

EL PERRO CLASICO

Sobre la ontología de la institución militar en la Antigua Grecia

Eduardo E. Saxe Fernández

"Venantumque canes in molli saepe quiete iactant crura
tamen subito, ouesque repente mittunt, et crebo red-
ducunt naribus auras ut uestigia si teneant inuenta
ferarum, expergefactive secuntur inania saepe ceruorum
simulacra, fugae quasi dedita cernant, donec discussis
redeant erroribus ad se"

LUCRECIO, *De rerum natura*, IV, 991-997 (1)

I

Una de las primeras formas del pensamiento humano consiste en la antropomorfización de la naturaleza y, viceversa, la naturalización del hombre. Los seres más cercanos biológicamente al hombre, los animales, también han sido los más cercanos en su vida, tanto práctica como espiritual. Los totems en gran parte eran filiaciones ritualísticas en torno a un animal institucional-simbólico, y todavía en una religión tan política, antropomórfica como la helena, numerosos dioses guardan el elemento zoológico bajo el que primitivamente fueron concebidos —junto con otras simbolizaciones natural-instrumentales. Así, famosa es el águila de Zeus o el búho de Atenea; son muchas las ocasiones en que Zeus toma la forma de diferentes animales para amar a otras tantas doncellas; y un autor tan tardío como Ovidio todavía puede articular sistemáticamente una creencia ampliamente difundida entre los antiguos romanos, relativa a la metamorfosis de hombres en animales y viceversa.

(1) "Y los perros de caza, muchas veces, en medio de la blandura del reposo, estiran las patas y emiten ladridos repentinos y husmean repetidas veces los aires como si hubieran descubierto la huella de la presa y, más

Por otra parte, el pensamiento primitivo, aún el que ya puede considerarse filosófico, operó en gran medida a partir del método analógico, y numerosas son entonces las analogías que establecen entre los animales y los hombres. Así recordaremos, a manera de ejemplo, en primer término, varias que propone Heráclito, cuando decía que,

"El más hermoso de los monos es feo comparado con la raza de los hombres" (...) "El más sabio de los hombres parece un mono al comparárselo con Dios en sabiduría, en belleza y en todas las otras cosas" (Frags. B 82 y 83 DK — PLATÓN, *Hippias Mayor*. 289a/b).

O bien, cuando señala que,

"Si la felicidad consistiera en los placeres del cuerpo, llamaríamos felices a los bueyes cuando encuentran algarrobas para comer" (Frg. B 4 DK — ALBERTO MAGNO, *De vegetalibus*, VI, 401).

Y en fin, cuando dice, en su polisémica forma estilística, que,

"Los perros ladran a quienes no conocen" (Frg. B 97 DK — PLUTARCO, *An seni sit gerenda res publica*, 7).

de una vez, se despiertan y siguen la imagen ilusoria de un ciervo como si lo vieran que se va huyendo, hasta que, disipado el encanto, vuelven en sí".

En los dos primeros textos, la alusión heraclítea, analógica, a situaciones morales o simplemente relativas a una escala biológica de los seres, es evidente. La intención de Heráclito es analizar características humanas y sociales tomando como medida, como referencia, al animal. El tercer texto, sobre los perros, es más oscuro. El lugar donde lo ubica Plutarco nos lleva directamente a plantear que Heráclito decía tal cosa refiriéndose a relaciones políticas, en lo que toca a la defensa o preservación del estado, como función de quienes no deben ser ni enemigos ni desconocedores de las leyes y personas del mismo estado, es decir, el ejército (2). Sin embargo, esta interpretación puede haberle llegado a Plutarco por influencia platónica.

Porque el otro ejemplo que queremos presentar aquí, y que estudiaremos más detalladamente después, se refiere a que Platón dice, en su *República*, que los miembros del ejército de su ciudad ideal deben tener las mismas cualidades que poseen los perros guardianes, ya que éstos ladran a quienes no conocen, y son de buena raza, además de obedientes y "filósofos".

Esta opinión platónica articula sistemáticamente una imagen "clásica", que establece la relación entre las cualidades del perro y las del hombre en tanto defensor, cazador y guerrero. Porque la función primordial para la que se domesticó a este animal, hace muchos miles de años, fue esa de cuidador, defensor y cazador. Y los ejércitos, excepto algunos contemporáneos, están formados por hombres que reciben un *entrenamiento* cuyo fundamento psico-social es la "humanización" del código de los canes, o sea, si se nos permite el término, la canificación del hombre. Así, todos tenemos fresca la memoria de las novelas que Vargas Llosa ha escrito sobre los ejércitos latinoamericanos, por ejemplo *Los cacho-*

rrros o *La ciudad y los perros*. Y los ejércitos latinoamericanos son, junto con los sudasiáticos neocolonialistas y el sionista, los más feroces y propiamente "cínicos" (en el sentido etimológico de la palabra) del planeta. Sin embargo, aún quienes luchan contra esos ejércitos tan genocidas llaman a sus integrantes, a los gobiernos que constituyen, "gorilas". Con lo cual no solamente no comprenden el carácter específico, psico-social, de esos ejércitos, sino que son presa de la imagen ideologizante que el Imperio ha creado, al crear y alimentar y entrenar a esos mismos ejércitos como sus "amigos más fieles". Pero la imaginación no-ideologizada, y creadora, sabe captar la esencia psico-social del soldado contemporáneo que desgarrar a sus hijos y hermanos, como siervo de un "amo-ajeno", imperial. Esa esencia no se puede fundamentar en la analogía hombre-mono, sino en la clásica hombre-perro. Así en las novelas de Vargas Llosa, o bien en los perros-soldados que dibuja el guatemalteco Ramírez Amaya. Los antropoides, especialmente los superiores como el chimpancé o el gorila, a diferencia de los perros son gregarios, vegetarianos, mansos y, lo más importante, no pueden ser condicionados permanentemente por un entrenamiento determinado, para realizar ciertas cosas, porque poseen ya una disposición psico-social proto-humana, es decir, basada en la creatividad y en el cambio de patrones conductuales ante semejantes circunstancias, y porque no tienden únicamente a repetir viejos patrones aprendidos ante diferentes circunstancias.

Aquí queremos ver cómo la imagen fundamental, clásica, entre guerrero-perro, puede explicar la naturaleza psicosocial de los ejércitos de dominación, "el perro clásico". Con ello, esperamos se pueda comprender mejor la esencia de los militares neocoloniales contemporáneos.

heraclítea entre hombre y animales se refería a los *polloí*, entendidos como "die Masse der Menschen" (la masa de los hombres). R. MONDOLFO, *Heráclito, textos y problemas de su interpretación*, p-302, dice que, "Heráclito, en sus referencias a tendencias y hábitos de los animales, entendía generalmente fustigar las propensiones animales cas de la mayoría de los hombres, es decir, desarrollar una crítica de su vida y de su conducta, que si interesa también al aspecto cognoscitivo, mucho más toca el aspecto ético" (Subrayado nuestro).

(2) "hó toínun mégiston haí politeíai kakón éjousin, tón phthónon, héekista diereídetai prós tó géeras, kath'Heerákleiton, kaí prós tón arjónenon hóosper en thúrais tou béematos májetai kaí párodon ou dídoosi, téen dé súntrophon kaí sunéethee dóxan ouk agríoois oudé jalepóos allá práoos anéjetai". PLUTARCO. *An seni sit gerenda res publica*, 7, 787c. E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, I, 2, p-790ss. decía que esta analogía

II

Dolonía

Ha sido característico de todas las aristocracias poseer animales “de raza”, al igual que ellas mismas se consideraban integradas por hombres “divinos” o de raza superior, de sangre diferente a la común. En la Hélade antigua esto no fue excepción. Así, nos dice un estudioso contemporáneo que,

“Como todos los cazadores de vocación, los héroes de Homero tienen la pasión de los perros. Pues hay perros de caza, que viven en el solar, netamente distintos de los molosos, casi feroces, que cuidan los rebaños. Son los galgos. Telémaco hace que lo acompañen dos de ellos cuando sale del palacio para ir a la asamblea. Ulises se enjuga furtivamente una lágrima cuando su viejo perro Argos (corredor) muere bajo su mirada, en el estiércol. Eumeo recuerda con emoción las cualidades que lo distinguían cuando, veinte años antes, acompañaba a Ulises a la caza; su velocidad, su fuerza y su excelente olfato... *La posesión de una jauría bien seleccionada y bien adiestrada es privilegio y señal de nobleza*” (3) (Subrayado nuestro).

De la misma manera, esos nobles señores homéricos, los héroes, conducían casi que permanentemente a la guerra grandes ejércitos, asimismo bien seleccionados y adiestrados.

