

RES PVBLICA LITTERARVM

Documentos de trabajo del grupo de investigación "Nomos"



Lucio Anneo
SÉNECA

Instituto de Estudios Clásicos
sobre la Sociedad y la Política

2015-1

Consejo de Redacción:

Director:

Francisco Lisi Bereterbide (UC3M)

Secretarías de redacción:

Federica Pezzoli (UC3M)

Cristina Basili (UC3M)

Comité de redacción:

Lucio Bertelli (Università di Torino)

David Hernández de la Fuente (UNED)

Jorge Cano Cuenca (UAB)

María José Vega (UAB)

Fátima Vieira (Universidade do Porto)

Ana María Rodríguez González (UC3M)

Franco Ferrari (Università de Salerno)

Jean-François Pradeau (Université de Lyon)

Edita:

Instituto de Estudios Clásicos "Lucio Anneo Séneca"

Edificio 17 "Ortega y Gasset" - Despacho 17.02.43

C/ Madrid, 133 - 28903 - Getafe (Madrid) - España

Correo-e: seneca@hum.uc3m.es

D.L. M-24672-2005

ISSN: 1699-7840

Autor: Instituto "Lucio Anneo Séneca"

Editor: Francisco Lisi Bereterbide

Las nuevas divinidades y el crimen de impiedad: las normas de la Atenas histórica y las *Leyes* de Platón

VERA CALCHI
Università degli Studi di Pavia

Como se sabe, Platón menciona a menudo¹ los descubrimientos de los egipcios y los sirios. Los habitantes del valle del Nilo y el Éufrates fueron los inventores² del cálculo y los padres de la gramática y la astronomía, y reconocieron que todo estaba regulado por la Razón suprema – gracias, sin duda, al apoyo de las bibliotecas enciclopédicas que tenían, que eran mucho más ricas que la mayoría de las colecciones privadas de los *politai* griegos. La admiración platónica hacia el Este, la tierra de la antigua sabiduría, se refleja también en el ámbito religioso de las *Leyes*, ámbito que, en su carácter problemático³, muestra una confianza plena por parte del autor en la religión astral de matriz orientalizante. Una teología con fondo cósmico, que ve la divinidad concretada en el orden de los cielos: una religión destinada a investigar y comprender la estructura divina del cielo a través del estudio de los movimientos astrales, con el fin de organizar política y éticamente la ciudad terrena según el modelo de la medida cósmica.

Aunque esta nueva teología considera un principio divino que no corresponde a los doce dioses que habitan en el Olimpo, ella no está en contradicción con las leyes de la Atenas del siglo V, sino que discurre al lado de la religión cívica tradicional. Ésta no sólo se mantiene, sino revive fuertemente en su función política.

¹ En cuanto a las referencias a las *Leyes* y su apéndice (*Epinomis*): 656d-657c y 987ab. En obras anteriores, *Timeo* 21d.

² En *Fedro* (274c-275b) Sócrates dice que Thoth, el ingenioso dios egipcio, fue a la corte del rey de Egipto Thamus a presentar sus inventos y le animó a difundirlos a su pueblo para que se beneficiara. El complejo de las nociones poseídas por el dios era muy considerable: él había inventado los números, el cálculo, la geometría, la astronomía, el juego de los dados y la *petteia*. Considerado como la divinidad suprema que creó con la palabra un grupo de ocho dioses paredros (Ogdoad), fue adorado como el dios de la escritura, las fórmulas divinas y mágicas y la justicia en el “más allá”. En la mitología griega todos estos hallazgos fueron descubiertos por Palamedes que, al igual que el dios egipcio, tiene el mérito de la invención de una o más letras del alfabeto, los números, el uso del dinero, los diversos cálculos astronómicos, el juego del tablero y de dados.

³ En relación con la esfera religiosa, las *Leyes* tienen un aspecto problemático, es decir, la coexistencia de dos niveles diferentes de culto: por un lado los ritos en honor de los doce Olímpicos, un culto comprensible y experimentable por los ciudadanos humildes, por el otro una teología astral, una religión para los miembros del Consejo Nocturno, los mejores ciudadanos bajo el perfil ético e intelectual.

