

Platón República IX 588B-589B – Nag Hammadi Codices VI 48, 16-51, 23: Análisis comparativo

Jose Antonio ARTÉS HERNÁNDEZ

Summary

With this paper we try to compare the Greek text of Plato's *Politeia* IX 588b-589b with the Coptic version of that text belonging to the Nag Hammadi library (NHC VI 48, 16-51, 23). We'll observe several parallelisms relating to language and structure, but not to contents: very far from a literal translation, Plato's theses have been remade in order to explain and develop some of the most important ideas of Gnosis.

I. INTRODUCCIÓN

El hallazgo casual, en el año 1945, de los textos de la biblioteca gnóstica de Nag Hammadi¹, constituye uno de los hitos fundamentales para el conoci-

¹ Ediciones de textos aislados de la biblioteca de Nag Hammadi, con traducciones, comentarios y notas, han ido apareciendo paulatinamente en las series *Nag Hammadi Studies* (Brill, Leiden) y *Bibliothèque copte de Nag Hammadi* (Les Presses de l'Université Laval, Québec). Existe traducción en lengua inglesa de todos los textos: J. M. Robinson, *The Nag Hammadi Library in English*, San Francisco, 1988, 3.ª ed. En la actualidad se encuentra próximo a aparecer el segundo volumen de la primera versión completa en español de dicha biblioteca; hasta la fecha contamos con el primero: A. Piñero (ed.), *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I, tratados filosóficos y cosmológicos*, Madrid, 1997 (en este trabajo hemos tenido la oportunidad de consultar el índice analítico de materias del volumen II, inédito, gracias a la amabilidad del editor). En relación con la gnosis

miento e investigación del ambiente filosófico y religioso que envuelve el mundo mediterráneo en el intervalo que discurre entre los siglos I y IV d.C. En el presente trabajo pretendemos realizar un estudio comparativo de un fragmento de la *Πολιτεία* platónica, concretamente IX 588b-589b, en relación con la versión que de dicho texto, esta vez en lengua copta, hallamos en la biblioteca de Nag Hammadi, NHC VI 5. Dicho estudio comparativo se centrará en el terreno de los contenidos: pretendemos examinar de qué modo algunas de las tesis del ideario platónico son adaptadas desde la perspectiva de la teología gnóstica. Esta preocupación prioritaria por *res* no implicará una renuncia absoluta a establecer vínculos con el campo formal, sobre todo en el caso del texto en lengua griega y en el ámbito del léxico, cuando las implicaciones con los contenidos así lo requieran. Antes de ello, y debido a su dificultad intrínseca, estimamos necesaria la presentación de los diferentes textos en lengua original, a los que acompañamos de su traducción:

II. TEXTOS Y TRADUCCIONES

1. Texto griego²

588b Εἶεν δὴ, εἶπον· ἐπειδὴ ἐνταῦθα λόγου γεγόναμεν, ἀναλάβωμεν τὰ πρῶτα λεχθέντα, δι' ἃ δεῦρ' ἦκομεν. ἦν δέ που λεγόμενον λυσιτελεῖν ἀδικεῖν τῷ τελείως μὲν ἀδικῶ, δοχαζομένῳ δὲ δικαίῳ· ἢ οὐχ οὕτως ἐλέχθη;

Οὕτω μὲν οὖν.

Νῦν δὴ, ἔφην, αὐτῷ διαλεγόμεθα, ἐπειδὴ διαμολογησάμεθα τό τε ἀδικεῖν καὶ τὸ δίκαια πράττειν ἦν ἐκάτερον ἔχει δύναμιν.

Πῶς; ἔφη.

Εἰκόνα πλάσαντες τῆς ψυχῆς λόγῳ, ἵνα εἰδῆ ὁ ἐκεῖνα λέγων οἷα ἔλεγεν.

podríamos citar un extenso acervo bibliográfico que puede ir, en orden cronológico creciente, desde el capítulo «Die Gnosis» de R. Bultmann en *Das Urchristentum in Rahmen der antiken Religionen*, Zürich-Stuttgart, 1963, pp. 176 y ss., pasando por el repertorio «Bibliographia gnostica», a cargo de D. Scholer y que desde el año 1969 publica anualmente la revista *Novum Testamentum*, hasta la obra de K. Rudolph *Gnosis*, San Francisco, 1983 y Piñero, *Textos...*, con una extensa introducción (pp. 19-115) y bibliografía *ad hoc* (pp. 115-117) a cargo del propio A. Piñero y J. Montserrat (cf. asimismo n. 31 de este trabajo).

² Seguimos la edición de J. Burnet, *Platonis Opera IV*, Oxford, 1986.

c Ποίαν τινά; ἡ δ' ὄς.

Τῶν τοιούτων τινά, ἦν δ' ἐγώ, οἶαι μυθολογοῦνται παλαιαὶ γενέσθαι φύσεις, ἡ τε Χιμαίρας καὶ ἡ Σκύλλης καὶ Κερβέρου, καὶ ἄλλαι τινὲς συχναὶ λέγονται συμπεφυκυῖαι ιδεαὶ πολλαὶ εἰς ἓν γενέσθαι.

Λέγονται γάρ, ἔφη.

Πλάττε τοίνυν μίαν μὲν ιδεάν θηρίου ποικίλου καὶ πολυκεφάλου, ἡμέρων δὲ θηρίων ἔχοντος κεφαλᾶς κύκλω καὶ ἀγρίων, καὶ δυνατοῦ μεταβάλλειν καὶ φύειν ἐξ αὐτοῦ πάντα ταῦτα.

d Δεινοῦ πλάστου, ἔφη, τὸ ἔργον· ὁμως δέ, ἐπειδὴ εὐπλαστότερον κηροῦ καὶ τῶν τοιούτων λόγος, πεπλάσθω.

Μίαν δὴ τοίνυν ἄλλην ιδεάν λέοντος, μίαν δὲ ἀνθρώπου πολὺ δὲ μέγιστον ἔστω τὸ πρῶτον καὶ δεύτερον τὸ δεύτερον.

