



Praxis Filosófica

ISSN: 0120-4688

praxis@univalle.edu.co

Universidad del Valle

Colombia

Barrionuevo, Sergio

LA PRAXIS FILOSÓFICA COMO PRAXIS POLÍTICA. UNA LECTURA DE 'LO POLÍTICO'
EN EL FEDRO DE PLATÓN

Praxis Filosófica, núm. 42, enero-junio, 2016, pp. 59-82

Universidad del Valle

Cali, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=209045909003>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto



LA PRAXIS FILOSÓFICA COMO PRAXIS POLÍTICA. UNA LECTURA DE ‘LO POLÍTICO’ EN EL *FEDRO* DE PLATÓN

Sergio Barrionuevo

Universidad Nacional de General Sarmiento, Argentina
Universidad de Buenos Aires, Argentina
CONICET

Resumen

El Fedro de Platón se presenta como un diálogo que versa sobre retórica y erótica. No obstante, el tratamiento platónico de ambos temas deja entrever el entramado político que les da sentido. En este trabajo me ocuparé de leer la crítica platónica a la escritura en clave política, para de esta manera tratar de establecer el carácter histórico del relato platónico. Intentaré mostrar que la crítica a la escritura se enmarca dentro de una operación platónica por legitimar una recuperación de los privilegios de ciertos sectores aristocráticos en el contexto de la democracia ateniense. Este artículo partirá de la ‘différence politique’ como marco teórico, para luego analizar la dimensión de ‘lo político’ en la presentación del relato y la articulación de los elementos del relato de Theuth y Thamus.

Palabras clave: escritura; *lo político*; diferencia política; eupátridas; democracia.

Recibido: julio 31 de 2015 - Aprobado: noviembre 3 de 2015

Praxis Filosófica Nueva serie, No. 42, enero-junio 2016: 59 - 82

Philosophical praxis as a political praxis. A reading of ‘the politics’ in Plato’s *Phaedrus*

Abstract

Plato’s Phaedrus is presented as a dialogue which deals with rhetoric and erotic. However, Plato’s treatment of both issues suggests the political framework that gives them meaning. In this paper I will deal with the reading of Plato’s critique of writing in political terms, and thus try to establish the historic character of Plato’s story. I will try to show that the criticism of writing is part of a platonic operation in order to legitimize a recovery of privileges of certain aristocratic sectors in the context of Athenian democracy. This paper will start from the ‘différence politique’ as a theoretical framework, and then analyze the dimension of ‘the political’ in the presentation of the story and the articulation of the elements of the story of Theuth and Thamus.

Keywords: writing; the politics; political difference; Eupatrids; democracy.

Sergio Barrionuevo. Doctorando en la Universidad de Buenos Aires. Becario del CONICET. Investigador-Docente en el Instituto de Ciencias (Universidad Nacional de General Sarmiento) y Ayudante de cátedra en Universidad de Buenos Aires. Su área de trabajo e investigación actualmente se circunscribe a la historia ateniense del período clásico, con especial interés por la formación del pensamiento y la teoría política en la democracia ateniense.

Dirección postal: Universidad Nacional de General Sarmiento, J. M. Gutiérrez 1150 (Instituto de Ciencias, oficina 2017), Los Polvorines, CP 1613, Buenos Aires, Argentina.

Dirección electrónica: sbarrión@ungs.edu.ar

**LA PRAXIS FILOSÓFICA COMO PRAXIS POLÍTICA.
UNA LECTURA DE ‘LO POLÍTICO’ EN EL *FEDRO* DE PLATÓN¹**

Sergio Barrionuevo

Universidad Nacional de General Sarmiento (UNGS)
Universidad de Buenos Aires (UBA)
CONICET, Argentina

El *Fedro* de Platón se presenta como un diálogo que versa sobre retórica y erótica². No obstante, el tratamiento platónico de ambos temas deja entrever el entramado político que le da sentido precisamente al tratamiento conjunto de ambas cuestiones. Al inicio de su tratamiento de la retórica filosófica, el elogio sobre la habilidad retórica de Pericles como “el más completo de los que se dedican al arte de la retórica” (Pl. *Phdr.* 269e)³, deja entrever, según Dušanic (1992, 23), el mensaje político general del *Fedro* al

¹ Este trabajo fue realizado con el apoyo de una beca doctoral CONICET y se inscribe en el marco del Proyecto UBACyT (2013-2016): “La *pólis* griega y la *civitas* romana como tipos específicos de Estado y las bases agrarias de la ciudad antigua” dirigido por Julián Gallego y Carlos García Mac Gaw; y del Proyecto UNGS-ICI: “Lógica de parentesco-Lógica espacial: articulación y dinámica en el Mundo Antiguo y Medieval” dirigido por Dra. Marta Madero y Dra. Eleonora Dell’Eliche. Asimismo, agradezco la Dra. M. A. Fierro (UBA) por las observaciones, comentarios y correcciones a una versión preliminar de este trabajo, así como a los evaluadores de la revista *Praxis filosófica* cuyas observaciones y sugerencias me han permitido mejorar notablemente este trabajo.

² Esta cuestión ha hecho que la crítica especializada discuta acerca de la unidad del diálogo; quienes defienden la unidad del diálogo establecen distintos ejes, Cf. Szlezak (1999, pp. 6-8), Werner (2012, pp. 246-247), Griswold (1986, pp. 157-165), Moss (2012), Solana Dueso (1994). Para una presentación sistemática del problema con bibliografía para la primera mitad del siglo XX, ver Gil Fernández (1957, pp. xvi-xxvi).

³ Para las abreviaturas de autores y obras antiguas seguimos al *DGE* (Rodríguez Adrados, 1989), en el caso de las referencias al *Fedro* en el cuerpo del texto se realizarán sólo por

justificar inmediatamente su afirmación sosteniendo que ello no puede ser atribuido sólo a su capacidad natural (*πρὸς τῷ εὐφυῆς*, 270a), sino que la compleción habría sido derivada de su encuentro con Anaxágoras, en tanto éste habría aportado a la ἀδολεσχία (“charlatanería”) natural de Pericles la μετεωρολογία (“especulación elevada”⁴, lit. “hablar sobre las cosas del cielo”) sobre la naturaleza (270a)⁵; según Dušanic, de ello se infiere que no es posible una ‘política buena’ sin filosofía. Ahora bien, luego del tratamiento de las características de la retórica filosófica (269d-274b), Sócrates dirige la discusión hacia el papel que juega la escritura en el despliegue de ‘buenos discursos’, i.e. de la retórica filosófica. En este trabajo nos proponemos leer la crítica a la escritura, pero con el objetivo de restituir el ‘contexto’ en el que la misma adquiere sentido, tratando de poner en evidencia que el propio texto platónico se presenta como una acción (*praxis*) que busca intervenir tanto en el plano filosófico como político.

Muchos de los trabajos que intentan comprender la crítica platónica a la escritura en su contexto suelen pensarla en el marco del paso de la oralidad a la escritura⁶, de tal forma que leen el relato de Theuth y Thamus como una reacción platónica contra una nueva tecnología que reemplaza la tradición oral⁷. No obstante, se encuentran con el problema de que esto implicaría una contradicción performativa, en tanto la crítica se realiza utilizando el dispositivo escritural; debido a ello elaboran matizaciones para evitar esta contradicción⁸. Por otra parte, los trabajos recientes en torno a la alfabetización en Atenas, rechazan la tesis de la ‘alfabetización restringida’⁹, puesto que se encontraron indicios que permiten inferir una ‘alfabetización extendida’¹⁰ desde antes del período clásico. De manera que, en este trabajo

número de página y columna de la edición *princeps* (Stephanus), sobrentendiéndose que remiten a esta obra.

⁴ Aquí seguimos la traducción propuesta por Poratti (2010). Rowe (1998) traduce μετεωρολογία por “lofty talk” en el sentido de “hablar sobre cosas elevadas”.

⁵ Según Gil Fernández (1957, p. lv), esta expresión tendría un uso irónico, ya que utiliza el vocabulario con el cual el vulgo se burla del filosofar como charlatanería (*Cfr. Ar. Nu. 1480: ἐμοῦ παρανοήσαντος ἀδολεσχίᾳ*; Eupolis, fr. 386 K.A. [= fr. 352 Kock = Asclep. *in Arist. metaph.*, CAG VI.2, 135.2]: μισῶ δὲ καὶ τὸν Σωκράτην, τὸν πτωχὸν ἀδολέσχην] y de especular sobre las cosas celestes (*τὰ τε μετέωρα φροντιστὴς*, Pl. *Ap.* 18b).

⁶ *Cfr.* Havelock (1994, pp. 187-198), (1996, pp. 135-156, espec. 150); Werner (2012, pp. 182-185); Cerri (1969).

⁷ *Cfr.* Hackford (1972, pp. 157-164), Poratti (2010, pp. 434-5); Werner (2012, p. 182), Santa Cruz & Crespo (2007, pp. 26-29).

⁸ Burger (1980), Griswold (1986, pp. 219-26).

⁹ *Cfr.* Harris (1991, pp. 62-3, 79-80, 102-4).

¹⁰ *Cfr.* Pébarthe (2006, p. 67). Missou (2011, pp. 109-142), ha puesto de manifiesto que, independientemente de que haya habido o no un sistema público encargado de la

nos proponemos analizar el alcance y la operatividad de la dimensión de ‘lo político’ en la crítica platónica a la escritura realizada en 274b-277a. Para ello se argumentará que ésta adquiere sentido en el contexto de la crisis de la hegemonía política de *eupatridai* en tanto produce su desplazamiento en el terreno de la política, ante lo cual el relato de Theuth y Thamus opera como dispositivo que le permite a Platón analizar la crisis, denunciar sus consecuencias y promover la restitución de los eupátridas. Por esta razón, se dejará de lado la discusión acerca de la significación filosófica de esta crítica, para concentrarme en los aspectos ‘contextuales’ de la misma.