Como evidencia del hecho de que el discurso platónico es parte de un esquema tradicional, el libro X, aunque presente una estructura basada en la discusión acerca de la *psyché* (señalando por primera vez lo que será la teología astral⁴), argumenta y defiende la existencia de los dioses tradicionales y su carácter providencial e incorruptible. Sin embargo Platón, a pesar de no proponer una constitución que niega o rechaza la religión de la *polis*, parece tener una posición muy alejada de algunas normas políticas de la ciudad histórica, normas que están protegidas por los preceptos de la doctrina religiosa –que garantiza la moralidad en la ciudad– y proceden junto a la misma. La mayor diferencia entre la institución política ateniense, que hace de sus leyes el marco de la doctrina religiosa con el fin de asegurar el lugar debido a los dioses de la ciudad, y las normas de las *Leyes* de Platón parece ser la diferente interpretación del sentido de la investigación sobre el cosmos y tomar forma claramente en la diferente definición del crimen de ἀσέβεια.

Entre los siglos V y IV a.C. se sintió la necesidad de elaborar una ley que mantuviera la integridad de la legislación tradicional, sancionando a aquellos que amenazaban la base de la institución política ultrajando a los dioses con “palabra y obra⁵” (*Leyes* X, 885b). Por eso se desarrolló una amplia concepción de la ἀσέβεια, que permitió integrar las lagunas del sistema jurídico y castigar los delitos para los cuales no existían sanciones positivas.

Los actos en los cuales el acusador podía reconocer un delito de impiedad eran numerosos y muy diferentes. Además de cuestiones puramente “religiosas”, como adorar a un dios extraño⁶, introducir –en contra de la prohibición de la *polis*– nuevas deidades o, violando la *thémis*, realizar actos contrarios a los dioses reconocidos (como revelar los misterios de Eleusis o parodiarlos, violar los templos y las imágenes, desarraigar olivos sagrados, perturbar las ceremonias, rebelarse a la autoridad del sacerdote, no enterrar a los muertos, etc.), recaían en la categoría de impiedad los delitos considerados graves o por su naturaleza –como el asesinato o el incesto– o por la persona en contra de la que se habían cometido –p. ej., la violencia en contra del padre y la madre o la traición de los ciudadanos.

La acusación de impiedad hacía que el ciudadano participara en primera persona en el mantenimiento de la justicia en la ciudad: acusar a alguien de impiedad, de hecho, permitía al *polites* intervenir en asuntos privados,

⁴ El tema de la introducción de una nueva religión se encuentra en *Epinomis* 980a, inmediatamente después de la descripción de la bondad del alma, que representa la base de la misma teología.

⁵ Acciones irrespetuosas dirigidas tanto a la adoración como a los objetos sagrados. La referencia es probablemente a ataques como aquello del que se acusaba Alcibiades y conocido como “el escándalo de los hermes” (o mutilación de los hermes o escándalo de los Hermocópidas).

⁶ De algunas divinidades la adoración era oficial, de otras tolerada, de otras prohibida. En este momento histórico, caracterizado por una gran convulsión política y cambios significativos en la estructura cultural de la ciudad y su religión, aparecen nuevas y diferentes (de aquellas olímpicas) deidades: es el caso de la diosa Bendis. Sobre la difusión del culto de esta diosa en Atenas, cf. S. Gastaldi 1988, 117-131 y el comienzo de la *República*.

contribuyendo al castigo del delincuente y la salvación de la ciudad, de la que los impíos eran expulsados para evitar la contaminación. Así ocurría, p.ej., en el caso del asesinato, delito contra el que sólo los parientes más cercanos de la víctima podían intentar una acción privada: cada ciudadano podía contribuir a la justicia no sólo arrastrando ante el juez al asesino que había entrado en un templo o en el ἀγορά –o en otro lugar considerado sagrado– sino también acusando de impiedad al pariente que no ejercía su deber como acusador. Quien había derramado sangre humana se había vuelto inicuo y quedaba entonces excluido del consorcio de los ciudadanos y debía ser condenado a muerte. La pena más frecuente contra el delito de ἀσέβεια se pagaba, de hecho, con la vida y sólo raras veces la ποινή θανατική era reemplazada con el destierro perpetuo o con una multa sustancial.

