



El Descenso de Er: La fundamentación filosófica de la ética en *República X*

The Descent of Er: Ethic's philosophical foundation in *Republica X*

[Flavia Dezzutto](#)¹

Resumen: El objetivo del presente trabajo es analizar el relato alegórico del libro X de la POLITEIA o *República* de Platón, conocido como el mito de Er, en la perspectiva que exponemos a continuación. Los “desplazamientos” hacia regiones inasequibles para los mortales, por las vías del sueño o la muerte, poseen la común característica, desde la más arcaica literatura griega, de constituir espacios de revelación de ciertas verdades. El paradigma del relato de ultratumba o la narración del sueño, así como las figuras que allí se hacen presentes, la topografía de esas regiones (también paradigmática), y los saberes y testimonios literarios que se recopilan en ese contexto, son decisivos para delimitar el campo de sentido que procura un contenido sustantivo a las revelaciones o conocimientos transmitidos.

De tal manera, el campo de significación que aparece desde este análisis, remite a la tematización de una eticidad política, en la Grecia del siglo IV A.C. que nos posibilita discernir la construcción de un sentido prescriptivo, mediante recursos retóricos que adquieren relevancia, y se insertan en una tradición interpretativa compleja, pues los factores mencionados más arriba son el vehículo que nos instruye acerca de las doctrinas que se pretenden exponer. Éstas se exponen como fundamento de aquello que es modélico en la vida de los mortales, en un sentido filosófico, y aún presentan una valoración de las instituciones humanas que proviene de un ámbito ajeno a la intelección de quienes viven en el tiempo; los espacios fronterizos del sueño y la muerte.

Abstract: The objective of the present work is to analyze the allegorical story of the book X of the POLITEIA or *Republic* of Plato, known like the myth Er, in the perspective that we expose next. The "displacements", towards prohibitive regions for the mortals, by the routes of the dream or the death, have the common characteristic, from most archaic Greek Literature, to constitute spaces of revelation of certain truths. The paradigm of the ultra tomb story or the narration of the dream, as well as the literary figures that are made presents there, the topography of those regions, and the learning and

¹ Licenciada en Filosofía. UNR.(Universidad Nacional de Rosario, Rosario, Argentina)

testimonies that are compiled in that context, are decisive to delimit the sense field that tries a content transmitted to the revelations or knowledge.

Of such way, the meaning field that appears from this analysis, sends the proposition of a political ethics, in the Greece of the IV century B.C. that makes possible to us discern the construction of a prescriptive sense, by means of rhetorical resources that acquire relevance, and they are inserted in a complex interpretative tradition, because the mentioned factors more above are the vehicle than instructs us about the doctrines that are tried to expose. These are exposed like the foundation of what is a model in the life of the mortals, in a philosophical sense, and still present an evaluation of the human institutions that comes from a strange place to the intellection of those who lives in the time; the border areas of the dream and the death.

Palabras-chave: Ramon Llull, Caballería, Pensamiento, Filosofía

Keywords: Ramon Llull, Cavalry, Thought, Philosophy

I. Consideración inicial

“It is remarkable- and, without a previous explanation, it may seem paradoxical to say it- that oftentimes under a continual accession of light important subjects grow more and more enigmatical. (...) It is true that light, in its final plenitude, is calculated to disperse all darkness. But this effect belongs at its consummation. In its earlier and struggling states, light does but reveals darkness. It makes the darkness palpable and “visible”. Thomas de Quincey, *The Pagan Oracles*.

“Es notable observar- y sin una explicación previa parecería paradójico decirlo- que muchos temas importantes sometidos a la luz de una manera continua, se vuelven cada vez más enigmáticos. (...) Ciertamente es que la luz, en su plenitud final, dispersa toda oscuridad. Este efecto pertenece, sin embargo a su consumación. En sus estados anteriores y contendientes, la luz tan sólo revela la oscuridad y la hace palpable y “visible”.”

Este escrito aspira a mostrar, en el tratamiento de un texto clásico, la *República* de Platón, las vías por las cuales en el mito de ultratumba o mito escatológico que aparece en el libro X de dicha obra, llamado mito de Er, el filósofo ateniense diseña con los recursos que dispensa el tópos alegórico del viaje al “más allá”, una propuesta prescriptiva de eticidad política, cimentada en la educación filosófica.

Citamos para comenzar el principio del magnífico ensayo de Thomas de Quincey sobre la declinación de los oráculos paganos, tanto porque destaca el empeño intelectual que muestra la oscuridad enigmática y “visible” de lo aparentemente luminoso, como porque este señalamiento se realiza al analizar los motivos de la declinación de los oráculos: no la ausencia de profecías o sibilas, sino el

enmudecimiento de grandes palabras sobre las grandes cuestiones del hombre. La antigua sabiduría, por agotamiento, o por exceso, guardaba silencio.

La discutida presencia del *mythos* en la obra platónica manifiesta la paradoja en medio de la que nace la filosofía como sabiduría. De un lado munida del vigor especulativo de una razón en progresivo distanciamiento de condicionamientos ultraterrenos, de otro, sumida en las limitaciones de su aspiración de Plenitud, sólo cumplida en la luz de lo divino, indeclinable e indeficiente.

En primera instancia procuraremos dar cuenta de este viaje o desplazamiento narrado por Platón en los siguientes niveles:

- el de su significación doctrinal.
- el de su invención retórica.

Ambas perspectivas se reúnen en la consideración del relato mítico en su dimensión didáctica, y como instancia de configuración de un sentido incluido en los elementos tópicos que lo constituyen.

Así, no es nuestra intención discutir qué sean los mitos, o la forma de “racionalidad” que se ha denominado “mítica”, sino examinar este modo de la comprensión en sus determinaciones internas, como relato significativo, en definitiva, como alegoría, en este caso de alcances filosóficos.

Seguimos en más de un aspecto las notas de P.M. Schuhl, quien, según el clásico ordenamiento de Perceval Frutiger en su estudio *Les mythes de Platón* (1930), distingue mitos correspondientes a la teoría de la naturaleza, del alma y de la escatología, mitos alegóricos, genéticos y paracientíficos. Asumiendo la complejidad de tal aproximación nos dice:

“On peut se demander quelle est la meilleure manière d'étudier les mythes de Platon. La methode idéale serait celle qui permettrait d'expliquer la structure, d'en éclairer les différents aspects tout en leur laissant la vie qui les anime; il faudrait saisir le papillon au vol, sans rien faire perdre à ses ailes de leur éclat”.
(SCHUHL, 1947: 27- 28)

Procuraremos hacer caso de la recomendación citada, exponiendo el orden de razones en las que el mito se inserta, para comprender mejor su estructura y su sentido de acuerdo a nuestro punto de vista, conservando, en lo que podamos, lo “alado” de las palabras del “Divino Platón”.