Marco teórico y metodológico

El análisis propuesto para abordar la problemática planteada se sostiene sobre la distinción elaborada por la filosofía política contemporánea entre ‘la política’ y ‘lo político’, formulada por Carl Schmitt hacia comienzos del siglo XX, pero que se colocó en el centro del debate teórico político en las últimas décadas. En su crítica al liberalismo, Carl Schmitt proponía una restitución de ‘lo político’ (*das Politische*), tratando de establecer una autonomía de lo político respecto de otras áreas a las que éste fue reducido, principalmente del dominio de la política (*die Politik*), en tanto escenario institucional vinculado al ejercicio del poder por parte del Estado. Esta autonomía permitiría realizar una suerte de ‘desterritorialización’ que incluye pero a su vez excede la esfera de la política, permitiendo pensarla como un campo móvil. Para Schmitt, resultaría equívoco equiparar lo político y lo estatal, en tanto ello implicaría una negación de lo político al ocultar la ‘esencia’ misma de lo político, esto es, la distinción ‘amigo’ (*Freund*) y ‘enemigo’ (*Feind*)¹¹, y supeditarlo al ámbito del Estado en tanto unidad

alfabetización, la reorganización de los *demosi* y *tribei* en el siglo V habría promovido la escritura entre los atenienses; ella sirvió como un elemento importante para el intercambio de información entre los *demosi* y las *tribei*, así como entre el centro urbano y sus unidades constituyentes. No obstante, habría que tener en cuenta que este fenómeno no fue homogéneo durante todo el período, sino que, como sostiene Thomas (2009), el grado de alfabetización que se esperaba de los magistrados hacia comienzos del siglo V era muy bajo, como para sostener que la alfabetización habría sido extendida durante todo este siglo, sino que es recién hacia fines de ese siglo se habría esperado un alto grado de alfabetización de sus funcionarios. Asimismo, el trabajo de Langdon (1976) sobre los *graffiti* encontrados en las excavaciones en el Monte Himeto que datan del siglo VI ponen de manifiesto un amplio grado de extensión de la escritura entre los sectores rurales ya en época arcaica. Por esta razón, podemos afirmar que en el período clásico la escritura habría sido un fenómeno bastante instalado, como para ser considerado una “tecnología novedosa” que genera rechazo entre los sectores conservadores.

¹¹ Cfr. Schmitt (1932, p. 177).

política neutral sostenida sobre la ‘imparcialidad’ de sus instituciones¹². Por tanto, en Schmitt surge la necesidad de distinguir el concepto de ‘lo político’ de ‘la política’, a modo de recuperar el carácter conflictivo que la distinción amigo-enemigo introduciría como criterio de lo político y que su reducción al ámbito del Estado habría ocultado. No obstante, si bien retomamos la distinción schmittiana, asumimos la perspectiva posfundacional¹³ de la tradición francesa de la segunda mitad del siglo XX¹⁴, quien, enmarcada en el pensamiento de Martin Heidegger, traduce la ‘diferencia ontológica’¹⁵ en términos políticos, configurando lo que Marchant (2009) llama: la ‘diferencia política’, en la cual se rechaza toda búsqueda de fundamento o esencia de ‘lo político’ como categoría cerrada y autosuficiente, para pensar lo político como manifestación de la imposibilidad de clausura de la política. Por este motivo, nos proponemos pensar la dimensión de ‘lo político’ en la Atenas clásica, esto es, la dimensión del conflicto y la relación de fuerzas que se establece por fuera del ejercicio del poder mediante las instituciones de la *pólis*.¹⁶

Aceptar la ‘diferencia política’ tiene consecuencias metodológicas por lo que implica pensar ‘lo político’ por fuera del Estado como marco de regulación de la subjetividad y el pensamiento,¹⁷ lo que exige abordar cómo opera la dimensión de ‘lo político’ en los textos en tanto producciones históricas; esto coincide con el presupuesto de Skinner (2010, p. 14) para quien “ni siquiera las obras más abstractas de teoría política sobrevuelan jamás el campo de batalla; siempre forman parte de la batalla misma”. El

¹² Cfr. Schmitt (1932, p. 174). Para una crítica al modelo consensual-imperial desde una perspectiva schmittiana, ver Mouffe (2011, pp. 71-96).

¹³ Marchant (2009, pp. 25-34) sostiene que esta línea de pensamiento debe introducirse en una perspectiva posfundacional, en un intento de superar la dicotomía fundacionalismo-antifundamentalismo, que supone la ausencia de *un fundamento último*, asumiendo el carácter contingente de todo fundamento.

¹⁴ Lefort (2011), Nancy (2001); Rancière (2010); Badiou (2009).

¹⁵ El planteo heideggeriano de la ‘diferencia ontológica’ se encuentra fundamentalmente en Heidegger (2002, pp. 11-26).

¹⁶ Cfr. Meier (1988, pp. 27-49); Cartledge (2010, pp. 12-16), (2009, pp. 1-24); Rahe (1984, pp. 273-281). Recientemente, aunque sin partir del mismo marco teórico, Gottesman (2014, pp. 8-19) propuso un estudio de la ‘esfera pública’ ateniense en términos similares sobre la base de la distinción entre espacio político “formal (institucional)” e “informal (extra-institucional)”. No obstante, la noción de “esfera pública” para el contexto del siglo V a.C., ha sido puesta en duda y discutida recientemente por Azoulay (2007, pp. 180-186) y Jaulin (2014, pp. 160-164).

¹⁷ Cfr. Lewkowicz (2008, p. 11). En consonancia con este planteo se puede ver el debate contemporáneo en torno a la estatalidad de la *pólis* griega, entre quienes niegan que la *pólis* sea un Estado (Berent, 2000, pp. 259-263; López Barja, 2012, pp. 82-91) y quienes lo afirman (Hansen, 1993, pp. 13-18; Sakellariou, 1989, pp. 58-150).

método propuesto busca comprender históricamente un texto como ‘acto de habla’, para lo que resulta necesario situar su contenido proposicional en la trama de relaciones lingüísticas en la que éste se inserta, a fin de establecer qué hacía el agente del acto enunciativo al afirmar lo que afirmó en el contexto en que lo hizo. De manera que las preguntas y respuestas planteadas por los teóricos en la Atenas clásica nos permitirán obtener información tanto sobre sus compromisos sociales y políticos como sobre las posiciones asumidas en los conflictos de su época.¹⁸ Desde un punto de partida similar, Dušanic (1992) propone una lectura contextual del *Fedro* tratando de reconstruir la situación histórico-política ateniense en la cual el diálogo fue escrito (siglo IV a.C.); no obstante, si bien aceptamos que en la trama del diálogo hay un mensaje político ‘coetáneo’, nos distanciamos de esta perspectiva metodológica: si bien el diálogo expresa la posición de Platón ante los problemas de su época,¹⁹ de ello se puede inferir elementos que nos permitan dar cuenta del proceso en el cual el diálogo se inscribe a partir de su trama narrativa. El *contexto* del diálogo platónico no será asumido como un reflejo del momento en que fue escrito (siglo IV a.C.), sino que el sentido del mismo estaría enmarcado en un proceso temporalmente mucho más amplio.

La perspectiva metodológica propuesta se encuadra dentro del *linguistic turn*.²⁰ Por ello nos proponemos, como criterio general, analizar el *Fedro* tratando de comprender su racionalidad específica, eliminando todo parámetro transhistórico de racionalidad,²¹ e intentando establecer la trama de relaciones por la cual el texto se construye como acto de habla. De modo que el análisis de la crítica a la escritura, en particular, se llevará

¹⁸ Cfr. Wood (2011, p. 20).

¹⁹ En este punto seguimos a Poratti (2010, pp. 15-20) para quien Platón es un pensador de crisis.

²⁰ Asumimos la teoría de los actos de habla de Austin (2008, pp. 166-178) aplicada al análisis histórico (Skinner, 2007, pp. 160-164).

²¹ Esto es lo que Skinner (2007, pp. 127-136) llama “el mito de la coherencia”: se supone que a todo pensador subyace un sistema racional cerrado y transversal que otorga coherencia a todo su pensamiento y, por ende, la función del intérprete sería descubrir esa coherencia interna. Este “mito”, en el caso de los estudios platónicos, puede derivar en la búsqueda de un “doctrina” que sirva de “modelo” a partir del cual reconocer “desviaciones”, esta es, por ejemplo, la propuesta de una “teoría del diálogo” tal como la diseño Schleiermacher, la cual lo lleva a interpretar la crítica a la escritura en *Fedro* como una desviación de la doctrina platónica (en tanto diálogo de juventud) en el que la crítica se debería a una “inseguridad juvenil” (Schleiermacher 1855, p. 52); así como la posición de Rowe quien compara la doctrina del *Fedro* y la *Carta VII* en torno a la escritura para rechazar la autenticidad de la carta al ser argumentos “inferiores en calidad filosófica” respecto de *Fedro* (Cfr. Rowe, Gomez-Lobo & Eggers Lan, 1987, pp. 161-164).

a cabo asumiendo al diálogo *Fedro* como una unidad de sentido en la cual forma y contenido son elementos interrelacionados e inseparables; este supuesto implica que los conceptos y la argumentación serán explicados a partir del propio diálogo. No remitiremos, por tanto, a otros diálogos del *corpus platonicum* más que a modo de referencia al tratamiento de alguna temática similar²². En este sentido el ‘mito de Theuth y Thamus’ *no* será entendido como un texto semiautónomo dentro del diálogo, sino como un elemento que adquiere sentido dentro de la estructura del diálogo²³ donde se entrelazan los elementos contextuales que permiten restituir su sentido. Este supuesto nos impide aludir a una ‘teoría del mito en Platón’²⁴. Por esta razón, evitamos el supuesto de que las obras filosóficas en tanto *corpus* constituyan un sistema de pensamiento coherente que se va desarrollando en la marcha de la historia²⁵, esto es como expresiones objetivas de ideas que subyacen y se van desarrollando al interior del pensamiento²⁶, sino más bien como unidades que se constituyen por los vínculos frágiles y contingentes de la situación en la cual son enunciados.