La tendencia de las aristocracias a vivir esplendorosamente, entre “cosas y seres superiores”, no solamente significa la comodidad material, la posesión de muchas gentes, bienes y propiedades, ni solamente significa su pretendida capacidad de acceso directo, por así decir, a la divinidad, por ejemplo en cuanto que sus miembros se consideraban mortales divinidades. Además, las aristocracias más típicas se caracterizan por un “código heroico”,

guerrero, donde se imbrican los factores materiales y los espirituales. Se trata de un sistema institucional-ideológico que, en el arcaísmo homérico al que nos aproximamos, implicaba, entre otras cosas, la falta de la noción de responsabilidad moral, ya que ésta era patrimonio del ámbito sobre-humano, el destino, la divinidad. El hombre cometería desaciertos involuntarios (*hamárteema*), al realizar acciones que, sin saber, atentan contra la ley de la Moira y provocan la venganza, la justicia divina. Con esta opinión no se hacía sino codificar, teológicamente, la norma social vigente, en el sentido de que existía, en estas sociedades tradicionales, un ámbito bastante estrecho y prefijado para todo tipo de acción —ritualismo—; ámbito que precisamente sanciona y garantiza el dominio de los señores nobles. Ahora bien, siendo así que, por lo demás, se trataba también de que los señores nobles de alguna manera presentían —a veces hasta pre-pensaban— que su código social no era totalmente correcto, humanístico por así decir, entonces también encontramos que ese nivel de trasposición teológica se compone, en gran parte, de explicaciones, rituales e instituciones que se refieren a las trasgresiones permisibles, que habían permitido a esos señores el acceso a su posición privilegiada, y que justificaban, como “orden social natural”, la autoridad establecida y sus diferentes procedimientos.

Una de esas “trasgresiones permisibles codificadas” se refiere a la función esencial del hombre noble, a su virtud básica, a su ser-guerrero. Es decir, en nuestros términos, a la naturaleza simbólico-imaginaria de la analogía hombre/guerrero-animal/canino. Esta codificación se encuentra oculta en la trama literal de la Rapsodia Décima de la *Iliada*, llamada “Dolonía”, así como en una comedia que se atribuye a Eurípides, denominada *Rhesus*, de la cual nos quedan fragmentos y que se fundamenta en ese texto homérico señalado.

La síntesis de la trama de la Dolonía sería resumidamente como sigue:

1. En la Rapsodia IX (“Embajada a Aquileo. —Súplicas”), los teucros ponen en fuga a los aqueos. Los jefes dánaos envían una embajada a Aquileo para que deponga su ira y regresando al combate salve al ejército. Pero Aquileo no acepta, dice que volverá a combatir cuando las huestes de Héctor lleguen casi a su tienda, castigando así a los aqueos, como venganza por el ultraje que Agamneón le ha inflingido.

(3) E. MIREAUX, *La vida cotidiana en tiempos de Homero*, p-71.

2. Al inicio de la Rapsodia X ("Dolonía"), Agamnenon y Menelao, preocupados por la difícil situación del ejército, se levantan en medio de la noche y convocan a un consejo de jefes.

3. En el consejo, el anciano Néstor propone enviar espías al campo enemigo, para averiguar sus designios, sea a través de la captura de algún teucro rezagado, o por algo que se pudiera escuchar del campamento.

4. Este encargo es aceptado por Diomedes Tidida, quien pide ser acompañado por Odiseo. Los dos guerreros deben vestirse adecuada y prontamente para la expedición, con las prendas que algunos de los presentes les pueden ofrecer, ya que es tarde y están lejos de sus tiendas:

"El intrépido Trasimedes dio al Tidida una espada de dos filos... y le puso un morrión de piel de toro sin penacho de cimera, que se llama *catétyx* y lo usan los mancebos que se hallan en la flor de la juventud para proteger la cabeza. Meriones procuró a Odiseo arco, carcaj y espada, y le cubrió la cabeza con un casco de piel que por dentro se sujetaba con muchas y fuertes correas y por fuera presentaba los blancos dientes de un jabalí..." (*Iliada*, X, 255/263).

5. A su vez, los troyanos, por incitación de Héctor, también se disponían a enviar un espía al campo aqueo, con propósitos similares. El encargo lo aceptó Dolón,

"...hijo del divino heraldo Eumedes, rico en oro y en bronce; era de feo aspecto, pero de pies ágiles..." (*Iliada*, X, 314/316).

Dolón viste entonces "...una pelícana piel de lobo..." (v.334), y parte a cumplir su misión.

6. Odiseo y Diomedes interceptan a Dolón en medio del camino, y éste trata de huir:

"Como dos perros de agudos dientes, adiestrados para cazar, acosan en la selva a un cervato o a una liebre que huye chillando delante de ellos; del mismo modo el Tidida y Odiseo, asola-

dor de ciudades, perseguían constantemente a Dolón..." (v. 361/365).

7. Una vez capturado, Dolón cuenta a los espías aqueos lo que éstos deseaban saber respecto a las intenciones del ejército troyano y, además, les informa que al campamento acaba de llegar el rey de los tracios, Rhesus, quien posee unos bellísimos y poderosos corceles. Diomedes mata entonces a Dolón, y ayudado por Odiseo coloca las armas y vestimenta del teucro en un árbol, para recoger esos despojos al regreso.

8. Odiseo y Diomedes se aproximan al campamento troyano, matan a doce compañeros de Rhesus, así como al mismo rey, mientras dormían (por incitación de Atenea, Rhesus soñaba entonces con Diomedes, en una pesadilla donde el Tidida lo mataba...).

9. Los dos aqueos huyen, llevando consigo los caballos del rey. Al regreso recogen los despojos de Dolón, y la Rapsodia termina cuando triunfantes entran al campamento de los aqueos.

Para la comprensión simbólica de esta trama, señalaremos dos aspectos articulantes, estructurantes; por una parte la secuencia simbólica de la acción que llevan a cabo los tres personajes principales (Dolón, Diomedes y Odiseo); por la otra parte el contexto simbólico, figurado en cifras mágicas y especialmente en los disfraces —transformaciones; adquisiciones del "alma" de algún otro-ser—. Ambos aspectos deben conjugarse y entremezclarse continuamente, pero veremos primero el aspecto segundo, el contextual.

Se trata de la introducción directa de elementos narrativos que provienen de imágenes relativas a la "sobre-naturaleza", en Homero, de manera muy clara, el sueño premonitorio de Rhesus, pero también que sean doce los caballos del rey, como doce de sus compañeros son los que resultan muertos a manos del Tidida —recordaremos que Aquiles sacrifica a doce jóvenes troyanos capturados, en la pira fúnebre de Patroclo—. También se trata de la presencia de azares de la realidad que tienen también visos de acontecimiento extraordinario, como que ambos ejércitos decidan enviar espías contra sus enemigos —aspecto que, por lo demás, en tanto práctica corriente de todo ejército, nos señala que la narración

codifica simbólicamente, en figuración arquetípica, procedimientos rituales-institucionales-estratégicos.

Así se configura un contexto, el cual se refiere al signo sobrenatural presente en una actividad fundamental del guerrero, y una norma importante de la ordenanza militar. El elemento que es más esencial, central, en el contexto simbólico, es la adquisición de la cualidad que debe tener el guerrero para realizar cabalmente esa acción, y que se estructura en una norma institucional. Lo cual se expresa en la adquisición del referente natural que simboliza la encarnación de la cualidad y la norma, es decir, el proceso por el que el guerrero se "convierte" en cierto animal, primeramente porque se viste como ese animal, y, entonces, porque "actúa", vive ese ser-adquirido —lo cual es ya la secuencia simbólica.

En épocas posteriores, cuando la institución militar se ha desarrollado y transformado mucho, entre otras cosas porque ya no se trata de ejércitos feudales sino de ejércitos numerosos de ciudades-estados, los elementos del contexto simbólico se tienden a desprender, por así decir, de su secuencia, perviven entonces como simbolismos que han adquirido otros referentes social-institucionales, o que los han perdido ya, conformando un contexto casi exclusivamente ideológico. Por eso es que la tragedia de Rhesus, atribuida a Eurípides, nos puede permitir ver mejor ese elemento central de contexto simbólico, los disfraces.

En el *Rhesus* se resalta mucho más que en Homero el disfraz; en parte, por supuesto, porque se trata de una obra teatral. Así, en los versos 208 y siguientes, cuando dice Dolón:

"Sobre mi espalda pondré una piel de lobo; sobre mi cabeza colocaré la boca abierta de la bestia (*jasma theerós*); a mis brazos adaptaré las patas delanteras, y a mis piernas las de atrás. Irreconocible por los enemigos, imitaré la marcha de un cuadrúpedo lobo al aproximarme a los fosos y a la empalizada que protegen las naves; cuando

avance sobre terreno desierto marcharé sobre mis dos piernas. Tal es el disfraz que he combinado".