II. El contexto de doctrinas

El relato que nos ocupa es anunciado por Sócrates, en las últimas páginas de *República*, en diálogo con Glaucón, al considerar los merecimientos de justos e injustos:

“-Tales son- proseguí- los premios, recompensas y favores que el hombre justo recibe durante su vida de los dioses y los hombres, sin hablar de aquellos bienes que le procura la virtud de la justicia en sí.
 - ¡Nobles y seguras recompensas!- exclamó.
 - Pues bien, agregué-, nada son, en cantidad ni en magnitud comparadas con los bienes y los males que les esperan al justo y al injusto después de la muerte. Es preciso enumerarlos para que uno y otro sepan exactamente lo que tienen derecho a esperar de nosotros en esta discusión.” (Resp. 613e- 614a)

La “parte” inevitable, la muerte que alcanza por igual a los justos e injustos, destaca el cumplimiento del ciclo terrenal, tal como aparece expresado en el texto por el término griego *teleutésanta*, que designa a la instancia “después de la muerte” como “lo extremado” en donde se consuma la existencia humana visible.

Si en el curso de la vida mortal recibe el justo premios y recompensas y el injusto castigos y desdichas, el ámbito ultraterreno le ofrece magnitudes inconmensurables de tales remuneraciones.

Al interior de un texto inagotable como la *República* platónica, haremos mención del contexto de esa afirmación en el libro X.

Allí se retoma la discusión acerca de la poesía, que por su naturaleza imitativa no permite el acceso a conocimiento verdadero alguno, en tanto sólo presenta imitación de lo que ya es mera apariencia.

La tan mentada crítica de Platón a los poetas y a la poesía y a las artes imitativas en general, tiene antecedentes sólidos en los primeros filósofos, y aún en textos poéticos, como en los poemas didácticos hesiódicos. A este respecto, cabe citar a E. R. Curtius:

“El primer ataque contra Homero partió de Hesíodo. Dirigiéndose a la clase social ínfima de Beocia, Hesíodo censura la degeneración de los nobles y proclama una reforma moral y social. (...) Hesíodo había censurado a la epopeya en nombre de la verdad; ahora se le condenará junto a Homero, ante el tribunal de la filosofía. “Habría que desterrar a Homero de los certámenes y darle de latigazos”, decía Heráclito; y Jenófanes: “Homero y Hesíodo atribuyeron a los dioses las acciones más torpes de los humanos: el robo, el adulterio y el engaño”. La crítica de los filósofos se dirige aquí contra la religión, y esto equivale a decir contra la poesía (...) La crítica antihomérica de Platón es la culminación del debate entre la filosofía y la poesía, que ya era “viejo en sus tiempos.” (CURTIUS, 1995: 291- 292)

Esta afirmación de Curtius recoge sintéticamente los antecedentes y el desarrollo de una prolongada discusión entre los pensadores griegos, de ella nos interesa remarcar, junto a la posición platónica, la determinación de la primera etapa en la crítica antihomérica realizada por Hesíodo como fundamentada, al menos, en dos dimensiones: la del encomio de la vida pacífica del campesino en detrimento de la vida aventurada e improductiva del guerrero, tal como podemos leer en *Certamen*, o como puede deducirse en *Los Trabajos y los Días*, y la de la

pretensión de “verdad” para el canto hesiódico, que tiene en su favor el testimonio de las Musas, según las palabras que ellas dirigen al vate en el Proemio de *Teogonía*: “Pastores rústicos, oprobiosos seres, sólo estómagos, sabemos decir muchas mentiras semejantes a verdades, pero sabemos, cuando lo deseamos, cantar verdades” *Proemio* 25.

De este modo, al interior del canto poético, se produce un desplazamiento gradual en el que el carácter verdadero de la palabra poética se constituye como problema y como criterio de distinción, en este caso, entre el canto hesiódico, verdadero, y el homérico, engañoso, o al menos indiferente la cuestión.

La censura platónica se constituye en “culminación” del debate citado en la medida que le otorga una dimensión especulativa específica. La poesía, y la religión que aquella presenta de modo privilegiado, resultan inadecuadas para la educación filosófica de los ciudadanos justos, que posibiliten una ciudad justa.

Esta inadecuación reside en que la virtud política ha de fundarse en conocimientos verdaderos que encuentran su realidad en las ideas o formas inteligibles, tal ciencia es incompatible con la educación poética que no solo contradice los preceptos éticos recomendables, sino que, de modo central, carece de entidad epistémica para la tarea que pretende asumir.

Werner Jaeger afirma que, “La *República* platónica es, ante todo, una obra de formación humana. No es una obra política en el sentido usual de lo *político*, sino en el sentido socrático”. (JAEGER, 1985: 656) Si la *República* de Platón es calificada como una “novela política”, la política socrática es “cuidado del alma”: *psykhês epiméleia*. La guarda del alma es también de la “propia polis”, y podemos decir, cediendo a las facilidades comparativas, que el alma, la *psykhê*, es su “protagonista” principal.

Nuestro autor pregunta, en la persona de Sócrates, por la manera en que la poesía afecta al alma cuando provoca ilusiones análogas a las que producen los objetos que se presentan a nuestra vista con una determinada dimensión, que resulta falsa cuando aplicamos “la medida, el número y el peso”:

“-¿Y no ocurre a menudo que no obstante haber ella medido y determinado que un objeto es más grande o más pequeño que otro, o que los dos son iguales, se le aparecen al mismo tiempo impresiones contrarias sobre los mismo objetos?

- Y no dijimos que era imposible que una misma parte del alma hiciera al mismo tiempo estimaciones contrarias sobre las mismas cosas?

(...) – En consecuencia, la parte que juzga en nuestra alma fuera de la medida no ha de ser la misma que la que juzga conforme a la medida. (...) Pero la que presta fe a la medida y al cálculo ha de ser la mejor. (...) Por consiguiente, la que se opone a ella será alguna de las partes inferiores que hay en nosotros.

(...) Pues bien, a esta declaración quería yo conducirte cuando decía que la pintura y, en general, todo arte de imitación realiza su obra muy lejos de la verdad y que asimismo tiene comercio, relación y amistad con aquella parte de nosotros más alejada de la razón y que no se propone nada sano y verdadero.” (*Resp.* 602c-e, 603a-b)

La estimación que permite discernir lo verdadero reside en aquella parte del alma que Platón llama *logistikón*, en la que prima el *lógos*, la disposición racional y que en el libro IV de *República* es mencionada junto a las demás partes del alma: *logistikón, thymoeidés, epithymetikón*. En el mismo sentido se pronuncia Platón en *Fedro* 253d-e, mediante una narración de índole fabulosa.