La dimensión de ‘lo político’ en la introducción al relato de Theuth y Thamus (274c1-4)

El relato (*légein*) de Theus y Thamus se introduce en el diálogo luego del análisis de las características de la ‘retórica filosófica’; no obstante, éste relato pretende recomponer la problemática inicial del diálogo, que a su vez da sentido a la incorporación de los dos discursos de Sócrates²⁷, esto es, el

²² Por ejemplo el tratamiento de la escritura en *Carta VII* 342a-344d (ed. Torranzo), en tanto allí la cuestión de la escritura se introduce en función de desestimar la puesta por escrito de problemas filosóficos. Si bien este texto ha sido leído en conjunto con *Fedro*, principalmente a partir de la discusión sobre los *ágrapha dógmata* iniciada por la “Escuela de Tübingen-Milán”, esto no implica que necesariamente uno se explique a partir del otro.

²³ Cfr. Werner (2012, pp. 16-18), Griswold (1986, pp. 11-12, 14).

²⁴ Cfr. Press (1993) y (1996).

²⁵ Esta lectura del *corpus platonicum* fue desarrollada principalmente por Schleiermacher (1996, pp. 31-32) quien propone pensarla como una doctrina filosófica que se mantiene igual a sí misma a través de la historia. Asimismo, gran parte de la discusión acerca de la autenticidad o la cronología de algunos textos platónicos se sostiene sobre estos supuestos de sistematicidad filosófica, por ejemplo, la ya citada (ver *supra* n. 20) discusión en torno a la autenticidad de la *Carta VII*.

²⁶ Esta línea de lectura puede encontrarse tanto en la metodología de las ‘historias de la filosofía’, ya sean de “carácter filosófico” como la propuesta por Hegel (1986) y seguida en el ámbito de la filosofía antigua por trabajos clásicos como los de Zeller (1876-1882), Gomperz (1896-1909), Zeller-Mondolfo (1932-1961), etc. o de “carácter crítico” como la propuesta por O’Connor (1967, pp. 9-11); como así también en la metodología de las ‘historias de las ideas’ propuestas por Lovejoy (1940, pp. 3-23), Zea (1943, I pp. 24), entre otros.

²⁷ Primer discurso: 237b-241d; segundo discurso: 243e-257a.

problema respecto de cuáles son los criterios mediante los que se puede evaluar el discurso escrito por Lisias que Fedro recita.²⁸ De acuerdo con Lavilla de Ler (2014, p. 337), la introducción del relato estaría ligada a un descenso dialéctico mediante el cual Sócrates coloca al discurso escrito dentro del requisito universal del *lógos* correcto abordado anteriormente, razón por la cual restablece como criterio de corrección valores fijos independientes de la complicidad del auditorio. Esta condición, consideramos, colocaría al planteamiento platónico en una doble oposición: por un lado, se opone al lugar que habría adquirido el discurso en la práctica democrática ateniense (tanto en la asamblea como en los tribunales)²⁹, así como, por otro lado, lo posiciona contra la concepción sofística en torno al discurso (especialmente por parte de Protágoras y Gorgias).³⁰

Platón resalta el aspecto criticado al señalar que la corrección de la conveniencia (*τὸ δὲ εὐπρεπείας*) o inconveniencia (*ἀπρεπείας*) del discurso escrito debe ser evaluada en función de la complacencia al dios (*μάλιστα θεῷ χαριῆ*), al actuar y al hablar (*πράττων ἢ λέγων*, 274b).³¹ No obstante, esta crítica implica aceptar la función performativa de la escritura, aunque rechazando al agente sobre el cual recae la legitimación de la misma. De modo que con este criterio él establece un desplazamiento de la función performativa: se rechaza el que ésta recaiga en el actuar y el hablar ante la asamblea y los tribunales, trasladándola así del acto enunciativo en los tribunales a la complacencia de los dioses. Por tanto, la búsqueda de un criterio universal para evaluar la corrección del discurso no implica un rechazo de la mirada del otro, sino un desplazamiento desde la mirada de la multitud hacia la de los dioses³²; he ahí el punto de partida sobre el que se sostendrá la crítica a la escritura, esto es, no la rechaza en sí misma, sino a los criterios mediante los cuales se evalúa su corrección: será bueno el discurso que complazca a los dioses y no a la multitud (258d).

²⁸ El discurso de Lisias recitado por Fedro: 230e-234c. Si bien en 228a-228b discuten sobre el carácter memorístico del recitado de Fedro y plantean del problema de la memoria, en 228e dejan establecido que se sentarán para leer el discurso (*ἀλλὰ ποῦ δὴ βούλει καθιζόμενοι ἀναγνῶμεν*; “¿dónde quieres que nos sentemos a leerlo?”).

²⁹ Cf.: Lanni (2012, pp. 120-127), (2006, pp. 42-64); Todd (1993, pp. 91-97); Nigthingale (2004, pp. 51-52); Saxonhouse (2005, pp. 151-163).

³⁰ Protágoras: DK 80 A 13 (= Pl. *Crat.* 385e), 13a (= Arist. *Met.* XI.6, 1026b12); Gorgias: DK 82 A 28 (= Pl. *Gorg.* 453a); B 3 (= SE, *Adv. Math.* VII.65), Pl. *Phdr.* 261a-c. Sobre la concepción protagórica del discurso en la práctica política ver: Schiappa (2003, 175-189); sobre la gorgiana ver: Consigny (2001, 149-166), Untersteiner (1949, 237-243); para un análisis de la concepción performativa ver: Goldhill (1999); para la aplicación al planteo sofístico ver: Cassin (2008, pp. 157-160), Gallego (2003, pp. 312-326).

³¹ Cf.: Pl. *Gorg.* 450d-e.

³² Cf.: Pl. *Phdr.* 260a.

Platón, no obstante, no estaría rechazando que el buen discurso se evalúe sobre la complacencia de un auditorio, sino que rechaza la composición del auditorio. Esto es, mantiene la legitimación con base en una performance, pero siempre que ésta coloque a los dioses como garantía de la veracidad del discurso. En este contexto, refiere al relato de los dioses egipcios Theuth y Thamus. Sócrates introduce el relato afirmando que puede “contar una narración oída de los antiguos” sobre la cual “sólo ellos saben lo que tiene de verdad” (*ἀκοήν γ' ἔχω λέγειν τῶν προτέρων, τὸ δ' ἀληθὲς αὐτοὶ ἴσασιν*, 274c). La utilización de *ἀκοή* indica, por un lado, el valor otorgado por Platón a la palabra hablada, en tanto es la que permite a ‘la verdad de los antiguos’ llegar al presente, y por otro lado, resalta el carácter testimonial que adquiere la verdad, esto es, no se acepta por verdadera porque uno mismo lo haya visto ni por la propia ciencia, sino porque se recibe como herencia del pasado.³³ Asimismo, el que Sócrates afirme haber ‘oído’ (*ἀκοήν*) el relato (274c), nos permite inferir su cercanía a este círculo aristocrático, ya que es allí donde lo habría ‘escuchado’. La expresión *τῶν προτέρων* indica no sólo el carácter arcaico de la sabiduría recibida, sino la superioridad de éstos, pues destaca el hecho de que los hombres de dónde lo escuchó fueron “los primeros en cuanto anterioridad” y “sólo ellos” (*αὐτοὶ*) conocen la verdad contenida en dicho relato (*τὸ δ' ἀληθὲς αὐτοὶ ἴσασιν*).³⁴ La tarea de Sócrates y Fedro será realizar un examen activo del alma para “descubrir” (*εὕροιμεν*) la verdad que contiene.

La presentación de la problemática en la cual se enmarca el relato de Theuth y Thamus, nos permite establecer la clave política que está en el trasfondo de la discusión platónica del problema de la escritura.

En primer lugar, se nos presenta en la introducción un problema respecto del referente de *τῶν προτέρων* (‘de los antiguos’), a quienes Platón atribuye superioridad. La oposición entre ‘antiguos’ y ‘modernos’ ya había sido presentada en 244c-d donde sostuvo que la superioridad de los antiguos estaba ligada a la capacidad adivinatoria que éstos poseen, en oposición a la ‘sabiduría’ de los jóvenes pedantes, entre los que se encuentra Fedro (244b-d)³⁵. Por esta razón, la remisión a los antiguos en 274c retoma esta oposición a ‘los modernos’, así como también resalta el carácter de anterioridad

³³ El mismo sentido encontramos en *Fedón* cuando afirma que el conocimiento respecto de la función de los dioses ante nuestra muerte no lo sabe por sí mismo, sino por haberlo oído (*ἐξ ἀκοῆς*). Cfr. Pl. *Phd.* 61d. Cfr. Pieper (1984, pp. 28-31).

³⁴ En *Filebo* Platón atribuye esta condición al hecho de que los antiguos *καὶ ἐγγυτέρω θεῶν οἰκοῦντες* (“vivían más cerca de los dioses”, Pl. *Phlb.* 16c8, trad. Durán 2000), Cfr. García (1999-2000, p. 25).