Ταῦτα, ἔφη, ῥάω, καὶ πέπλασται.

Σύναπτε τοίνυν αὐτὰ εἰς ἓν τρία ὄντα, ὥστε πη συμπεφυκέναι ἀλλήλοις.

Συνήπται, ἔφη.

e Περίπλασον δὴ αὐτοῖς ἔξωθεν ἐνὸς εἰκόνα, τὴν τοῦ ἀνθρώπου, ὥστε τῷ μὴ δυναμένῳ τὰ ἐντὸς ὄραῖν, ἀλλὰ τὸ ἔξω μόνον ἔλυτρον ὄρωντι, ἐν ζῶον φαίνεσθαι, ἄνθρωπον.

Περιπέπλασται, ἔφη.

Λέγωμεν δὴ τῷ λέγοντι ὡς λυσιτελεῖ τούτῳ ἀδικεῖν τῷ ἀνθρώπῳ, δίκαια δὲ πράττειν οὐ συμφέρει, ὅτι οὐδὲν ἄλλο φησὶν ἢ λυσιτελεῖν αὐτῷ τὸ παντοδαπὸν θηρίον εὐωχοῦντι ποιεῖν ἰσχυρὸν

589 καὶ τὸν λέοντα καὶ τὰ περὶ τὸν λέοντα, τὸν δὲ ἄνθρωπον λιμοκτονεῖν καὶ ποιεῖν ἀσθενῆ, ὥστε ἔλκεσθαι ὅπῃ ἂν ἐκείνων ὀπότερον ἄγῃ, καὶ μηδὲν ἕτερον ἐτέρῳ συνεθίζειν μηδὲ φίλον ποιεῖν, ἀλλ' ἐὰν αὐτὰ ἐν αὐτοῖς δάκνεσθαι τε καὶ μαχόμενα ἐσθίειν ἀλληλα.

Παντάσῃ γάρ, ἔφη, ταῦτ' ἂν λέγοι ὁ τε ἀδικεῖν ἐπαινῶν.

Οὐκοῦν αὐτὸ δὲ τὰ δίκαια λέγων λυσιτελεῖν φαίῃ ἂν δεῖν ταῦτα πράττειν καὶ ταῦτα λέγειν, ὅθεν τοῦ ἀνθρώπου ὁ ἐντὸς

b ἄνθρωπος ἔσται ἐγκρατέστατος, καὶ τοῦ πολυκεφάλου θρέμματος ἐπιμελήσεται ὥσπερ γεωργός, τὰ μὲν ἡμέρα τρέφων καὶ τιθασεύων, τὰ δὲ ἄγρια ἀποκωλύων φύεσθαι, σύμμαχον ποιησάμενος τὴν τοῦ λέοντος φύσιν, καὶ κοινῇ πάντων κηδόμενος, φίλα ποιησάμενος ἀλλήλοις τε καὶ αὐτῷ, οὕτω θρέψει;

2. Traducción³

—Bien —dije—; puesto que hemos llegado a este punto de nuestro discurso volvamos a lo antes expuesto, que es lo que nos condujo hasta aquí. Creo que se sostuvo en algún momento que al que es absolutamente injusto le conviene cometer injusticia con tal de aparecer como justo. ¿No se dijo así?

—Así se dijo, en efecto⁴.

—Pues ahora —dije— vamos a dialogar con el que sostuvo eso⁵, ya que hemos llegado a un acuerdo sobre el especial efecto de ambas cosas: del obrar justamente y del obrar contra justicia.

—¿Cómo? —preguntó.

—Formando en nuestro pensamiento una imagen del alma para que el que dice eso vea bien lo que ha dicho.

—¿Qué imagen? —dijo.

—La de una de aquellas tantas criaturas —contesté— que se cuenta existieron en la antigüedad, como la Quimera, Escila, el Cérbero y otras muchas que se dice que vinieron a formarse en una unidad de distintas figuras.

—Eso se dice, en efecto —replicó.

—Modela, pues, la figura de una bestia abigarrada y policéfala que tiene en torno diversas cabezas de animales mansos y feroces y que es capaz de cambiar y sacar de sí misma todas estas cosas.

—Trabajo es ese —dijo— de un hábil modelador; no obstante, puesto que el pensamiento es aún más plástico que la cera y otros materiales semejantes, dala por modelada.

³ Contamos con varias traducciones de la *Πολιτεία* platónica al español, de entre ellas dos sobresalientes: *Platón. La República*, introducción de M. Fernández Galiano, traducción de J. M. Pabón y M. Fernández Galiano, Madrid, 1988 y *Platón. Diálogos IV. República*, introducción, traducción y notas por C. Eggers Lan, Madrid, 1986. Ofrecemos la traducción de Pabón y Fernández Galiano, difícilmente mejorable.

⁴ En la traducción de Eggers esta concisa respuesta del interlocutor de Sócrates, Glaucón, se une por error a las palabras que siguen del maestro, posiblemente un simple error tipográfico. Esta circunstancia parece no poder achacarse al hecho de que Eggers siga prioritariamente la edición de J. Adam, *The Republic of Plato I, II*, Cambridge, 1963, 2.^a ed.

⁵ Se trata de lo dicho con anterioridad, en 358c-d, por parte del propio Glaucón.

—Plasma ahora una figura de león y otra de hombre; pero que aquella otra primera sea la más grande y que le siga en tamaño la segunda.

—Eso es más fácil —dijo—; ya están modeladas.

—Acomoda ahora esas tres cosas distintas en una sola haciendo que se unan de algún modo entre sí.

—Ya están acomodadas —contestó.

—Pues bien, en derredor y por fuera de ellas modela la imagen de una cosa sola: una imagen humana de modo que para el que no pueda ver lo interior, sino únicamente la envoltura, no aparezca más que un ser vivo, el hombre.

—Ya está modelada —dijo.