Pero, además, Dolón está disfrazado esencialmente, a través de la manera primitiva básica de adquisición-de-algo, o sea, a través de la palabra: Dolón significa, precisamente, "el disfrazado"; y tanto Homero como Eurípides jugarían sobre este aspecto, explícitamente el trágico, por ejemplo en los versos 158 y siguientes, y en el 215 (4). De esta manera el poeta logra una casi completa y explícita identificación entre Dolón y el lobo. Homero, en cambio, apenas señala que cubrió sus espaldas con una piel de lobo, pero el casco que lleva Dolón era hecho de piel de otro animal, era un casco con un penacho blanco, acaso como símbolo de víctima destinada al sacrificio, acaso como el aspecto de pureza que esa víctima debería tener y, en fin, hasta como una advertencia explícita de que será descubierto por ese color que tan llamativo es, aún en la oscuridad.

El disfraz de Dolón en el *Rhesus* es completamente animal; es un completo disfraz. En Homero, en cambio, el disfraz es más simbólico, la identificación Dolón-lobo no requiere una *apariciencia directa* sino una figuración cargada de signos. Por eso Homero se entretiene en las características de los cascos y morriones que llevan los personajes. W.H. Roscher, en este sentido, en su artículo "Dolón", nos habla de una copa de Eufronios donde aparece un Dolón vestido de lobo, pero que lleva casco metálico (5). Salomón Reinach (6), por su parte, ha considerado que este casco es la representación de un dios-como-lobo, representación que precisamente se denominaba "dios infernal" o "dios furioso" (*agrioi theoi*), y que le recuerda al dios etrusco de la muerte y al Dispater galo (Cf. TACITO, *Germ.*, 43). Y, en fin, que el procedimiento recomendado para hacerse invisible, consistía en colocarse sobre la cabeza un casco especial, así en la historia de Perseo (Cf. APOLODORO, II, 38), y Hesíodo dice algo similar cuando en *El escudo de Heracles* Atenea y Hermes se vuelven invisibles (v. 227: *Aidos kunéee niktós zóphon ainón éjousa*).

(4) L. GERNET, "Dolón le loup", p-197.

(5) W.H. ROSCHER, *Ausführliches Lexicon der griechischen und römischen Mythologie*, I, p-1195.

(6) S. REINACH, "Galea", en *Dictionaire des antiquités grecques et romaines*, p-1430.

Eurípides enfatiza el carácter tanásico de este dios infernal, diciendo que Dolón llevará sobre su cabeza "la boca abierta de la bestia", imagen que según Cook recuerda al genio etrusco de la muerte (7), y que nosotros también relacionamos con las figuras de la espantosa Gorgo (Gorgona).

Ahora bien, ¿en qué proceso ritual ubicaremos esta contextualización simbólica? ¿Qué tipo de "trasgresión permisible" es la que queda sancionada a través de estas imágenes de la relación hombre-lobo?

En primer término, se refiere a la misma concepción del lobo en su simbolización. Se trata de la leyenda de Lykaon, el lobo. Se cuenta que era un hombre quien, al haber matado a un niño, se transformó en este animal. A su vez, quien hubiera realizado un sacrificio humano también se convertiría en lobo o, más exactamente, en hombre-lobo (*lykánthropos*) (8). Por otra parte, se cuenta que en el santuario de Zeus Lykaos (Zeus Lobo; Dios Lobo), las personas que entraban en él perdían la sombra. Lo cual significa, a la vez, hacerse invisible, "irreconocible" como dice Dolón en el *Rhesus* y, además, pertenecer al mundo de los muertos o, como diríamos modernamente, "haberle entregado el alma al diablo" (Cf. APOLODORO, I, 84; PAUSANIAS, II, 19,4). Los hombres disfrazados de lobo, los hombres-lobo son, por una parte, seres del otro mundo y, por la otra parte, demonios de la muerte. Quien mata al hombre vence al hombre y es superior al hombre pero, por este mismo acto, deja de ser hombre, se transforma en hombre-muerte, hombre-bestia, hombre-lobo. Por eso, dice Usener (9), el ser mítico representado por el lobo es, a la vez, vencedor y vencido.

En lo que se refiere a las dimensiones rituales, institucionales, el estudioso francés Louis Gernet nos dice que "... existe aquí, entre otras cosas, el recuerdo de un rito de cofradía" (10). Plinio señala (*Hist. nat.*, VIII, 34) que para obtener

ciertos beneficios, los hombres debían propiciar a los dioses mediante sacrificios humanos, especialmente sacrificios de niños y jóvenes (Ifigenia; Archemoro; etc.), y ese sacrificio debía ser ejecutado por un miembro *calificado* de la *gens*, generalmente el *pater familias* mismo, o bien, por otra parte, por un miembro de la *gens* que por este acto accedía, como miembro, a una cofradía especial, sacerdotal (11), y por lo tanto llegaba a ser un miembro calificado de la *gens*. Por lo demás, recordemos que el típico acto del sacrificio humano de un inocente se realizaba cuando la *gens* se disponía a emprender una expedición guerrera o de fundación de ciudad, o bien los dos casos a la vez, puesto que la mayoría de las expediciones guerreras de ultramar tenían como finalidad encontrar espacio para fundar una ciudad (Cf. PAUSANIAS, X, 6,2: VIII, 38,1) (Cuando la *gens* o la pólis se consideraba poluta se sacrificaba a un no-inocente, como "chivo expiatorio").

La dimensión universal de esta secuencia simbólica que se estructura alrededor del hombre y el lobo, la obtendremos recordando el procedimiento de casi todos los cazadores desde el paleolítico. Estos hombres, a través de la posesión de la pintura o la efígie del animal que pretendían capturar, creían garantizarse la efectividad de la caza. Este ritual, indudablemente en muchos casos consistía en hacer que algún miembro de la expedición cazadora se disfrazara del animal que se pretendía atrapar, que asumiera el ser de ese animal, mientras los otros cazadores realizaban un mímico ritual de tal atrapamiento. Otras veces, eran todos los cazadores los que realizaban esta asunción del ser que deseaban capturar y, en todo caso, las armas, o partes de la vestimenta y el adorno del guerrero, consistían en trozos de piel o huesos o símbolos del animal en cuestión. Lo específico y que aquí nos interesa es que, ya en épocas históricas pero primitivas todavía, cuando el animal que se intentaba cazar era otro hombre,

(7) A.B. COOK, *Zeus, A Study in Ancient Religion*, I, p-98. Para el carácter tanásico asignado al lobo, véase M.W. de VISSER, *Die/nicht menschengestaltigen Götter der Griechen*, passim; y G. WISSOWA, *Religion und Kultus der Römer*, p-209.

(8) Cf. J.C. LAWSON, *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion*, págs. 203ss; 239ss; 241 y 384.

(9) H. USENER, "Die Heilige Handlung", p-447ss.

(10) L. GERNET, Op. Cit., p-192.

(11) Cf. A.B. COOK, Op. Cit., I, p-73ss.

entonces el disfraz y el rito correspondientes eran los relativos al lobo y al mundo infernal, realizando así una inversión de la imagen mítica, porque se proyecta el propio ser del cazador a un ser "típicamente predador" como es el lobo y, a la vez, también, el hombre-por-capturar era como una bestia, como un lobo predador. En este sentido apunta Gernet que,

"Se sabe que las mismas organizaciones (organizaciones secretas), se organizaban para la guerra mediante mascaradas, vestidos de animales (los disfraces de Odiseo, Diomedes y Dolón), y que los disfraces mismos, para este fin, se consideraban eficaces" (12) (Paréntesis nuestros).

Para el caso de la guerra, lo que se quería obtener, más que la "captura", era la "victoria". Por tanto, la secuencia simbólica que tanto Homero como Eurípides evocan en sus obras se refiere, por una parte, a la preparación por medio de la cual el guerrero se garantizaba de antemano el triunfo. Por la otra parte, se refiere al proceso mismo por el que el acontecimiento victorioso tenía lugar. En ambos aspectos, el ritual estaba diseñado para iniciar a los jóvenes guerreros en el arte marcial, en el aspecto crucial de la guerra: matar a un hombre por primera vez. El cumplimiento del ritual permitía el acceso a la cofradía de los hombres-cazadores-de-hombres, no solamente en sus aspectos materiales, por así decir, no solamente en tanto acto homicida, sino también en tanto significación del mismo, esto es, en cuanto justificación y consecuencias que esa muerte traería al homicida.