³⁵ Cfr. Pl. *Phdr.* 275b-c donde irónicamente se refiere a ‘los jóvenes’ (*οἱ νέοι*) como ‘sabios’ (*σοφοῖς*), en contraposición con los antiguos sacerdotes del templo de Zeus de Dodona.

temporal de los antiguos, de modo que no se refiere a “todos los antiguos”, sino a aquellos que “están desde antes”. Esta remisión a los antiguos como “primeros” habría remitido al auditorio ateniense una referencia implícita a “los primeros ciudadanos”, vinculados al momento de formación del *ἄστυ* primitivo, quienes habrían conformado la *βασιλεία* de época oscura y el gobierno del alto arcaísmo. En tanto el término *προτέρων* (adj. pl. masc. en gen. del comp. *πρότερος*) si bien generalmente es utilizado por Homero en sentido temporal indicando tanto anterioridad (Hom. *Il.* 21.405), como antigüedad (Hom. *Il.* 4.308)³⁶; en época clásica denota también un sentido valorativo indicando superioridad (Pl. *La.* 183b; Iseo 1.17; Dem. 3.15). Esta superioridad se destaca, a su vez, en su uso superlativo en Hom. *Od.* 6.60 y esto nos permite inferir que dicha antigüedad es utilizada para denotar un sentido jerárquico³⁷; sentido que aparece también en el período clásico (Thuc.6.28; X. *An.*2.6.26; Cf. Pl. *Phlb.* 16c7-8). Así al remitirse a ‘los antiguos’ en su carácter de “primeros en cuanto al tiempo” (*προτέρος*), se asocia a las primeras familias del Ática, indicando una distinción respecto de los “primeros en cuanto ejercicio del poder” (*ἀρχαῖος*), vinculados al gobierno aristocrático del período arcaico (*ἀρχή*), quienes se integran al ejercicio del poder luego del ‘sinecismo de Teseo’; tras un proceso complejo y conflictivo, ellas derivaron, junto con otras familias aristocráticas de la región, en el gobierno aristocrático de época arcaica.³⁸ Esto coincidiría con el descubrimiento, por parte de Duntas,³⁹ de un santuario en la ladera Este de la Acrópolis de Atenas, el que se remitiría a la localización del “ágora vieja”⁴⁰, esto es, del *ἄστυ* dónde se habría llevado a cabo la primera organización de la *pólis* de Atenas de finales de la época oscura y principios del arcaísmo. Este santuario habría estado vinculado a las familias que configuraron la

³⁶ Cf. Autenrieth (1891, s.v. *πρότερος*).

³⁷ Cf. Hom. *Od.* 6.60, trad. Pabón, 2000: “vas al consejo a tratar con los próceres”.

³⁸ Cf. Valdés Guía & Plácido (1998, pp. 97-98), quienes elaboran un desarrollo del sinecismo ateniense en dos momentos: el “sinecismo de Cécrope”, que corresponde al período donde ‘los primeros *ἄριστοι*’, organizados en torno al “ágora vieja” y vinculados a la *βασιλεία* se articulan con distintos sectores aristocráticos del Ática y, en un segundo momento, el “sinecismo de Teseo”, vinculado a la inauguración de la zona oeste de la Acrópolis, que funcionaría como un “nuevo ágora” estableciendo el Consejo del Areópago como órgano de gobierno que aglutina a los *áristoi* de toda el Ática (a este proceso se referiría el sinecismo del Ática documentado en Thuc. 2.15). Para una puesta al día del proceso de sinecismo en dos momentos, ver: Valdés Guía (2011, pp. 171-174).

³⁹ Duntas (1983, pp. 49-53) descubrió en una cueva, una inscripción religiosa *in situ*, argumentando que la ubicación topográfica de la misma resulta significativa para interpretar su función religiosa en el altoarcaísmo.

⁴⁰ Cf. Apolodoro *FGrH* 244 F 113. Antes del descubrimiento de este santuario Travlos (1971, 8 fig. 5) había propuesto que el “agora vieja” habría estado ubicado al noroeste de la Acrópolis.

primera organización de la *pólis*, quienes conformaron el primer gobierno. Nos permite identificarlos con el ‘culto a Zeus’ y los habría conectado con la zona del Iliso⁴¹, lugar donde Sócrates y Fedro deciden detenerse para leer los discursos (229a-230e), luego de plantear con modificaciones el mito ateniense de Boreas y Oritía⁴².

Por otra parte, el hecho de que en 244b-d la superioridad de ‘los antiguos’ se vinculara a su capacidad adivinatoria, coincide con la exégesis de los *patria* vinculada a culto a Zeus como privilegio exclusivo de los eupátridas⁴³, en tanto familias que componen el núcleo más primitivo de la aristocracia ateniense⁴⁴. Si bien el culto a Zeus tenía preeminencia tanto en la zona rural como en la ciudad⁴⁵, el culto a Zeus *Patroios* era propio de las fratrías del altoarcaísmo⁴⁶, las cuales en el caso ateniense estaban controladas por los eupátridas⁴⁷, situación que se habría tratado de reorganizar a partir de las reformas de Solón⁴⁸ y Clístenes,⁴⁹ estableciendo para el período clásico

⁴¹ Esta conexión se puede observar a partir de las fiestas religiosas más antiguas vinculadas a la zona del Iliso: las Antesterias celebradas en el templo de Dionisio en *limnais* y en edificios del ágora vieja como el *Thesmoteteion* y el Bucólico (*Cfr.* Pickard-Cambridge, 1968, pp. 10-25; Burkert, 1983, pp. 213ss). Fiestas muy antiguas como la Delfinia consagrada a Apolo y Artemis vinculaban a la zona del Iliso con el “ágora vieja” con procesiones que partían del Pritaneo hacia esta zona (*Cfr.* Mikalson, 1975, p. 140; Robertson, 1984, p. 391), así como las asociaciones a Artemis Agrótera, divinidad venerada en el Iliso (*Cfr.* Valdés & Plácido, 1998).

⁴² *Cfr.* Dušanic (1998, p. 24).

⁴³ Sobre los privilegios políticos y religiosos de los eupátridas, ver los trabajos de Valdés Guía (2002a), (2002b), (2012, pp. 21-22), (2004, pp. 66-70).

⁴⁴ Sobre los eupátridas como familias atenienses primitivas que habrían formado el núcleo de la aristocracia ligada a la *βασιλεία* y el gobierno en torno al ‘ágora vieja’, ver Figueira (1984) y Valdés Guía (2012, pp. 9-15), quienes se oponen a Wade-Gery (1931) y Ober (1989, pp. 55-56), quienes sostienen que el término hacía referencia a toda la nobleza del Ática, estableciendo una equivalencia entre *εὐπατρίδαι* y *ἄριστοι*.

⁴⁵ Para el culto a Zeus, ver: Burkert (2007, pp. 171-178), Nilsson (1961, pp. 159-165), para el culto en las zonas rurales, ver Langdon (1976), Parker (1996, pp. 29 ss.), Plácido (2001, pp. 184 y 192), Gernet & Boulanger (1960, pp. 21-49).

⁴⁶ Sch. Ar. *Nu.* 1468; *Cf.* Valdés Guía (2002b).

⁴⁷ *Cfr.* Valdés Guía (2004, p. 66).

⁴⁸ Hasta Solón la posesión de un *γένος*, *i.e.* un linaje, era prerrogativa de los *ἄριστοι* y eran un criterio para la participación política activa en la ciudad, esto se vería modificado tras la conformación de la nueva *πολιτεία*. *Cf.* Valdés Guía (2004, p. 65), (2002b).

⁴⁹ *Cfr.* Arist. *Pol.* VI 1319b23-27 (trad. García Valdés, 2000), donde Aristóteles alude a la creación de nuevas tribus y fratrías por parte de Clístenes y afirma que el objetivo de esta medida es πάντα σοφιστέον ὅπως ἂν ὅτι μάλιστα ἀναμειχθῶσι πάντες ἀλλήλοις, αἱ δὲ συνήθειαι διαζευχθῶσιν αἱ πρότερον (“emplear todos los artificios para que se mezclen todos entre sí y se disuelvan los vínculos sociales anteriores”) para de esta manera τὰ τῶν ιδίων οἱρῶν συνακτέον εἰς ὄλιγα καὶ κοινά (“reducir a pocos y comunes los cultos privados”) lo cual da cuenta de que no había integración de los diferentes sectores sociales que ocupan el Ática, así como también el carácter exclusivo y reducido de estas organizaciones.

una situación en la cual este privilegio se habría visto desdibujado.⁵⁰ Por tanto, la referencia a οἱ Διός ὄπαδοί ('los seguidores de Zeus') en 252c estaría sugiriendo una alusión indirecta a este grupo aristocrático primitivo, mediante una trasposición metafórica, destacando, por un lado, que el amor a la sabiduría y la cualidad para gobernar de este grupo provendría del hecho de que cada hombre vive honrando e imitando al dios que sigue (252c-d)⁵¹, en tanto sólo los eupátridas como ὄπαδοί ('seguidores') imitan a Zeus; mientras que, por otra parte, la incorporación de jóvenes a este grupo privilegiado dentro de la vida política por medio de las relaciones eróticas entre ἐραστής y ἐρώμενος⁵², uno de los temas centrales del diálogo, garantiza, según Platón, la continuidad de las propiedades del grupo gracias a que éstos buscan como ἐρώμενος a aquellos cuya alma también sea igual a la de Zeus para ayudarlos a llegar a ser tal como lo exige su naturaleza (252e)⁵³, enfatizando así el carácter exclusivo del grupo. Asimismo en 253a destaca que el modo de ayudarlos para que lleguen a ser como Zeus es que

⁵⁰ Esta situación es atestiguada por Platón cuando afirma que Ζεὺς δ' ἡμῖν πατρῷος μὲν οὐ καλεῖται, ἔρκειος δὲ καὶ φράτριος ("Nosotros no llamamos a Zeus patrono, sino protector del hogar y fraterno", *Euthid.* 302d, trad. Márxico, 2012), en tanto en época clásica esa figura fue ocupada por Apolo. Esta transformación del Zeus *Patroios* de los eupátridas del altoarcaísmo a Apolo *Patroios*, puede reflejar una consecuencia de las reformas solonianas en torno a la búsqueda de consenso entre los ἄριστοι y el δῆμος, así como para promocionar el ascenso de familias no eupátridas (quienes se definían socialmente por el culto a Zeus *Patroios*) a los sectores aristocráticos de privilegio en la participación política, reorganizando los sectores dominantes en torno a la figura de Apolo *Patroios* (*Cfr.* Jacoby, 1944, p. 73; Valdés Guía, 2008, pp. 15-17; 2002b). Hedrick Jr. (1988, pp. 206-207), por su parte, atribuye la incorporación del culto a Apolo *Patroios* a los pisistrátidas.