La finalidad propia de la *psykhé* se realiza en el juicio práctico, que, conforme a la razón posibilita la virtud. Los premios y castigos que el alma recibe con relación a sus méritos son prueba de su inmortalidad. Si el bien la conserva y aprovecha, el mal la corrompe, pero no puede destruirla, los seres humanos son responsables de sus elecciones, que merecen un juicio ultraterreno, en el ciclo de purificaciones que luego de la muerte cumple el alma.

Éste es el marco doctrinal que nos habilita a considerar los aspectos prescriptivos del mito con que finaliza la *República* platónica, en el que se evidencia el objetivo de la especulación sobre la Ciudad, y aparecen transformadas las doctrinas órficas y pitagóricas tradicionales:

“The precepts of the mystics must always be harnessed to the service of philosophy. (...) He had no use the Orphic life with its mechanical conception of purity. A pure life was certainly the ideal, if it carried with an understanding of what its own modifications. The pure become “the pure in psyche” and we know what an intellectual flavour was attached to this word by the disciple of Socrates.” (GUTHRIE, 1962: 352)

El discípulo de Sócrates modifica, junto a la noción de “pureza”, la noción del alma, integrándola como viga maestra de su construcción intelectual.

Respecto de los antecedentes doctrinales más destacados del descenso a los ámbitos ultraterrenos, notamos, en primer lugar, que Sócrates propone referir un relato no al modo de Alcínoo, sino el de Er, originario de Panfilia: la narración de Alcínoo es la que consta en los libros IX y XII de *Odisea*, en los que Ulises cuenta sus peripecias; es el modelo del relato prolongado y fabuloso.

El relato que protagoniza Er, personaje cuyo nombre es de procedencia hebrea, se vincula con el texto homérico en el que se consigna el viaje de Ulises al Hades, la *nekya* homérica, antecedente mítico de las crónicas de ultratumba griegas.

El mencionado Er, originario de Panfilia, es muerto en batalla, y luego de las honras fúnebres, permaneciendo su cuerpo incorrupto, resucita al duodécimo día, refiriendo lo que había visto. La edición inglesa del diálogo relaciona el

origen de Er, Panfilia, con su carácter modélico y por ello no individual: “Perhaps we might say of the tribe of Everyman”.

Las historias de personas que son traídas a la vida o resucitadas son comunes en la antigüedad griega (encontramos las figuras arquetípicas de Alceste y Eurídice) no así el que cuenten sus andanzas.

En el estricto campo de la filosofía, es necesario aludir a Parménides y a su poema filosófico *Sobre la Naturaleza, Peri Physeos*, cuyo Proemio relata el modo en que fue arrebatado a las mansiones de la divinidad, para recibir la revelación que había de comunicar a los mortales, tarea que le es especialmente encomendada.

Hermann Fränkel, destacando el “núcleo metafísico” de la filosofía parmenídea, expone el modo en que la verdad de su pensamiento se ha hecho presente para el filósofo:

“Para hacer frente a una verdad suprasensible que se le desvela, el pensador tuvo que elevarse por encima del mundo en el que vivimos los hombres. Al reflexionar, Parménides se siente arrastrado a un reino de luz, más allá de las cosas terrenas. En la introducción de su poema doctrinal, describe este proceso de raptó; y como el lenguaje ordinario no sirve en acontecimientos extraordinarios, utiliza imágenes y símbolos. Algunas de las metáforas se sustraen al lenguaje poético convencional. La estructura y el discurso poéticos se nos dan en la imagen de un viaje glorioso y alado, que se contraponen a la prosa sencilla, correspondiente al discurso “pedestre”.” (FRÄNKEL, 1993: 331)

La senda por la que Parménides se desplaza, llevado por emisarios celestiales, lo conduce a la presencia de la divinidad, recibiendo la revelación de altas verdades que debe propagar.

Algunos elementos se destacan de inmediato:

- la legitimación de la verdad de la filosofía de Parménides surge de un ámbito ultraterreno con la sanción de la divinidad,
- el inicio de su viaje, descrito en el Proemio del Poema, recoge motivos de explícita filiación homérica, respecto del carro que lo transporta, el aspecto de sus acompañantes, las puertas que ha de salvar para ingresar en la estancia de la “diosa” cuya identidad permanece indeterminada, aún el uso poético del hexámetro épico,
- finalmente, Parménides se presenta, y la diosa misma lo nombra como un elegido, al modo del iniciado en las sectas religiosas y filosóficas de la época. Sin embargo la doctrina que recibe no debe permanecer oculta, sino ser enseñada a los confundidos mortales.

“Amablemente me acogió la diosa, tomó mi mano derecha entre las suyas y me dijo estas palabras:

“¡Oh joven que en compañía de aurigas inmortales, a mi casa te han traído los caballos, salud! No fue un destino desfavorable quien te hizo tomar este camino (no transitado ciertamente por los hombres), sino el derecho y la justicia. Es tu destino probar todo, tanto el corazón sin falta de la verdad envolvente, como las suposiciones, no fiables, de los hombres.” Proemio 23-30.

No es un “destino desfavorable”, una “mala parte, *moîra kakè*, la que lleva a Parménides a la mansión subterránea, a la que por lo común se ingresa por la muerte. Es, en cambio, su particular destino, por el vigor del derecho y la justicia que rigen por igual al Cosmos y a la comunidad humana, conocer la “verdad envolvente”, completa, sin mácula, impugnando las opiniones “no fiables” de los hombres.

Se ha conjeturado que la divinidad innominada podría ser la Noche tal como es mencionada en la *Teogonía* de Hesíodo, *Nyx*, en tanto la descripción del trayecto habla del traspaso de la “puerta de las sendas de la noche y el día”, y *Nyx* es el punto de comienzo en que la oscuridad da lugar a la luz. Las hijas de Helios llevan a Parménides, “en busca de la luz” (*Proemio*, n. 9). En el comentario del Poema realizado por Alfonso Gómez Lobo, se afirma respecto de los temas planteados en el Proemio:

“Recordemos por un momento la conjetura introducida para identificar a la diosa que acoge a Parménides, a la diosa que se refiere a las mansiones de la noche como “nuestra casa”. Puesto que en Hesíodo el Día y la Noche no cohabitan juntas, y el viaje hacia la luz indica que el Día está afuera, fue posible concluir que la diosa en cuestión es *Nyx*, la Noche. En la *Teogonía*, ella es una de las divinidades primeras y originarias, nacidas directamente de *Jaos*, el espacio o hueco o bostezo, que es el origen último de todos los dioses (*Teog.* 116 ss.)”. (GÓMEZ LOBO, 1985: 45)

Si en Parménides la figura del sabio y el elegido resultan ser claves para exponer la verdad de una doctrina, también el alma, elemento familiar de dioses y hombres, cobra importancia como ámbito de aparición de la verdad en las doctrinas de los primeros filósofos. Así, en el inicio del tratamiento de la *psykhé* en tanto órgano del conocimiento verdadero, encontramos la noción del carácter divino del alma.

