama Press.

Burnet, J. (1914), *Greek Philosophy, Part 1: Thales to Plato*, London, Macmillan.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Bury, R. G. (trad.) (1929), *Timaeus; Critias; Cleitophon; Menexenus; Epistles. Plato*, London, Heinemann.

Butler, P. (2008), *Out of Style, Reanimating Stylistic Study in Composition and Rhetoric*, Colorado, University Press of Colorado.

Caire, E. (2018), "Du superlatif au comparatif : l'excellence selon Critias", en Yvonneau, J. (ed.), *La Muse au long couteau. Critias, de la creátion littéraire au terrorisme d'État*, Mérignac, Ausonius, pp. 117-136.

Caliò, L. M. (2021), "*Theatroeideis poleis*. Cities and urbanization in Eastern Greece", en Pedersen, P. *et alii* (eds.), *Karia and the Dodekanese. Cultural Interrelations in the Southeast Aegean*, Oxford, Oxbow Books.

Camp, J. M. (2003), *The Athenian Agora*, Athens, American School of Classical Studies at Athens.

Campbell, L. (1894), *Plato's Republic*, Oxford, Clarendon.

Capizzi, A. (1984), *Platone nel suo tempo. L'infanzia della filosofía e i suoi pedagoghi*, Roma, Edizioni dell'Ateneo.

Carawan, E. (2008) "Pericles the Younger and the Citizenship Law", *The Classical Journal*, 4, 103, pp. 383-406.

Careri, F.; Pla, M. (trad.) (2017), *Walkscapes: El andar como práctica estética*, Barcelona, Gustavo Gili.

Cartledge, P. (1987), *Agesilaos and the Crisis of Sparta*, London, Duckworth.

Casadesús Bordoy, F. (2008), "Diógenes Laercio VI 20-21: ¿en qué consistió la falsificación de la moneda (*to*

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

nomisma paracharattein) de Diógenes de Sinope?", *Daímon: Revista de Filosofía,* supl. 2, pp. 297-309 (cf. *Estudios Clásicos* 131, 2007, 45-62).

Catenaro, F. (2013), *Il pensiero politico in Platone. La vita politica come scelta di vita morale*, Teramo, Ricerche & Redazioni.

Chiotis, E. (2019), "Springs, sanctuaries and aqueducts in the Ilissos Valley, Attica, and the enchanting scenery in Plato's dialogue *Phaedrus*", en Bouffier, S.; Belvedere, O.; Vassalo, S. (eds.), *Gérer l'eau en Méditerranée au premier millénaire avant J.-C.*, Aix-en-Provence, Presses Universitaires de Provence, pp. 25-37.

Christopoulos, M. (1995), "Ὄργια ἀπόρρητα. *Quelques remarques sur les rites des Plyntéries*", *Kernos*, 5, pp, 27-39.

Clay, D. (1987), "Gaps in the Universe of the Platonic Dialogues", *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, 3, pp. 131-157.

Clay, D. (1992), "Plato's First Words", en Dunn, F. M.; Cole, T. (eds.), *Beginnings in Classical Literature*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 113-129.

Clay, D. (2000) [1996], "Retratar a Diógenes", en Branham, R. B., Goulet-Cazé, M.-O. (eds.); Villacampa, V. (trad.), *Los Cínicos: el movimiento cínico en la Antigüedad y su legado*, Barcelona, Seix Barral, pp. 475-499.

Clerc, M. (1893), *Les métèques athéniens. Étude sur la condition légale, la situation morale et le rôle social et économique des étrangers domiciliés à Athènes*, Paris, Thorin & Fils.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Cole, S. G. (2004), *Landscapes, Gender, and Ritual Space. The Ancient Greek Experience*, Berkeley, University of California Press.

Colson, F. H. (1921), "Quintilian I. 9 and the "Chria" in Ancient Education", *The Classical Review*, 35, 7/8: pp. 150-154.

Connolly, J. (2007), "The New World Order: Greek Rhetoric in Rome", en Worthington, Ian (ed.), *A Companion to Greek Rhetoric*, Malden, Blackwell Publishing, pp. 139-165.

Conwell, D. H. (2008), *Connecting a City to the Sea. The History of the Athenian Long Walls*, Leiden (*Mnemosyne* suppl. 293).

Corcoran, C. D. (2016), *Topography and Deep Structure in Plato. The Construction of Place in the Dialogues*, Albany, SUNY Press.

Cornford, F. M. (1997) [1935], *Plato's Cosmology. The Timaeus of Plato*, Indianapolis, Hackett Publishing Company.

Cresswell, T. (1996), *In Place/Out of Place. Geography, Ideology and Transgression*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

Csapo, E. *et alii* (2014), *Greek Theater in the Fourth Century B.*C, Berlin, Walter de Gruyter.

Danzig, G. (2013), "Plato's *Charmides* as a Political Act: Apologetics and the Promotion of Ideology", *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 53, pp. 486-519.

Danzig, G. (2014), "The Use and Abuse of Critias: Conflicting Portraits in Plato and Xenophon", *The Classical Quarterly*, 64, 2, pp. 507-524.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Darthou, S. (2000), *Poséidon en terre d'Athènes : un dieu entre séisme et fondation*, École pratique d'hautes études, Paris, https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-00825331.

Daumas, F. (1961), "Sous le signe du gattilier en fleurs", *Revue des Études Grecques*, 74, pp. 61-68.

David, E. (1978), "The Spartan Syssitia and Plato's Laws", *The American Journal of Philology*, 99, 4, pp. 486-495.

David, E. (1981), *Sparta between Empire and Revolution (404-243 B.C.). Internal Problems and their Impact on Contemporary Greek Consciousness*, New York, Arno Press.

Davies, J. K. (1971), *Athenian Propertied Families 600-300 B.C.*, London, Oxford University Press.

De Certeau, M.; Rendall, S. (trad.) (1992) [1980], *The Practice of Everyday Life*, Berkeley, University of California Press.

de Ste Croix, M. (1954), "The Character of the Athenian Empire", *Zeitschrift für Alte Geschichte*, 3, 1, pp. 1-41.

Debarbieux, B. (1977), "Le lieu, le territoire et trois figures de rhétorique", *Espace géographique*, 24, 2, pp. 97-112.

Delorme, J. (1960), *Gymnasion. Étude sur les monuments consacrés à l'éducation en Grèce (des origines à l'Empire romain)*, Paris, E. de Boccard.

Desclos, M.-L. (2003), *Aux marges des dialogues de Platon*, Grenoble, Millon.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Desclos, M.-L. (2006), "Les Prologues du *Timée* et du *Critias*", *Études platoniciennes*, 2, pp. 175-202.

Díaz de Cerio Díez, M. M.; Serrano, R. (trads.) (2000), *Platón. Gorgias*, Madrid, Alma Mater.

Díaz de Cerio Díez, M. M.; Serrano, R. (trads.) (2005), *Platón. Protágoras*, Madrid, Alma Mater.

Díaz de Cerio Díez, M. M.; Serrano, R. (trads.) (2012), *Platón. Timeo*, Madrid, Alma Mater.

Dicks, T. R. B. (1968), "Piraeus: The Port of Athens", *The Town Planning Review*, 39, 2, pp. 140-148.

Diès, A. (1989), "Introduction", en Chambry, E. (trad.), *Platon, Œuvres complètes, tome VI. La République, livres I-III*, Paris, Les Belles Lettres, pp. V-CXLVI.

Dines, N. (2012), *Tuff City. Urban Change and Contested Space in Central Naples*, New York, Berghahn Books.

Dobbin, R. (2012), "Introduction", en Dobbin, R. (ed., trad.), *The Cynic Philosophers from Diogenes to Julian*, London, Penguin Classics, pp. i-xxix.

Dorandi, T. (1993), "La *Politeia* de Diogène de Sinope et quelques remarques sur sa pensée politique", en Goulet-Cazé, M.-O. ; Goulet, R. (eds.), *Le cynisme ancien et ses prolengements*, Paris, Presses Universitaires de France, pp. 57-68.

Dorandi, T. (ed.), (2013), *Diogenes Laertius, Lives of Eminent Philosophers*, Cambridge, Cambridge University Press.

Dover, K. J. (1968), *Lysias and the Corpus Lysiacum*, Berkeley, University of California Press.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Dudley, D. R. (1937), *A History of Cynicism. From Diogenes to the 6th Century A.D.*, London, Methuen & Co.

Dusanic, S. (1982), "Plato's Atlantis", *L'antiquité classique*, 51, pp. 25-52.

Dusanic, S. (2000), "Critias in the "Charmides"", *Aevum*, 74, 1, pp. 53-63.

Eggers Lan, C. (trad.) (1982), *Platón. Diálogos IV. República*, Madrid, Gredos.