⁵¹ *Cfr.* Pl. *Leg.* 716b, donde afirma que el "hombre sensato" (τὸν ἔμφρονα) debe ὡς τῶν συνακολούθησόντων ἐσόμενον τῷ θεῷ δεῖ διανοθῆναι πάντα ἄνδρα; en este pasaje no solo reafirma el carácter asociativo de 'los gobernantes', sino además que la distinción gobernantes-gobernados debe sostenerse en un fundamento divino, lo que, a su vez, atribuye a un sector socio-religioso, el de los seguidores del dios, la facultad de ser seguidos y a la totalidad de los 'hombres sensatos' la obligación (*χρῆ*) de seguirlos. En *República* y *Teeteto* Platón había afirmado que el filósofo, i.e. el amante al saber, ha de aspirar a la semejanza con lo divino, en tanto Θεῖος δή καὶ κοσμίῳ ὡς γε φιλόσοφος ὅμιλῶν κόσμιος τε καὶ θεῖος εἰς τὸ δυνατὸν ἀνθρώπῳ γίγνεται (Pl. *Rsp.* 500c-d, ed. Slings 2003; *Cfr.* Pl. *Rsp.* 613b, 377c-380c; *Tht.* 176a-b).

⁵² *Cfr.* Monoson (1994, pp. 260-270), Dover (1989, pp. 201-203), Halperin (1986, pp. 62-68).

⁵³ Pl. *Phdr.* 252e. Algunos editores (Burnet, 1901; Rowe, 1998; Poratti, 2010) leen aquí δῖον τίνα en lugar de Διόν τίνα (Gil, 1957). Según Dušanic (1992, pp. 28) *Dión tīna* sería la lectura correcta, en tanto se presenta como una referencia indirecta a Dión de Siracusa, a quién Platón le habría dedicado un epigrama amoroso (D.L. 3.30), y que, en este contexto, estaría vinculado a la aprobación, por parte de Platón, de una alianza Ático-Siracusana en el 365 (*Cfr.* Iseo, 6.1; *IG II²*, 1609, II, línea 81ss).

lo alcancen con el recuerdo (ἐφαπτόμενοι αὐτοῦ τῇ μνήμῃ,^{253a)}, de modo que vincula al recuerdo (μνήμη) con el amor a la sabiduría (φιλόσοφος) y la capacidad de mando (ἡγεμονικὸς, 252e), lo cual sería en este caso la memoria de ‘los antiguos’ en tanto son aquellos que pueden dar cuenta de la veracidad del relato, tal como estableció en 274c. De modo que el culto a Zeus, así como los privilegios a él vinculados, queda asociado con el recuerdo (μνήμη) que se transmite, generación tras generación, sólo dentro del grupo selecto de aquellos cuya naturaleza así lo instituye.

La articulación de ‘lo político’ en la trama del relato

Una vez establecido estos elementos se introduce el relato de Theuth⁵⁴ y Thamus⁵⁵ (274b-275c) dentro de la trama del diálogo. Theuth, dios inventor de varias τέχναι⁵⁶, se presenta ante el rey para exhibirle sus artes y explicarles el uso de cada una, otorgándole a la escritura un valor superior en tanto φάρμακον que favorecería a una *mayor sabiduría* (*σοφωτέρους*) y una *mejor memoria* (*μνημονικωτέρους*). Thamus, rey de Tebas, rechaza la afirmación de Theuth sobre el valor de la escritura, sosteniendo, en cambio, que esta produciría el olvido en las almas de quienes la usen (275a2). Por este motivo, concluye que no es un fármaco de la memoria sino de la rememoración

⁵⁴ De acuerdo con Spiegelberg (1901, p. 200), el nombre Θευθ se habría presentado como un hápax griego para nombrar al dios egipcio Thot, en tanto la forma antigua *d(T)ḥwtj* vocalizada *D(T)ḥ̥wrtj*, deriva en griego Θωούτη la cual fue contraída en Θούτη, encontrándose como variantes *Thouth* y *That*. Ante lo que Spiegelberg conjectura que posiblemente provendría de un dialecto que nos es desconocido. Thissen (2002, p. 56), en cambio, considera que probablemente Platón haya caído en el problema que tenían los griegos para interpretar la semi-consonante -w- en el nombre egipcio, por lo que no necesitaría de otro dialecto para explicar la alternancia.

⁵⁵ Clarysse (1997, p. 177) quien, siguiendo las sugerencias de Horsley (1994, pp. 61-62), propone no acentuar los nombres propios egipcios, en este caso *Theuth* y **Thamous*, en tanto la acentuación de los nombres no-griegos resulta de una construcción artificiosa posterior, introducida por los copistas bizantinos. Por este motivo, se opta por seguir la tradición epigráfica donde la no-acentuación indica el carácter foráneo de los nombre, lo que nos permite evitar el problema de que la comprensión griega de la acentuación foránea no siempre equivale a la acentuación original y, por tanto, las inconsistencias que esto genera respecto de los términos extranjeros.

⁵⁶ Si bien en *Filebo* afirma que Theuth es εἴτε τις θεὸς εἴτε καὶ θεῖος ὄνθρωπος (“o bien un Dios o bien un hombre divino”, *Phlb.* 18b-c) de modo que evalúa ‘positivamente’ su invento, siguiendo nuestra propuesta metodológica, esto no implica una ‘inconsistencia’ que haya que subsanar, sino justamente que la introducción de Theuth en uno y otro diálogo responde a tramas discursivas distintas, mientras en *Fedro* se introduce en el contexto de la conveniencia de los dioses respecto de los discursos (*lógos*); en *Filebo*, en cambio, el invento es valorado por su función en la clasificación de los sonidos.

(275a5). En este relato se articulan en su trama variados elementos políticos, entre los que se destaca solamente tres de ellos.

En primer lugar, el relato presentado por Platón se apropia de temas tradicionales de la cultura griega, pero los reconceptualiza. La figura de Theuth retoma elementos propios de Prometeo y Palamedes⁵⁷, en tanto inventores, entre otras cosas, de la escritura⁵⁸. De la misma manera que Prometeo, Teuth entra en conflicto con un ‘rey’ (Zeus = Thamus), lo que lo coloca en un tipo de transgresión al orden establecido. En 274c-d, como bien señala Rowe⁵⁹, cabe notar que en términos narrativos la presentación de los inventos de Theuth no es azarosa, sino que coloca a la escritura (*γράμματα*) entre el conjunto de los ‘inventos lúdicos’, *i.e.* los ‘juegos de mesa’ (*πεττείας*) y ‘los dados’ (*κυβείας*), de modo que la transgresión consistiría en tratar de hacer de este ‘invento lúdico’ algo ‘serio’. Este enfrentamiento implica que la escritura como ‘invención’ no debe ser rechazada si se la acepta en su naturaleza, sino que lo que se rechaza es el intentar hacer de ella algo serio, lo cual leído en clave política implica que la escritura y los mecanismos de legitimación popular, tal como se presentaban en la Atenas democrática, no pueden reemplazar los procesos de legitimación divina en mano de los eupátridas. La escritura, siguiendo este razonamiento, se presentaría como algo valioso sólo en el caso de que el *λόγος* que ella expresa sea legitimado por la conveniencia de los dioses. De manera que así como los inventos lúdicos implican para su funcionamiento la corrección de un cálculo (*λόγος*), las prácticas democráticas deben implicar un *λόγος* que garantice su corrección. Por esta razón, en ambos casos no se debe dejar de lado que

⁵⁷ Asociación de Theuth con Prometeo (Joly, 1974, p. 113, n. 17), Burger (1980, p. 90), Rowe (1998, p. 209); asociación con Palamedes: Nightingale (1995, pp. 149-154), Poratti (2010, p. 275); asociación con Hermes: Griswold (1986, p. 282 n. 2). Werner (2012, p. 186 n. 21) sostiene que hay una asociación a ambos, en tanto considera al mito como una reconstrucción platónica dónde se recogen motivos y personajes de varios mitos para asignarles una nueva función.

⁵⁸ Prometeo inventor: Hes. *Theog.* 511-616; *Op.* 485ss; Apollod. 1.7.1; Hyg. *Fab.* 144; Pl. *Pol.* 272c y *Phlb.* 16c; otra versión en Apollod. 1.7.1; Pl. *Prot.* 320ss; Aesch. *Pr.* 232-236; Pl. *Gorg.* 532d. Palamedes inventor: Paus. 2.10.3; Gorgias, Palam. DK 11A30; Pl. *Resp.* 522d; como inventor de la escritura: Gorgias, DK 11A30; Hyg. *Fab.* 277; Plut. *Mor.* 738d-739a y Stesich. *PMG* 213.

⁵⁹ “The form of the list is significant: first serious invention, then draughts and dice, then letters. Writing, Socrates will soon suggest, is itself properly seen as form of amusement (276d)” (Rowe 1998, p. 209). Cabe observar, por otra parte, que tanto el número y el cálculo (*ἀριθμὸν τε καὶ λογισμὸν*), así como la geometría y la astronomía (*γεωμετρίαν καὶ ἀστρονομίαν*), son consideradas en *República* y *Filebo* como remedios contra las falsas apariencias y opiniones (Cfr. *Rsp.* 602d, *Phlb.* 55d-e).

es la explicación de un λόγος correcto lo que legitima su funcionamiento, no el “juego de mesa” ni el “juego de la democracia”.