—Digamos, pues, al que afirmó que a este hombre le conviene hacer injusticia y no le conviene obrar justamente, que lo que él dice no significa otra cosa sino que a tal sujeto le interesa tratar con todo regalo a la fiera monstruosa y hacerla fuerte, y lo mismo al león y a lo relativo a éste, y, en cambio, dejar hambriento y débil al hombre de suerte que sea arrastrado adonde le lleve el uno o el otro de aquéllos; y asimismo no acostumbrar a ninguno de ellos a la compañía de los demás ni hacerlos amigos, sino dejar que se muerdan mutuamente y se devoren en su lucha.

—En efecto, eso es exactamente —dijo— lo que dice el que alaba la injusticia.

—¿Y a la inversa, el que sostiene la conveniencia de la justicia vendrá a decir que es necesario obrar y hablar de tal modo que de ello resulte el hombre interior el más fuerte dentro del otro hombre y sea él quien se cuide de la bestia policéfala y la críe cultivando, como un labrador, lo que hay en ella de manso y evitando que crezca lo silvestre, procurándose en ello la alianza de la naturaleza leonina, atendiendo en común a todos y haciéndolos amigos entre sí y también de sí mismo?

3. Texto copto⁶

⁶ A pesar de nuestra intención y de los múltiples esfuerzos realizados a tal efecto, no hemos podido conseguir, a fecha de finalización de este trabajo, dicho texto, transcrito por J. Brashler, *Nag Hammadi Codices V, 2-5 and VI* (Nag Hammadi Studies 11), 1979.

4. Traducción⁷

[48] Puesto que hemos llegado a este punto en una discusión, retomemos lo que se nos dijo en primer lugar. Y hallaremos | que dice lo siguiente: El que ha sido víctima de una injusticia es completamente bueno; con justicia recibe gloria. ¿No se le hizo esta clase de reproche?

Esto es ciertamente lo conveniente.

Entonces yo dije: Ahora, pues, hemos hablado porque él dijo, respecto al que obra la injusticia y al que obra la justicia, que cada uno de ellos posee | un poder.

¿De qué modo?

Dijo: El discurso del alma es una imagen carente de semejanza, a fin de que quien lo dijo lo comprenda. 49 Él [...] resulta para mí. Pero todo lo que se dijo [...] arconte. Ahora todos han pasado a ser criaturas (*phýsis*), Quimera y Cerbero y el resto de | los mencionados. Todos descendieron y configuraron formas y semejanzas. Y pasaron a ser todos una sola semejanza. Se dijo: Ahora, obra. Ciertamente, es una sola semejanza, y devino la semejanza de un animal contrahecho y policéfalo. | A veces aparenta la semejanza de una bestia salvaje. Entonces es capaz de arrojar la primera semejanza. Todas estas figuras, arduas y difíciles, se configuran a partir de él laboriosamente, pues ahora han sido plasmadas con arrogancia. Y | todas las demás que se les asemejan son ahora configuradas en la palabra. Pues ahora es ya una sola semejanza. Pues una es la semejanza del león y otra la semejanza del hombre 50 [...] más contrahecho que el anterior. Y el segundo es pequeño.

Ya ha sido configurado.

Ahora, pues, combínalas en una sola, ya que son tres, de modo que se reúnan entre sí | y pasen a ser todas una sola semejanza fuera de la imagen, al modo de aquel que es incapaz de ver lo que tiene en su interior, antes bien sólo ve lo que es exterior. Y se manifiesta a qué tipo de animal se asemeja: que fue plasmado a semejanza de un hombre.

Y yo dije | al que había opinado que para el hombre hay provecho en obrar la injusticia: el que comete injusticia no saca provecho y no se beneficia. En cambio, lo que le aprovecha es esto: deponer total-

⁷ Reproducimos la traducción de J. Montserrat Torrents en Piñero (ed.), *Textos...*, pp. 482-483.

mente la semejanza de la bestia perversa y derribarla junto con las semejanzas del león. Pero el hombre se halla en flaca condición | al respecto, y todo lo que hace resulta débil. Al cabo es arrastrado al lugar donde pasa el tiempo con ellos. 51 [...] pero acarrea [...] enemistad respecto a [...] Y se devoran encarnizadamente unos a otros.

Todo esto dijo al que | ensalza el obrar la injusticia.

Entonces ¿no hay provecho para el que habla con justicia?

Si obra tales cosas y las proclama en el interior del hombre, se mantienen firmemente. Por este motivo procura cuidarlas y nutrir las, tal como el | campesino nutre su fruto diariamente. Y las bestias salvajes impiden su crecimiento.

III. ANÁLISIS DE LOS TEXTOS

1. El original platónico pertenece al libro IX de la *Πολιτεία*. Centrado, al igual que el VIII, en el tema del Estado y los individuos que lo integran, expone la degeneración de la forma ideal de gobierno representada por la «justicia» —eje nuclear del pasaje concreto a analizar, como tendremos ocasión de observar—. Por mucha perfección que alcance, el Estado siempre está amenazado por la decadencia: del Estado ideal, descrito con anterioridad, surgirán, en virtud de la ya mencionada degeneración, cuatro formas de gobierno distintas que, en línea descendente son: timocracia —del tipo de la que hallamos en Creta y Esparta— (547d y ss.), oligarquía (550c y ss.), democracia (555b y ss.) y tiranía (562a y ss.). Al tiempo que se establece un paralelo entre Estado y alma individual y se concluye que el tipo de Estado más degenerado es la tiranía y quien se halla a su frente, el tirano, ser infeliz por antonomasia en contraste con la felicidad del filósofo —la virtud es algo que se conquista de forma permanente; por la justicia, es decir, en el fondo, por la armonía, el sabio alcanza una especie de eternidad—, se llega en la práctica al remate de la obra, ya que el libro X podría considerarse un apéndice⁸.