Ehrenberg, V. (1948), "The Foundation of Thurii", *The American Journal of Philology*, 69, 2, pp. 149-170.

Eliade, M.; Trask, W. R. (trad.) (1959), *The Sacred and the Profane*, New York, Harcourt.

Esteban Santos, A. (1994), "Diálogo en la hierba: Función de la introducción y del escenario del Phaedrus", en Aguilar, R. M. *et alii*, *Homenaje a Luis Gil: studia in honorem Ludovici Aegidii edendi curam paraverunt*, Madrid, Editorial Complutense, pp. 289-304.

Étienne, R. (2004), *Athènes, espaces urbains et histoire : des origines à la fin du IIIe siècle après J-C*, Paris, Hachette Supérieur.

Farrell, A. M. (1999), *Plato's Use of Eleusinian Mystery Motifs*, Austin, University of Texas.

Felten, J. (ed.), (1913), *Nicolai Progymnasmata*, Leipzig, Teubner.

Ferguson, W. S.; Nock, A. D. (1944), "The Attic Orgeones and the Cult of Heroes", *The Harvard Theological Review*, 37, 2, pp. i-iv+61-174.

Fernández-Galiano, M. (trad.) (1992), *Lisias. Discursos I-XIII*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Ferrari, G. R. F. (1990), *Listening to the Cicadas. A Study of Plato's Phaedrus*, Cambridge, Cambridge University Press.

Festugière, A. J. (1966), *Proclus ; Commentaire sur le Timée*, Paris, Vrin.

Finley, M. I. (1971), *The Ancestral constitution: an inaugural lecture*, Cambridge, Cambridge University Press.

Fletcher, A. C. (1904) "The Hako: A Pawnee ceremony", in *Twenty-second annual report of the Bureau of American Ethnology, 1900-1901*, pp. 5–368.

Flores Júnior, O. (2015), "As artes do discurso e o "naturalismo" cínico: tema e variações de uma anedota filosófica", *Kléos: Revista de Filosofia Antiga* ,19, pp. 17-48.

Floristán Imízcoz, J. M. (trad.) (2000), *Lisias. Discursos. Discursos XXVI-XXXV. Fragmentos*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Fornis, C. (2016), *Esparta. La historia, el cosmos y la leyenda de los antiguos espartanos*, Sevilla, Editorial Universidad de Sevilla.

Fraccaroli, G. (1906) *Platone. Il Timeo*, Torino, Fratelli Bocca Editori.

Freeman, K. (1941), "Thourioi", *Greece & Rome*, 29, 10, pp. 49-64.

Friedlander, P.; Meyerhoff, H. (trads.) (1969) [1954], *Plato Vol.3: The Dialogues: second and third periods*, New York, Bollingen Foundation.

Fuentes González, P. P. (2013), "En defensa del encuentro entre dos Perros, Antístenes y Diógenes: historia

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

de una tensa amistad", *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Griegos e Indoeuropeos*, 23, pp. 225-267.

Fuentes González, P. P. (2015), "La reacuñación cínica de la familia en Crates de Tebas", en López Quero, S.; Maestre Maestre, J. M.ª (eds.), *Studia Angelo Vrbano Dicata*, Alcañiz-Madrid, Instituto de Estudios Humanísticos – Federación Andaluza de Estudios Clásicos, pp. 201-217.

Fuentes González, P. P. (2016), "El desafío del cinismo antiguo en la polis (s. IV-III a.C.): una vida de esfuerzo y de reacuñación de los valores", *Éndoxa*, 38, pp. 97-129, DOI: 10.5944/endoxa.38.2016.16597.

Furley, W. D., (1996) "Andokides and the Herms. A Study of Crisis in fifth-century Athenian Religion", *Bulletin of the Institute of Classical Studies. Supplement 65*, pp. v-162.

Fussi, A. (2012), "Phaedrus", en Press, G. A. (ed.), *A Continuum Companion to Plato*, London, Continuum International Publishing Group, pp. 78-80.

Gallego, J. (2015), "La expulsión del demos del espacio político y las nuevas formas de dependencia en la Atenas de finales del siglo V a.C.", en Beltrán, A.; Sastre, I.; Valdés, M. (eds.), *Los espacios de la esclavitud y la dependencia desde la antigüedad*, Besançon, Presses Universitaires de Franche-Comté, pp. 171-182.

Gallego, J. (2018), "Filolaconismo y política oligárquica en Atenas a finales del siglo V a.C.", *Habis: Filología Clásica, Historia Antigua, Arqueología Clásica*, 49, pp. 43-63.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

García Gual, C. (ed., trad.) (1988), *La Secta del Perro. Diógenes Laercio, Vidas de los filósofos cínicos*, Madrid, Alianza.

García Gual, C. (2000a), "Introducción", en Branham, R. B., Goulet-Cazé, M.-O. (eds.); Villacampa, V. (trad.), *Los Cínicos: el movimiento cínico en la Antigüedad y su legado*, Barcelona, Seix Barral, pp. 11-44.

García Gual, C. (2000b), "La actualidad de los cínicos (a modo de prólogo)", en Branham, R. B., Goulet-Cazé, M.-O. (eds.); Villacampa, V. (trad.), *Los Cínicos: el movimiento cínico en la Antigüedad y su legado*, Barcelona, Seix Barral, pp. 1-9.

García Quintela, M. V. (2000) "Hipódamo en Turios: urbanismo, religión y política", *Dialogues d'Histoire Ancienne*, 26, 1, pp. 7-33.

García Quintela, M. V. (2006), "La ciudadanía de Turios y los límites del panhelenismo", en Plácido, D.; Valdés, M; Echeverría, F.; Montes, M. Y. (eds.), *La construcción ideológica de la ciudadanía. Identidades culturales y sociedad en el mundo griego antiguo*, Madrid, Editorial Complutense, pp. 199-222.

García Quintela, M. V. (2009), "The Phonological Politics of Plato and the myth of Protagoras ", *Mètis*, 7, pp. 247-276.

Garland, R. (1987), *The Piraeus*, London, Duckworth.

Garland, R. (1992), *Introducing New Gods: The Politics of Athenian Religion*, Ithaca, Cornell University Press.

Garland, R. (2014), *Wandering Greeks. The Ancient Greek Diaspora from the Age of Homer to the Death of*

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Alexander the Great, Princeton, Princeton University Press.

Garvey, T. (2008): "Plato's Atlantis Story: A Prose Hymn to Athena", *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, 48, pp. 381–392.

Gauthier, P. (1972), *Symbola : Les étrangers et la justice dans les cités grecques*, Nancy, Université de Nancy.

Gentili, B. (1984), *Poesia e pubblico nella Grecia Antica. Da Omero al V secolo*, Bari, Laterza.

Gibson, C. A. (2008), "Introduction", en Heath, M. (ed.), *Libanius's Progymnasmata. Model Exercises in Greek Prose Composition and Rhetoric*, Atlanta, Society of Biblical Literature, pp. xvii-xxv.

Gill, C. (1977), "The Genre of the Atlantis Story", *Classical Philology*, 72, 4, pp. 287-304.

Gill, C. (2017), *Plato's Atlantis Story. Text, Translation and Commentary*, Liverpool, Liverpool University Press.

Gill, D. W. J. (2006), "Hippodamus and the Piraeus", *Zeitschrift für Alte Geschichte*, 55, 1, pp. 1-15.

Gilman Romano, D.; Schoenbrun, B. C. (1993), "A Computerized Architectural and Topographical Survey of Ancient Corinth", *Journal of Field Archaeology*, 20, 2, pp. 177-190, http://www.jstor.org/stable/529952.

Goette, H. R. (2001), *Athens, Attica and the Megarid*, London, Routledge.

Goldberg, R.; Mariani, H. (trad.) (1996) [1979], *Performance Art*, Barcelona, Ediciones Destino.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

González, F. (2012), "Continental Approaches", en Press, G. A. (ed.), *The Continuum Companion to Plato*, London, Continuum International Publishing Group, pp. 296-298.

Gottesman, A. (2014), *Politics and the Street in Democratic Athens*, Cambridge, Cambridge University Press.

Goulet-Cazé, M.-O. (1992), "Le livre VI de Diogène Laërce: analyse de sa structure et réflexions méthodologiques", en Haase, W.; Temporini, H. (eds.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt: Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung, vol. 2.36.6*, Berlin, Walter de Gruyter, pp. 3880-4048.

Goulet-Cazé, M.-O. (1993), "Le cynisme est-il une philosophie ?", en Dixsaut, M. (ed.), *Contre Platon, vol. I: L'antiplatonisme dévoilé*, Paris, Vrin, pp. 273-313.