En segundo lugar, podemos observar en el relato ciertos rasgos de diferenciación jerárquica. En 274e tras el argumento de Theuth en torno al valor de la escritura, Thamus establece una clara distinción entre “quienes son capaces (δύνατος) de engendrar cosas propias de una técnica (τῆς τέχνης)” de “quienes disciernen (κρίναι) en qué medida son perjudiciales (βλάβης) o beneficiosos (ώφελίας) para los que van a hacer uso de ellos” (274e7-275a1). Al designar a Theuth como un τεχνικότατε, ‘el más excelsa de los técnicos’, se coloca a sí mismo, por tanto, como el que cumple la función de juzgar; esto queda claro en 274d-e cuando Thamus evaluaba los argumentos de Teuth “según le pareciera que lo que decía estaba bien o mal” (274d-e). Esta función de intérprete atribuida a Thamus es análoga a la exclusividad de los eupátridas en la exégesis de los *patria* de Zeus. Por consiguiente, esto pondría de relieve la operación platónica de recuperación metafórica de las atribuciones tradicionales propias de los eupátridas, en tanto seguidores de Zeus, contra “técnicas” que pretenden desplazarlos de esta función. Esto entraría en consonancia con la función transgresora respecto del orden establecido por parte de Prometeo, quien en el relato se asocia a Theuth. Si aceptamos que el culto a Apolo *Patroios* habría sido instalado, tras la reformas de Solón, con el objetivo de reconfigurar las formas de organización religiosa para promocionar el ascenso de familias no eupátridas a los sectores definidos por el privilegio en la participación política⁶⁰, entonces se podría pensar la introducción de la escritura como un símbolo de este desplazamiento. La escritura como ‘técnica’ habría reemplazado la fuerza ilocucionaria del *nómos* basada en la interpretación de los *semnai* por parte de los eupátridas, por ‘el elogio’ de quienes asisten a la asamblea. En este sentido se puede leer el pasaje 257e-258b, donde la crítica a la asamblea como fuente de legitimidad se ve presentada por la atribución al Nilo⁶¹ como origen de la expresión γλυκὺς ἀγκών (‘dulce recodo’), en tanto es un intento de conectar y poner al mismo nivel discursivo, hacia el interior del diálogo, el tema de la crítica a los políticos democráticos con la crítica a la escritura en tanto ‘temas egipcios’. Al vincular la facultad de juzgar con Thamus (equivalente de Zeus), busca recuperar la superioridad ‘ancestral’ de los eupátridas, frente a los políticos democráticos.

⁶⁰ Cfr. Jacoby (1944, p. 73); Valdés Guía (2008, pp. 15-17), (2002b).

⁶¹ Se discute si ὅτι ἀπὸ τοῦ μακροῦ ἀγκῶνος τοῦ κατὰ Νεῖλον ἐκλήθη, en tanto explicación del proverbio γλυκὺς ἀγκών, es una glosa o forma parte del texto. Heindorf (1802) y Rowe (1998) las suprinen, mientras que Burnet (1901), Gil (1957) y Poratti (2010) las mantienen.

Por último, Thamus invierte la tesis de Theuth según la cual la escritura es “un fármaco para la memoria” (*μνήμης τε γὰρ καὶ σοφίας φάρμακον*, 274e), lo cual juega con la ambigüedad de φάρμακον para redefinir la función de la escritura; más que un *remedio* que sirve para potenciar la memoria y la sabiduría, éste se presenta como un *veneno* de la memoria. Por esta razón, si aceptamos que Thamus en tanto representación de Zeus pone en palabras el λόγος de sus seguidores, entonces la crítica a la escritura debe entenderse como una defensa a la memoria de los antiguos tal como lo había relacionado en 253a. De modo que la memoria que defiende Sócrates, no es la memoria como elemento cognitivo universal propia de cada individuo, sino la memoria de ‘los antiguos’ en tanto portadora de verdades que sólo los eupátridas pueden develar, en tanto intérpretes de los *semnai* de Zeus.⁶² Por esta razón hace radicar la universalidad en los mecanismos rituales que garantizan la reproducción y continuidad de su procedencia divina, antes que en la distribución igualitaria de esta facultad cognitiva. En este sentido el desplazamiento de la *μνήμη* (memoria) a la *όπόμνησις* (rememoración), coloca a la escritura en tanto φάρμακον como un *veneno* para la memoria, vinculada a ‘los antiguos’, y como un *remedio* para la rememoración, la cual quedaría ligada a ‘los modernos’. La ambigüedad del término φάρμακον, por otra parte, permite a Platón representar el desplazamiento entre juego y seriedad vinculado al de ocultación y descubrimiento que atraviesa todo el diálogo⁶³. Esto queda claramente establecido en la distinción entre ‘inventos serios’ e ‘inventos lúdicos’ (274c-d). En 276a-d retoma esta ambigüedad, introduciendo la analogía con el labrador quien puede sembrar sus semillas

⁶² En *Phdr.* 275b-c Platón, al referirse a los sacerdotes del templo de Zeus en Dodona, les atribuye el decir que las primeras palabras proféticas provinieron de una encima (δρυός), y luego estableciendo el contraste entre la pedantería de los jóvenes y la sabiduría de los antiguos, afirma que ἀπέργη δρυὸς καὶ πέτρας ἀκούειν ὑπ’ εὐηθείας, εἰ μόνον ἀληθῆ λέγοιεν (“les bastaba en su simplicidad con oír a una encima o a una piedra, con tal de que dijesen la verdad”, trad. Gil 1957). Yunis (2011, p. 229) considera que Platón aquí está aludiendo a *República* dónde afirma ἡ οἵει ἐκ δρυός ποθεν ἡ ἐκ πέτρας τὰς πολιτείας γίγνεσθαι, ἀλλ’ οὐχὶ ἐκ τῶν ἥθων τῶν ἐν ταῖς πόλεσιν ἢ ἀν ὕστερ ρέψαντα τᾶλλα ἐφελκύσηται (*Rsp.* 544d, ed. Slings 2003), la cual, a su vez, según Pabón & Fernández Galiano (1969, III p. 51 n. 4), remite a Hom. *Od.* 19.163. Rowe (1998, p. 210) afirma que δρυὸς καὶ πέτρας es una frase adverbial que Platón introduce como cita de Homero en dos ocasiones (*Pl. Ap.* 34d, *Rsp.* 544d), razón por la cual tendría este pasaje en mente aquí.

⁶³ Al comienzo del diálogo (227c-228e) Sócrates juega con Fedro, a quien tras preguntas “embusteras” logra desocultar a su amigo, respondiendo por sí mismo la pregunta inicial, sacando a luz las intenciones de Fedro. Mientras que en 237b2-6 al introducir el primer discurso lo hace mediante un “juego de velos” entre Sócrates y Fedro. La temática de la seriedad también es introducida en *Carta VII* 343a1 (ed. Torranzo), *cfr.* Burnyeat & Frede (2015, pp. 122-128).

por diversión o con seriedad, en el primer caso cuando las siembra en tierras no fértiles (= “los jardines de Adonis”), mientras que si lo hace con seriedad lo hará en tierras fértiles.⁶⁴ Retomando la lectura propuesta esto implicaría que los *lógoi* que dirigen la *pólis* adquieran seriedad cuando son ‘sembrados’ en aquellos cuyas almas se asemejan a la del dios amante del saber y con cualidad para gobernar, *i.e.* ‘los seguidores de Zeus’, ya que esto colocaría el fundamento en Zeus como criterio divino y universal y a la memoria ($\mu\nu\eta\mu\eta$) como mecanismo que garantiza la reproducción y continuidad de dicho fundamento;⁶⁵ mientras que al hacerlo ‘por diversión’ ($\pi\alpha\deltai\alpha\zeta$) coloca a la multitud como fundamento del *lógos* y a la rememoración ($\bar{\nu}\pi\mu\nu\eta\sigma\zeta$) como mecanismo endeble para el mantenimiento del orden por medio del ejercicio del poder.

Conclusión

A partir de la lectura propuesta, podemos sostener que la llamada ‘crítica platónica a la escritura’ es una crítica dirigida a los criterios de corrección de la escritura antes que a esta como dispositivo técnico. Este enunciado nos permite inferir que no es suficiente leer la crítica a la escritura en el contexto del paso de la oralidad a la escritura, sino que es necesario pensarla en el contexto de la crisis de la hegemonía política de los eupátridas, por lo que el *Fedro* se articula, también, como una lectura política de esta crisis. Ahora bien, Platón en el análisis realizado introduce su crítica en un ‘contexto’ que trasciende el ámbito de su coetaneidad, introduciéndola en un proceso mucho mayor, que implica una propuesta de lectura de los procesos políticos atenienses desde el período arcaico al clásico. Este análisis platónico coloca a la ‘crisis’ como un elemento que atraviesa la historia de Atenas. En su diagnóstico, por tanto, los problemas de la Atenas democrática están vinculados al paulatino desplazamiento de los eupátridas en el ejercicio del poder. De modo que la crítica platónica intenta poner en evidencia las consecuencias negativas de dicho desplazamiento.

La crítica a la escritura, por consiguiente, se enmarca en el plano de ‘lo político’, en tanto coloca al texto platónico en el centro de la conflictividad ateniense, aunque encubierta tras un discurso mítico-metáforico, que le

⁶⁴ Cfr. Pl. *Phlb.* 38e-39a.