En IX 588b-589b, tras aportar Sócrates en 576b, 580d y 583b tres pruebas de la superioridad del hombre justo sobre el injusto, asistimos a un diálogo entre el maestro y Glaucón, más que un debate, ya que, en realidad, la figura del segundo queda reducida a la de un mero interlocutor

⁸ Cf. al respecto G. F. Else, *The structure and date of Plato's Republic*, Heidelberg, 1972.

que con su asentimiento o, en ocasiones, desacuerdo, permite que el diálogo vaya, simplemente, evolucionando. Hay, pues, una diferencia radical entre el Sócrates poco amigo de polémicas y de infundir confusión que observamos ya desde el segundo libro de la *Πολιτεία* y el personaje central de otros diálogos anteriores, puesto que ahora el maestro sólo se empeña en la enseñanza de sus doctrinas y en la correcta percepción de éstas por parte de interlocutores —en este momento Glaucón; antes Céfalo, Polemarco, Trasímaco, Adimanto...— que no van a quedar reducidos y sumidos en la *ἀπορία* y que, únicamente, pretenden comprender de buena fe.

Podemos observar en este pasaje un motivo recurrente: la preocupación, en dosis casi iguales, por la justicia, la ausencia de ella y sus efectos sobre el hombre, puesto todo ello de manifiesto en el plano léxico, ya que encontramos los términos *ἀδικεῖν*, *ἄδικος* y *δίκαιος* empleados en 4, 1 y 4 veces, respectivamente, sólo en los límites del texto estudiado. No obstante, la esencia del mensaje platónico es la defensa de las ventajas de la justicia sobre la injusticia: quien incurre en injusticia malogra todo lo que de bueno hay en él si no soterra dicha injusticia. Tengamos en cuenta que para Platón la suprema *ἀρετή* era precisamente la *δικαιοσύνη*⁹.

El texto platónico, con una cierta unidad estructural y temática a pesar de tratarse de un fragmento, podría dividirse en cuatro partes:

- A. 588b1-9¹⁰. Retomando ideas expuestas con anterioridad en el libro II, concretamente en 360e y, sobre todo, 361a (donde encontramos la expresión antitética, en las líneas 4-5, *ἐσχάτη γὰρ ἀδικία δοκεῖν δίκαιον εἶναι μὴ ὄντα*, «pues no hay mayor perfección en el mal que el parecer ser bueno no siéndolo»¹¹, en la misma dirección que,

⁹ En opinión de E. Lledó, «La virtud individual no representa nada si no se asimila al cuerpo social. Por ello, Platón pensó que la suprema *areté* era, una vez más, la justicia, y que había que luchar no tanto para crear la *areté* en el individuo, sino una polis justa en la que crecieran los hombres respirando el *mismo* clima de libertad y de equilibrio» (las palabras en cursiva son del autor); cf. *Platón. Diálogos I. Apología, Crito, Eutifrón, Ión, Lisis, Cármides, Hippias Menor, Hippias Mayor, Laques, Protágoras*, Madrid, 1993, pp. 95-101 de la introducción general, sobre todo 101.

¹⁰ El número de línea corresponde al de la edición de Burnet; no obstante, en este trabajo, si bien hemos reproducido dicho texto, no hemos podido ajustarlo con exactitud a la alineación de la edición oxoniense, por lo que a ella nos remitimos para cualquier detalle.

¹¹ Volvemos a reproducir la traducción de Pabón y Fernández Galiano.

ahora, 588b2-4 ἦν δὲ που λεγόμενον λυσιτελεῖν ἀδικεῖν τῷ τελέως μὲν ἀδικῶ, δοξαζομένῳ δὲ δικαίῳ ἢ οὐχ οὕτως ἐλέχθη;¹², se hace un planteamiento inicial del tema a tratar, la conveniencia de obrar conforme o en contra de la justicia, con una mención final, en 588b8, de la δύναμις o «fuerza» («efecto» en la traducción que ofrecemos) inherente a uno u otro proceder¹³.

- B. 588b10-e2, a su vez susceptible de una eventual subdivisión en dos partes, 588b10-d6 y 588d7-e2: en la primera, al tiempo que el autor ofrece una de sus imágenes sobre el alma¹⁴, en este caso surgida de su definición de «justicia», tenemos una muy breve incursión por parte de Platón en el mundo de los mitos, tan de su gusto, con la mención de Escila, Quimera y Cérbero¹⁵; en la segunda, el verbo σύνναπ-

¹² Cf. asimismo 348b, 361a, 472b, 572b y Phlb. 27c.

¹³ Sobre la importancia de la δύναμις en la Πολιτεία platónica, cf. D. Hellwig, *Adikia in Platons «Politeia»*, Amsterdam, 1980, sobre todo pp. 155-159 en relación con el pasaje que analizamos.

¹⁴ Otras las hallamos en *Phdr.* 246a-b (el auriga que conduce un carro tirado por dos caballos de temperamentos desemejantes) y *Tz.* 69c-d (en este último caso sin recurrencia a ningún tipo de símil). Sobre el empleo en Platón de metáforas relativas al alma cf. C. J. Classen, *Sprachliche Deutung als Triebkraft platonischen und sokratischen Philosophierens*, München, 1959.