Esta iniciación, en el caso de la Esparta arcaica, requería del joven guerrero la captura y muerte de un hombre, generalmente esclavo o siervo, organizada muchas veces en bandas de rapaces adolescentes que desde la pubertad eran acostumbrados a vivir casi a la intemperie, alimentándose de lo que podían robar, semi-salvajes para que adquirieran la fortaleza que da la vida rigurosa. Pero el ritual propiamente dicho tenía lugar un poco más tarde, cuando el joven estaba por entrar a la "casa de hombres", a la milicia y a la adquisición de derechos políticos. El neófito em-

prendía la expedición acompañado de un hombre adulto, guerrero y generalmente casado ya, que debía testimoniar ante los funcionarios-oficiales-sacerdotes la veracidad de la acción, y quien también protegería al joven inexperto cazador de hombres en caso de alguna eventualidad peligrosa. Este hombre mayor era el "padrino" que introducía al joven en la cofradía, pero también quien apoyaba al joven en el resto de su vida político-social, como alguien que tenía ciertas influencias y daba consejos y facilitaba el acceso a las instituciones. A la vez, la relación implicaba la dimensión personal más significativa para el ser humano en esa sociedad, a través de la íntima amistad.

La secuencia simbólica que con estos trazos gruesos hemos presentado, como dijimos, está intrincada con los elementos del contexto simbólico, y ahora podemos ver nuevamente algunos elementos de la Dolonía homérica, para acabar de conocer las características de la imagen hombre-guerrero/animal-canino que estudiamos, en este primer nivel.

En el penacho blanco del caso de Dolón veíamos un símbolo propiciatorio, y aquí agregaremos su ambivalencia, en el sentido de que el (hombre) transformado en (animal) cazador, el predador, será convertido en "lo cazado", porque el significado último de su destino es dar justificación a la necesidad de cazar al cazador, de eliminar al predador, de defenderse frente al agresor. Con esto el *verdadero* cazador (Diomedes-Odiseo) mitiga una eventual culpa que produce todo homicidio, porque proyecta en ese hombre-lobo (Dolón) su propia intencionalidad asesina, a la vez que es consciente de que está adquiriendo las propiedades de la pieza que cobra, es decir, la naturaleza lobuna misma.

En la Dolonía Néstor —rey de Pilos, recordemos, por su relación con la época micénica más antigua y su ubicación al sur del Peloponeso—, cumple el papel de oficial-funcionario-sacerdote; es el anciano que conoce las instituciones humanas y que en estas cosas sagradas comanda a los aqueos, a partir de la decisión político-estratégica que toman los reyes, básicamente Agamnenon. Es Néstor quien señala cómo anteriormente se había llevado a cabo esta tradición, en otras guerras en las que él había participado activamente. Es él quien llama a voluntarios, quien escoge entre los que se ofrecen a Diomedes, quien aprueba que Odiseo lo acompañe y, en fin, quien les hace ver

los honores a que tendrán derecho si salen victoriosos de la acción.

Odiseo, por su parte, cumple las funciones del "padrino" de Diomedes. Porque el escogido es Diomedes, y éste, ante varios posibles compañeros, solicita a Odiseo. Luego, es Diomedes quien mata a Dolón, a los doce guerreros tracios y al mismo Rhesus. Odiseo da consejos, realiza acciones de apoyo y de divertimento del enemigo, así como de explorador. Pero participa activamente en el aspecto que es más propio de su astuta tendencia, y de un hombre ya experimentado: es él quien propone colocar en un árbol los despojos de Dolón para recogerlos al regreso; es él quien se apodera de los corceles de Rhesus y, en fin, cuando previene a Diomedes de limitarse a matar y no querer obtener él algún botín, acaso Odiseo indica una especie de tabú que el iniciado debía cumplir, so pena de alguna desgracia, presente o futura (es cuando Diomedes quiere realizar alguna otra cosa, después de matar a los tracios, y pretende apoderarse de unas armas de Rhesus. Odiseo le indica que no deben arriesgarse más, que es preferible salir con vida y regresar a su campamento con lo que ya tienen).

Con estas especificaciones podemos pensar que ya tenemos más perfilada la imagen que estudiamos. La Dolonía ofrece el simbolismo ritualístico por medio del que se codificaba, sancionaba y explicaba, el destino del hombre que mataba al hombre. Ese destino consistía en la pérdida del alma humana (la sombra) (la muerte del enemigo), y en el conocimiento del mundo infernal, en el establecimiento de relaciones permanentes entre el hombre-vivo y el ámbito de los muertos, al que desgraciadamente por este tipo de actos debería el guerrero volver, ir, con su propia muerte. Esto se representa por la imagen del hombre que se convierte en animal, el guerrero que internaliza la naturaleza anímica del lobo.

III

Los perros filósofos de Platón

El ritual que el espartano debía cumplir para considerarse ciudadano de plenos derechos suponía, en lo fundamental, el tránsito educativo por la institucionalización de ese código guerrero que hemos visto en Homero. Las especificaciones de tales procesos de la paideia lacedemónica eran de

raigambre la más guerrera, una especie de exacerbación de la tendencia tanásica, para lograr una vida bella y cargada de sentido. Porque si bien todo el ámbito histórico-espacial heleno se caracterizó por la adopción, en términos generales, de la teología homérica y su significación psico-social, fue en Esparta, y en el resto del Peloponeso, donde esa exacerbación tanásica ocurrió de manera más sistemática, duradera y profunda, pasando a constituir un modelo.

Estas sociedades del Peloponeso heleno fundamentaron su permanencia en la península por la dominación y utilización de los pueblos asentados anteriormente en la región, sin mezclarse con ellos, al contrario de lo que ocurría, por ejemplo, en Atenas. En Esparta se desarrolló una economía casi de subsistencia, bastante "natural", mediante un sistema agrícola el más feudalizante de la Hélade, a la vez que también el más brutal, semejante en muchos aspectos al sistema que anteriormente tuviera Creta. Por el carácter de explotación que padecían (muchos como siervos de la gleba y los otros como esclavos), los pueblos dominados no solamente guardaron ciertos elementos de su cultura y de sus instituciones social-políticas, sino que siempre estuvieron en pie de rebelión, en una *stasis* continua, cuyos puntos más sobresalientes podemos considerar que fueron las Guerras Mesenias. Lo cual hizo que los dominadores, descendientes de Heracles, desarrollaran preferentemente la institución militar.

Este sistema no era comercial y, por tanto, no disponía de incentivos para desarrollar ni las artesanías ni las mismas artes, porque después de que en los siglos VIII y VII hubo una especie de florecimiento en esos sentidos en Esparta, la primera Guerra Mesenia terminó con las relativas libertades que los dorios daban a los pueblos dominados; se completó la conquista de la región mesenia y sus habitantes pasaron a ser hilotas (siervos de la gleba; especie de...), pese a la gran rebelión que probablemente dirigiera Cypselo, el hijo de Aetión, y que no condujo sino al mayor avasallamiento de los no-dóricos, bajo el dominio que impuso el rey Teopompo de Esparta (Cf. TUCIDIDES, IV, 41,2; PINDARO, *Píricos*, V, 70; PAUSANIAS, IV, 33,2; TIRTEO, Frg. 11. Sobre Cypselo, Cf. HERODOTO, V, 92; III, 48-53).

Los dorios espartanos desarrollaron una gran conciencia étnica, "nacional", y sus instituciones sociales y políticas casi con exclusividad giraron en torno a un núcleo militarista. En Esparta el

proceso de “modernización”, que en toda la Hélade se dio en los siglos VII y VI, tuvo características generales diferentes a las del resto de la pólis (jónicas), características que en diferente grado compartió con las otras ciudades dorias, Argos, Corinto, Sycione, Epidauro, y sus colonias en las islas Cícladas, así como con los “primos” de Elea.

Así, mientras en otros lugares las oligarquías eupátridas (terratenientes nobles), realizaban *stasis* con las monarquías y las deponían, para luego ser, a su vez, víctimas de *stasis* por parte de las oligarquías plutocráticas, a veces bajo la férula de los que pasaron a ser llamados tiranos (así en el mismo Corinto, que por su posición en el Istmo homónimo había desarrollado notablemente el comercio y las artes); en Esparta se mantuvieron las dos familias reales, se dio para balancear el poder de los reyes un poder incrementado a las familias eupátridas en el consejo, y también se desarrolló el eforato, que ampliaba la base política. Con esto se posibilitó una modernización del estado, sin salirse de ninguna manera de los carriles más tradicionales, tal como el legislador Licurgo proponía. La participación política se reorganizó así, para, entre otras cosas, responder al nuevo carácter del ejército. Pues si bien en Esparta los *hipeis* (caballeros) podemos considerar que nunca constituyeron el cuerpo fundamental del ejército, lo cierto es que a partir de la segunda mitad del siglo VII el ejército se reordena, ya no básicamente en unidades separadas (*lochoi*), sino en unidades integradas donde los periecos ya empezaban a participar más que como auxiliares (son las *morai*). El papel fundamental pasa a jugarlo el hoplita, no solamente en el ejército sino en la misma asamblea, según el modelo que desarrollara Fedón de Argos (Cf. ARISTOTELES, *Política*, 1297b; 1289b; TIRTEO, Frg. 1, 12). Un autor contemporáneo nos resume así este desarrollo:

“Durante la segunda generación desde la existencia del ejército de hoplitas, los estadistas espartanos observaron que el monopolio aristocrático del gobierno estaba condenado a desaparecer y, estando prevenidos por el ejemplo revolucionario de Corinto y otros lugares, prefirieron proceder por la vía de la reforma pacífica. Entonces fue que dieron a Esparta la primera constitución hoplita de la historia griega.