⁶⁵ Cfr. Pl. *Leg.* 716c: ὁ δὴ θεὸς ἡμῶν πάντων χρημάτων μέτρον ἀν εἴη μάλιστα (“El dios, ciertamente, ha de ser nuestra medida de todas las cosas”, trad. Pabón & Fernández Galiano 2002). En este pasaje de *Leyes* Platón alude y modifica la famosa frase de Protágoras: πάντων χρημάτων μέτρον ἀνθρωπον εἶναι (Pl. *Tht.* 151e-152a = DK80B1; Cfr. S.E. P. I 216-219 = DK80B1), esta inversión no es azarosa, sino que acentúa el rechazo y la inversión de uno de los principios filosóficos defendidos por uno de los intelectuales vinculados a la facción política de los Alcmeónidas.

permite a Platón intervenir en el conflicto de intereses de la aristocracia ateniense, pero desde un dispositivo que excede la esfera de la política entendida como ámbito de la institucionalidad de una *politeía*. Esta crítica funciona como una ‘operación platónica’ que tras una serie de trasposiciones metafóricas pretende sentar las bases de una defensa a la restitución de los eupátridas, sosteniendo que el fundamento del poder de este sector radica en su conexión religiosa con el ‘culto a Zeus’; ello coloca a Platón como un agente político. La posición platónica y su intervención en el plano de ‘lo político’ se encuentra codificada en una reconceptualización de temas clásicos de la cultura griega, asociados en la memoria colectiva ateniense con los fundamentos míticos de la *pólis* democrática, realizando una subversión de estos elementos y cubriéndolos de un tono mítico y ancestral asociado a Zeus, pero mediado por una divinidad egipcia (Thamus). Esta mediación le permitiría a Platón exponer su posición y los argumentos que buscan intervenir en la discusión política ateniense, proponiendo una defensa de los sectores de la aristocracia perseguidos durante el período democrático, protegiéndose bajo el manto de la autoridad del discurso mítico. De modo que si bien Platón no propone una filosofía de la praxis, en él la escritura filosófica se presenta en sí misma como una acción. No obstante, dicha acción constituye una praxis filosófica que, como vimos, es pensada y realizada como praxis política en tanto busca intervenir en los acontecimientos mismos de la *pólis*.

77

Referencias bibliográficas:

Ediciones y traducciones

- BURNET, J. (ed.) (1901). *Platonis opera*. Oxford: Clarendon Press.
- DURÁN, M. A. (trad.) (2000). Platón, *Filebo*, en Platón, *Diálogos*, vol. VI. Madrid: Gredos.
- FIERRO, M. A. (trad.) (2014). Platón, *Fedro*. Buenos Aires (mimeo).
- GARCÍA VALDÉS, M. (trad.) (2000). Aristóteles, *Política*. Madrid: Gredos.
- GIL FERNÁNDEZ, L. (ed. & trad.) (1957). Platón, *Fedro*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- HACKFORTH, R. (trad.) (1952). Plato’s *Phaedrus*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Inscriptiones Graecae*, en *Searchable Greek Inscriptions* (online). A Scholarly Tool in Progress. The Packard Humanities Institute. Cornell University & Ohio State University. <<http://epigraphy.packhum.org>>
- MÁRSICO, C. (trad.) (2012). Platón, *Eutidemo*. Buenos Aires: Losada.
- PABÓN, J. M. (2000). Homero, *Odisea*. Madrid: Gredos.

- PABÓN, J. M. & FERNÁNDEZ GALIANO, M. (trads.) (1949). Platón, *La república*, 3 vols. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales [Tomo I (1981³): Libros I-II; Tomo II (1969²): Libros III-VI; Tomo III (1969²): Libros VII-X].
- PABÓN, J. M. & FERNÁNDEZ GALIANO, M. (trads.) (2002). Platón, *Las leyes*. Madrid: Alianza.
- PAGE, D. (ed.) (1962). *Poetae Melici Graeci*. Oxford: Clarendon Press. [Sigla PMG]
- PORATTI, A. (ed. & trad.) (2010). Platón, *Fedro*. Madrid: Akal.
- ROWE, C. J. (ed. & trad.) (1998). Plato, *Phaedrus* (Reimpresión. Primera Edición: 1986). Oxford: Aris & Phillips.
- SANTA CRUZ, M. I. & Crespo, M. I. (2007). Platón, *Fedro*. Buenos Aires: Losada.
- SLINGS, S. R. (ed.) (2003). *Platonis Rempublicam*. Oxford: Oxford Classical Texts. *Thesaurus Linguae Graecae. A Digital Library of Greek Literacy* (1992) [CD-ROOM A]. Irvine: University of California Press.
- TORRANZO, M. (ed. & trad.) (1970). Platón, *Cartas*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.

Bibliografía crítica citada

- AUSTIN, J. (2008). *Cómo hacer cosas con palabras. Palabras y acciones*. Buenos Aires: Paidós.
- AUTENRIETH, G. (1891). *A Homeric Dictionary for Schools and Colleges*. New York: Harper and Brothers.
- AZOULAY, V. (2007): “Champ intellectuel et stratégies de distinction dans la première moitié du IV^e siècle: de Socrate à Isocrate”, en J.-Ch. Couvenhes & S. Milanezi (dir.). *Individus, groupes et politique à Athènes de Solon à Mithridate*. Tours: Presses Universitaires François-Rabelais, pp. 171-199.
- BADIOU, A. (2009). *Compendio de metapolítica*. Buenos Aires: Prometeo.
- BERENT, M. (2000): “Anthropology and the Classics: War, Violence and the Stateless polis”, *Classical Quarterly*, 50 (1), pp. 257-289.
- BURGER, R. (1980). *Plato's Phaedrus. A Defense of a Philosophic Art of Writing*. Alabama: the University of Alabama Press.
- BURKERT, W. (1983). *Homo necans. The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*. Berkeley, Los Angeles & London: University of California Press.
- BURKERT, W. (2007). *Religión griega: arcaica y clásica*. Madrid: Ábada.
- BURNYEAT, M. & FREDE, M. (2015). *The Seventh Platonic Letter: A Seminar*. Oxford: Oxford University Press.
- CARTLEDGE, P. (2005): “Greek Political Thought: the Historical Context”, en Ch. Rowe & M. Schofield (eds.), *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 11-22.
- CARTLEDGE, P. (2010). *Ancient Greek Political Thought in Practice*. vCambridge: Cambridge University Press.
- CASSIN, B. (2008). *El efecto sofístico*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

- CERRI, G. (1969): "Il passaggio dalla cultura orale alla cultura di comunicazione scritta nell'età di Platone", *Quaderni Ubinati di Cultura Classica*, 8, pp. 119-133.
- CHANTRAINNE, P. (1977). *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: histoire des mots*, Tome IV-1. Paris: Klincksieck.
- CLARYSSE, W. (1997): "Greek Accents on Egyptian Names". *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 119, pp. 177-184.
- CONSIGNY, S. (2001). *Gorgias: Sophist and Artist*. Columbia: University of South California Press.
- DONTAS, G. S. (1983): "The True Aglaurion". *Hesperia: The Journal of the American School of Classical Studies at Athens* 52 (1), pp. 48-63.
- DOVER, K. J. (1989). *Greek Homosexuality*. Harvard: Harvard University Press.
- DUŠANIC, S. (1992): "Athenian Politics in Plato's *Phaedrus*", *Aevum* 66, pp. 23-39.
- FIGUEIRA, T. J. (1984): "The Ten Archontes of 579/8 at Athens", *Hesperia* 53, pp. 447-473.
- GALLEGRO, J. (2003). *La democracia en tiempos de tragedia. Asamblea ateniense y subjetividad política*. Buenos Aires: Miño & Dávila.
- GARCÍA, A. (1999-2000). "Mito, catástrofe, escritura el prólogo del *Timeo* de Platón", *Philosophica* 22-23, pp. 23-46.
- GERNET, L. & BOULANGER, A. (1960). *El genio griego en la religión*. México: UTEHA.
- GOLDHILL, S. (1999): "Programmed Notes", en S. Goldhill & R. Osborne (eds.), *Performance Culture and Athenian Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press: 1-29.
- GOMPERZ, Th. (1896-1909). *Griechische Denker. Eine Geschichte der antiken Philosophie*, 3 vols., Leipzig, Veit & comp.
- GRISWOLD, C. L. (1986). *Self-Knowledge in Plato's Phaedrus*. Yale: Yale University Press.
- HALPERIN, D. (1986): "Plato and the Erotic Reciprocity", *Classical Antiquity* 5 (1), pp. 60-80.
- HANSEN, H. M. (1993): "The polis as a Citizen-State", en H. M. Hansen (ed.), *The Ancient Greek City-State*. Copenhagen: The Royal Danish Academy of Sciences and Letters, pp. 7-29.
- HARRIS, W. V. (1991). *Ancient Literacy*. Cambridge: Cambridge University Press..
- HAVELOCK, E. (1994). *Prefacio a Platón*. Madrid: Visor.
- HAVELOCK, E. (1996). *La musa aprende a escribir. Reflexiones sobre la oralidad y escritura desde la Antigüedad hasta el presente*. Barcelona: Paidós.
- HEDRICK Jr., Ch. W. (1988): "The Temple and Cult of Apollo Patroos in Athens". *American Journal of Archaeology* 92 (2), pp. 185-210.
- HEGEL, W. G. F. (1986). *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie [1832-1845]*, 3 vols. *Werke in 20 Bd.*, Bande 18-20, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- HEIDEGGER, M. (2002). *Ser y Tiempo*, (Trad. J. E. Rivera). Madrid: Editora Nacional.
- HORSLEY, G. (1994): "Papyrology and the Greek Language: A Fragmentary Abecedarius of Desiderata for Future Study", en A. Bülow-Jacobsen (comp.),