Aunque en la acusación de impiedad era posible incluir una cantidad considerable de delitos, es evidente que, en primer lugar, se consideraba un sacrílego a quien no creía en los doce dioses Olímpicos. Dudar de los dioses tradicionales era considerado impiedad y esto era declarado por la ley, el decreto de Diopite, reconocido por los tribunales.

Plutarco⁷ relata que en 432-431 a.C. Cleon, el político ateniense que asumió el liderazgo de la parte extrema del partido demócrata tras la muerte de Pericles – del cual, sin embargo, desafió la tendencia moderada– aprobó un decreto (paradójicamente⁸ bajo petición de Diopite) en virtud del cual, siguiendo el procedimiento público de la εἰσαγγελία, habrían sido llevados a juicio y declarados culpables todos “los que no creen en los dioses o que enseñan doctrinas sobre los fenómenos celestes”. En concreto, este *pséphisma* introduce dos tipos de delitos, de los que sólo el primero se puede considerar como crimen de ἀσέβεια: el segundo contempla un crimen totalmente desconocido hasta entonces en Atenas, es decir la condena de la investigación astronómica y científica sobre la estructura del cosmos.

Cuando el mito, en lugar de ser vivido, comienza a ser pensado y la investigación “científica” es cada vez más asidua, la limitación de la libertad “intelectual” sobre el estudio cosmológico podría insinuar la sospecha que filosofía y democracia son incompatibles. Es en el contexto institucional del decreto de Diopite, donde por primera vez se formaliza el antiguo delito de ἀσέβεια como un delito de opinión, en el que la libertad de pensamiento y de expresión, que siempre habían sido muy valoradas en la vida cotidiana⁹, en las

⁷ Plutarco, *Pericles* 32, 2-3.

⁸ Aunque su nombre, Διοπίθης, derive del verbo πείθω y, por lo tanto, signifique “obedezco a dios”, Diopite era un adivino y un amante de la mántica, cuyas técnicas para disipar la incertidumbre sobre el futuro y conocer lo desconocido estaban basadas en la observación de los fenómenos atmosféricos y el clima y la identificación de la posición de las estrellas y los planetas, en una palabra el estudio y la observación del cosmos.

⁹ Como afirma M. Foucault 1999 los requisitos de la democracia ateniense fueron: la igualdad de derechos de palabra (isegoría), la participación igualitaria de todos los ciudadanos en el ejercicio del poder

asambleas y el teatro, se presentan ahora en una nueva luz. La posibilidad de practicar la investigación científica es ahora limitada y el concepto de “libertad”, a diferencia de cómo era considerado en la antigua Grecia –donde el hombre libre se oponía al esclavo y la causa predominante de la transición de la libertad a la esclavitud era la derrota en la guerra– ahora se extiende para involucrar también la libertad “de expresión”.

El problema se refería al debate sobre los conocimientos adecuados a las necesidades de la vida comunitaria en el régimen democrático ateniense, que contrastaban con una forma diferente de acercarse a los diversos campos del conocimiento, forma que en esos años era propuesta por los “nuevos pensadores”. La objeción a la idea según la cual el sabio debería limitarse a cumplir con los valores básicos de las instituciones de la *polis*, negándose a investigar especulativamente la naturaleza con el fin de adquirir un conocimiento que no tuviera una inmediata y dirigida aplicación utilitaria, había provocado posturas intransigentes. Eran muchos los que apoyaban la inutilidad y el peligro inherente a esta nueva organización de la cultura, cuya segmentación en especializaciones sectoriales preludiaba a una separación de la realidad social y política. Para las instituciones de la ciudad, fueron los “nuevos intelectuales” los que, con sus tesis materialistas y su propensión a investigar el cosmos, se oponían de hecho a la democracia y sus leyes, porque enseñaban a cuestionar la religión en la cual estaba fundada la misma concepción de la *polis*. Según F. Adorno¹⁰ muchos procesos por impiedad fueron “inspirados por la parte conservadora” contra aquellos que, no respetando la autoridad de los dioses, intentaban averiguar lo que ellos no habían querido revelar: los que realizaban investigación científica ponían en duda la oficialidad de los Olímpicos, hasta negar su existencia.