Estaban adelantados a su tiempo, pero tuvieron completo éxito en su remedio para la revolución, y sus reformas militares, unidas a la nueva solución política, dieron a Esparta el liderazgo que disfrutó durante el siglo VI” (13).

De esta manera el maridaje político-militar constituyó la esencia de las instituciones espartanas, y los eupátridas no solamente sobrevivieron como estrato social dominante, sino que vieron realizado uno de los más caros ideales aristocráticos, en la conformación de un estado guerrero “moderno”, donde la institución militar era la esencial, pero donde se respetaba la edad del anciano, la autoridad y la tradición.

En este sentido, Eurípides, o quien escribiera la tragedia de *Rhesus*, plantea el temor que la organización militar espartana despertaba en las otras pólis no dóricas; especialmente hubo de ser una pieza teatral que causaría gran impacto en la Atenas que entonces libraba contra la coalición espartana la Guerra del Peloponeso. Pero, en general, los ojos helénicos que por uno u otro motivo, en tal o cual momento, buscaron la preservación y la inalterabilidad de las instituciones tradicionales y el “dominio de los mejores”, vieron en Esparta *el* modelo político, *el* marco social adecuado para el desarrollo del ideal del hombre aristocrático, valiente, bueno, justo y bello (*anéer kalós te kai agathós*).

* * *

Varios discípulos de Sócrates pertenecieron a uno de estos grupos, a la tradición helénica que buscó la salvación de la aristocracia, o simplemente el *status* vigente, identificando sus intereses con los intereses de la pólis, según la concepción que de ésta había desarrollado Esparta. Tal vez los dos ejemplos más brillantes serían Platón y Jenofonte, pero el verdadero discípulo socrático sería Alcibíades, quien con su carrera de estadista sería a su vez ejemplo para Platón y Jenofonte, cubriendo la parte humana que Sócrates evitó lo más que pudo. Platón y Jenofonte son los mejores discípulos “de vejez” que tuvo Sócrates, dentro de esta línea de

“hombres bien”. Esto, no solamente por lo que escribieron sino también por lo que hicieron. Platón y Jenofonte fueron, el segundo militar y consejero político, y el primero organizador de una institución (“la primera universidad del mundo”), donde se intentó preparar a los estadistas, educados de manera que preservaran las tradiciones religiosas, bajo formulaciones pseudo-científicas, en la vertiente eleático-pitagórica, a la vez que recogiendo la herencia de los sofistas y de Sócrates en lo que toca a la lógica y la retórica. Ninguno de estos dos alumnos de Sócrates descolgó, vale señalarlo, en lo que podríamos llamar la aproximación científica a la naturaleza y la sociedad, sino que al contrario. Pero los dos, especialmente Platón, son imprescindibles para la comprensión de lo que constituyen ya cuerpos sistemáticos de teoría política, de ideología, de la “teoría social” que está en la base de la misma sociología como “ciencia de la conservación de las estructuras sociales”, tal como Comte o Parsons la han planteado. Pues se parte de postulaciones sistémicas que articulan intereses sociales de clase muy específicos (aristocráticos en Platón), a través de una ideología (teología en Platón). Así, dice Gouldner que,

“Tanto el platonismo como la sociología funcionalista se concentran en los mecanismos sociales que forman y moldean a los hombres, les imponen normas y les hacen *desear* aquello que requiere un sistema social determinado” (14).

“En la teología de Platón, el poder de dios sobre el mundo estaba mediado por las Eternas Formas hiperespaciales, de manera que si la divinidad platónica era la fusión del poder y la bondad, entonces el planteamiento de esa misma distinción también introduce una cierta contingencia en sus relaciones: la problematicidad de la relación entre poder y la bondad llega a ser *sistemáticamente* discernible. La teología platónica, en consecuencia, imbrica internamente una posible *divergencia* entre

el poder y lo ideal, a la vez que, simultáneamente, se niega que esa posibilidad pueda realizarse. Ciertamente, la teología platónica era una respuesta a la común opinión griega de los dioses que los consideraba como no obligados moralmente” (15).

Claro que esta interpretación de Platón choca a las pías comprensiones ortodoxas que todavía hoy día poseemos de su obra, precisamente porque en esta interpretación el platonismo no nos escamotea el verdadero sentido de sus postulaciones de teoría social, y podemos entender que el modelo *dice* orientarse según normas éticas universales, para negarlas y plantear los intereses específicos de determinados grupos o clases, que son asumidos como lo universal, pero, en algún momento —en el problema *analítico*, que en Platón se refiere a la división dialéctica y a la división del trabajo— negando explícitamente la necesidad de cualquier norma moral para el establecimiento de la misma norma social que luego se pedirá sea considerada moralmente valiosa. En este apartado queremos ver cómo esto es así, en relación a la imagen que es el problema de nuestro estudio. Para ello veremos algunos elementos de ubicación histórico-cultural, y luego las grandes líneas de su pensamiento en teoría social. Después, entonces, podremos examinar específicamente la imagen en cuestión.

Siendo niño y joven, a Platón le tocó vivir la fase definitiva y última de la Guerra del Peloponoso, y de adulto y anciano observó la decadencia como potencia de su ciudad ateniense, pero también de su querida Esparta, y el amanecer, en fin, del poder de Macedonia. Como dice el mismo Platón en su *Carta VII*, tiempos que él consideraba ya inmoderados políticamente, y decadentes, como es el caso del gobierno democrático que en Atenas le tocó enfrentar la derrota en la guerra, del 410 al 404, en comparación con lo que se dio después le parecía una especie de época dorada. La época de Platón, y él mismo como creador, fueron más bien de recapitulación de lo que anteriormente se había establecido de manera no sistemática. No en vano es que con los sofistas en un sentido, y

(14) A. GOULDNER, *La crisis de la sociología occidental*, p-384.

(15) A. GOULDNER, *The Dialectic of Ideology and Technology*, p-86.

con Sócrates y Platón en otro, se expresan las dudas y las críticas que esas esclarecidas mentalidades tenían para con esa sociedad, como eco de tendencias de opinión pública muy amplias. Platón es incapaz de prever el renovado auge que la hélade experimentará a partir de la forzada unidad que lleva a cabo Macedonia, y el consecuente mundo expandido que posibilita, de manera que nuevas tendencias científicas lograron desarrollarse. Platón resume con una gran prosa el ocaso del cerrado mundo de la pólis, y de la contenida belleza de la helenidad más "clásica".

Por eso nos encontramos en su obra, como en alguna parte dice Cicerón, una continua inconstancia respecto a la verdad o, como han señalado contemporáneos nuestros, un planteamiento ambivalente respecto al estatuto de verdad de las instituciones sociales, tanto las que Platón describió como existentes, y también las que planteó como deseables, ideales. Porque, como en casi todo lo que escribió, oculta sus proposiciones positivas debajo de aparentes contradicciones. Por una parte, la contradicción entre un modelo teórico que posibilitaría la felicidad en la sociedad, y la realidad histórica que permitiría postular ese modelo, a la vez que inhibiría la posibilidad real de alcanzarlo. Por otra parte, la antinómica platónica entre la necesidad de llevar a cabo transformaciones en la sociedad, que permitieran la creación paulatina del modelo social superior, y la necesidad de inhibir la tendencia "natural" que tienen las sociedades hacia su propia transformación, en el supuesto platónico que el cambio social en general era conducente a la descomposición social, la decadencia (*Fthorá*). Porque el cambio social histórico implicaba para el académico la posibilidad de transformación de su mismo modelo social ideal postulado, cosa que no aceptaba, por lo que consecuentemente proponía llegar, por su medio, a la necesidad de postular en él la imposibilidad del cambio, mediante la rigidización de las instituciones y el absoluto aislamiento que preservara tradiciones e inhibiera las invenciones sociales. Las proposiciones positivas de Platón que quedan sedimentadas, después de que hemos cribado su antinómica —la dialéctica tal como él la entendería—, se refieren a una sociedad que tiene como cristalizaciones de la postulación del no-cambio social a las instituciones aristocráticas y militares, enmarcadas en un "sacralismo", en una teología adecuada para esa teocracia pseudocientífica. La teología platónica requiere de la "mentira institu-

cionalizada", un cuerpo ideológico de dominación, y, entonces, un tipo de pensamiento que constituya el "eje lógico" de la ideología, una reflexión autoritaria. Aquí exploraremos la institución militar-aristocrática.