Sobre el origen de la doctrina de la divinidad del alma en los primeros sabios y filósofos, expuesta en un marco religioso nos dice Dodds:

“Estos hombres (ciertos filósofos y místicos) le prepararon a Platón el camino; pero yo diría que fue Platón mismo quien, por un acto auténticamente creador, traspuso estas ideas efectivamente del plano de la revelación al plano del argumento racional. El paso crucial está en la identificación del “yo oculto” y separable, que es el portador de los sentimientos de culpa y potencialmente divino, con la *psykhé* socrática racional, cuya virtud es una especie de conocimiento. Este paso implicaba una reinterpretación completa del viejo esquema cultural chamanístico. No obstante, el esquema conservó su vitalidad,

y sus rasgos principales pueden reconocerse todavía en Platón.” (DODDS, 1997: 197).

En este sentido destacamos el siguiente fragmento de Píndaro:

“El cuerpo de cada uno se une al séquito de la muerte poderosa, y después aún queda una imagen viva de nuestra vida, pues ésta es lo único que procede de los dioses. Esa imagen duerme cuando actúan los miembros; sin embargo, mientras dormimos, con frecuencia en los sueños nos muestra la decisión futura sobre los placeres y los sufrimientos.” *Fr. 131b*.

Encontramos recogido este fragmento entre los que constituyen el cuerpo de textos de inspiración órfica, al respecto comenta Giorgio Colli: “El concepto de imagen, de una manifestación de la vida que constituye la única parte divina del hombre, no sólo suena inmediatamente a órfico, sino que encierra un modo de expresarse perfectamente coherente con la caracterización de la *psykhé* como sepultada en el cuerpo”. (COLLI, 1998: 398)

El texto pindárico nos pone, entonces, en la senda de la ponderación de los componentes específicos del mito platónico, del viaje que emprende el alma.

III. El mito

Er, el panfilio, debía ser “el portador, cerca de los hombres, de las noticias de aquel mundo”, al que su alma es conducida luego de separarse del cuerpo por la muerte. Las nuevas de las que es designado testigo, consisten en el juicio y destino de aquellas almas que llegan a la región a la que su propia alma ha sido arrebatada.

El juicio transcurre según conviene a la doctrina de la trasmigración de las almas, que circulan por las dos aberturas que corresponden al cielo, y las dos que corresponden a la tierra. Las que provienen de la tierra son destinadas al ámbito divino o a la purificación subterránea según sus méritos, y las que descienden de la abertura celeste, se presentan bellas y luminosas. Otras, por la vileza y crueldad de sus actos son precipitadas desde el Tártaro, donde no cabe remisión alguna.

Así se refiere la sustancia del juicio:

“Mucho tiempo, llevaría, Glaucón, contar detalladamente su relato, pero he aquí, según Er, lo principal: las almas eran castigadas diez veces por cada una de las injusticias que hubiesen cometido en vida, y cada castigo duraba cien años, duración de la vida humana, de suerte que el castigo fuese el décuplo de la culpa. Por ejemplo, los que habían causado la muerte de muchos hombres, ya por haber traicionado a las ciudades o a los ejércitos, ya por haber sometido a los hombres a esclavitud ya por ser culpables de cualquier otro crimen semejante, eran atormentados diez veces por cada uno de sus crímenes; y por el contrario, aquellos que habían realizado obras buenas y habían sido justos y piadosos recibían su recompensa en la misma proporción.” (Resp. 615a-c)

La singular *katábasis* de Er, procura aclarar cuáles son las conductas que merecen censura en presencia de los jueces divinos, y cuáles procuran recompensas, en la línea de los mitos en los que se plantea el problema del juicio del obrar humano en Platón tales como los que encontramos en *Fedón* (107d-115a) y *Gorgias* (524^a y ss.), allí aparece la cuestión del juicio de las almas y del espacio intermedio en que son sentenciadas. Hallamos igualmente a las figuras arquetípicas de los tiranos: en *Gorgias* es Arquelaos, en *República*, es Ardiaos.

Este desplazamiento del orden jurídico deseable para la Ciudad al espacio ultraterreno enlaza la tradición de pensamiento que vincula el régimen legal inmanente a su sanción ejemplar de ultratumba.

En *El Nacimiento del Purgatorio*, Jacques Le Goff dedica unas breves pero jugosas consideraciones a los espacios “inferiores” platónicos (que podemos vincular con texto inicial de la literatura de ultratumba, o de descenso a los espacios inferiores, el relato sumerio llamado *Poema de Gilgamesh*), y a su dimensión “judicial”:

“(…) movido por la idea de la proporcionalidad de las penas ligada sin dudas a su filosofía, pero también al sistema judicial ateniense (en todas las religiones en que existe un juicio de los muertos se encuentra una cierta relación entre la justicia terrena y la justicia divina en el más allá), Platón imagina para las almas de los seres humanos un destino móvil que puede comportar varias situaciones.” (LE GOFF, 1985: 35)

Es la doctrina de la metempsicosis la que permite el escalonamiento de castigos intermedios, de sucesivas existencias terrenas, separadas por la frecuentación del Hades.

La siguiente estación de Er, en la octava jornada posterior al juicio de las almas, lo conduce, al cabo de marchar durante cuatro días, a un “lugar en que se veía una luz que atravesaba desde lo alto la superficie toda de la tierra y el cielo, luz recta como una columna y muy semejante al arco iris, pero más resplandeciente y más pura” (616b).

Esta columna de luz que es, según Proclo, la vía láctea, también es el eje de la tierra que responde al movimiento cósmico de la necesidad: “Allí donde se juntan las extremidades [del cielo y de la tierra] está suspendido el huso de la Necesidad, en virtud del cual giran todas las esferas” (616c). Las representaciones cosmológicas mencionadas, amén de otros elementos doctrinales, son consignadas luego por Cicerón en el libro VI de su *De Re Publica*, conocido como el *Sueño de Escipión*, *Somnium Scipionis*.