Y así creció la desconfianza frente a los estudiosos de la naturaleza, especialmente si eran extranjeros o pertenecían a una facción política a la que ostentaba el poder. Es fácil encontrar motivaciones políticas detrás de los cargos “religiosos”: los primeros casos judiciales iniciados a partir del nuevo decreto vieron como protagonistas a Anaxágoras y Protágoras, que eran parte del círculo de Pericles. La acusación de ateísmo era evidentemente un pretexto legal para la persecución política, y ellos tuvieron que huir de Atenas, para evitar las consecuencias de la ley y salvar sus vidas; Sócrates, que permaneció allí, la perdió: el *pséphisma*, de hecho, se mantuvo vigente durante toda la guerra del Peloponeso, y continuó por lo menos hasta la sentencia de muerte de este.

La fuerza del debate y la magnitud del problema que se sentía en esos años se refleja en algunas obras no jurídicas del tiempo. Un ejemplo es la *Medea* de Eurípides, considerado por tradición discípulo de Anaxágoras y parte del grupo de intelectuales que gravitaban alrededor de Pericles. En la tragedia,

(isonomía) y la parresía política, ejercitada en la ágora, es decir públicamente en la asamblea, a través de la libre expresión de las opiniones, expresadas de forma clara y franca.

¹⁰ F. Adorno 1978, 229.

representada por primera vez durante las Grandes Dionisias en el mismo año de la expedición del decreto de Diopite, la esposa de Jason dice así: “Nunca hombre alguno, dotado de buen juicio por naturaleza, debe hacer instruir a sus hijos por encima de lo normal, pues, aparte de ser tachados de holgazanería, se ganarán la envidia hostil de sus conciudadanos” (*Medea*, 294-7). Este es el momento en el cual Medea, dirigiéndose a Creonte que había ordenado el exilio inmediato, comienza su defensa. Aparte del choque tenso que se desarrolla entre los dos sobre la capacidad o no de la mujer bárbara de engañar a través de sus habilidades retóricas, la hechicera asesina afirma que ningún padre cauteloso educará a sus hijos para que sean sumamente sabios: la reputación de *sophos* es realmente peligrosa no sólo porque atrae la envidia tanto de los ineptos como de aquellos que piensan que saben algo, sino también porque acusa de inactividad. El tono “antisofístico” de las palabras de Medea no es, por lo tanto, carente de sentido si se piensa que los “nuevos eruditos”, además de ser considerados descuidados con las leyes establecidas, ya que con sus teorías afectan negativamente a la formación de ciudadanos lealmente democráticos¹¹, eran etiquetados de perezosos: se pensaba que estos filósofos naturales y materialistas no estaban interesados en ofrecer una alternativa educativa que reemplazara eficazmente la tradicional a la que se enfrentaban investigando el cielo.

Pero ¿cuál es la razón que permite a Platón pensar que este estudio del cosmos está en conformidad con los poderes constituidos? ¿Cuál es el delito de ἀσέβεια en las *Leyes* de Platón? Antes de definir la interpretación platónica de este crimen y el decreto que la castiga, hay que aclarar que la propuesta por el filósofo de una nueva forma de relacionarse con los dioses no trae consigo una condisión de las ideas de los *neoi sophoi*.

La tesis de los filósofos materialistas está, de hecho, ampliamente condenada en el libro X de las *Leyes* y se define mucho más temible que los discursos mitológicos de los poetas, que, ya en la *República*, no tenían en absoluto una buena reputación¹². Oradores expertos, los filósofos materialistas no sólo eran capaces de generar un consenso en la *polis*, sino que sus tesis representaban cierto peligro respecto a los mitos de la tradición, ya que, por su sutileza, no era fácilmente reconocible lo que podían tener de falso. Ellos no exponen ideas erróneas inherentes a una verdadera realidad, ontológicamente existente (el Dodektheon), sino difunden los mensajes erróneos en oposición a esta verdad; no hablan –al igual que los poetas– de los dioses antropomórficos que con los hombres comparten pasiones y defectos, ni atribuyen a los Olímpicos peculiaridades relacionadas con el ámbito típicamente humano de la irracionalidad, sino que, incrédulos hacia la religión tradicional, los niegan por

¹¹ Como se afirma en *Commento alla Medea di Euripide* de G. Tedeschi 2010.