Como filolacónico que era, Platón asigna al condicionamiento militar de cierta clase de ciudadanos, el papel más importante en su modelo social. La clase de los guardianes se establece como intermediaria entre los gobernantes-sacerdotes (filósofos) y los productores y comerciantes que, al igual que en Esparta, no tenían en principio derechos políticos. Los gobernantes-sacerdotes provenían de la clase de los guardianes, una vez se cumplieran por parte de esos individuos ciertos requisitos, y alcanzaran determinada edad. Se trata, en la superficie, de una meritocracia que, en su sustrato, se apoya en una teoría de la división del trabajo aplicada globalmente como criterio de división de clases, teoría ésta que, a su vez, al menos en una vertiente importante, tiene una orientación eugenética, y por tanto un fundamento que hoy llamaríamos "social-darwinista". Porque la división platónica del trabajo social se establece en base a capacidades y cualidades innatas en cada persona (que deben ser desarrolladas por la educación), para realizar bien una sola actividad humana y, consecuentemente, en incapacidades innatas de esas mismas personas para realizar otras actividades, con lo que las dimensiones esenciales del hombre (producir, garantizar el estado y gobernar) deben ser cumplidas cada una de ellas por diferentes personas, y nadie podría realizarlas todas, ni a la vez ni sucesivamente. La especialización social del platonismo conduce, a la larga, a la existencia de "variedades" humanas semejantes a las que encontramos en una colmena de abejas. Esto se justificaba de manera no-científica, a través de un mito que analogaba las partes del alma con las clases sociales (la cabeza correspondía a la clase "áurea", gobernante; el pecho a la clase "argentina", militar; el vientre a la clase "bronceína", productora), y que postulaba respectivas "razas" o filiaciones a las que se acomodarían todos y cada uno de los hombres, por nacimiento y por educación.

En un principio, entonces, la ubicación social de cada ciudadano se justificaría, y se daría, según sus capacidades —y según su nacimiento, su "código bio-social"—, pero después, una vez establecido el modelo social, el elemento bio-social pasaría poco a poco a ser el definitivo, puesto que

se habría estado en un proceso de “mejoramiento de la raza”, por medio de acoples sexuales dirigidos por los gobernantes, acoples en los que, en principio, y como en la India de los brahmanes, no se permitiría la mezcla de castas, al menos para la procreación. De esta manera el modelo social se perfeccionaría y se auto-perpetuaría inalterado. Pero entonces la famosa meritocracia platónica solo tiene lugar entre los guardianes y los gobernantes, que son dos estamentos de una misma clase social. En este momento es cuando Platón procede a establecer las líneas institucionales y los condicionamientos psicosociales que permitirían educar al hombre, hacerlo desear preservar el orden y esas mismas instituciones y condicionamientos. Porque en esa educación se trata de lo que deben aprender los guardianes y los filósofos, sin referencia a los productores.

En el libro II de la *República*, Platón va planteando los principios que deberán componer su orden social ideal, deduciéndolos del concepto de los pretendidos elementos más simples de la sociedad. En 373 establece que esa sociedad no podría circunscribirse, evidentemente, sólo al nivel de vida que permitan los bienes de subsistencia, porque en esas condiciones el hombre es solamente un productor de bienes materiales, vive constantemente ocupado en la obtención de sus alimentos y de protección contra la naturaleza. Lo cual inhibe en él la actividad propiamente humana, la política, y el desarrollo de sus capacidades creativas, racionales. Por tanto, se plantea lo que los estudiosos llaman “la ciudad lujosa”, es decir, el estado que posee bienes “existenciales”, bienes superfluos o producción excedente. Estas riquezas y lujos resultan ser necesarios, según Platón, pero a la vez constituyen el origen de la guerra, cuando un pueblo quiere apoderarse de la riqueza de otro pueblo. Así, se dice en 373e-374a:

“¿Y entonces, dije, *no deberemos hablar de que la guerra tenga un efecto bueno o malo*, sino solamente afirmar que hemos descubierto el origen de la guerra, esto es, de aquellas mismas cosas de las cuales los mayores desastres, públicos y privados, suceden a los estados cuando les suceden? —Ciertamente. —Entonces, amigo mío, deberemos aumentar en algo más nuestra ciudad, y ese no será poco incremento, porque es todo un ejército que marche

y luche contra esos asaltantes, en defensa de todas nuestras riquezas y los lujos que acabamos de describir” (Subrayado nuestro).

Quisiéramos, entonces, contestar a esa pregunta que posteriormente Platón no resuelve de manera explícita: dadas esas premisas, la guerra está “más allá del bien y del mal”, no es ni buena ni mala porque resulta ser necesaria, inevitable. Porque una sociedad “desarrollada” requiere riquezas, y éstas provocan la guerra —en Platón, “guerra ofensiva” en todos los casos, aunque no aclara si su sociedad modélica, como sería lógico pensar, desarrollaría guerras de agresión, ya que una vez que se poseen riquezas el apetito correspondiente no puede saciarse, y la agresión entonces se justifica con el pretexto de defenderse de un eventual ataque (en una secuencia similar a la del cazador-cazado de la *Dolonia*).

Puesto que la guerra se hace con ejércitos, Platón aprovecha para introducir su recurrente tema de la división social del trabajo. Porque se trata de un ejército *profesional*, no simples milicias; y luego, a partir del establecimiento del carácter de “arte” que requiere la dimensión militar, pasa a determinar su importancia para la sociedad, que resulta ser la mayor y, de allí, en fin, pasa a la postulación de las características que debería tener el ejército de su ciudad ideal. En 374 a/b Platón presenta el carácter profesional:

“¿Cómo así, dije, no serían los mismos ciudadanos suficientes para ello (constituir el ejército)? No, dije, si tú y yo y todos tenemos razón en lo que admitimos cuando estábamos moldeando nuestra ciudad. Pues acordamos, ciertamente, si recuerdas, que es imposible que un hombre domine bien el trabajo de varias artes. Ciertamente, dijo él. ¿Pues bien, entonces, dije no crees que el asunto de pelear es un arte y una profesión? Sí lo es, ciertamente, dijo” (Paréntesis nuestro).

Posteriormente, en 374 c/d, se establece la diferencia que existe entre el arte militar y cualquier otro arte, y la necesidad de un entrenamiento constante y muy especializado para dominar sus instrumentos y métodos. En 374 d/e, Platón postula la suma importancia que la institución militar tiene en la

sociedad, porque garantiza la supervivencia misma del estado, y de allí concluye que,

“...cuanto más importante es el oficio de guardián del estado, tanto más sosiego, (ocio), arte y cuidado requiere” (Paréntesis nuestro).

Puesto que, como señalamos, la necesidad de la guerra y del ejército son indiscutibles, entonces Platón, una vez sentado el ámbito profesional específico que le corresponde, procede a determinar las cualidades que debe tener el guardián, siempre dentro del modelo analógico según el cual las cualidades individuales también son cualidades universales. Y esta cualificación del guerrero se realiza mediante otra analogía, a través de la imagen que constituye el objeto de este ensayo, la relación perro/guerrero. En 374e6–375a1, Platón señala que el mejor guardián de una casa es un perro joven de *buena raza*, por lo que el mejor guardián de una sociedad (“la” sociedad) será, de la misma manera, un muchacho joven de *buena cuna*. Pues esa cualificación biológica posibilita que sean entrenados para que desarrollen las siguientes características (375 a/c):

1. Sagacidad para descubrir;
2. Velocidad para perseguir;
3. Fuerza para luchar;
4. Valor para combatir.

(Curiosamente, Platón no señala otra característica del perro guardián y del soldado, “presteza para obedecer las órdenes”, acaso porque esa norma está internalizada por condicionamiento automático, y porque, es cierto, el perro guardián no requiere de órdenes para atacar a un asaltante...).

El guardián platónico debe ser propenso a la cólera (como Aquileo), de temperamento fácilmente irritable, y un alma de carácter violento. En 375c dice que los guardianes serán, “...dulces con sus amigos, rudos con sus enemigos”:

“¿No te parece que la condición de los perros de *buena raza* es ser tan dulces para los que habitan la casa y para las gentes que conocen como lo contrario para aquellos a quienes no conocen?” (Subrayado nuestro).

deben pasar a componer la clase de los gobernantes (ocupando los puestos directivos y desarrollando la elevación espiritual), entonces Platón decide que los guardianes también son, por su naturaleza misma, “filósofos”:

“¿No te parece que juntamente con un natural irascible debe hermanar el instinto filosófico? —¿Y en qué consiste ese instinto? Pues en que gruñe a la vista de un desconocido *aunque este no le haga daño alguno*, mientras que si ve a otro que conoce, le halaga *aunque no le haga ningún bien...* en vista de ello, manifiesta tener un natural particular y verdaderamente filosófico, porque si distingue al amigo del enemigo es únicamente debido a que conoce a uno y desconoce al otro. Por consiguiente, cómo no considerarle deseoso de aprender desde el momento que el conocimiento y la ignorancia son los que le hacen discernir el amigo del extraño? ...¿Y es que estar ávido de aprender y ser filósofo no es la misma cosa?” (375e–376b) (Subrayado nuestro).