Los elementos de descripción cosmológica y aún cosmográfica que colman el relato, cobran sentido en tanto la justicia cósmica, es justicia divina y rige el orden humano, al tiempo que señala por medio de figuras tópicas de los saberes positivos, la región intermedia de exposición entre la filosofía y las concepciones religiosas tradicionales, posibilitando cierto acceso a las verdades esenciales del universo.

Según Schuhl, Platón encuentra en la estructura del mito, los modos de la progresión y la proporción de origen matemático. No obstante distingue a la dialéctica y la matemática del tipo de saber positivo, o físico que se ocupa de lo que cae bajo el signo del “devenir”, al respecto afirma:

“(Platon) Si éloignée que la sensation soit de la science, on peut faire comprendre au vulgaire même certaine choses abstraites à l'aide de représentations sensibles.” (SCHUHL, 1947: 32)

Luego de una detallada descripción astronómica, al estilo de la formulada en *Fedón* (99c) y más extensamente en el *Timeo*, Platón nos lleva a considerar la elección que las almas realizan de su destino, clave de bóveda del empeño de su *paideia*: la elección recta que se sigue de un conocimiento cierto.

Este resulta ser un momento del relato que conjuga la inquietud platónica por la elección de los modos de vida, *Bíon aíresis*, cuyas consecuencias deberán aceptar los electores, y la presencia de la Necesidad, *anágke*, y sus hijas: las *Moiras*, tomando un antiguo motivo de la cultura griega por el que el hombre resulta sujetado por el destino o “parte” en el curso de sus acciones. Acerca de la discusión sobre los alcances del destino y del rol asignado a las *moiras*, creemos pertinente citar lo que sigue: “(...) Moira es el destino; hay buenos destinos, así como malos. Pero no es un monstruo del que dependamos en su pura arbitrariedad. Podemos forzarlo a que nos sea favorable, como podemos atraernos las iras de las Moiras nefastas. ¿Cómo? Por nuestra disposición, por el buen o mal uso de nuestras cualidades. (...) El sabio es el forjador de su destino”. (ALEGRE GORRI, 1990: 43-44)

Leemos en el texto platónico:

“El huso en sí gira en el regazo de la Necesidad. Sobre cada uno de estos círculos hay una sirena que gira en él y emite siempre su voz en el mismo tono, pero del conjunto de aquellas ocho voces resulta un solo acorde perfecto. Alrededor del huso y a distancias iguales se hallan sentadas tres mujeres, cada una en su trono. Son las Moiras, hijas de Necesidad, vestidas de blanco y con ínfulas en la cabeza. Láquesis, Cloto y Átropo ajustan sus voces al acorde de las Sirenas; Láquesis canta las cosas pasadas, Cloto las presentes y Átropo las futuras.” (Resp. 617b-c)

El huso, identificado con la columna de luz que atraviesa los ejes de las esferas celestes, aparece nuevamente, describiendo su giro en “el regazo” de la Necesidad y reforzando el poder de ésta: el huso que teje o hila el orden del cosmos y del hombre, los acontecimientos que se disponen en el tiempo.

Las “sirenas”, que cantan en cada una de las trayectorias circulares que realizan las esferas, mantienen su voz en el mismo tono, y componen con sus ocho voces el acorde perfecto de clara filiación pitagórica, trayendo a la consideración, además, la “música de las esferas”, motivo cosmológico que Aristóteles releva en el *De Caelo*, exponiendo las opiniones de los pitagóricos.

El vínculo que reúne a la Necesidad y a la armonía puede designarse como “proporción”, que adquiere un nivel paradigmático en el relato mítico, describiendo el ámbito celeste, de proverbial perfección y habitáculo de los dioses luminosos que prescriben el orden para todo lo que es.

Las hijas de Necesidad, Láquesis, Cloto y Átropo, “ajustan sus voces” con la armonía perfecta, así, el pasado, el presente y el futuro, son regidos por la “proporción” cósmica, que alcanza a las elecciones de las almas.

El itinerario de la metempsicosis exige ahora que las almas elijan los modos de vida que llevarán en adelante, en el orden que les ha sido concedido por las suertes echadas por un Hierofante.

Resulta esclarecedora la exposición que Werner Jaeger realiza sobre estas cuestiones:

“En el mito de la República existe, como en el del Gorgias y el Fedón, un tribunal del infierno, pero lo fundamental aquí no es el modo como el juez establece el valor del alma o la pena. Estas cosas se mencionan al principio, para indicar que al justo le espera una suerte bienaventurada y al injusto, en cambio, un largo camino de dolor. Lo decisivo en el aspecto ultraterrenal del estado es la opción de las formas de vida (Bión áiresis) que se realiza al final de la peregrinación. El número de almas es limitado y, después de terminar su estancia en el más allá deben retornar a la tierra y cobrar una nueva existencia. La teoría de la trasmigración de las almas, que Platón recoge aquí de la tradición órfica, le permite explicar en un sentido más profundo la propia responsabilidad moral del hombre, que es la premisa de toda acción educativa. Es en este sentido como él transforma la idea de la metamorfosis. Hace una tentativa audaz para conciliar la conciencia moral del deber, que vive en nosotros, con la antigua fe griega, contrapuesta a ella, en el demon que encadena mágicamente todos los actos del hombre, desde el principio hasta el final. La idea de la Paideia presupone la libertad de opción; sin embargo, la acción del demon pertenece a la orbita de la ananke. Ambos modos de concebir la vida humana son legítimos dentro de sus propios confines.” (JAEGER, 1985: 775)

El autor citado acompaña este texto con una abundante nota en la que da cuenta de los “momentos” conceptuales de la categoría de opción (*aireísthai, áiresis*) en Platón: en los primeros diálogos (*Apología, Critón*), expresa un sentido ético de decisión interior, en *Protágoras* y *Gorgias* se registra su tematización filosófica, en tanto medios para el logro de fines, (*télos*), tal como aparece en *República*.

La distinción entre la responsabilidad humana y la divina, pone de manifiesto un asunto clave en la obra platónica, el que intenta brindar una solución al dilema que la recusación de la “Ilustración” ateniense del siglo V A.C. planteó a la tradición religiosa y cultural precedentes, en términos de Dodds, el conflicto entre el “conglomerado heredado” de creencias y convicciones religiosas, culturales, consuetudinarias; y el orden “secular” nacido en el seno de la ciudad estado.