¹² La imagen de los poetas de la *República* es bastante despectiva: no sólo “hablan mal acerca de los hombres en los temas más importantes” (III, 392b), afirmando que hacer injusticia da beneficio, sino también son autores de falsas historias sobre los dioses (II, 377d).

completo. Estos intelectuales no dan crédito a las historias que habín escuchado de las nodrizas cuando aún eran niños, no siguen los espectáculos en escena después de los sacrificios y tampoco imitan el celo de los padres en la conversación con los dioses (X, 887de), ni tienen fe en el poder divino, por el contrario, sostienen que todo está gobernado por la casualidad.

De hecho, el principal problema para Platón es la negación que los *neoi sophoi* realizan de cualquier entidad providencial: φύσις y τύχη se proponen como poderes más altos y esto significa que ellas producen, sin la ayuda de una Razón, las cosas más grandes y maravillosa. Sin embargo, el error de los agnósticos sofistas se encuentra no tanto en decir que existen los dioses por el arte y no por naturaleza (y por lo tanto ellos tienen poco valor), como en entregar la vida al desorden de la violencia¹³, haciendo depender el cosmos de la casualidad y la necesidad y negando así cualquier tipo de providencia divina¹⁴.

Por lo tanto, teniendo Platón finalidades absolutamente conformes con los valores políticos tradicionales, ¿cómo y por qué su interpretación del delito de impiedad difiere de la dada por las leyes de Atenas? Una rápida comparación entre la cultura griega y la sabiduría de la Mesopotamia oriental sobre el complejo fenómeno de la interacción y la transmisión de conocimientos astronómicos tal vez pueda ayudar a arrojar luz sobre las restricciones del filósofo sobre la idea de prohibición de investigar el cosmos, prohibición impuesta por el citado decreto.

Una de las tareas más importantes del astrólogo babilónico era verificar la correspondencia entre los acontecimientos terrenales y los celestiales; leemos en el *Manual del astrólogo*¹⁵ que el cielo y la tierra envían signos únicos y están interconectados, es decir, que una mala señal en el cielo también es mala en la tierra. Totalmente diferente fue la actitud griega frente a la astronomía, una ciencia considerada innecesaria y irrespetuosa hacia los dioses, tanto que fue fácilmente ridiculizada por dramaturgos antiguos¹⁶. El significado y la importancia del estudio del cielo en Mesopotamia consiste en la interpretación de la "escritura celeste": las estrellas envían a los hombres un mensaje escrito de los dioses, un presagio que interpretar, en forma que, si uno de ellos es portador de mal augurio, es necesario neutralizarlo a través de rituales y sacrificios; la

¹³ M. Vegetti 2003, 242.

¹⁴ Según Platón absolutamente sostenible basado en una toma de posición a priori: pensar en dioses que no están interesados en los asuntos humanos significa ponerlos a nivel de individuos perezosos y mezquinos, asustados por la fatiga (X, 903a), el que se tiene que descartar categóricamente.

¹⁵ Eso es *Enuma Anu Enlil*, un registro de los fenómenos astronómicos del siglo XVII a.C. y descubierto en 1846 en lo que fue la biblioteca de Asurbanipal en Nínive. Esta obra muestra los fenómenos astronómicos y meteorológicos y, de hecho, se dedica a "Los días de Anu y Enlil" (traducción literal del título), deidades que en la mitología mesopotámica son creadores del universo, respectivamente, el padre de los dioses y el dios de el atmósfera. La opinión más generalizada entre los expertos encuentra la finalidad de esta obra en el estudio de los fenómenos naturales con el fin de derivar presagios y predicciones astrológicas.

¹⁶ Como Aristófanes que las *Nubes*, burlándose del "trabajo" del astrónomo, llamado el estudio de los cuerpos celestes un permanecer en la espalda (vv. 218, 225).

religión es la base de la astronomía y motiva y alienta el estudio del cosmos. Para la ciudad-estado griega, en cambio, mirar el cielo estrellado y investigar sus fenómenos, buscar las causas primeras en las entidades celestes supone una acusación de impiedad. En *Leyes* VII, 821a1-4 se dice así: “Sostenemos que ni deben investigar al dios más grande, el universo entero, ni molestarse en descubrir la causas –pues no es una actitud piadosa”.