En 376 Platón resume las cualidades del guardián-soldado y del guardián-perro, diciendo que son filósofos, coléricos, ágiles y fuertes.

El símil platónico entre hombre-guardián y perro-guardián parece provenir, o al menos hacer uso, de aquel fragmento de Heráclito, el B 97 DK. Esto ha hecho que se haya considerado la sentencia de Heráclito como referida también a la esencia de lo que serían los filósofos. Lo cual no necesariamente sería el caso, como veremos después. Lo cierto es que, ciertamente, tanto Heráclito como Platón se refieren a características gnoseológicas del perro, independientemente de consideraciones intencionales, teleológicas, éticas: Heráclito simplemente —por una lectura literal— señalando descriptivamente, y Platón aprovechando ese dato anecdótico para presentar una “teoría” de la esencia de la filosofía.

El argumento platónico se comprende mejor cuando recordamos que en varios diálogos presentaba al filósofo no como el que ya tenía conocimiento, sino como aquel que, sabiendo que no sabía (Sócrates), anhelaba saber, tenía deseo, amor (*philia*) por el saber (*sophia*). La filosofía, nos dice

Y, puesto que estos guardianes a su debido tiempo

el académico en el *Simposio*, es semejante al amor, puesto que es un continuo deseo de poseer lo que sabemos nos falta. A su vez, en el *Sofista*, la tarea de la investigación dialéctica que corresponde realizar al filósofo se lleva a cabo en base a la analogía con la cacería de una presa (cierto concepto) que hay que atrapar. Para Platón saber es poseer, y para saber hace falta desmembrar, descomponer, *analizar* el objeto de estudio. De la misma manera que al cazar una presa, o al enfrentarse con éxito a un enemigo, se les destruye. Implícitamente, el proceso de la "ciencia" platónica —en general, "formal"—, es comprendido como una acción que se lleva a cabo sobre un objeto que no puede ser proceso nunca, porque para poder ser sujeto de ese conocimiento debe perder sus cualidades procesuales, debe ser sacado o aislado de su contexto o sistema contextual configurativo empírico-histórico. A la vez, una vez realizada esta abstracción, el objeto-conocido es ubicado en un sistema que pretende explicar lo empírico-histórico pero a partir de su negación esencial, puesto que se trata de un sistema formal, ideal. Se trata de que conocer sería como matar o destruir algo, alguien... para que "viva" en el mundo de las ideas y las formas, en la ultratumba, en los trasmundos religiosos. El conocimiento platónico solo podría hacerse sobre lo no-vivo, lo estático. Ese conocimiento des-dinamiza, des-organiza y des-contextualiza lo que se pretende conocer. Acaso por esta misma razón es que Platón no realizaba de manera sistemática el mismo procedimiento analítico que postulaba, y recurría al estudio de aspectos que, *para su intencionalidad*, parecían ser los relevantes, los esenciales, los verdaderos. Las realidades, en tanto entidades orgánicas, procesuales, empírico-históricas, dinámicas y concretamente contextualizadas, por definición no podrían ser ni conocidas ni cognoscibles —como Kant—. Platón, siguiendo la tradición religiosa de los eléatas, entiende al ser como lo que no es realidad empírico-histórica, sino que solamente participa de lo formal-ideativo, ámbito que garantiza la inmutabilidad y la permanencia.

Sin embargo, el símil platónico entre guardián, perro y filósofo, ha deslumbrado a no pocos estudiosos (16). Porque a nuestras objeciones, y a

nuestra interpretación crítica, se podría contraponer una argumentación que señalaría que el conocimiento propiamente científico solamente puede obtenerse con certeza aislando determinadas variables de lo que se quiere conocer, "en condiciones de laboratorio", y agregando entonces que el conocimiento filosófico estaría bien caracterizado en la analogía señalada. Porque el filósofo debe ser agresivo, inquisidor, cuestionador de todo lo que no sabe, aunque esto que no conozca sea incuestionable para la "mente común". Pero este deslumbramiento y esta interpretación esconden, o no pueden ver, el elemento engañoso de la postulación platónica. Lo cual veremos en los siguientes tres puntos:

1. Porque lo esencial del conocimiento y de la teoría social es la comprensión de la realidad en cuanto tal y no en cuanto modelo formal apriórico. La teoría social, y en ella la filosofía, tienen por objeto aprehender lo que es en su mismo ser efectivo, en cuanto proceso empírico-histórico. El modo platónico del conocimiento abandona la necesidad de partir de la masa de información histórica que pueda permitir la generalización teórica, para, subrepticamente, introducir elementos históricos *sesgados* en su postulación, determinados intereses sociales, sin reconocer que se hace esto, al contrario, pretendiendo colocarse en una posición universal, contemplativa. Pero,

"La naturaleza de la Filosofía, como la de toda actividad humana, es realmente servir a las personas y a sus intereses... Los filósofos acaban siempre por dejar salir al hombre que llevan dentro... El mismo desinterés, la misma dimisión práctica, son ya decisiones que suponen un partido" (17).

"Cuando un ideólogo de esta especie construye la moral y el derecho, no derivándolos de la situación social real de los hombres que le rodean, sino deduciéndolos del concepto de los pretendidos elementos más simples de la sociedad, ¿qué materiales se ofrecen

(16) Cf., por ejemplo, C. LASCARIS, "Los perros filósofos de Platón", *passim*.

(17) P. NIZAN, *Los perros guardianes*, p-48.

ante sus ojos para tal construcción? Los hay, evidentemente, de dos clases distintas: de un lado las briznas de realidad que aún puedan quedar en esas abstracciones tomadas como punto de partida; y, de otro, el elemento que nuestro ideólogo aporta, procedente de su propia conciencia. ¿Y qué hay en esa conciencia? En su mayor parte, ideas morales y jurídicas, expresión más o menos adecuada... de las condiciones sociales y políticas en las que vive el sujeto; luego, quizás, ideas tomadas de la literatura que lee; en fin, no es imposible que tenga también sus propias ideas personales. Nuestro ideólogo ya puede hacer y decir lo que quiera: la realidad histórica que ha echado por la puerta vuelve a entrar por la ventana; y, mientras que se imagina fijar una moral y una teoría del derecho válidas para todos los tiempos, no pasa, de hecho, de confeccionar una imagen deformada, como arrancada que está del terreno de la realidad, una imagen, al revés como en un espejo cóncavo, de las tendencias revolucionarias o conservadoras de su época" (18).

2. Claro que se podrá argumentar a favor de Platón que su posición teórica respecto al conocimiento, y entonces a la sociedad, no es en ningún momento moral, al menos en lo que a la analogía perro-soldado se refiere. Ya vimos cómo para él la guerra no era ni buena ni mala, sino simplemente inevitable, necesaria. Ya dejamos subrayado cómo los efectos que pueden caer sobre el guardián, por parte de "los otros", son moralmente independientes de su condición respecto al conocimiento (el "amigo" puede no darle ningún bien; el "enemigo" puede no causarle ningún daño). Sin embargo, esta posición platónica, tan "objetiva", es lógicamente inconsistente. ¿Porque cómo podría ser que el "enemigo" por *definición* no tuviera efectos dañinos sobre el guardián? ¿No contradice esto la esencia misma de lo que sea un

"enemigo"? ¿No requiere la misma postulación *platónica*, básica en la analogía, de la distinción entre amigo y enemigo como fundamento del conocimiento, una tesis ética, teleológica, intencional, subtiendo la mera presentación de los "hechos sociales"? Además, en la continuación del desarrollo de lo que debería ser una ciudad y una sociedad perfecta, se establece claramente que requiere el principio de la justicia, de que en ella impere la virtud. ¿Si la "reacción" que el entrenamiento ha condicionado en el guardián (perro; soldado) fuera solamente epistémica, cómo se explicaría la intervención de elementos *volitivos* y *emotivos* en ella? Y, de análoga forma, ¿Cómo una sociedad llega a establecer lo que constituyen sus "requisitos funcionales" sin una definición del sentido que orienta el todo social? ¿Cómo es que ese sentido surge de unos elementos simples que se postulan, primero como no-éticos y luego, en el todo, como éticos? Como "demostraba" el mismo Platón en varias de sus obras, solamente podremos hablar de Amistad, cuando la relación involucrada busca la virtud y la bondad. Si la naturaleza epistémica de los "perros filósofos" platónicos les impide discernir de dónde, de quién, y para qué, les puede sobrevenir un beneficio o un perjuicio, entonces ese conocimiento, según los cánones del mismo pensamiento platónico, es un conocimiento esencial doxográfico, falso y antifilosófico por naturaleza. El guardián (perro; soldado) que postula Platón aceptaría sin crítica ni discernimiento una realidad (social, axiológica) dada y supuesta como perfecta, suficiente y... "buena". Lo cual precisamente puede no ser el caso (puede ser "mala"), como el mismo Platón indica. Pero esta incongruencia tiene un sentido, sin embargo. Porque, como dijimos, Platón "olvida" una nota esencial al guardián: su obediencia (Platón identificaría "ser amigo", "ser dulce con el amigo", con "obedecer").