Goulet-Cazé, M.-O. (2000) [1996], "La religión y los primeros cínicos", en Branham, R. B., Goulet-Cazé, M.-O. (eds.); Villacampa, V. (trad.), *Los Cínicos: el movimiento cínico en la Antigüedad y su legado*, Barcelona, Seix Barral, pp. 69-110.

Goulet-Cazé, M.-O. (2003), *Les Kynika du stoïcisme*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag.

Goulet, R. (2001), *Études sur les Vies de philosophes de l'Antiquité tardive: Diogène Laërce. Porphyre de Tyr, Eunape de Sardes*, Paris, Vrin.

Grau, S. (2008), "Modelos de conversión e iniciación a la filosofía: análisis de un modelo biográfico*", Nova* Tellus, 26, pp. 67-102.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Grau, S. (2009a), *La imatge del filòsof i de l'activitat filosòfica a la Grècia antiga: anàlisi dels tòpics biogràfics presents a les Vides i doctrines dels filòsofs més il·lustres de Diògenes* Laerci, Barcelona, PPU.

Grau, S. (2009b), "Come parlavano i filosofi? Analisi delle forme espressive dei filosofi greci nella biografia antica", *Lexis: Poetica, Retorica e Comunicazione nella Tradizione Classica*, 27, pp. 405-445.

Grau, S. (2010), "Tipificación en la biografía griega antigua de filósofos", *Espíritu*, 59, pp. 435-492.

Grau, S. (ed., trad.) (2014), *Diògenes Laerci, Vides i doctrines dels filòsofs més il·lustres, vol. I, [Llibre I]*, Barcelona, Fundació Bernat Metge.

Gregory, A. (2008), "Introduction", en Waterfield, R. (trad.); Gregory, A. (ed.), *Plato: Timaeus and Critias*, Oxford, Oxford University Press, pp. ix-lvii.

Griffith, M. (2001), "Public and Private in Early Greek Institutions of Education", en Too, Y. L. (ed.), *Education in Greek and Roman Antiquity*, Leiden, Brill, pp. 23-84.

Griswold, C. L. (1996), *Self-Knowledge in Plato's Phaedrus*, New Haven, Yale University Press.

Gugliermina, I. (2006), *Diogène Laërce et le cynisme*, Villeneuve-d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion.

Guthrie, W. K. C. (1975), *A History of Greek Philosophy. Volume IV. Plato. The Man and his Dialogues: earlier period*, Cambridge, Cambridge University Press.

Hackforth, R. (2001) [1952], *Plato's Phaedrus*, Cambridge, Cambridge University Press.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Hadot, P. (1983), "Physique et poésie dans le *Timée* de Platon", *Revue de Théologie et de Philosophie*, 115, 2, pp. 113-133.

Hadot, P. (2004), *What is Ancient Philosophy?*, Massachusetts, The Belknap Press of Harvard University Press.

Harrison, J. E. (1903), *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, Cambridge, Cambridge University Press.

Heath, M. (1989), "The Unity of Plato's *Phaedrus*", en Annas, J. (ed.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy. Volume VII*, Oxford, Oxford University Press, pp. 151-73.

Heath, M. (2003), "Theon and the History of Progymnasmata", *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 43, pp. 129-160.

Helmer, E. (2015), "Desplazar y reconfigurar los lugares: una operación política de Platón", *Diálogos, Revista de filosofía*, 98, pp. 167-186.

Helmer, É. (2019), *Ici et là : Une philosophie des lieux*, Lagrasse, Verdier.

Hermann, K. F. (1839), *Geschichte und System der platonische Philosophie*, Arno Press, New York.

Herrmann, F. G. (2018), "Plato and Critias", en Yvonneau, J. (ed.), *La Muse au long couteau. Critias, de la création littéraire au terrorisme d'État*, Mérignac, Ausonius, pp. 83-115.

Herter, H. (1928), "Platons Atlantis", *Bonner Jahrbucher*, 133, pp. 28-47.

Hirmer, J. (1897), "Entstehung und Komposition der Platonischen Politeia", *Jahrb. f.cl. Phil., Supplementband*, 23, pp. 579–678.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Hock, R. F.; O'Neil, E. N. (eds., trads.) (1986), *The chreia in ancient rhetoric,* I: *The Progymnasmata*, Atlanta, Scholars Pr.

Hock, R. F.; O'Neil, E. N. (eds., trads.) (2002), *The chreia and ancient rhetoric: classroom exercises*, Leiden, Brill.

Hock, R. F. (ed.), (2012), "John of Sardis, Commentary on Aphthonius's *Progymnasmata*", en *The Chreia and Ancient Rhetoric. Commentaries on Aphthonius's Progymnasmata*, Atlanta, Society of Biblical Literature, pp. 9-84.

Hodkinson, S. (2005), "The Imaginary Spartan *Politeia*", en Hansen, M. H. (ed.), *The Imaginary Polis*, Copenhagen, Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab, pp. 222-281

Hollinshead, M. B. (2015), "The North Court of the Erechtheion and the Ritual of the Plynteria", *American Journal of Archaeology*, 119, 2, pp. 177-190.

Howland, J. (1991), "Re-Reading Plato: The Problem of Platonic Chronology", *Phoenix*, 45, 3, pp. 189-214.

Howland, J. (1993), *The Republic: The Odyssey of Philosophy*, New York, Twayne.

Hunter, V. J. (1994), *Policing Athens. Social Control in the Attic Lawsuits, 420-320 B. C.*, Princeton, Princeton University Press.

Husson, S. (2011), *La République de Diogène : une cité en quête de la nature*, Paris, Vrin.

Hyland, D. A. (1994), "Potentiality and Presence in Plato: The Significance of Place in The Platonic

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Dialogues", *The Journal of Speculative Philosophy*, New Series, 8, 1, pp. 28-43.

Ismard, P. (2010), *La cité des réseaux. Athènes et ses associations VI^e^-I^er^ siècle av. J.-C.*, Paris, Publications de la Sorbonne.

Janouchová, P. (2013), "The Cult of Bendis in Athens and Thrace", *Graeco-Latina Brunensia*, 18, 1, pp. 95-106.

Jazdzewska, K. (2020), ""Still noon" in Plato's *Phaedrus* (and in Heraclides of Pontus)", *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 60, pp. 61-67.

Johansen, T. K. (2004), *Plato's Natural Philosophy. A study of the Timaeus-Critias*, Cambridge, Cambridge University Press.

Joly, R. (1956), *Le Theme Philosophique des Genres de Vie dans l'Antiquité Classique*, Bruxelles, Académie Royale de Sciences, des Lettres et des Beaux-Arts de Belgique, Classe des lettres et des sciences morales et politiques.

Jowett, B. (trad.) (1953), *The Dialogues of Plato translated into English*, Oxford, Clarendon.

Kagan, D. (1969), *The Outbreak of the Peloponnesian* War, Ithaca, Cornell University Press.

Kahn, C. H. (1963), "Plato's Funeral Oration: The Motive of the *Menexenus*", *Classical Philology*, 58, 4, pp. 220-234.

Kahn, C. H. (1988), "Plato's Charmides and the Proleptic Reading of Socratic Dialogues", *The Journal of Philosophy*, 85, 10, pp. 541-549.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Kahn, C. H. (1993), "Proleptic Composition in the Republic, or Why Book I Was Never a Separate Dialogue", *The Classical Quarterly*, 43, pp. 131–42.

Kahn, L. (1978), *Hermès passe ou les ambigüités de la communication*, Paris, François Maspero.

Kaklamanou, E; Pavlou, M. y Tsakmakis, A (eds.) (2021), *Framing the dialogues: how to read openings and closures in Plato. Brill's Plato studies series, 6*, Leiden, Brill.

Kamtekar, R. (2009), "The Politics of Plato's Socrates", en Balot, R. K. (ed.), *A Companion to Greek and Roman Political Thought*, Malden, Wiley-Blackwell, pp. 339-352.

Kasimis, D. (2018), *The Perpetual Immigrant and the Limits of Athenian Democracy*, Cambridge, Cambridge University Press.

Kennedy, G. A. (1972), *The Art of Rhetoric in the Roman World 300 B. C. – A.D. 300*, Princeton, Princeton University Press, 103-148.

Kennedy, G. A. (trad.), (2003), *Progymnasmata. Greek Textbooks of Prose Composition and Rethoric*, Atlanta, Society of Biblical Literature.

Kerényi, K.; Tabuyo M., López A. (trad.) (2004) [1962], *Eleusis. Imagen arquetípica de la madre y la hija*, Madrid, Siruela.

Kester, G. H. (2011), *The One and the Many. Contemporary Collaborative Art in a Global Context*, Durham, Duke University Press.