¹⁵ Sobre el uso de los mitos en Platón, cf., entre una extensa bibliografía al respecto, K. Reinhardt, *Platons Mythen*, Bonn, 1927 —recogido en *Vermaechtnis der Antike. Gesammelte Essays zur Philosophie und Geschichtsschreibung*, Göttingen, 1960, pp. 218-295—, P. Frutiger, *Les Mythes de Platon*, Paris, 1930, el trabajo hasta la fecha más completo, P. M. Schuhl, *Essai sur la fabulation platonicienne*, Paris, 1947, J. P. Vernant, *Mythe et pensée chez les grecs*, Paris, 1965, o los trabajos más recientes de K. Alt, «Diesseits und Jenseits in Platons Mythen», *Hermes* 110 (1982), pp. 278-299 y 111 (1983), pp. 15-33 y J. Annas, «Plato's myths of judgement», *Phronesis* (1982), pp. 119-143. El escoliasta, G. C. Greene, *Scholía Platonica*, Pennsylvania, 1938, p. 270, recoge la descripción que de la Quimera efectúa Homero en ζ 181: πρόσθε λέων. ὄπιθεν δὲ δράκων, μέσση δὲ χίμαιρα. Cf. asimismo *Phdr.* 229d5-8: ...τὸ Ἴπποκενταύρων εἶδος ἐπανορθοῦσθαι, καὶ αὐθις τὸ τῆς Χιμαίρας, καὶ ἐπιρρεῖ δὲ ὄχλος τοιοῦτων Γοργόνων καὶ Πηγάσων καὶ ἄλλων ἀμυγάνων... (cf. J. Burnet, *Platonis Opera II*, Oxford, 1946). Sobre Escila cf. Homero μ 85-100 (ἐνθα δ' ἐνὶ Σκύλλη ναίει δεινὸν λελακυῖα); en torno a Cérbero, Hesíodo *Teogonía* 311-312 (Κέρβερον ὠμηστῆν, Ἄϊδεω κύνα χαλκεόφωνον. / πεντηκοντακέφαλον, ἀναιδέα τε κρατερόν τε). Para otros detalles sobre Quimera, Escila y Cérbero, cf. A. Ruiz de Elvira, *Mitología Clásica*, Madrid, 1982, 2.^a ed., pp. 303-304, 466-467 y 238-239 respectivamente. Para la doble naturaleza del hombre y la representación de las fuerzas irracionales del

τε (588d7) sirve de transición para una descripción, donde predominan los semas «ajuste», «unión»¹⁶, pero, sobre todo, «plasticidad» (reforzado todo ello por el empleo, a lo largo de ambas partes, de términos *ad hoc*, como es el caso de πλάσαντες —588 b10—, πλάττε —588c7—, —δεινοῦ— πλάστου —588 d1—¹⁷, εὐπλαστότερον —588d1-2—, πεπλάσθω —588d2—, πέπλασται —588d6—, περίπλασον —588d10— y περιπέπλασται —588e2—), de la doctrina platónica de las diferentes partes del alma, ya desarrollada con anterioridad en 436a y 437b: racional (τὸ λογιστικόν —μέρος¹⁸—), irascible o vehemente (τὸ θυμοειδές; cf. aptdo. D *infra*) y apetitiva o concupiscente (τὸ ἐπιθυμητικόν). La representación descrita, para nosotros alegórica, posee en el caso de Platón, en opinión de Adam, una realidad que es ajena para el lector moderno¹⁹. La alusión a la «cera» (588d1-2 εὐπλαστότερον κηροῦ) tendrá continuidad en Cicerón (*De or.* III 45: *sicut mollissimam ceram ... fingimus*) y Plinio (*Epist.* VII 9: *tu laus est cerae, mollis cedensque sequatur*); más moldeable que ella resulta el «pensamiento», λόγος, mientras otros interpretan este término como «palabra» o «discurso»²⁰. De tratarse de estos últi-

alma a través de animales, cf. U. Dierauer, *Tier und Mensch im Denken der Antike. Studien zur Tierpsychologie, Anthropologie und Ethik*, Amsterdam 1977, pp. 66-71.

¹⁶ Amén del propio σύναπτε y de συνῆπται —588d9—, encontramos a lo largo del texto otros cinco términos compuestos de συν-: συμπεφυκυῖαι (588c4) y συμπεφυκέναι (588d7-8; nuevo políptoton), συμφέρει (588e4) —quizá el menos relevante—, συνθερίζειν (589a3) y σύμαχον (589b3); cf., además, la perífrasis εἰς ἔν γενέσθαι (588c5) y el pleonasma σύναπτε... εἰς ἔν (588d7).

¹⁷ Cf. la mención al χειροτέχνης en 596c.

¹⁸ El término μέρος, que aparece en 444b3, ha de entenderse como «parte», pero no en sentido material. La prueba de ello es que Platón también emplea con anterioridad, para referirse a las tres partes del alma, la palabra εἶδος, lo que muestra a las claras que consideraba las tres partes como «formas, funciones o principios de la acción, y no como partes en sentido material»; cf. F. Copleston, *Historia de la Filosofía. I Grecia y Roma*, Barcelona, 1986, 2.ª ed., p. 214.

¹⁹ *The Republic...*, n. *ad. loc.* P. Shorey, *Plato in twelve volumes. VI The Republic*, London, 1980, p. 400, siguiendo el comentario de Eustacio a *Ilíada* y *Odisea* —G. Stallbaum (ed.), 7 vols., Leipzig, 1826-1830 (reimpr. Hildesheim, 1960)— ofrece una lista de los autores que han imitado la imagen de la «bestia abigarrada y policéfala».

²⁰ Pabón y Fernández Galiano traducen λόγος como «pensamiento», en la misma línea que É. Chambry, *Platon. Oeuvres complètes. Tome VII. 2e partie. La République. Texte établi et traduit par...*, Paris, 1982, 8.ª ed., p. 75, quien se decanta por «pensée». Por otra parte, en Shorey, *Plato...*, p. 401, encontramos «speech», lo mismo que en Eggers, *Platón...*, p. 450: «discurso».

mos, la idea de una mayor precisión de la palabra sobre la escritura resultaría un tópico recurrente en Platón: así en 473a, *Pbd.* 99e, *Lg.* 636a y 736b o *Ti.* 19e.