En ese contexto, la responsabilidad individual que el pensamiento filosófico prescribe para el hombre que alcanza conocimientos ciertos, tiene su correlato en la rectitud del obrar, en la conducta acertada (*práthein, práxis*).

El filósofo ateniense pretende incorporar los elementos que la tradición le proporciona, pero integrados en el proyecto general de la educación filosófica, que hace del sabio el modelo del hombre autónomo y feliz, libre de las opacidades trágicas de la contradicción entre la acción humana y el destino gobernado por fuerzas divinas, de un lado, y de la desmesura surgida de la impiedad por la que el hombre se postula como “medida de todas las cosas”, de otro.

La palabra que el adivino dirige a las almas que ante el trono de Láquesis debían efectuar su elección, señala el peso de la responsabilidad del hombre respecto a su obrar:

“He aquí una palabra divina de la virgen Láquesis, hija de la necesidad: almas pasajeras, vais a comenzar una nueva carrera de índole perecedera y entrar de nuevo en un cuerpo mortal. No será un demon quien os elija, sino que vosotras quien elegiréis vuestro demon. La que salga por suerte la primera escogerá en primer termino la vida a que habrá de quedar ligada por la Necesidad. Pero la virtud no está sujeta a dueño y cada cual podrá poseerla en mayor o menor grado según la honre o la desdeñe. Cada cual es responsable de su elección. ¡La Divinidad no es responsable!” (Resp. 617d-e)

Así como los premios y castigos alcanzaban por igual a las diversas condiciones de existencia, de acuerdo a la justicia o injusticia de las obras, también la elección de las vidas se efectúa según diversas alternativas: vemos desfilar al tirano, al hombre de fama, a multitud de vidas oscuras. Todas las posibilidades de las vidas humanas aparecen allí: la riqueza, la pobreza, la salud, la enfermedad.

En las combinaciones de los modos de vidas y de los accidentes que tienen lugar en la existencia, ha de ejercitarse el discernimiento para elegir de acuerdo a medida, calculando los efectos de estas composiciones.

El *futuro del mito*, nos dice Victor Goldschmidt (GOLDSCHMIT, 1949: 85), traduce nuestra condición presente, signada por las prolongadas elecciones en diversidad de situaciones, de tal modo, la primacía de la virtud, capaz de imponerse en todas las circunstancias y de transformar las condiciones, se afirma tanto por la “fe” como por la “razón”.

El árbol del conocimiento, dice el mismo autor, es plantado en medio del paraíso platónico, pero, no se filosofa en el cielo ni en los infiernos, sino en la tierra. Dejamos la palabra al mismo Goldschmidt, que aclara la meta del mito escatológico en función de lo dicho:

“Derrière les mythes eschatologiques, faits de traditions différentes et composés selon des inspirations diverses, une intention demeure constante: l'exhortation à la philosophie, appel adressé à des vivants et qui demande à être

entendu, qui ne peut être entendu que dans cette vie même.”
(GOLDSCHMIDT, 1949: 84)

La sentencia del Hierofante: ¡La Divinidad no es responsable!, *Théos anáitios*, expresa el llamado a la filosofía en el ámbito de los mortales, en un tiempo en el que la divinidad pierde injerencia directa, para convertirse en instancia ideal, hacia la cual ha de dirigirse la “mirada” del alma que en su transcurrir terreno puede escudriñar las verdades que la orientan, pero que pertenecen a otro espacio y al tiempo sin ocaso de lo Inteligible.

De la curiosidad del viajero, nos dice el autor citado, de la búsqueda del sabio, nos dirigimos a la ciencia de lo divino que nos absuelve del ridículo espectáculo referido por Er, al ver a las almas elegir de acuerdo a los hábitos de su vida precedente. Así Ulises, el ambicioso aventurero, prefiere la vida de un “simple particular”, sobre ninguna otra.

Al término de la elección, Láquesis otorga a cada alma el *démon* que ha de acompañarla en la vida seleccionada, Cloto y Átropo hilan el destino para hacerlo irrevocable, pasando el alma y su *démon* bajo el trono de Necesidad. El término griego *démon*, según nos anoticia el *Dictionnaire Grec- Français*, de M. A. Bailly, indica, en una de sus acepciones: “genie attaché à chaque homme, à une cité, et qui personnifie en quelque sorte son destine.” Su raíz es el verbo *dao*, que señala el partir, distribuir lotes o suertes a alguno.

Sellada la elección, las almas beben del agua del Ameleto, perdiendo parcialmente la memoria. A Er no le es permitido beber de ella, para comunicar su mensaje a los mortales, así “no se perdió este mito y se salvó del olvido”. El recuerdo de lo ocurrido en el viaje, dice el Sócrates platónico, puede hacer que se atravesase con felicidad el Leteo, sin “mancillar el alma”.

Platón prescribe descender al Hades, con la “convicción firme como el acero”, de evitar los excesos que conducen a la injusticia, de modo de alcanzar la felicidad:

“Por lo tanto, si me prestas fe, reconociendo que nuestra alma es inmortal y capaz de todos los males, como de todos los bienes, marcharemos siempre por el camino que conduce hacia lo alto, practicando en toda forma la justicia con ayuda de la inteligencia, para ser amados por nosotros mismos y por los dioses, no solo mientras permanezcamos en la tierra, sino cuando hayamos recibido los premios que merece la justicia, a semejanza de los vencedores en los juegos, que son llevados en triunfo por sus amigos, y seremos dichosos aquí en ese viaje de mil años cuya historia acabamos de relatar.” (Resp. 621c-d)

El final de relato, que comenzó con un descenso al orbe subterráneo para testificar acerca del destino de las almas, culmina con la mencionada invitación, del “camino que conduce hacia lo alto”: *áno odoú*, cuya sustancia es la práctica de la justicia por medio de la inteligencia. Así merecemos la consideración favorable de los dioses y de los hombres.

El premio que Platón promete, a “semejanza”, *eksómata*, del que reciben los corredores en los juegos, prefigura la imagen de la Epístola de San Pablo a Timoteo iv, 7: “He corrido en buena carrera, he combatido en buen combate, he conservado la fe”. Al término del ciclo vital (manifestado en la cifra pitagórica de los “mil años”), la *psykhé* que permanezca y progrese en la luz de la Divinidad, puede retornar a su territorio de nacimiento, aquel al que alude Empédocles, al lamentarse de sí mismo como “vagabundo y prófugo del cielo” (*Fr.* 115).