Kindstrand, J. F. (1986), "Diogenes Laertius and the Chreia Tradition", *Elenchos*, 7, pp. 217-43.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Kirby, M. (2005) [1995], "Happenings. An Introduction", en Sandford, M. R. (ed.), *Happenings and Other Acts*, Taylor & Francis e-Library, pp. 1-24.

Krentz, P. (1980), "Foreigners against the Thirty: *IG* 2^2 10 Again", *Phoenix*, 4, 34, pp. 298-306.

Krentz, P., (1982), *The Thirty at Athens*, London, Cornell University Press.

Krueger, D. (2000) [1996], "El desvergonzado y la sociedad. La impudicia de Diógenes en la cultura romana imperial", en Branham, R. B., Goulet-Cazé, M.-O. (eds.); Villacampa, V. (trad.), *Los Cínicos: el movimiento cínico en la Antigüedad y su legado*, Barcelona, Seix Barral, pp. 291-314.

Kyle, D. G. (2014), "Sport, Society, and Politics in Athens", en Christesen, P.; Kyle, D. G. (eds.), *A Companion to Sport and Spectacle in Greek and Roman Antiquity*, Malden, Wiley-Blackwell, pp. 159-175.

Lamb, W. R. M. (1950), *Plato with an English Translation VIII. Charmides, Alcibiades I and II, Hipparchus, The Lovers, Theages, Minos,* Epinomis, London, William Heinemann L. T. D., The Loeb Classical Library.

Lambert, S. D. (2008), "Aglauros, the Euenoridai and the Autochthon of Atlantis", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 167, pp. 22-26.

Lampert, L.; Planeaux, C. (1998), "Who's Who in Plato's *Timaeus-Critias* and Why", *The Review of Metaphysics*, 52, 1, pp. 87-125.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Lampert, L. (2010), *How Philosophy Became Socratic. A Study of Plato's Protagoras, Charmides and Republic*, Chicago, The University of Chicago Press.

Lebel, J.-J. (2005) [1995], "On the Necessity of Violation", en Sandford, M. R. (ed.), *Happenings and Other Acts*, Taylor & Francis e-Library, pp. 225-240.

Lefebvre, H. (1981), *La production de l'espace*, Paris, Éditions Anthropos.

Lefka, A. (2001), "La floraison du logos platonicien au sein de la *phusis*: le *Phèdre* et les *Lois*", en Delruelle, E.; Pirenne-Delforge, V. (eds.), *Kêpoi. De la religion à la philosophie. Mélanges offerts à André Motte*, Liège, Presses Universitaires de Liège, pp. 127-144.

Leigh, M. (2013), "*Polypragmosyne* and *Periergia* from Thucydides to Theophrastus", en Leigh, M. (ed.), *From Polypragmon to Curiosus. Ancient Concepts of Curious and Meddlesome Behaviour*, Oxford, Oxford University Press, pp. 16-53.

Leroux, G. (2002), *Platon, La République*, Paris, Flammarion.

Lesher, J. H. (2012), "Analytic Approaches to Plato", en Press, G. A. (ed.), *The Continuum Companion to Plato*, London, Continuum International Publishing Group, pp. 292-294.

Lévi-Strauss, C. (1962), *La pensée sauvage*, Paris, Plon.

Lévy, E. (1976), *Athènes devant la défaite de 404. Histoire d'une crise idéologique*, Paris, E. de Boccard.

Lewis, D. M. (1954), "Notes on Attic Inscriptions", *The Annual of the British School at Athens*, 49, pp. 17-50.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Liddell, H. G. *et alii* (1992), *A Greek-English lexicon*, Oxford, Clarendon Press.

Lissarrague, F. (1990), *L'autre guerrier. Archers, peltastes, cavaliers dans l'imagerie attique*, Paris, Éditions La Découverte.

Lledó Íñigo, E. (trad.), (1985), "Cármides", en Calonge Ruiz, J.; Lledó Íñigo, E. y García Gual, C. (eds.), *Platón. Diálogos I*, Madrid, Gredos.

Lledó Íñigo, E. (trad.) (1988), "Fedro", en García Gual, C.; Martínez Hernández, M. y Lledó Íñigo, E. (eds.), *Platón. Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro,* Madrid, Gredos.

Lloyd, G. E. R.; Vega, L. (trad.) (1987) [1966], *Polaridad y Analogía. Dos tipos de argumentación en los albores del pensamiento griego*, Madrid, Taurus.

Loening, T. C. (1981), "The Autobiographical Speeches of Lysias and the Biographical Tradition", *Hermes*, 109, pp. 280-294.

Long, A. A. (2000) [1996], "La tradición socrática: Diógenes, Crates y la ética helenística", en Branham, R. B., Goulet-Cazé, M.-O. (eds.); Villacampa, V. (trad.), *Los Cínicos: el movimiento cínico en la Antigüedad y su legado*, Barcelona, Seix Barral, pp. 45-68.

Loraux, N.; Sheridan, A. (trad.) (1986) [1981], *The Invention of Athens. The Funeral Oration in the Classical City*, Cambridge, Harvard University Press.

Low, P. (2008), *The Athenian Empire*, Edinburgh, Edinburgh University Press.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Luckhurst, K. W. (1934), "Note on Plato's *Charmides* 153B", *The Classical Review*, 48, 6, pp. 207-208.

Ludwig, D. (1932), *Attische Feste*, Berlin, Verlag Heinrich Keller.

Luri Medrano, G. (1994), "A la sombra de Artemis. Reflexión sobre los espacios mítico e histórico de "La República"", *Convivium. Revista de Filosofía*, 6, pp. 72-90.

Luzzatto, M. T. (2004), "L'impiego della chreia filosofica nell'educazione antica", en Funghi, M. S. (ed.), *Aspetti di letteratura gnomica nel mondo antico, vol. II*, Firenze, Olschki, pp. 157-187.

MacDowell, D. M. (1998), "Andocides", en Gagarin, M.; MacDowell, D. M. (eds., trads.), *The Oratory of Classical Greece. Volume I. Antiphon & Andocides*, Austin, University of Texas Press, pp. 98-99.

Macé, A. (2019), "Citoyenneté politique et vie sociale. Sur la guerre civile des Athéniens, 404-403 av. J.-C.", en Labarre, G. (ed.), *Citoyenneté et éducation par la société*, Besançon, Presses Universitaires de Franche-Comté, pp. 21-40.

Mansfield, J. M. (1985), *The Robe of Athena and the Panathenaic Peplos*, Berkeley, University of California Press.

Mansouri, S. (2011), *Athènes vue par ses métèques* (V^{e}-IV^{e} siècle av. J.-C.), Paris, Tallandier.

Marchiandi, D. (2011), "L'area sud-occidentale della città e la valle dell'Ilisso", en Greco, E. (ed.), *Topografia di Atene. Sviluppo urbano e monumento dalle origini al III*

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

secolo d.C., Tomo 2: Colline sud-occidentali – Valle dell'Ilisso, Paestum, Pandemos, pp. 369-509.

Martin, R. (1951), *Recherches sur L'Agora Grecque. Études d'Histoire et d'Arquitecture Urbaines*, Paris, E. De Boccard.

Martin, T. H. (1981) [1841], *Etudes sur le Timée de Platon : texte grec, traduction française et longues notes et dissertations*, Paris, Vrin.

Mazza, L. (2009), "Aristotle's Hippodamus: Towards an 'Ostensive' Definition of Spatial Planning", *The Town Planning Review*, 80, 2, pp. 113-141.

McCabe, M. M. (2008), "Plato's ways of writing", en Fine, G. (ed.), *The Oxford Handbook of Plato*, Oxford, Oxford University Press, pp. 88-113.

McPherran, M. L. (2012), "Vlastosian Approaches", en Press, G. A. (ed.), *The Continuum Companion to Plato*, London, Continuum International Publishing Group, pp. 294-296.

Meiggs, R. (1975), *The Athenian Empire*, Oxford, The Clarendon Press.

Mejer, J. (1992), "Diogenes Laertius and the Transmission of Greek Philosophy", en Werk, W. D. *et alii* (eds.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt: Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung, vol. 2.36.5*, Berlin, Walter de Gruyter, pp. 3556-3602.

Middleton, D. F. (1982), "Thrasyboulos' Thracian Support", *The Classical Quarterly*, 32, 2, pp. 298-303.

Mikalson, J. D. (2010), *Greek Popular Religion in Greek Philosophy*, Oxford, Oxford University Press.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Mikalson, J. D. (2015), *The Sacred and Civil Calendar of the Athenian Year*, Princeton, Princeton University Press.

Miller, S. G. (2004), *Ancient Greek Athletics*, New Haven, Yale University Press.

Mommsen, A. (1898), *Feste der stadt Athen im altertum, geordnet nach attischem kalender*, Leipzig, Teubner.