3. Lo cual podrá notarse si nos referimos brevemente a la "teoría del aprendizaje" que implícitamente se consiga en la caracterización del guardián. Porque, ciertamente, la psicología del perro tiene una nota básica que conocerá cualquiera que haya entrenado a uno de estos animales: lo que aprende cuando joven, eso será lo único que logrará aprender, y según la forma en que lo aprendió. Ese entrenamiento se refiere al cumplimiento de ciertos "rituales", acciones-condicionadas. El perro no es capaz de desarrollar formas de

(18) F. ENGELS, *Anti-Dühring*, p-139/140. Cf. también su carta a F. Mehring del 14 de julio de 1893.

conducta que no sean las que aprendió por "estímulo-respuesta" (halago-castigo), cuando joven. Los antropoides, en general y en particular los superiores, son capaces de variar sus esquemas conductuales, adaptándose con nuevas formas a nuevas condiciones. La psicología del perro es el modelo de "educación" del soldado; y de la misma manera, la psicología del antropoide sería la que corresponde al hombre.

Así, Platón, en 377a/b y 378d/e, como consecuencia del modelo de aprendizaje (entrenamiento) que debe recibir el guardián y el filósofo, postula que en la mente humana, en principio, innatamente, no hay ningún tipo de conocimiento-tendencial: se trata de una especie de *tabula rasa*, en la que el proceso social-constrictivo imprimirá los condicionamientos que determinarán el cumplimiento, por parte del individuo así educado, de una serie de funciones prefijadas, tanto mentales como social-institucionales. En este planteamiento Platón parte de la suposición, además, de que ese condicionamiento será inalterable en lo esencial; y el individuo (y por tanto la colectividad) será impermeable a la posible crítica de la realidad social dada, con el lógico efecto de que tampoco podrá desarrollar concepciones diferentes sobre la estructura y la dinámica del cambio psico-social y natural.

Esto, es claro, contradice notoriamente la teoría del aprendizaje que es más conocida en Platón, la teoría que se presenta en el *Menón*, según la cual el hombre lo que haría en su vida, y en su educación, sería "recordar", a través de la

realidad empírico-histórica, aprehensiones primigenias básicamente referidas a la justicia, la bondad y la belleza. En este otro planteamiento, la función esencial del conocimiento sería desde el principio axiológica, y radicaría en la capacidad crítica del ser humano, en su posibilidad de rechazar lo que pudiera causarle daño esencial, anímico.

Sin embargo, esto no es así para los guardianes-filósofos de la *República*. Los guardianes serán educados de similar manera a como se entrena a los perros: obedecerán con gusto, con placer, las órdenes que reciban, en tanto desde un principio se sentirían partícipes —y no solamente ejecutores— del poder político-social, ya que, se les dirá, tienen el fundamento de la virtud del gobernante, en cuanto que son "filósofos". Otra cosa, en cambio, plantea Platón para la clase social de los productores, que por definición no tendrá acceso ni a la elaboración ni a la ejecución del poder. Según Platón, la virtud de los productores debe consistir en el desarrollo de la "templanza", para dominar los fuertes impulsos que despiertan los bienes materiales, la propiedad privada, la sensualidad. Sin embargo, en el contexto social-funcional en que se mueve Platón, esta templanza adquiere un sentido muy particular, orientándola para que también se constituya en garantía del orden social dominante:

"¿Y con respecto a las multitudes, no consiste la templanza principalmente en obedecer a los que mandan...?" (398d).

BIBLIOGRAFIA

Andrewes, A., *The Greek Tyrants*. Harper, New York, 1962.

Apolodoro, *Mithographi Graeci. Editio stereotypa editionis alterius* (1926). Stutgardiae. B.G. Teubner (1965).

Aristóteles, *Política; recognovit brevique adnotatione critica instruxit W.D. Ross. Oxonii, E Typographeo Clarendoniano* (1967).

Cook, A.B., *Zeus. A Study in Ancient Religion*. Cambridge University Press, Cambridge, Mass., 1914-1916.

Engels, F., *Anti-Dühring*. Ed. Ayuso, Madrid, 1975.

Eurípides, *Rhesos*. Trad. R.E. Braun. Oxford University Press. New York, 1978.

- Gernet, L., "Dolon le loup". *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves*. T.IV, Bruselas, 1936, p-189/208.
- Gouldner, A., *La crisis de la sociología occidental*. Trad. N. Miguez. Amorrortu Ed., Buenos Aires, 1973.
- Gouldner, A., *The Dialectic of Ideology and Technology. The Origins, Grammar and Future of Ideology*. Mac Millan, London, 1976.
- Herodoto, *Histoires*. Texte établi et trad. par Ph-E. Legrand. Les Belles Lettres, Paris, 1955- (2a. ed.), (11 vol.).
- Hesiodo, *Théogonie. Les travaux et les jours. Le bouclier*. Texte établi et trad. par P. Mazon. Les Belles Lettres, Paris, 1972.
- Homero, *The Iliad*. Texto griego y trad. inglesa de A.T. Murray. Harvard University Press. Cambridge, Mass., 1971.
- Láscaris, C., "Los perros filósofos de Platón". *Actas del Primer Congreso Español de Estudios Clásicos*. Madrid, 1958, p-338/342.
- Lattimore, R.A., *Greek Lyrics*. University of Chicago Press, Chicago, 1967.
- Lawson, J.C., *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion. A Study in Survivals*. Cambridge University Press. Cambridge Mass., 1910.
- Mireaux, E., *La vida cotidiana en tiempos de Homero*. Hachette, Buenos Aires, 1962.
- Mondolfo, R. *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*. Ed. Siglo XXI, México, 1971.
- Nizan, P., *Los perros guardianes*. Ed. Fundamentos, Madrid, 1973.
- Ovidio Naso, P., *Metamorphoses*. Texto latino y trad. inglesa de F.J. Miller Loeb Classical Library. Heinemann, London, 1916-1939.
- Pausanias, *Description of Greece*. Texto griego y trad. inglesa de W.H.S. Jones. Loeb Classical Library. Heinemann, London, 1954- (5 vol.).
- Pindaro. *Pindari Carmina cum fragmentis. Post Brunonem Snell. Edidit Heruicus Machler*. B.G. Teubner, Leipzig, 1971- (5a. ed.).
- Platón. *Cratylus; Parmenides; Greater Hippias; Lesser Hippias*. Texto griego y trad. inglesa de H. N. Fowler. Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1926.
- Platón. *Laches; Protágoras; Meno; Euthydemus*. Texto griego y trad. inglesa de W.R.M. Lamb. Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1924.
- Platón. *The Republic*. Texto griego y trad. inglesa de P. Shorey. Harvard University Press. Cambridge, Mass., 1930-1935.
- Platón. *Timaeus; Critias; Cleitophon; Menexenus; Epistles*. Texto griego y trad. inglesa de R.G. Bury. Harvard University Press Cambridge, Mass., 1929.
- Plinius Secundus, C., *Natural History*. Texto latino y trad. inglesa de H. Rackham. Loeb Classical Library, Heinemann, London, 1947-1963 (10 vol.).
- Plutarco, *Moralia. Recensuerunt et emendaverunt C. Hubert. Lipsiae. In aedibus B. G. Teubneri*, 1925. (7 vol.).
- Reinach, S., "Galea", en DAREMBERG-SAGLIO-POTTIER, *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines*. Paris, 1873-1919.
- Roscher, W.H., *Ausführliches Lexicon der griechischen und römischen Mythologie*. Leipzig, 1882-1921.
- Tácito, *La Germanie*. Texte établi et trad. par J. Perret. Les Belles Lettres, Paris, 1949.
- Tucidides, *La Guerre du Péloponnèse*. Texte établi et trad. par J. de Romilly. Les Belles Lettres, Paris, 1958 (2a. ed.).
- Usener, H. "Die Heilige Handlung". *Archiv für Religionswissenschaft*, IV, 1901.
- Von Visser, M.W., *Die nicht menschengestaltigen Götter der Griechen*. Leiden, 1903.
- Wissowa, G. *Religion und Kultus der Römer*. En I. VON MULLER, *Handlung der Klassischen Altertumswissenschaft*. V, 4. Munich, 1912.
- Zeller, E. *Die Philosophie der Griechen in Ihrer geschichtliche Entwicklung*. Leipzig, 1844.