IV. Conclusión

“Now I want/ Spirits to enforce, art to enchant;/ and my ending is
despair.../” - William Shakespeare “The Tempest”

Jaeger destaca a los conceptos de “paradigma” y de “imitación”, como centrales en la concepción general de la *paideia* griega. La *República* de Platón, dice, representa una nueva etapa en ese ideal educativo, que comprendía los sucesos y figuras del mito narrados por la poesía en forma de paradigmas, que, en la consideración retórica que denominamos “parénesis”, son presentados como modelos de conducta.

Cuando Platón dice que su “ficción del Estado” o su “hombre ideal”, son “poemas míticos” (*Resp.* 501e), no quiere indicar, señala el autor citado, su falta de “realidad” cuanto su carácter “paradigmático”. Respecto del modelo ético que tales teorizaciones proponen, el filósofo ateniense rivaliza con la poesía, al tiempo que se apoya directamente en ella.

En el análisis precedente acerca del “viaje de ultratumba”, se conjuga el aspecto modélico del *mythos*, con los elementos didácticos de la alegoría, la cual mediante los topos, los personajes y situaciones patentizadas en el lenguaje y el orden de la composición de las imágenes en el relato; brinda un “sentido recto” ofrecido a la simple apreciación, y otro que expresa realidades no comprensibles de modo inmediato.

Resulta de interés lo que observa E.R. Curtius:

“La tendencia alegórica corresponde a un rasgo fundamental del pensamiento religioso griego, la creencia de que los dioses se manifiestan bajo formas enigmáticas, oráculos y misterios. (...) El hombre avisado debía penetrar esos velos y coberturas que ocultaban el secreto a los ojos de la multitud.”
(CURTIUS, 1975: 293)

Al desplazamiento narrado en el viaje de ultratumba descrito en nuestro relato, se suma el traslado del modo de argumentación racional a la potencia ejemplar del mito, a su *éthos* educativo.

Hablamos del movimiento demostrativo que va de la “nueva retórica” de Platón, -que León Robin en su estudio introductorio a la versión francesa del *Fedro* llama “retórica filosófica”, frente a la oratoria sin fundamento de los sofistas-; a la configuración narrativa de altas verdades merced a una formación de cultura que

habilita la transmisión de un sentido que muestra y prescribe por el vigor de su patencia.

Si la tónica del viajero o el peregrino refleja la percepción de la llegada de la Revelación desde lo alejado o extraño, el ámbito de ultratumba, la región que pueblan quienes han pasado el trance inevitable y radicalmente desconocido de la muerte, es uno de los modos prototípicos de lo extranjero, donde el espacio mismo propicia la revelación y muestra, desde el “lado de allá”, la cifra del “lado de acá”.

Así se diseña un campo de comprensión que postula no sólo a “otro espacio”, sino también a “otro tiempo”, en la citada *dimensión* paradigmática, que adquiere funciones didácticas merced a la eficacia ideológica de tales relatos.

Su *dimensión* escatológica, señala un modo singular de la temporalidad, marcado por su capacidad de iluminación y de fundación de un sentido u horizonte que se tiende hacia el tiempo progresivo, el de la cotidianidad.

La constitución del paradigma es una obra de la colectividad, en la graduación compleja de su formación cultural; así cobra significación el relato mítico, y toma en sentido estricto una *dimensión* alegórica.

De este modo formula el alcance de tales problemas, Bruno Gentili:

“En consecuencia, la doctrina paidéutica y en general la teoría del Estado se convierten en una auténtica nueva mitología platónica, en el sentido de que son expuestas, como el mismo dice, a la manera de quien imagina un relato fabuloso. De ahí que invente sus propios mitos aptos para ilustrar paradigmáticamente los varios aspectos de su compleja filosofía, como el relato (mythos) sobre la inmortalidad del alma que concluye su obra sobre el Estado y permite al hombre preservar su alma de toda impureza cuando atraviese felizmente el río Leteo. Por esta misma razón aquel mito que con todas sus fuerzas él desterró de su idea del Estado se recupera o, por decirlo con sus propias palabras, “se salva del olvido y no se pierde”. (...) Pero el elemento de verdad que él reconoce en el mito, la verdad del mito, es su eficacia comunicativa, su poder de seducción y persuasión, que es tanto como decir la forma narrativa que deberá adoptar su discurso racional. Un mito depurado de las efímeras y falaces invenciones de los antiguos y dirigido a contener los nuevos valores del Estado: mito, pues, como metalenguaje apropiado a un contenido nuevo, como disfraz seductivo de la reflexión filosófica.” (GENTILI, 1996: 95)

La larga cita de Gentili resume nuestra posición y la enriquece. El viaje de Er, nos muestra las “vías” por las que somos conducidos al ámbito especulativo de la prescripción ético política, instituida en una disposición filosófica que halla realidad en la figura del filósofo como rey, en tanto soberano educador, cuya alma responde al “arquetipo” divino. En el mismo sentido se pronuncia Jean Wahl en su clásico texto, *Platón y la Academia*, en la sección dedicada a la consideración de los mitos en el pensamiento platónico.

Vemos entonces cómo el mito escatológico final de *República* que hemos examinado, establece los modos mediante los cuales el destino del alma se construye en su trayectoria terrena, pero mirando y midiéndose según los “rangos” de las “cosas eternas”, así como la justicia y la injusticia del entero universo, puede encontrar su realización en un Estado.

Reiteramos, en esta perspectiva, cómo Platón utiliza el lenguaje y la forma de exposición del *mythos*, acudiendo, a un tiempo, al trasfondo cultural y religioso de esas narraciones, en el plano de su potencia ejemplar educadora, y a su capacidad de expresar prístinamente aquellas verdades cuya exposición racional resulta dificultosa.

Los recursos de su lengua y su cultura le proveen un punto de partida que él muchas veces contribuyó a demoler, y que luego hubo de reconstruir con contenidos precisos, como camino de manifestación del sentido último de su tarea filosófica.

Nos dice Paul Friedländer:

“On the first level, the myth is a preparation for the dialectical path; on the second, it is a view beyond the limits to which dialectics can lead”. (FRIEDLÄNDER, 1969: 184).

Si se ha establecido largamente la correspondencia entre el ordenamiento del alma y el de la Ciudad para este texto de Platón, hemos de agregar como un elemento central, la referencia al orden cósmico, que aquí nos muestra su sugerente oscilación entre la necesidad que lo rige férreamente y la responsabilidad de los hombres por su destino, que libera a los dioses de un oneroso gravamen.