Monnet, J. (1998), "La symbolique des lieux : pour une géographie des relations entre espace, pouvoir et identité", *Cybergeo: Revue Européenne de Geographie, Politique, Culture, Représentations*, 56, https://cybergeo.revues.org/5316, DOI: 10.4000/cybergeo.5316.

Monoson, S. S. (2000), *Plato's Democratic Entanglements. Athenian Politics and the Practice of Philosophy*, Princeton, Princeton University Press.

Moore, C.; Raymond, C. C. (2019), *Plato. Charmides*, Indianapolis, Hackett Publishing Company, pp. xx-xxi.

Morgan, K. (1998), "Designer History: Plato's Atlantis Story and Fourth-Century Ideology", *The Journal of Hellenic Studies*, 118, pp. 101-118.

Morgan, M. L. (1990), *Platonic Piety: Philosophy and Ritual in Fourth-Century Athens*, New Haven, Yale University Press.

Morrison, D. (2007), "The Utopian Character of Plato's Ideal City", en Ferrari, G. R. F. (ed.), *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 232-255.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Morrow, G. R. (1993) [1960], *Plato's Cretan City. A Historical Interpretation of the Laws*, Princeton, Princeton University Press.

Motte, A. (1963), "Le pré sacré de Pan et des Nymphes dans le Phèdre de Platon", *L'antiquité classique*, 32, 2, pp. 460-476.

Muir, J. V. (1982), "Protagoras and Education at Thourioi", *Greece & Rome*, 29, 1, pp. 17-24.

Munn, M. (2000), *The School of History. Athens in the Age of Socrates*, Berkeley, University of California Press.

Mylonas, G. E. (1961), *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, Princeton, Princeton University Press.

Nagy, G. (2002), *Plato's Rhapsody and Homer's Music: The Poetics of the Panathenaic Festival*, Harvard, Harvard University.

Nails, D. (1993), "Problems with Vlastos' Platonic Developmentalism", *Ancient Philosophy*, 13, pp. 273-291.

Nails, D. (1995), *Agora, Academy and the Conduct of Philosophy*, Dordrecht, Springer.

Nails, D. (1998), "The Dramatic Date of Plato's Republic", *The Classical Journal*, 93, 4, pp. 383–96.

Nails, D. (2002), *The People of Plato. A Prosopography of Plato and Other Socratics*, Indianapolis, Hackett Publishing Company.

Nails, D. (2006), "The Life of Plato of Athens", en Benson, H. H. (ed.), *A Companion to Plato*, Malden, Wiley-Blackwell, pp. 1-12.

Nails, D. (2012), "Compositional Chronology", en Press, G. A. (ed.), *The Continuum Companion to Plato*,

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

London, Continuum International Publishing Group, pp. 289-292.

Navia, L. E. (1996), *Classical Cynicism. A Critical Study*, London, Greenwood Press.

Navia, L. E. (1998), *Diogenes of Sinope. The Man in the Tub*, London, Greenwood Press.

Nelson, M. (2000), "The Lesser Mysteries in Plato's Phaedrus", *Mouseion: Journal of the Classical Association of Canada*, 19, 1, pp. 25-43.

Nesselrath, H.-G. (2006), *Platon: Kritias. Platon Werke VIII, 4 (translation and commentary)*, Göttingen, Vandenhoeck und Rupr.

Nichols, M. P. (2009), *Socrates on Friendship and Community. Reflections on Plato's Symposium, Phaedrus and Lysis*, Cambridge, Cambridge University Press.

Nightingale, A. W. (2001), "Liberal Education in Plato's Republic and Aristotle's Politics", en Too, Y. L. (ed.), *Education in Greek and Roman Antiquity*, Leiden, Brill, pp. 133-173.

Nilsson, M. P. (1951), *Cults, Myths, Oracles, and Politics in Ancient Greece*, Lund, Gleerup.

Notomi, N. (2000), "Critias and the Origin of Plato's Political Philosophy", en Robinson, T. (ed.); Brisson, L. (coord.), *Plato, Euthydemus, Lysis, Charmides. Proceedings of the V Symposium Platonicum; selected papers*, Sankt Augustin, Academia Verlag, pp. 237-250.

Nussbaum, M. C. (1986), *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

O' Connor, D. K. (2007), "Rewriting the Poets in Plato's Characters", en Ferrari G. R. F. (ed.), *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 55-89.

O'Meara, D. (2017), *Cosmology and Politics in Plato's Later Works*, Cambridge, Cambridge University Press.

Ober, J. (1998), *Political Dissent in Democratic Athens: Intellectual Critics of Popular Rule*, Princeton, Princeton University Press.

Ober, J. (2001), "The Debate over Civic Education in Classical Athens", en Too, Y. L. (ed.), *Education in Greek and Roman Antiquity*, Leiden, Brill, pp. 175-207.

Ogden, D. (2007), "The Love of Wisdom and the Love of Lies: The Philosophers and Philosophical Voices of Lucian's *Philopseudes*", en Morgan, J. R.; Jones, M. (eds.), *Philosophical Presences in the Ancient Novel. Ancient Narrative Supplementum 10*, pp. 177-203.

Ollier, F. (1933), *Le Mirage Spartiate. Étude sur l'idéalisation de Sparte dans l'antiquité grecque de l'origine jusqu'aux Cyniques*, Paris, E. de Boccard.

Osborne, M. J. (1982), *Naturalization in Athens. Volume II. Commentaries on the Decrees Granting Citizenship*, Brussels, Paleis der Academiën.

Osborne, R. (1985), "The Erection and Mutilation of the Hermai", *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 31, 211, pp. 47-73.

Osborne, R. (2010), *Athens and Athenian Democracy*, Cambridge, Cambridge University Press.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Ostwald, M. (1987), *From Popular Sovereignty to the Sovereignty of Law. Law, Society, and Politics in Fifth-Century Athens*, Berkeley, University of California Press.

Ostwald, M.; Lynch, J. P. (2008), "The Growth of Schools and the Advance of Knowledge," en Lewis, D. M. *et alii* (eds.), *The Cambridge Ancient History. Second Edition. Vol. VI*: *The Fourth Century B.C.*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 592-633.

Owen, G. E. L. (1953), "The Place of the *Timaeus* in Plato's Dialogues", *The Classical Quarterly*, 3, 1/2, pp. 79-95.

Papastamati-von Moock, C. (2014), "The Theater of Dionysus Eleuthereus in Athens: New Data and Observations on its "Lycurgan" Phase", en Csapo, Eric (ed.), *Greek Theatre in the Fourth Century B.C.*, Berlin, Walter de Gruyter, pp. 15-76.

Parke, H. W. (1986) [1977], *Festivals of the Athenians*, London, Thames and Hudson.

Parker, R. (1996), *Miasma. Pollution and Purification in early Greek Religion*, Oxford, Clarendon Paperbacks.

Parker, R. (2005), *Polytheism and Society at Athens*, Oxford, Oxford University Press.

Pascual González, J. (1997), *Grecia en el siglo IV a.C. Del imperialismo espartano a la muerte de Filipo de Macedonia*, Madrid, Síntesis.

Patterson, C. (1981), *Pericles' Citizenship Law of 451/450 BC*, Salem, Ayer Company Publishers.

Pelliccia, H. (2009), "Simonides, Pindar and Bacchylides", en Budelmann, F. (ed.), *The Cambridge*

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Companion to Greek Lyric, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 240-262.

Penella, R. J. (2015), "The *Progymnasmata* and Progymnasmatic Theory in Imperial Greek Education", en Bloomer, W. M. (ed.), *A Companion to Ancient Education*, Malden, Blackwell Publishing, pp. 160-171.

Petermandl, W. (2014), "Growing Up with Greek Sport", en Christesen, P.; Kyle, D. G. (eds.), *A Companion to Sport and Spectacle in Greek and Roman Antiquity*, Malden, Wiley-Blackwell, pp. 236-245.

Pichanick, A. (2016), "*Sophrosune*, Socratic Therapy, and Platonic Drama in Plato's *Charmides*", *Epoche: A Journal for the History of Philosophy*, 21, 1, pp. 47-66.

Piérart, M. (1974), *Platon et la cité grecque. Théorie et réalité dans la Constitution des Lois*, Bruxelles, Palais des Académies.

Planeaux, C. (1999), "Socrates, Alcibiades and Plato's ΤΑ ΠΟΤΕΙΔΕΑΤΙΚΑ. Does the *Charmides* have an Historical Setting?", *Mnemosyne*, 52, 1, pp. 72-77.

Planeaux, C. (2001), "The Date of Bendis' Entry into Attica", *The Classical Journal*, 96, 2, pp. 165-192.

