


ARTICULOS/ARTICLES

APUNTES SOBRE JUEGO Y SERIEDAD

NOTES ON GAME AND SERIOUSNESS

María Isabel Santa Cruz
Instituto De Filosofía “Dr. Alejandro Korn”
Facultad De Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas marita-santacruz@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0002-2157-2038>

Resumen

La asociación entre juego y seriedad es un *locus classicus* en la literatura griega, y los filósofos no han dejado de reflexionar sobre esos dos aspectos de la vida humana. En este trabajo me propongo presentar y discutir algunos pasajes tomados de obras de Platón de Aristóteles y de Plotino en los que se ocupan del juego y la seriedad. Atiendo al modo en que estos tres autores enfocan el tópico y conciben la relación entre juego y seriedad. A pesar de que sus perspectivas difieren, tienen puntos en común y consideran que juego y seriedad se complementan tanto en la vida como en la escritura.

Palabras clave: Juego; Seriedad; Platón; Aristóteles; Plotino

Abstract

The association between play and seriousness is a *locus classicus* in Greek literature, and philosophers have not stopped reflecting on these two aspects of human life. The purpose of this paper is to present and discuss a number of passages on play and seriousness taken from works of Plato, Aristotle and Plotinus. I will examine the way

in which these three authors approach the topic and conceive the relationship between play and seriousness. Despite their different perspectives, they share some elements and regard play and seriousness as complementary both in life and in writing.

Keywords: Play; Seriousness; Plato; Aristotle; Plotinus

Juega para actuar seriamente (παίξειν ὅπως σπουδάξει)
Anacarsis¹

La asociación entre juego y seriedad es un *locus classicus* de la literatura griega y los filósofos no han dejado de reflexionar sobre esos dos aspectos de la vida humana. En este trabajo, tras unas pocas aclaraciones preliminares, es mi propósito reunir algunos textos de Platón, de Aristóteles y de Plotino que nos ofrecen consideraciones acerca del juego y la seriedad. Procuraré señalar puntos de contacto y elementos diferenciales entre estos tres autores en lo que toca a este tema, al que enfocaré desde una doble perspectiva: por un lado, atenderé a qué nos dicen sobre el juego y la seriedad y cómo los relacionan y valoran; por otro, a cómo se valen del juego y de la seriedad al presentar sus propias ideas.

Cabe aclarar que *παιδιά*, término etimológicamente relacionado con *παῖς*, niño, significa, según el contexto, “niñería”, “juego”, “diversión”, “broma”, “humorada”, “esparcimiento”, por oposición a *σπουδή*, que es, también según el contexto, “seriedad”, “empeño”, “esfuerzo”, “celo”, “diligencia”, pero también “cuidado”, “inclinación”, “trabajo”. El verbo *παίξειν* significa actuar como un niño, bromear, por contraposición a *σπουδάξειν*, ser serio, actuar o hablar con seriedad, aunque también ocuparse de algo o preocuparse por algo. De *σπουδή* deriva *σπουδαῖος*, “serio”, “diligente”, “celoso”, pero también “excelente”,

¹ Este apotegma de Anacarsis es citado por Aristóteles, y figura como test. 9 en Kindstrand (1981). La inclusión de Anacarsis en algunas de las listas de los Siete Sabios es probablemente de origen arcaico, pero está atestiguada en fuentes más recientes, entre las cuales cabe destacar a Diógenes Laercio y Plutarco.

“bueno”, “virtuoso”, “honrado”, “digno”.² En español no es fácil conservar el juego de palabras entre *σπουδή* y *σπουδαῖος*, porque seriedad y virtud o excelencia moral no están conectados etimológicamente.³

1. PLATÓN

A lo largo de los diálogos, Platón se ocupa en múltiples ocasiones del juego, contrastándolo con la seriedad. Insiste en el papel del juego en la educación, en especial en la *República* y en las *Leyes*, aspecto al que los estudiosos han prestado bastante atención. Hay, sin embargo, otro aspecto que me parece interesante y merece un examen: el modo en el que el propio Platón escribe jugando con el juego y la seriedad.

Tal como vemos en la *República*, la educación tiene para Platón una importancia capital, ya que se trata de formar a aquellas naturalezas aptas para llegar a ser guardianes de la ciudad que Sócrates y sus interlocutores están edificando discursivamente. En las *Leyes* hay múltiples referencias al papel que la educación tiene en la ciudad a fundar; en esta obra, la preocupación por la educación va más allá de la de los futuros guardianes y su importancia se debe, sin duda, al propósito declarado de las *Leyes*, enunciado por el personaje del Ateniese: considerar cómo una ciudad puede estar bien regida y cómo los individuos pueden llevar en ella la mejor de las vidas (III 702a7-b1). La educación debe procurar que el niño desee y ame tornarse un cabal ciudadano, con los conocimientos necesarios para gobernar y ser gobernado con justicia (I 643e; II 653b-c) y es, entonces, “el primero de los más excelsos bienes que se dan a los hombres mejores” (I 644b1-2). Los niños han de ser educados a través del juego, que es esencial para moldear el carácter (671e; 656c, 798b-c; 803c-804b; 832d; *República* 437a).⁴ En consecuencia, la ciudad debe ejercer un riguroso control sobre los juegos en la infancia. Los niños deberían jugar a aquellas actividades que estén llamados a desempeñar en su edad adulta y habrá entonces que orientar sus placeres y sus deseos. Quien ha de ser buen arquitecto jugará de niño a construir casas de juguete y quien ha de ser un buen labrador jugará a labrar la tierra, con instrumentos que imiten a los que se requieren para cada tarea