- C. 588e3-589a5. La injusticia. Antecedentes de este pasaje en 440b y ss. Sometimiento, en forma alegórica (se siguen empleando las imágenes del hombre —*ἄνθρωπος*—, la fiera monstruosa —*τὸ παντοδαπὸν θηρίον*— y el león —*λέων*—), de la parte racional del alma a las partes apetitiva e irascible. En las palabras finales (*ἀλλ' ἔαν αὐτὰ ἐν αὐτοῖς δάκνεσθαι τε καὶ μαχόμενα ἐσθίειν ἄλληλα*) podría haber una alusión latente a Hesíodo, *Trabajos y días* 274-280, donde leemos: ὦ Πέρση, σὺ δὲ ταῦτα μετὰ φρεσὶ βάλλεο σῆσι, / καὶ νυ δίκης ἐπάκουε, βίης δ' ἐπιλήθεο πάμπαν. / τόνδε γὰρ ἀνθρώποισι νόμον διέταξε Κρονίων / ἰχθύσι μὲν καὶ θηρσὶ καὶ οἰωνοῖς πετενηοῖς / ἐσθέμεν ἀλλήλους, ἐπεὶ οὐ δίκη ἐστὶ μετ' αὐτοῖς / ἀνθρώποισι δ' ἔδωκε δίκην, ἣ πολλὸν ἀρίστη / γίγνεται («Perses, grábate esto en tu corazón, presta atención a la justicia y olvida por completo la violencia. Pues el Crónida puso esta norma para los hombres: para peces, fieras y pájaros voladores comerse unos a otros, puesto que no hay justicia en ellos, pero a los hombres les dio justicia que es más provechosa»)²¹.

- D. 589a6-b6. La justicia. Es destacable el hecho de que la mención por parte de Platón de ὁ ἐντὸς ἄνθρωπος, «el hombre interior», será luego un tema recurrente en varias epístolas paulinas: así en Rom 7,22 *συνήδομαι γὰρ τῷ νόμῳ τοῦ θεοῦ κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον* («En lo íntimo, cierto, me gusta la ley de Dios»), 2 Cor 4,16 *Διὸ οὐκ ἐγκακοῦμεν, ἀλλ' εἰ καὶ ὁ ἔχω ἡμῶν ἄνθρωπος διαφθείρεται, ἀλλ' ὁ ἔσω ἡμῶν ἀνακαινοῦται ἡμέρα καὶ ἡμέρα* («Por esta razón no nos acobardamos; no, aunque nuestro exterior va decayendo, lo interior se renueva de día en día») y Ef 3,16 *ἵνα δῶ ὑμῖν κατὰ τὸ πλοῦτος τῆς δόξης αὐτοῦ δυνάμει κραταιωθῆναι διὰ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ εἰς τὸν ἔσω ἄνθρωπον* («mostrando su inagotable esplendidez, os refuerce y os robustezca interiormente con

²¹ Para los textos griegos de Hesíodo a lo largo de este trabajo cf. *Hesiodi Carmina* recensuit A. Rzach, Stuttgart, 1967. La traducción es de Adelaida y M.^a Ángeles Martín Sánchez, *Hesíodo. Teogonía, Trabajos y días. Escudo, Certamen*, Madrid, 1986, p. 77.

su Espíritu»)²². Encontramos también en este pasaje ecos de *Grg.* 516a-b, pero la imagen del «labrador», γεωργός, evoca las de *Tht.* 167b²³, y, sobre todo, *Euthphr.* 2d1-4: ὀρθῶς γὰρ ἐστὶ τῶν νέων πρῶτον ἐπιμεληθῆναι ὅπως ἔσονται ὅτι ἀριστοί, ὥσπερ γεωργὸν ἀγαθὸν τῶν νέων φυτῶν εἰκὸς πρῶτον ἐπιμεληθῆναι, μετὰ δὲ τοῦτο καὶ τῶν ἄλλων, «pues es sensato preocuparse en primer lugar de que los jóvenes sean lo mejor posible, del mismo modo que el buen agricultor se preocupa, naturalmente en primer lugar, de las plantas nuevas y, luego, de las otras»²⁴. En la parte final del fragmento estudiado se recurre de nuevo a la alegoría de las tres partes del alma humana con rasgos que ya fueron anticipados en 440e y ss²⁵.

Las partes III y IV se cierran en el texto griego con dos estructuras muy similares, ambas en boca de Glaucón: (589a5) Παντάπασιν γὰρ, ἔφη, ταῦτ' ἂν λέγοι ὁ τε ἀδίκειν ἐπαινῶν y (589b7) Κομιδῆ γὰρ αὐτὸ λέγει ταῦτα ὁ τὸ δίκαιον ἐπαινῶν. El equivalente de esta última falta de la versión en lengua copta.

En definitiva, podríamos establecer una estructura anular para el pasaje, ya que se comienza hablando del binomio «justicia-injusticia» para volver a hacerse referencia a él tras la alegoría de la «bestia abigarrada y policéfala», que ocupa una posición central, y por tanto destacada, y a la que también va a aludir el texto copto, en términos muy parecidos, «animal contrahecho y policéfalo», aunque con otras connotaciones²⁶.

²² Para los textos griegos cf. *Novum Testamentum Graece* post Eberhard et Erwin Nestle denuo ediderunt Barbara et Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini et Bruce M. Metzger, Stuttgart, 1993, 27.^a ed.; para las traducciones, J. Mateos-L. Alonso Schökel, *Nuevo Testamento*, Madrid, 1987, 2.^a ed.

²³ καὶ τοὺς σοφοὺς, ὦ φίλε Σώκρατες, πολλοῦ δέω βατράχους λέγειν, ἀλλὰ κατὰ μὲν σώματα ἰατροὺς λέγω, κατὰ δὲ φυτὰ γεωργοὺς, «Y a los sabios, querido Sócrates, no les llamo ranas ni mucho menos, sino que les llamo médicos en lo que concierne al cuerpo, y labradores en lo que concierne a las plantas». Texto griego y traducción de M. Balasch, *Teeteto o sobre la ciencia*, edición bilingüe, Madrid, 1990, p. 141.

²⁴ Para el texto griego volvemos a seguir la edición de J. Burnet, *Platonis Opera I*, Oxford, 1946; la traducción es de J. Calonge, *Platón, Diálogos I, op.cit.* en n. 9, p. 219.

²⁵ τὸ θυμοειδές, representado por el león, es el aliado natural de la razón. Cf. Chambry, *Platon...*, p. 76, n. 2. En 441a2 se aplicaba a τὸ θυμοειδές el adjetivo ἐπικουρον, «auxiliar»; ahora, en 589b3, σύμμαχος, «aliado», a —τοῦ λέοντος— φύσις.