Powell, A. (1994), "Plato and Sparta: modes of rule and of non-rational persuasion in the *Laws*", en Hodkinson, S.; Powell, A. (eds.), *The Shadow of Sparta*, London, Routledge, pp. 273-321.

Powell, A. (2001), *Athens and Sparta. Constructing Greek Political and Social History from 478 BC*, London, Routledge.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Powell, A. (2018), "Athens as New Sparta? Lakonism and the Athenian revolution of 404-403 BC", en Cartledge, P.; Powell, A. (eds.), *The Greek Superpower. Sparta in the Self-definitions of Athenians*, Swansea, The Classical Press of Wales, pp. 61-86.

Powell, A. (2018), "Critias, sa révolution et la politique de Sparte", en Yvonneau, J. (ed.), *La Muse au long couteau. Critias, de la création littéraire au terrorisme d'État*, Mérignac, Ausonius, pp. 159-175.

Pradeau, J.-F. (1997), *Le Monde de la Politique. Sur le récit atlante de Platon, Timée (17-27) et Critias*, Sank Augustin, Academia Verlag.

Press, G. A. (2012), "Charmides", en Press, G. A. (ed.), *The Continuum Companion to Plato*, London, Continuum International Publishing Group, pp. 41-43.

Prior, W. (2012), "Developmentalism", en Press, G. A. (ed.), *The Continuum Companion to Plato*, London, Continuum International Publishing Group, pp. 288-289.

Pritchett, W. K. (1953), "The Attic Stelai Part I", *Hesperia: The Journal of the American School of Classical Studies at Athens*, 22, 4, pp. 225-299.

Quinn, T. J. (1964), "Thucydides and the Unpopularity of the Athenian Empire", *Zeitschrift für Alte Geschichte*, 13, 3, pp. 257-266.

Rabe, H. (ed.) (1913), *Hermogenis Opera*, Leipzig, Teubner.

Rabe, H. (ed.) (1928), *Ioannis Sardiani Commentarium in Aphthonii Progymnasmata*, Leipzig, Teubner.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Rademaker, A. (2005), *Sophrosyne and the Rhetoric of Self-Restraint. Polysemy & Persuasive Use of an Ancient Greek Value Term*, Leiden, Brill.

Raubitschek, A. E. (1941), "The Heroes of Phyle", *Hesperia*, 10, 3, pp. 284-295.

Reeve, C. D. C. (1988), *Philosopher-kings. The Argument of Plato's Republic*, Princeton, Princeton University Press.

Rhodes, P. J. (1993), *The Athenian Empire*, Oxford, Oxford University Press.

Richard, N. (1986), "The Rhetoric of the Body", en Richard, N., *Margins and Institutions. Art in Chile since 1973*, Melbourne, Art and Text: Special issue, 21, pp. 65-73.

Ridgway, B. S. (1992), "Images of Athena on the Akropolis", en Neils, J. (ed.), *Goddess and Polis*, Princeton, Princeton University Press, pp. 119-142.

Rinella, M. A. (2000), "Supplementing the Ecstatic: Plato, the Eleusinian Mysteries and the Phaedrus", *Polis. The Journal of the Society for Greek Political Thought*, 17, pp. 61-78.

Rivaud, A. (1985) [1925], *Platon. Œuvres complètes. Tome X. Timée – Critias*, Paris, Les Belles Lettres.

Robertson, N. (2004), "The Praxiergidae Decree (*IG* I^3 7) and the Dressing of Athena's Statue with the Peplos", *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, 44, pp. 111–161.

Robin, L. (1993), *Platon. Œuvres Complètes. Tome IV - 3e partie. Phèdre*, Paris, Les Belles Lettres.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Roca Ferrer, J. (1974), *Kynikos Trópos: cinismo y subversión literaria en la Antigüedad*, Universidad de Barcelona, Instituto de Estudios Helénicos.

Rodríguez Adrados, F. (1979), *Historia de la fábula greco-latina, vol. I*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid.

Rohde, E.; Hillis, W. B. (trad.), (1925) [1894], *Psyche: The cult of Souls and the Belief in Immortality among the Greeks*, London, Kegan Paul, Trench, Trubner & CO.

Roochnick, D. (2009), "The Political Drama of Plato's Republic", en Salkever S. (ed.), *The Cambridge Companion to Ancient Greek Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 156-177.

Roselli, D. K. (2011), *Theater of the People. Spectators and Society in Ancient Athens*, University of Texas Press.

Rosen, S. (2005), *Plato's Republic. A Study*, Yale, Yale University Press.

Rosenmeyer, T. G. (1949), "The Family of Critias", *The American Journal of Philology*, 70, 4, pp 404-410.

Rowe, C. (1989), "The Unity of the *Phaedrus*: A Reply to Heath", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 7, pp. 175-88.

Rowe, C. (2007), "The Place of the Republic in Plato's Political Thought", en Ferrari, G. R. F. (ed.), *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 27-54.

Ryle, G. (1966), *Plato's Progress*, Cambridge, Cambridge University Press.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Sancho Rocher, L. (2001), "Democracia, saber y multitud: Platón y el demos", *Polis, revista de ideas y formas políticas en la Antigüedad Clásica*, 13, pp. 99-128.

Sancho Rocher, L. (2016), "Sociología de la stásis, II. El soporte social de los Treinta y el del dêmos en 404/3", *Athenaeum: Studi di letteratura e Storia dell'antichità*, 2, pp. 373-396.

Sancho Rocher, L. (2019), "Autoctonía y pureza de sangre", en Marco Simón, F.; Pina Polo, F.; Remesal Rodríguez, J. (eds.), *Xenofobia y racismo en el mundo antiguo*, Barcelona, Universitat de Barcelona, pp. 49-67.

Sancho Rocher, L. (2021), "*Patrios politeia*: entre mirada al pasado y propuesta de futuro", en Poddighe, E. y Pontillo, T. (eds.), *Resisting and justifying changes. How to make the new acceptable in the Ancient, Medieval and Early Modern world*, Pisa, Pisa University Press, pp. 409-434.

Sattler, B. (2013), "The Eleusinian Mysteries in Pre-platonic Thought. Metaphor, Practise and Imagery for Plato's Symposium", en Adluri, V. (ed.), *Greek Religion, Philosophy and Salvation*, Berlin, Walter de Gruyter, pp. 151-190.

Scheid-Tissinier, E. (2019), "La mise en scène de soi dans les plaidoyers judiciaires athéniens. Le cas des plaideurs de Lysias", en Guicharrousse, R.; Ismard, P.; Vallet, M.; Veïsse, A.-E. (eds.), *L'identification des personnes dans les mondes grecs*, Paris, Éditions de la Sorbonne, pp. 243-256.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Schenker, D. J. (2006), "The Strangeness of the "Phaedrus"", *The American Journal of Philology*, 127, 1, pp. 67-87.

Schmid, W. T. (1998), *Plato's Charmides and the Socratic Ideal of Rationality*, Albany, State University of New York Press.

Schofield, M. (2006a), *Plato. Political Philosophy*, Oxford, Oxford University Press.

Schofield, M. (2006b), "Problematizing Democracy", en Philp, M. (ed.), *Founders of Modern Political and Social Thought. Plato*, Oxford, Oxford University Press, pp. 100-135.

Schofield, M. (2008), "Plato in his time and place", en Fine, G. (ed)., *The Oxford Handbook of Plato*, Oxford, Oxford University Press, pp. 36-62.

Scott, D. (2008), "The Republic", en Fine, G. (ed.), *The Oxford Handbook of Plato*, Oxford, Oxford University Press, pp. 360-382.

Scott, M. (2014), "The Social Life of Greek Athletics Facilities (other than Stadia)", en Christesen, P.; Kyle, D. G. (eds.), *A Companion to Sport and Spectacle in Greek and Roman Antiquity*, Malden, Wiley-Blackwell, pp. 295-308.

Searby, D. M. (1998), *Aristotle in the Greek Gnomological Tradition*, Uppsala, Acta Universitatis Upsaliensis.

Searle, J. R. (1979), *Expression and Meaning. Studies in the Theory of Speech Acts*, Cambridge, Cambridge University Press.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Sears, M. A. (2015), "Athens", en Valeva, J.; Nankov, E.; Graninger, D. (eds.), *A Companion to Ancient Thrace*, Malden, Wiley-Blackwell, pp. 308-319.

Serafini, P. (2018), *Performance Action. The Politics of Art Activism*, New York, Routledge.

Shorey, P. (1934), *What Plato Said*, Chicago, The University of Chicago Press.

Sibley, D. (1995), *Geographies of Exclusion. Society and Difference in the West*, London, Routledge.

Siebert, G. (1990), "Hermes", en *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae (LIMC)* 5, pp. 285–378.

Skinner, J. E. (2012), *The Invention of Greek Ethnography. From Homer to Herodotus*, Oxford, Oxford University Press.