Siguiendo con la lectura, sin embargo, se aprecia cómo el pasaje termina con una toma de posición de Platón, que parece no compartir los decretos de la ciudad histórica: “Sin embargo parece que lo correcto sería todo lo contrario de eso” (*Leyes*, 821a4-5). Parece que Platón vuelva a proponer sólo la primera parte del decreto de Diopite, y que lo reformule invirtiendo el sentido de su segunda prohibición: deben ser llevados a juicio y declarados culpable todos “los que no creen en dioses o *no* enseñan doctrinas sobre fenómenos celestes”.

Esta interpretación de la visión de Platón parece más sostenible si se considera que en el libro X de las *Leyes* no se trata el problema del ateísmo únicamente desde el punto de vista tradicional y político –el ateo (el que no cree en los dioses tradicionales) se considera una persona que actúa en contra de las instituciones de la ciudad y, por lo tanto, es el más acérrimo enemigo–, sino también con respecto a las nueva divinidades. Platón –a través del Ateniense– señala críticamente que a los griegos no les gusta estudiar el cosmos¹⁷, pues sería una acción irrespetuosa; sin embargo –en su opinión– lo que debe ser considerado muy irrespetuoso no es el conocimiento de los fenómenos celestes, sino los conceptos astronómicos falsos; son las falsedades las que conducen a la blasfemia. En concreto, de hecho, el argumento a favor de una conducta contraria a la defendida por el decreto de Diopite es de orden gnoseológico-epistemológico antes que moral: evitar estudiar el cosmos lleva a creer verdaderas nociones absolutamente falsas y ridículamente contradictorias, tales como, p.ej., decir que los planetas nunca viajan por el mismo camino (*Epinomis*, 982d), perseverando en el error hasta el punto de insistir a llamarle *πλανητά* (del verbo *πλανάομαι*, “extraviarse”) o sea “desviados”: las estrellas –y con ellos la planetas–, de hecho, nos enseñan el número en virtud de la exactitud absoluta de su armónico movimiento de rotación¹⁸.

Platón, entonces, lejos de considerar impía la investigación astronómica, afirma que son los griegos –y no los egipcios– los que cometen un error; son los griegos que no investigan el cosmos, pero sería ventajoso para ellos mismos mantener el comportamiento de los sabios orientales y como ellos acercarse a las realidades celestes. Para Platón, el respeto a las deidades se obtiene gracias al conocimiento de las mismas y, como “acerca de todos los astros y de la luna [...] diremos que ellos son dioses” (*Leyes*, 899b), los ciudadanos griegos deben

¹⁷ En este sentido cf. S.M. Chiodi 2013, 103.

¹⁸ La concepción de una armonía cósmica –que a menudo resulta en la armonía musical– producida por las relaciones regulares entre los movimientos astrales es típica de Pitágoras. En cuanto a una “música de las esferas”, encontramos una explicación fascinante en *República* X, 617.

aprender sobre los dioses y sobre el cielo con el fin de no incurrir en el delito de ἀσέβεια. Volcando el “diktat” del decreto de Diopite, Platón propone el estudio de la astronomía como la única manera de aprender el modo apropiado de sacrificio y la única manera de rezar con devoción (VII, 821a-d).

Como se explicará también en el *Epinomis* (988c-989d), aunque las leyes de la ciudad (que son divinas) lo prohíben, al hombre de buen carácter se da la oportunidad de informarse sobre los dioses: “Estaría muy lejos de llegar a ser un hombre divino si no fuera capaz de reconocer ni el uno, ni el dos, ni el tres ni, en general, los pares y los impares, ni supiera contar¹⁹, ni fuera capaz de calcular la noche ni el día y desconociera las revoluciones de la luna, el sol y los demás cuerpos celestes” (*Leyes* VII, 818c). Él tiene todo el derecho de ejercer su especulación acerca de los dioses, de hecho, cualquier persona que quiere cumplir con su deber de buen ciudadano, política y religiosamente devoto, tiene el deber de honrar adecuadamente los dioses aprendiendo lo que nos enseñan: los conceptos básicos de la aritmética, de la geometría (“número”) y de la astronomía (“luna, sol y estrellas”) son la medida divina que, tras haberla descodificado, el ciudadano sabio reproduce en su *modus vivendi*, haciendo de la *sophrosyne* la regla de su hacer público y privado.