Citamos nuevamente a Friedländer:

“The structure of the Republic rests entirely upon the homology between soul and state. And it must be a reading in Plato's sense when we see the final myth as the fulfillment of the entire construction: human soul, state, and cosmos conceived as three forms symmetrically placed around the same center, yet again not as separate spheres, though similarly constructed. But as man, according to his nature, belongs to the state, so he also seems to belong, according to the same nature, to the cosmos”. (FRIEDLÄNDER, 1969: 189)

La exacta implicación del hombre, de su alma, del estado y del cosmos, recibe su sello en el ámbito divino de las Formas Puras, y halla su “espacio intermedio” en la región subterránea en la que se esclarecen los merecimientos de la vida terrena, y se sanciona la justicia indeficiente del orden cósmico.

La fundamentación filosófica de la ética, en Platón, es escenificada en este descenso de Er el Panfilio, quien nos trae noticias de aquello que hemos de merecer, de la vida futura que podemos esperar; por ello, la triple implicación entre el alma, el estado, y el cosmos, pierde su forma y sus figuras cuando esa

propuesta filosófica ya no puede traer noticias del “más allá”, y por tanto, tampoco puede ordenar el tiempo de los mortales.

Seguramente, el terrible efecto de esa declinación se extendió a los individuos, a sus ciudades, y también al cosmos, desprovisto de palabras para su desciframiento.

En el ocaso de la filosofía griega, cuando ella desfallece como sabiduría y como formación de cultura, Luciano de Samósata refiere en su *Diálogo de los Muertos* la lamentable situación del filósofo, que en el trance de la muerte aparece despojado de toda dignidad, como “un mago, un hombre lleno de charlatanerías”, lleno de “cosas ocultas bajo su manto”, y temblando ante el abandono de la bienandanza terrena.

Aquel desgraciado muestra que es falsa su creencia en la inmortalidad del alma, y sólo se apena por “las magníficas cenas” y “el dinero por su falsa sabiduría”; muere abatido por la pesada adulación que amenaza con hundir la barca de Caronte.

Iniciamos nuestro escrito con la cita de Thomas de Quincey quien declaraba las sendas por las que la aguda atención sobre un asunto revela su “visible” oscuridad, en su caso, el silencioso final de los oráculos. En nuestra conclusión, el Próspero de *La Tempestad* añora los “encantamientos”, también la extinta voz de los “espíritus”. Su final es desesperanza....

Nuestra percepción de los derroteros del tratamiento del mito en Platón, del viaje del alma a regiones inasequibles en nuestro caso, nos señala cómo tales *mythos* resultan convertidos lentamente por la filosofía en “encantamientos sin voz”. El alma pierde así su aura numinosa en pos de un saber racional, que se proyecta ambiciosamente a las regiones divinas, transformadas ahora en rangos valorativos.

Píndaro hacía mención de la “imagen viva”, el alma de procedencia “divina”, que se retira del cuerpo muerto; pero también resuenan sus palabras cuando llama al hombre “el sueño de una sombra”. Tal paradoja nos deja, no obstante, algún “enigma”:

“Mas cuando llega el don divino de la gloria,/ se posa sobre los hombres un luminoso resplandor y una/ existencia grata.” (Pith. VIII 95)

El desconocido nombre del filósofo escarnecido por Luciano, que nada sabe de su alma, comienza a borrarse cuando el mito pierde su fuente de luz; el resplandor del don divino permanece, entonces, como promesa de un “nombre” para el que es “amado por los dioses”, la promesa de otros *mythos* por decir.

Bibliografía

- ALEGRE GORRI, Antonio. *Estudios sobre los filósofos presocráticos*. Madrid: Editorial Anthropos, 1990.
- COLLI, Giorgio. *La Sabiduría Griega*. Madrid: Trotta, 1998.
- CURTIUS, Ernst Robert. *Literatura Europea y Edad Media Latina*. México: FCE, 1975.
- DICTIONNAIRE GREC- FRANÇAIS par M.A. Bailly. Paris: Librairie Hachette, 1901.
- DODDS, E.R. *Los griegos y lo irracional*. Madrid: Editorial Alianza, 1997.
- ENCYCLOPAEDIA OF RELIGION AND ETHICS. Edited by J. Hastings. Voz: Greek Religion, by L.R. Farnell, y Voz: Soul, by John Burnet. Edinburgh, Gran Bretaña: T. T. Clark 1958.
- FRIEDLÄNDER, Paul. *Plato. An Introduction*. Princeton: Princeton University Press, 1969. English trans. of the German: *Platon: Seinswahrheit und Lebenswirklichkeit*. Berlin: W. de Gruyter & Co., 1964.
- FRÄNKEL, Hermann. *Poesía y filosofía en la Grecia Arcaica*. Madrid: Editorial Visor, 1993.
- FRUTIGER, Perceval. *Les Mythes de Platon. Étude philosophique et littéraire*. París: Alcan, 1930.
- GENTILI, Bruno. *Poesía y Público en la Grecia Antigua*. Barcelona: Quaderns Crema, 1996.
- GOLDSCHMIDT, Victor: *La Religion de Platon*. París: P.U.F., 1949.
- GREEK ENGLISH LEXICON. Compiled by Henry G. Liddell. D.D., and Robert Scott. D. D. Oxford: Clarendon Press, 1958.
- GUTHRIE, W.K.C. *The Greeks and their Gods*. Boston: Beacon Press, 1962.
- HESÍODO. *Teogonía. Trabajos y Días. Escudo. Certamen*. Madrid: Alianza, 1996.
- JAEGER, Werner. *Paideia*. México: FCE, 1985.
- LE GOFF, Jacques. *El Nacimiento del Purgatorio*. Madrid: Editorial Taurus, 1985.
- LUCIANO DE SAMÓSATA. *Diálogos*. Barcelona: Planeta, 1988.
- PARMÉNIDES. *Sobre la Naturaleza*. Traducción y comentario a cargo de GÓMEZ LOBO, Alfonso. Buenos Aires: Ed. Charcas, 1985.
- PÍNDARO. *Obras Completas*. Madrid: Editorial Cátedra, 1988. Traducción y notas a cargo de Emilio Suárez de la Torre.
- PLATÓN. *República*. Bs. As.: Eudeba, 1988. Versión en español con traducción de Antonio Camarero e Introducción y Notas de Luis Farré, junto a las siguientes ediciones bilingües: PLATO: *The Republic*. London: Harvard University Press, 1956. Edición inglesa con traducción y notas a cargo de Paul Shorey; y PLATON. >*La République*. París: Les Belles Lettres, 1948. Edición francesa con traducción y notas de Émile Chambry.
- SCHUHL, P. M. *Études sur la Fabulation Platonicienne*. París: P.U.F., 1947.
- WAHL, Jean. *Platón y la Academia*. Bs. As.: Eudeba, 1961.