² En el capítulo 8 de las *Categorías*, dedicado a la cualidad, Aristóteles señala que, al no haber un adjetivo derivado de ἀρετή, se predica σπουδαῖος de un hombre, no paronímicamente a partir de una cualidad, sino porque posee la cualidad, porque posee la virtud (*Cat.* 8, 10b5-9).

³ Cf. Natali 1999, 548, n. 1065.

⁴ Cf. Morrow 1993, 317.

adulta (I 643b-644a). También en las reuniones conviviales la educación aparece unida al juego. Los juegos tienen un inmenso poder para mantener la estabilidad de las leyes promulgadas, razón por la cual deben ser siempre los mismos, con las mismas reglas, para las mismas personas, y no debe permitirse ninguna alteración ni innovación en ellos, porque la novedad representa un peligro tanto para la ciudad como para los individuos (VII 797a-798d; II 653c-d).

Más allá del juego de palabras, Platón asocia educación y juego, παιδεία y παιδιά, para señalar que la educación es un juego o, al menos involucra el juego. Por lo demás traza un contraste entre juego y seriedad, παιδιά y σπουδή, como lo hace, por ejemplo, en su crítica al arte como copia de copia: la imitación “es un juego y no algo serio” (παιδιάν τινα καὶ οὐ σπουδήν) (*República* X 602b7-8). También, al evocar las técnicas que acuden en auxilio de la política, asocia la imitación a la idea de juguete (παίγνιον) y sostiene que las artes imitativas “no apuntan a algo serio sino que todas ellas se hacen con vistas a un juego” (οὐ γὰρ σπουδῆς οὐδὲν αὐτῶν χάριν, ἀλλὰ παιδιᾶς ἔνεκα πάντα δρᾶται) (*Político* 288c6-10).⁵

Juego y seriedad se contraponen, pero Platón acaba en la paradójica afirmación de que la παιδιά es σπουδή, que el juego es un asunto serio. Y ello en parte porque en la educación de los niños el juego es un elemento importante y en parte porque la tarea más seria de los adultos es un tipo de juego divinamente inspirado.⁶

Es muy conocida la imagen de la marioneta de la que se vale en el primer libro de las *Leyes*: “Pensemos que cada uno de nosotros, seres vivos, es una marioneta (θαῦμα) divina, compuesto como un juguete (παίγνιον) para los dioses o bien con algún propósito serio (ὡς σπουδῆ τι), pues esto, en verdad, no lo sabemos” (I 644d7-9). El Ateniense añade entonces que nuestras afecciones tiran de nosotros como cuerdas (σμήρινθοι) internas que, opuestas entre sí, nos arrastran a acciones opuestas. La razón, áurea, nos indica que debemos obedecer a una sola de esas tensiones, tirando contra las otras cuerdas, las férreas, casi inflexibles, las de las pulsiones irracionales. Puede ocurrir que esa marioneta pierda el dominio sobre sí misma y vuelva entonces a ser como un niño; puede ocurrir que la razón venza, pero aun en ese caso las dos cuerdas siguen estando en cada uno de nosotros, nos son necesariamente constitutivas (I 644e1-646b1).

⁵ Sobre este pasaje del *político*, véase Dixsaut- El Murr *et al.* 2018, 468-469.

⁶ Cf. Stalley 1983, 130.

Esta imagen se presta, sin duda, a una interpretación pesimista de la naturaleza humana, en la que la razón tiene poco poder contra las pasiones que la llevan de un lado a otro. Tal lectura parece avalada por la afirmación, en el libro VII, del hombre como un juguete para la divinidad. Allí el Ateniese declara que “los asuntos humanos no son dignos de ser tomados con gran seriedad, pero igualmente debe tomárselos con seriedad” (τὰ τῶν ἀνθρώπων πράγματα μεγάλης μὲν σπουδῆν οὐκ ἄξια, ἀναγκαῖόν γε μὴν σπουδάζειν). [...] A lo que es serio hay que tomarlo en serio, pero a lo que no es serio, no” (χρῆναι τὸ μὲν σπουδαῖον σπουδάζειν, τὸ δὲ μὴ σπουδαῖον μῆ). La divinidad es naturalmente digna de toda seriedad (πάσης μακαρίου σπουδῆς ἄξιον), pero el hombre, como antes dijimos, ha sido fabricado como juguete de dios (θεοῦ τι παίγιον), y eso es lo mejor que hay en él.⁷ Contrariamente a la opinión corriente, según la cual las actividades serias se llevan a cabo con miras al juego (τὰς σπουδὰς... ἔνεκα τῶν παιδιῶν), los seres humanos deben pasar su vida jugando (παίζοντα) a los más hermosos juegos (παιδιάς), sean sacrificos, cantos o danzas, para ganarse el favor de los dioses, poder triunfar sobre los enemigos y vivir en paz (VII 803b3-e4).