Los planetas y las estrellas, de hecho, que “nos han sido dados como compañeros de danza, son los que nos otorgan el sentido del ritmo y de la armonía” (*Leyes* II, 654a). En el *Epinomis*, así como en las *Leyes*, son los dioses los que nos han donado el número, los que muestran el ritmo visible en la regularidad del movimiento de las estrellas, y los que nos dan el orden en la forma de regla cívica: es propiamente un dios (el Cosmos) el que nos hace tal regalo, salvándonos (*Epin.* 976a).

Parece que aquí Platón se abre sin duda a una nueva sensibilidad religiosa, que supera la tradición olímpica de la Hélade y abarca todas las tierras del reino helenístico, cada una guardada, protegida y cubierta por el cielo común, principio divino universal. Como afirma L. Simeoni²⁰, mientras permanece un escrito anclado a la tradición clásica griega, la última obra de Platón prepara el camino para una nueva sensibilidad religiosa: la religión y la política proceden estrechamente unidas en esa combinación que es el sello distintivo de la experiencia religiosa de la tradición, pero –no tan tímidamente– se presentan nuevas deidades astrales, que enseñan y permiten comprender el ordenado principio divino que subyace a todo, principio común de una comunidad helenística cosmopolita, donde –probablemente– ya no hay lugar para los viejos decretos.

¹⁹ En general, un hombre que no es capaz de reconocer el valor del número.

²⁰ L. Simeoni 2012, 179-199.

Bibliografía

Fuentes

Aristófanes, *Nubes*, traducción por Rodríguez Adrados F. y Rodríguez Somolinos J., Cátedra, Madrid 1995.

Eurípides, *Medea*, introducción por García Gual C., traducción y notas por Medina González A. y López Férez J.A., Biblioteca Básica Gredos, Madrid 2000.

Platón, *Las Leyes*, introducción, traducción y notas por Lisi F., Biblioteca Clásica Gredos, Madrid 1999.

Platón, *Epinomis*, introducción, traducción y comentario por Aronadio F., edición por M. Tulli, notas de F.M. Petrucci, Bibliopolis, Napoli 2013.

Platón, *Timeo*, introducción, traducción y notas por Ángeles M. y Lisi F., Biblioteca Clásica Gredos, Madrid 1997.

Platón, *Fedro*, introducción, traducción y notas por García Gual C., Martínez Hernández M., Lledó Iñigo E., Editorial Gredos, Madrid 2008.

Platón, *República*, introducción, traducción y notas por Eggers Lan C., Editorial Gredos, Madrid 1998.

Plutarco, *Plutarch's Lives*, traducción por Perrin B., Harvard University Press, Cambridge Mass. 1984.

Bibliografía secundaria

Adorno, F. (1978), *Introduzione a Platone*, Laterza, Bari.

Chiodi, S.M. (2013), "L'Epinomide e l'Oriente", en AA.VV., *Epinomide. Studi sull'opera e la sua ricezione*, a cura di F. Alesse e F. Ferrari, Bibliopolis, Napoli, pp. 93-124.

Foucault, M. (1999), *Discourse and Truth: the Problematization of Parrhesia*, edición por J. Pearson, Digital Archive Foucault.

Gastaldi, S. (1988), "Bendide e Panatenee [II]", en M. Vegetti (a cura di), *Platone. La Repubblica. Libro I*, Traducción y comentario, Bibliopolis, Napoli, vol. I, pp. 117-131.

Simeoni, L. (2012), "L'Epinomide, Vangelo della religione astrale", en AA.VV., *Epinomide. Studi sull'opera e la sua ricezione*, a cura di F. Alesse e F. Ferrari, Bibliopolis, Napoli, pp. 179-199.

Vera Calchi

Tedeschi, G. (2010), *Commento alla Medea di Euripide*, Università degli Studi di Trieste, Trieste.

Vegetti, M. (2003), *Quindici lezioni su Platone*, Einaudi, Torino.