- Proceedings of the International Congress of Papyrologists*, Copenhagen: Museum Tusculanum Press.
- JACOBY, F. (1944): “ΤΕΝΕΣΙΑ. A Forgotten Festival of the Dead”, *The Classical Quarterly*, 38 (3/4), pp. 65-75.
- JAULIN, A. (2014): “L'espace public dans l'Athènes classique”, *Philonsorbonne* 8, pp. 155-210.
- JOLY, H. (1974). *Le renversement Platonicien. Logos, Episteme, Polis*. Paris: Vrin.
- LANGDON, K. (1976). *A Sanctuary of Zeus on Mount Hymettos*. Princeton: American School of Classical Studies at Athens (*Hesperia* suppl. XVI).
- LANGDON, M. K. (1976). *A Sanctuary of Zeus on Mount Hymettos. Hesperia: Supplement XVI*. Princeton: American School of Classical Studies at Athens.
- LANNI, A. (2006). *Law and Justice in the Courts of Classical Athens*. Cambridge: Cambridge university Press.
- LANNI, A. (2012): “Publicity and the Courts of Classical Athens”, *Yale Journal of Law & the Humanities* 24 (1), pp. 119-135.
- LAVILLA DE LER, J. (2014). *El lógos y la filosofía. Una re-lectura de Fedro*, Tesis Doctoral, Facultat de Filosofia (Universitat de Barcelona), Barcelona.
- LEFORT, C. (2011). *Democracia y representación*. Buenos Aires: Prometeo.
- LEWKOWICZ, I. (2008). *Pensar sin Estado*. Buenos Aires: Paidós.
- LOVEJOY, A. (1940): “Reflections on the History of Ideas”, *Journal of History of Ideas* I.1, 3-23.
- MACDOWELL, D. (2005): “The Athenian procedure of *Dokimasia* of Orators”, en R. W. Wallace & M. Gagarin (eds.), *Symposion 2001*, Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften: 79-87.
- MARCHANT, O. (2009). *El pensamiento político posfundacional*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- MEIER, CH. (1988). *La nascita della categoría del político in Grecia*. Bologna: Il Mulino.
- MIKALSON, J. D. (1975). *The Sacred and Civil Calendar of the Athenian Year*. Princeton: Princeton University Press.
- MISSOU, A. (2011). *Literacy and Democracy in Fifth-Century Athens*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MONOSON, S. (1994): “Citizen as *Erastes*: Erotic Imagery and the Idea of Reciprocity in the Periclean Funeral Oration”, *Political Theory* 22 (2), pp. 253-276.
- Moss, J. (2012): “Soul-Leading: The Unity Of The *Phaedrus*, Again”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 43, pp. 1-23.
- MOUFFE, CH. (2011). *En torno a lo político*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- NANCY, J.-L. (2001). *La comunidad desobrada*. Madrid: Arena.
- NIGHTINGALE, A. W. (1995). *Genres in dialogue: Plato in the construct of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- NIGHTINGALE, A. W. (2004). *Spectacles of Truth in Classical Greek Philosophy. Theoria in its Cultural Context*. Cambridge: Cambridge University Press.
- NILSSON, M. P. (1961). *Historia de la religión griega*. Buenos Aires: Eudeba.

- O'CONNOR, D. J. (comp.) (1967). *Historia crítica de la filosofía occidental*. Buenos Aires: Paidós.
- OBER, J. (1989). *Mass and Elite in Democratic Athens: Rhetoric, Ideology, and the Power of the People*. Princeton: Princeton University Press.
- PARKER, R. (1996). *Athenian Religion. A History*. Oxford: Oxford University Press.
- PÉBARTHÉ, P. (2006). *Cité, démocratie et écriture. Histoire de l'alphabetisation d'Athènes à l'époque classique*. Paris: De Boccard.
- PICKARD-CAMBRIDGE, A. (1968). *The Dramatic Festivals of Athens*. Oxford: Oxford University Press.
- PRESS, G. (1993): "Principles of Dramatic and Non-Dogmatic Plato Interpretation", en G. Press (ed.), *Plato's Dialogues: New Studies and Interpretation*, Lanham: Rowman & Littlefield, pp. 107-128.
- PRESS, G. (1996): "The State of the Question in the Study of Plato", *Southern Journal of Philosophy* 34, pp. 507-532.
- RAHE, P. (1984): "The Primacy of Politics in Classical Greece", *The American Historical Review* 89 (2), pp. 265-293.
- RANCIÈRE, J. (2010). *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- ROBERTSON, N. (1984): "The Ritual Background of the Erysichton Story", *American Journal of Philology* 105, pp. 369-408.
- RODRÍGUEZ ADRADOS, F. (1989). *Diccionario Griego-Español (DGE)*, Volumen I. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- ROWE, C. J., GÓMEZ-LOBO, A. & EGGER LAN, C. (1987): "Discusión: La autenticidad de la *Carta VII*", en C. Eggers Lan (comp.). *Platón: Los diálogos tardíos. Actas del Symposium Platonicum 1986*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 161-168.
- SAKELLARIOU, M. B. (1989). *The Polis-State. Definition and Origin*. Athens: Research Centre for Greek and Roman Antiquity National Hellenic Research Foundation.
- SAXONHOUSE, A. W. (2005). *Free Speech and Democracy in Ancient Athens*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SCHLEIERMACHER, F. D. E. (1855). *Platons Werke*, II. Berlín: Realschulbuchhandlung.
- SCHLEIERMACHER, F. D. E. (1996). *Über die Philosophie Platons*. Hamburgo: Felix Meiner Verlag.
- SCHIAPPA, E. (2003). *Protagoras and Logos. A Study in Greek Philosophy and Rhetoric*. Columbia: University of South California Press.
- SCHMITT, C. (1932). *El concepto de lo político*, en H. Orestes Aguilar (comp.), *Carl Schmitt, Teólogo de la política*. México: Fondo de Cultura Económica, pp. 167-223.
- SKINNER, Q. (2007): "Significado y comprensión en la historia de las ideas", en *Lenguaje, política e historia*. Buenos Aires: Prometeo, pp. 109-164.
- SKINNER, Q. (2010). *Hobbes y la libertad republicana*. Buenos aires: Prometeo.
- SOLANA DUESO, J. (1994): "Retórica y dialéctica: la disputa sobre la unidad del *Fedro*", *L'Antiquité Classique* 63, pp. 231-236.

- SPIEGELBERG, W. (1901): “Die griechischen Formen für den Namen des Gottes Thot”, *Recueil des travaux relatifs à philologie et à archéologie égyptiennes et assyriennes* 23, pp. 199–200.
- SZLEZÁK, TH. A. (1999): “Dialectique orale et ‘jeu’ écrit: Le *Phèdre*”, *Revue de Philosophie Ancienne* 17 (2), pp. 3-23.
- THISSEN, H. J. (2002): “Ägyptologische Randbemerkungen”, *Rheinisches Museum für Philologie (Neue Folge)* 145, Bd., H. 1, pp. 46-61.
- THOMAS, R. (2009): “Writing, Reading, public and Private ‘Literacies’”, en W. A. Johnson & H. N. Parker (eds.), *Ancient Literacies*, Oxford: Oxford University Press, pp. 13-45.
- TODD, S. C. (1993). *The Shape of Athenian Law*. Oxford: Oxford University Press.
- TRAVLOS, J. (1971). *Pictorial Dictionary of Ancient Athens*. New York: Hacker Art Books.
- UNTERSTEINER, M. (1949). *I Sofisti*, Torino: Einaudi.
- VALDÉS GUÍA, M. & PLÁCIDO, D. (1998): “La frontera del territorio ateniense”, *Studia Historica (Historia Antigua)* 16, pp. 85-100.
- VALDÉS GUÍA, M. (2002a): “La Exégesis en Atenas arcaica y clásica”, *Mediterraneo Antico* V.1, pp. 185-245.
- VALDÉS GUÍA, M. (2002b): “El culto a Zeus y a las Semnai en Atenas arcaica: Exégesis eupátrida y purificación de Epiménides”, *Ostraka* 11.1, pp. 223-242 (citado desde el manuscrito de la autora)
- VALDÉS GUÍA, M. (2004): “*Sinecias, Basileis* y ley de Dracón: Preeminencia eupátrida en los cultos políticos y control aristocrático de las fratrías en el s. VII a.C. en Atenas”, *Polifemo* 4, pp. 62-78.
- VALDÉS GUÍA, M. (2008). *El nacimiento de la autoctonía ateniense: cultos, mitos cívicos y sociedad de la Atenas del s. VI a. C.* Madrid: Universidad Complutense de Madrid (‘Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones. Anejo XXIII).
- VALDÉS GUÍA, M. (2011): “La formación del Estado en Atenas. El sinecismo ático, entre mito y realidad”, en M. Campagno, J. Gallego & C. García Mac Gaw (comps.), *El Estado en el mediterráneo antiguo: Egipto, Grecia y Roma*, Buenos Aires: Miño y Dávila, pp. 157-179.
- VALDÉS GUÍA, M. (2012): “Exclusivismo político y religioso de los Eupátridas en Atenas arcaica”, *Dialogues d'histoire ancienne* 38/1: 9-36.
- WADE-GERY, H. T. (1931): “Eupatridai, Archons, and Areopagus”, *The Classical Quarterly* 25 (2), pp. 77-89.
- WERNER, D. S. (2012). *Myth and Philosophy in Plato's Phaedrus*. Cambridge: Cambridge University Press.
- WOOD, E. M. (2009). *De ciudadanos a señores feudales*. Barcelona: Paidós.
- ZEA, L. (1943). *El positivismo en México*. México: El Colegio de México.
- ZELLER, E. (1876–1882). *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, [1856–1868], Leipzig: R. Reisland.
- ZELLER, E. (1932-1961). *La filosofia dei greci nel suo sviluppo storico*, edizione italiana a cura di Rodolfo Mondolfo. Firenze: La Nuova Italia.