Sluiter, I. (2005), "Communicating Cynicism: Diogenes' gansta rap", en Frede, D.; Inwood, B. (eds.), *Language and Learning: Philosophy of Language in the Hellenistic Age*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 139-163.

Smith, J. Z. (1987), *To Take Place*, Chicago, The University of Chicago Press.

Sørensen, A. D. (2016), *Plato on Democracy and Political techne*. *Philosophia Antiqua 143*, Leiden, Brill.

Sourvinou-Inwood, C. (2011), *Athenian Myths and Festivals. Aglauros, Erechtheus, Plynteria, Panathenaia, Dionysia*, Oxford, Oxford University Press.

Spengel, L. (ed.) (1854-1856), *Rhetores Graeci, vol. I 1854, II 1856, III 1856*, Leipzig, Teubner.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Stegman, C. (2017), "Remembering Atlantis: Plato's *Timaeus-Critias*, the Ancestral Constitution, and the Democracy of the Gods", *Political Theory*, 45, 2, pp. 240-260.

Stern, P. (1999), "Tyranny and Self-Knowledge: Critias and Socrates in Plato's *Charmides*", *American Political Science Review*, 93, 2, pp. 399-412.

Stubbings, F. H. (1946), "Xerxes and the Plane-Tree", *Greece & Rome*, 15, 44, pp. 63-67.

Svenbro, J. (1988), *Phrasikleia. Anthopologie de la lecture en Grèce ancienne*, Paris, Éditions La Découverte.

Taylor, A. E. (1928), *A Commentary on Plato's Timaeus*, London, Oxford University Press.

Taylor, M. C. (2002) "One Hundred Heroes of Phyle?", *Hesperia*, 71, 4, pp. 377-397.

Terceiro Sanmartín, N. (en prensa), "Lysias: from a wandering metic to an unsuccessful candidate for citizenship", en Mauro, C.; Chapinal Heras; D. y Valdés Guía, M. (coords.), *People on the Move Across the Greek World*, Sevilla, Colección Estudios Helénicos, Editorial Universidad de Sevilla.

Theodossiev, N. (2015), "An Introduction to Studying Ancient Thrace", en Valeva, J.; Nankov, E.; Graninger, D. (eds.), *A Companion to Ancient Thrace*, Malden, Wiley-Blackwell, pp. 3-11.

Thesleff, H. (1982), *Studies in Platonic Chronology. Commentationes Humanarum Litterarum 70*, Helsinki, Societas Scientiarum Fennica.

Thesleff, H. (1989), "Platonic Chronology", *Phronesis*, 34, 1, pp. 1-26.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Thesleff, H. (1997), "The Early Version of Plato's Republic", *Arctos. Acta Philologica Fennica*, 31, pp. 149-174.

Thompson, G. (2005), "A Postmodern Pyrrhonist", *International Journal of Hindu Studies*, 9, 1/3, pp. 45-58.

Tigerstedt, E. N. (1965), *The Legend of Sparta in Classical Antiquity*, Stockholm, Almqvist & Wiksell.

Torres Esbarranch, J. J. (trad.) (1992), *Tucídides. Historia de la Guerra del Peloponeso. Libros V-VI*, Madrid, Gredos.

Traill, J. (1975), *The Political Organization of Attica: A Study of the Demes, Trittyes, and Phylai, and Their Representation in the Athenian Council (Hesperia: supplement, 14)*, Princeton, American School of Classical Studies at Athens.

Travlos, J. (1980), *Pictorial Dictionary of Ancient Athens*, New York, Hacker Art Books.

Tritle, L. A. (2010), *A New History of the Peloponnesian War*, Malden, Wiley-Blackwell.

Trivigno, F. V. (2009), "Putting Unity in Its Place: Organic Unity in Plato's *Phaedrus*", *Literature and Aesthetics*, 19, 1, pp. 153-182.

Trouillet, F. (1979), "Les sens du mot χρεία des origines à son emploi rhétorique", en *Formes brèves: de la γνώμη à la pointe, métamorphoses de la sententia*, Poitiers, pp. 41-64.

Tuan, Y.-F., (1977), *Space and place*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Tuozzo, T. M. (2011), *Plato's Charmides: Positive Elenchus in a "Socratic" Dialogue*, Cambrdige, Cambridge University Press.

Usher, M. D. (2009), "Diogenes' Doggerel: Chreia and Quotation in Cynic Performance", *The Classical Journal*, 104, 3, pp. 207-223.

Van Gennep, A.; Aranzadi Martínez, J. R. (trad.) (2008) [1909], *Los ritos de paso*, Madrid, Alianza.

Vidal-Naquet, P. (1964), "Athènes et l'Atlantide. Structure et signification d'un mythe platonicien", *Revue des Études Grecques*, 77/366-368, pp. 420-444.

Vidal-Naquet, P. (2005), *L'Atlantide: Petite histoire d'un mythe platonicien*, Paris, Les Belles Lettres.

Vidal-Naquet, P.; Lévêque, P. (1973), *Clisthène l'Athénien. Essai sur la représentation de l'espace et du temps dans la pensée politique grecque de la fin du VIe siècle à la mort de Platon*, Paris, Les Belles Lettres, https://doi.org/10.3406/ista.1973.1202.

Vidler, A. (2010), "The Atlantis Effect: The Lost Origins of Architecture", en Mohr, R. D.; Sattler, B. M. (eds.), *One book, the whole universe: Plato's Timaeus today*, Las Vegas, Parmenides Publishing, pp. 329-342.

Villacèque, N. (2010), "De la bigarrure en politique (Platon *République* 8.557c4-61e7)", *Journal of Hellenic Studies*, 130, pp. 137−152.

Vlassopoulos, K. (2007), "Free spaces: identity, experience and democracy in classical Athens", *The Classical Quarterly*, 57, 1, pp. 33-52.

Von Reden, S. (1995), "The Piraeus. A World Apart", *Greece & Rome*, 42, 1, pp. 24-37.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Wallace, R. W. (1992), "Charmides, Agariste and Damon: Andokides 1.16", *The Classical Quarterly*, 42, 2, pp. 328-335.

Warf, B; Arias, S. (eds.) (2009), *The Spatial Turn. Interdisciplinary Perspectives*, London, Routledge.

Warr, T.; Jones, A. (eds.) (2000), *The Artist's Body*, London, Phaidon.

Waterfield, R. (trad.) (1993), *Plato. Republic*, Oxford, Oxford University Press.

Waywell, G. (1999), "Sparta and its topography", *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 43, 1-26.

Weissenberger, M. (1987), *Die Dokimasiereden des Lysias (orr. 16, 25, 26, 31)*, Frankfurt, Athenäum.

Welliver, W. (1977), *Character, Plot and Thought in Plato's Timaeus-Critias*, Leiden, Brill.

Werner, D. (2007), "Plato's *Phaedrus* and the Problem of Unity", en Sedley, D. (ed.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy. Volume XXXII*, Oxford, Oxford University Press, pp. 91-137.

Werner, D. (2010), "Rhetoric and Philosophy in Plato's "Phaedrus"", *Greece & Rome*, 57, 1, pp. 21-46.

Whitehead, D. (1977), *The Ideology of the Athenian Metic*, Cambridge, Cambridge Philological Society.

Whitehead, D. (1982/1983), "Sparta and the Thirty Tyrants", *Ancient Society*, 13/14, pp. 105-130.

Wijma, S. M. (2010), *Joining the Athenian community: The participation of metics in Athenian polis religion in the fifth and fourth centuries B.C.*, Utrecht, Brill.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Wijma, S. M. (2014), *Embracing the Immigrant. The participation of metics in Athenian polis religion (5th-4th century BC)*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag.

Wycherley, R. E. (1963), "The Scene of Plato's Phaidros", *Phoenix* 17, 2, pp. 88-98.

Yates, F. (1966), "The Three Latin Sources for the Classical Art of Memory", en Yates, F., *Selected Works, vol. III. The Art of Memory*, London, Routledge, pp. 1-26.

Yunis, H. (2005), "Eros in Plato's *Phaedrus* and the Shape of Greek Rhetoric", *Arion*, 13, 1, pp. 101-125.

Zamora Calvo, J. M. (trad.); Brisson, L. (notas y anexos) (2010), *Platón. Timeo*, Madrid, Abada.

Zeitlin, F. I. (1999), "Aristophanes: the performance of utopia in the *Ecclesiazousae*", en Goldhill, S.; Osborne, R. (eds.), *Performance culture and Athenian democracy*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 167-197.

Zuckert, C. H. (2009), *Plato's Philosophers. The Coherence of the Dialogues*, Chicago: The University of Chicago Press.