²⁶ En clara alusión al Demiurgo gnóstico, como vamos a tener ocasión de comprobar a continuación.

2. Si profundizamos ahora en la versión gnóstica del texto platónico, podemos constatar que, a pesar de que existe un mayor número de significantes en la Πολιτεία —aunque no podemos pasar por alto la existencia de varias lagunas en el texto copto—, la estructura es, a grandes rasgos, coincidente con la del original griego: se mantienen, casi sin ninguna modificación, o sólo con alguna diferencia de detalle, la división en cuatro partes que hemos determinado para el original griego y la misma disposición anular descrita unas líneas *supra*. Por otra parte, si abandonamos el campo formal para adentrarnos en los contenidos, observamos lo que *a priori* puede parecer un semejante esquema argumental, ya que el binomio «justicia-injusticia» también se hace presente ahora al comienzo y al final del fragmento, con 3 menciones de la primera y 5 de la segunda²⁷. Las imágenes alegóricas son, asimismo, semejantes: aparecen Quimera y Cérbero, aunque en esta ocasión falta Escila, y, al final del texto, se retoma el símil del labrador-campesino que hace su aparición también en la Πολιτεία (589b2). No obstante, este paralelismo afecta tan sólo al estrato más superficial. Aunque en el texto copto el tema central es el de la justicia, lo es desde la perspectiva de la gnosis²⁸. La injusticia platónica tiene como correlato dentro del sistema gnóstico a la figura del Demiurgo, equiparable a la bestia descrita en el texto, ser divino inferior, derivado del último eón del Pleroma, imagen distorsionada o, mejor dicho, degradada, respecto a dicha realidad pleromática superior y trascendente²⁹. El Demiurgo se halla directamente vinculado al entorno físico, hace las veces de puente

²⁷ Sobre el origen de la injusticia, desde la perspectiva de la gnosis, cf. *Hipóstasis de los arcontes* 96,1 y *Sobre el origen de mundo* 106,15 (los nombres de los diferentes tratados gnósticos aparecerán abreviados después de su primera cita).

²⁸ Para las líneas que siguen cf. *Textos gnósticos...*, sobre todo pp. 61-67 y 481-483, donde se hallan varias reflexiones al respecto del editor, A. Piñero, y del traductor y comentarista del texto que estudiamos, J. Montserrat. Es difícil añadir algún detalle complementario a la introducción (p. 481) y a las notas que acompañan a la traducción de texto copto (pp. 482-483), breves pero en todo momento ajustadas a la esencia del texto, por lo que a ellas nos remitimos para cualquier detalle o ampliación.

²⁹ Sobre los rasgos negativos de la caracterización del Demiurgo gnóstico, cf., entre otros, *Apócrifo de Juan* (o *Libro secreto de Juan*) 10,25, 11,20, 13,30, 2 *Apocalipsis de Santiago* 53,10.15, 54,5, 56,20, 59,10, *Exposición valentiniana* 39,15, IG 63, *OgM* 100,5.20.30, 103,5.10, 107,30.35, 112,25, 113,10, 118,10, *Pensamiento trimorfo* (o *Ennoia trimorfa*) 41,10 y *Tratado tripartito* 101,1 y ss. Sobre su aspecto leonino, cf. *OgM* 100,5. En torno a las características del Pleroma, cf. *Apocalipsis de Pedro* 83,10,2 *ApSant* 46,1 y ss., *Evangelio de Felipe* 85,15 y *ExpV* al 30,30.

entre los mundos superior e inferior³⁰ y sirve tanto de justificación a todo lo que de imperfección o, sencillamente, mal, hay en el universo material, ya que exime a la esfera superior divina de toda posible responsabilidad en su existencia, como de punto de unión de este mundo al de arriba, ya que procede de él en última instancia³¹.

Vamos a detenernos brevemente en aquellos lugares donde el texto original griego puede aclarar algunos aspectos de otra forma difícilmente comprensibles en la versión copta. Parece que a partir de una traducción incorrecta de la palabra griega *παλαιαὶ* (588c2), referida en el texto platónico a *φύσεις* y asimilada ahora, por error, al término *ἄρχων*³², el autor gnóstico introduce en 49 la figura del arconte primordial³³, el Yaldabaot (o Yaltabaot) de los textos setianos³⁴, o bien los arcontes auxiliares³⁵. Si

³⁰ Sobre el dominio que ejerce el Demiurgo entre la tierra y el cielo, cf. Asclepio 75,15.

³¹ Para todo lo señalado en las líneas anteriores vid., entre una extensa bibliografía, A. Piñero, «El marco religioso del cristianismo primitivo (I)», en id. (ed.), *Orígenes del cristianismo. Antecedentes y primeros pasos*, Madrid, 1991, pp. 60-63, J. Montserrat, «Los evangelios gnósticos», en A. Piñero (ed.), *Orígenes del cristianismo. Tradiciones primitivas sobre Jesús*, Madrid, 1993, pp. 455-474, A. Piñero, «Las enseñanzas secretas de Jesús», en *El otro Jesús. Vida de Jesús según los evangelios apócrifos*, Madrid, 1993, pp. 161-177, A. Piñero-J. Peláez, *El Nuevo Testamento. Introducción al estudio de los primeros escritos cristianos*, Madrid, 1995, pp. 298-311 y J. Montserrat, «La gnosis», en C. García Gual (ed.), *Historia de la filosofía antigua*, Valladolid, 1997, pp. 363-385.

³² H.G. Liddell-R. Scott-H.S. Jones, *A Greek-English Lexicon*, Oxford, 1985, 9.^a ed., s.v. *παλαιός*, no recogen ninguna sinonimia entre ese término y *ἄρχων*. Sólo existe un paralelismo parcial, que afecta al sema «venerabilidad», aunque únicamente se halla atestiguado en referencia a cosas, no personas. El autor del texto gnóstico se está refiriendo a las figuraciones monstruosas del arconte demiúrgico: cf. *Apocfn* 10,8-14. Uno de sus muchos rasgos negativos es que es «contrahecho» y «contrahechura de la verdad»: cf., además del pasaje estudiado, 49,20, *Apocfn* 10,32-33 y *Segundo tratado del gran Set* 64,20.