Zuckert, C. (2012), "Straussian Readings of Plato", en Press, G. A. (ed.), *The Continuum Companion to Plato*, London, Continuum International Publishing Group, pp. 298-300.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

ANEXO. PUBLICACIONES. AUTORIZACIONES DE REPRODUCCIÓN.

Relación de publicaciones por orden de reproducción en la presente tesis:

Terceiro Sanmartín, N. (2022, en prensa), "Contexto discursivo y filosofía política en la *República* de Platón", *Dialogues de Histoire Ancienne*, 48, 1. *Dialogues d'Histoire Ancienne* es una revista publicada por el Institut des Sciences et Techniques de l'Antiquité (ISTA) con el apoyo del CNRS. Está indexada, entre otros directorios, en Scopus. Ha sido Q2 en Clásicas e Historia en 2018. En 2021 fue Q3 y tuvo un H-INDEX 6.

Terceiro Sanmartín, N. (2022, en prensa), "Corruption and Urban Landscape in Plato: The Story of Atlantis, the Chronicle of Thucydides and the Geometry of the Town Plan", *Gerión*, 40, 2. *Gerión. Revista de Historia Antigua* está indexada en Scopus, Directory of Open Access Journal, Emerging Sources Citation Index (ESCI) o L'Année Philologique. Según Google Scholar Metrics, en 2021 tuvo un H-INDEX 8. En 2021 fue Q3 en Historia según Journal Citation Reports (posición: 264/485).

Terceiro Sanmartín, N. (en prensa), "Lisias: from a wandering metic to an unsuccesful candidate for citizenship", en Mauro, C.; Chapinal Heras, D.; Valdés, M. (coords.), *People on the move across the Greek World*, Sevilla, Colección Estudios Helénicos, Editorial Universidad de Sevilla. La Colección Estudios Helénicos ha sido aceptada para su indexación en

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Scholarly Publishers Indicators. Asimismo, la Editorial Universidad de Sevilla ocupa la posición 38/122 en la disciplina de Historia según SPI.

Terceiro Sanmartín, N. (2019), "Diógenes el "Cínico": entre la anécdota y la historia", *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios griegos e indoeuropeos*, 29, pp. 111-130. DOI: http://dx.doi.org/10.5209/CFCG.63588. *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios griegos e indoeuropeos* es una publicación de la Universidad Complutense de Madrid. Tiene un H-INDEX 4 y está indexado en Scopus, Directory of Open Access Resources, Emerging Sources Citation Index o L'Année Philologique. En 2021 fue Q4 en Clásicas según Journal Citation Reports (posición 48/57).

Terceiro Sanmartín, N. (2022, en prensa), "Les performances de Diogène le Cynique : une approche spatialisée", en Mariat, L.; Santoro, C. (coords.), *Dialogues anachroniques. Incursions grecques dans l'éthique et la philosophie sociale contemporaines* (número especial), *Philosophique*, Presses Universitaires de Franche-Comté. La revista *Philosophique*, de Presses Universitaires de Franche-Comté, está disponible en Open Edition Journals: https://journals.openedition.org/philosophique/.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Dialogues d'histoire ancienne
ista-dha@univ-fcomte.fr

ANTONIO GONZALES – DIRECTEUR

Nerea Terceiro Sanmartin
Universidad de Santiago

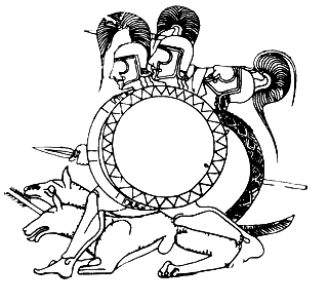
Besançon, le 20 mai 2022

La Rédaction de *Dialogues d'histoire ancienne* certifie que Madame Nerea Terceiro Sanmartin peut reproduire son article, « Contexto discursivo y filosofía política en la República de Platón », paru dans le numéro 48/1, 2022 de notre revue (à paraître en juillet), dans "thèse monographique", avec reproduction partielle ou totale des publications.

Avec l'expression de nos salutations distinguées

Le Directeur de la revue

Antonio Gonzales
antonio.gonzales@univ-fcomte.fr



Revista *Gerión*
Área de Historia Antigua
Departamento de Prehistoria, Historia Antigua y Arqueología
Facultad de Geografía e Historia
Universidad Complutense de Madrid
C/ Profesor Aranguren s/n
28040 Madrid
gerion@ghis.ucm.es

D. Fernando Echeverría Rey, Secretario de la revista *Gerión. Revista de Historia Antigua*,

Hace constar

que **Dª. Nerea Terceiro Sanmartín**, Investigadora del Departamento de Historia de la Universidade de Santiago de Compostela, depositó un artículo el 30 de marzo de 2022, titulado "Corruption and Landscape in Plato: The Story of Atlantis, the Chronicle of Thucydides and the Geometry of the Town Plan", para su posible publicación en la revista. Tras su evaluación por pares, el artículo fue aceptado el 9 de junio de 2022 y será publicado en el volumen 40/2 de 2022.

Gerión. Revista de Historia Antigua es una revista de acceso abierto, por lo que la reproducción de sus contenidos es libre. Sin embargo, al tratarse de un artículo todavía en prensa, la revista proporciona junto con este certificado una versión editada y firmada que contiene el texto revisado y aceptado por la Dirección, para su consideración en sustitución de la versión publicada.

Lo que firmo, a los efectos oportunos, en

Madrid, 15 de junio 2022

Fdo.: Fernando Echeverría Rey

USC
UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

LA PROFª. DRª. ARACELI LÓPEZ SERENA, DIRECTORA DE LA EDITORIAL UNIVERSIDAD DE SEVILLA,

AUTORIZA: A Dª Nerea Terceiro Sanmartín a reproducir en su tesis doctoral, titulada "Los lugares de la filosofía en la Atenas democrática", una versión en castellano de su trabajo "Lisias: from a wandering metic to an unsuccesful candidate for citizenship", que será incluido como contribución en el volumen *People on the move across the Greek World*, coordinado por Dra. Chiara María Mauro, Dr. Diego Chapinal Heras y Profª Miriam Valdés Guía, que se encuentra actualmente en proceso de edición por la Editorial Universidad de Sevilla.

Para que surta los efectos oportunos y a petición de la interesada, firmo la presente autorización en Sevilla, a veintitrés de mayo de dos mil veintidós.

Fdo.: Profª. Drª. Araceli López Serena
Directora de la Editorial Universidad de Sevilla

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE
DE MADRID
FACULTAD DE FILOLOGÍA

Madrid, 11 de mayo de 2022

D. Fernando García Romero, Catedrático de Filología Griega de la Universidad Complutense de Madrid y director de la revista *Cuadernos de Filología Clásica (Estudios Griegos e Indoeuropeos)*, tiene el gusto de informar de que nuestra publicación autoriza a Dª Nerea Terceiro Sanmartín para que reproduzca el artículo "Diógenes 'el cínico' entre la anécdota y la historia" en su tesis doctoral "Los lugares de la filosofía en la Atenas democrática", indicando explícitamente los datos de publicación del mismo.

Atentamente

Dr. Fernando García Romero
Dto. de Filología Clásica
Facultad de Filología
Universidad Complutense
E-28040 Madrid
E-mail: fgarciar@filol.ucm.es
Teléf.: 91 3945296

USC
UNIVERSIDADE
DE SANTIAGO
DE COMPOSTELA

Carole Widmaier
Maître de conférence en philosophie
UFR SLHS
32 rue Mégevand 25000 Besançon
Directrice de publication de la revue *Philosophique*, PUFC

Besançon, le 31 mai 2022

Madame, Monsieur,

Je certifie par la présente que, en vertu de la politique éditoriale de la revue *Philosophique* des Presses Universitaires de Franche-Comté, et à condition de citer sa source, Madame Nerea Terceiro Sanmartin est autorisée à exploiter dans toute autre production le texte de son article « Les performances de Diogène le Cynique : une approche spatialisée », qui paraîtra fin 2022 dans le Hors-série *Dialogues anachroniques. Incursions grecques dans l'éthique et la philosophie sociale contemporaines*, dirigé par Lora Mariat et Chloé Santoro.

Pour valoir ce que de droit.

Cordiales salutations,

Carole Widmaier

USC
UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Esta tesis analiza la cuestión de la disidencia política y social en la Atenas democrática a través de la figura del filósofo y del impacto de sus acciones en la sociedad ateniense del siglo IV a.C. Como guía de la investigación, se estudia la actividad de dos filósofos contemporáneos, Platón y Diógenes de Sínope, en relación con las coordenadas de tiempo y lugar a través de las cuales transmiten su pensamiento, ya sea por medio de obras escritas (en el caso de Platón) o de acciones performativas (en el caso de Diógenes).