³³ Sobre el arconte supremo cf. *Apocalipsis de Adán* 64,20, 82,10, *Diálogo del Salvador IC* y *TrTrip* 100,18 y ss. Sobre el «gran arconte» como el Dios del AÏ, vid. *HipA* 86,30, 90,20, 91,20 y ss. y 94,20.

³⁴ El Demiurgo Yaldabaot aparece como dios injusto en los textos setianos: cf. *HipA* 95,31-96,11. Para más detalles sobre Yaldabaot cf. asimismo *Apocfn* 10,15, 11,15, 12,10, 14,15, *HipA* 95,5, *IG* 62, 64, 71, 113, *OgM* 100,15.25 —etimología de su nombre—, *PensTr* 39,25 y *TrGS1* 53,15. En torno a la secta de los setianos cf. B. Layton (ed.), *The Rediscovery of Gnosticism II: Sethian Gnosticism*, Leiden, 1981.

³⁵ *Textos gnósticos...*, p. 482, n. 3.

seguimos avanzando, en el texto gnóstico encontramos el término «arrogancia» (también en 49) aplicado al Demiurgo, característica intrínseca de éste en opinión de Montserrat³⁶. El traductor y comentarista encuentra una difícil justificación para el hecho de que el autor copto haya podido extraer aquel significante del original platónico. Nosotros estimamos que se podría tratar de una mala lectura del término griego δεινοῦ, aplicado a πλάστου (588d1). El «hábil modelador» no es otro que el Demiurgo, al tiempo que el adjetivo δεινός, que tiene el significado de «terrible» pero también otros como «hábil en grado sumo, diestro, sagaz», etc., puede presentar semas en común con el término «arrogante»³⁷. Otra mala traducción, la de la expresión Περίπλασον δὴ αὐτοῖς ἕξωθεν ἐνός εἰκόνα, τὴν τοῦ ἀνθρώπου, ὥστε τῷ μὴ δυναμένῳ τὰ ἐντὸς ὁρᾶν, ἀλλὰ τὸ ἕξω μόνον ἔλυτρον ὁρῶντι, ἐν ζῶον φαίνεσθαι, ἄνθρωπον («—Pues bien, en derredor y por fuera de ellas modela la imagen de una sola cosa: una imagen humana de modo que para el que no pueda ver lo interior, sino únicamente la envoltura, no parezca más que un ser vivo, el hombre», 588d10-e1), da la ocasión al autor del texto copto para traer a colación una premisa de enorme relevancia dentro del sistema gnóstico: que el hombre se halla hecho, al menos parcialmente, a imagen y semejanza del Demiurgo³⁸: «Y se manifiesta a qué tipo de animal se asemeja: que fue plasmado a semejanza de un hombre» (50). Si el hombre quiere aproximarse a la justicia debe arrinconar esa parte de su ser emparentada con el Demiurgo y potenciar aquella a través de la que participa de la Divinidad Suprema³⁹.

³⁶ *Ibidem*, p. 483, n. 4.

³⁷ Cf. Liddell-Scott-Jones, *A Greek-English...*, s.v. δεινός, donde se hacen eco del significado «(in bad sense) over-clever» que el término asume en el propio Platón, *Euthphr.* 3c, *Thr.* 176d y, con posterioridad, en Aristóteles *EN* 1144a27. En torno a la «arrogancia» como característica del Demiurgo, cf. *HipA* 86,29.

³⁸ *Textos gnósticos...*, p. 483, n. 5. Cf. *HipA* 87,25-32 y *Apocfn* (II) 15,1-5, además de *ExpV al* 37,30 (el hombre creado por el Demiurgo a imagen y semejanza del Hombre existente desde el principio), *Sentencias de Sexto* 395 (el hombre como obra de Dios) y *TrTrip* 106,20 (el hombre como producto mixto de tres sustancias).

³⁹ Sobre la consubstancialidad del hombre gnóstico con la Grandeza/Padre/Pleroma, cf. *Allógenes* 56,15 y ss., 59,10, *Ascl* 68,5 y ss., *Eugnosto, el Bienaventurado* 71,12-13, *Evl Ip* 54,20, 61,25, *HipA* 96,20, *Norea* 29,1.5, *Discurso sobre la Ogdóada y la Enéada* 53,1y ss., *OgM* 110,35, *SSx I C*, *TrGSt* 49,20, 50,10 y ss., *TrTrip* 122,15 y *Zostriano* 13,15, 130,5, 130,20.

IV. CONCLUSIÓN

Como hemos tenido ocasión de comprobar, nos hallamos ante significantes y significados que nos pueden llevar a postular, si son considerados a la ligera, una incorrecta afinidad entre los textos griego de la *Πολιτεία* platónica y copto de la biblioteca de Nag Hammadi. Ya hemos señalado la comunidad de estructuras que subyace a ambos textos, así como la semejanza, al menos inmediata, del motivo base, esto es, la antítesis «justicia-injusticia». No obstante, el tema original platónico —el vínculo existente entre las virtudes y la superioridad de la justicia sobre la injusticia— se convierte, en manos del adaptador en lengua copta, lejos de lo que parece a primera vista, una errónea, desordenada y, en ocasiones, interesada traducción, en el vehículo natural de expresión de tesis que por su complejidad y dificultad —incluso podríamos decir «esoterismo»— pueden dar la impresión de deslavazadas e inexactas si nuestro exclusivo punto de referencia es Platón. Sólo una detenida labor de profundización en torno a los motivos de naturaleza gnóstica traídos a colación puede dar razón de ser a un texto, NHC VI 48,16-51,23, abrupto en opinión de los propios editores del texto copto, pero sólo si se acomete su interpretación de forma lineal, como mera trasposición del referente platónico.

Jose Antonio ARTÉS HERNÁNDEZ