A una lectura antropológica pesimista puede objetarse que, tal como vimos en el libro I, Platón ve a los hombres como un θαῦμα divino y deja abierto, en este punto, con qué fin se ha fabricado al ser humano, “como un juguete (παίγιον) para los dioses o bien con algún propósito serio (ὡς σπουδῆ τι), pues esto, en verdad, no lo sabemos” (I 644d8-9). Por lo demás, el término θαῦμα es, por cierto, ambiguo, pues significa “marioneta”, pero su primera acepción es la de “maravilla”, “prodigio”. En razón de ello, podríamos muy bien entender que Platón está considerando al hombre como un prodigio, algo admirable creado por dios, tal vez porque en él las cuerdas aéreas y las férreas, aunque en tensión, pueden armonizarse y tirar en la misma dirección.⁸ Este modelo psicológico de la marioneta, con sus cuerdas opuestas de oro y de hierro, sirve de manera elocuente para representar una ambivalencia, un inevitable encuentro entre racionalidad y apetitos y sentimientos en los

⁷ También en *Leyes* X 902b se dice que todos los seres vivos son propiedad de los dioses, y en X 903d, que dios es un jugador de chaquete y los seres humanos son sus fichas. La misma afirmación se lee en Filón, *Vida de Moisés* I, xxxiv 190: la inteligencia ha aprendido a mirar hacia lo alto, hacia las cosas divinas y a “ver como risible lo terrestre, considerando a esto como un juego (παιδιάν), a aquellas como algo verdaderamente serio (σπουδῆν ἀληθῶς)”.

⁸ Cf. Laks 2005, 46-47; Lefka 2003, 159.

seres humanos, dos costados complementarios que conforman la naturaleza humana, como las dos caras de Jano, difíciles de separar entre sí.⁹ Así, retomando la analogía de la *República* entre ciudad e individuo, en su última obra Platón señala que tanto en la ciudad como en el alma humana hay elementos mejores y peores: en el alma, razón y pasión; en la ciudad, una mayoría desordenada y la disciplina representada por la ley, que es la codificación de la razón (I 645a-b). Por otra parte, para Platón, las cuestiones humanas no son dignas de demasiada seriedad cuando se las compara con las divinas, que merecen la más grande seriedad, porque dios y no el hombre es la medida de todas las cosas (IV 716c4-6). Sin embargo, ello no desmerece necesariamente el valor que Platón asigna a lo humano. La virtud consiste en seguir el hilo de oro de la razón y es la educación la que le permite a la prodigiosa marioneta armonizar los afectos y la razón.¹⁰

Paso ahora el otro aspecto al que quiero referirme, un aspecto que exige prestar atención a los elementos dramáticos de cada diálogo: cómo Platón, maestro de la prosa, juega y hace jugar a los interlocutores, apelando al contraste entre juego y seriedad. En efecto, en medio del tratamiento de alguna cuestión seria y complicada, suele colar una que otra nota de humor o de broma, un interregno casi cómico, como una suerte de descanso o respiro antes de continuar con lo difícil. Presenta así como juegos ciertas libertades que se toman los personajes, Sócrates en particular, respecto de la rigurosidad de argumentaciones demostrativas, así como algunas ficciones, y defiende la función heurística y metodológica de tales juegos verbales, porque los considera favorables al conocimiento o a la obtención de una verdad.¹¹

Ello se ve con claridad, por ejemplo, en el libro VII de la *República*: Sócrates sostiene que los fundadores han de tener gran cuidado en la elección de aquellos a quienes educarán como futuros guardianes, porque si hacen una elección errónea, cubrirán a la filosofía de un gran ridículo (πλείω γέλωτα), lo cual sería vergonzoso. Y acota entonces que a él mismo le está ocurriendo ahora algo risible (γελοῖον) ya que, olvidándose por un momento de que estaban jugando (ἐπαίζομεν), habló

⁹ Cf. Stalley 1983, 181, n. 69. Diferentes autores han visto en estas afirmaciones una muestra de pesimismo y de la amarga decepción de Platón, ya viejo, respecto de la naturaleza humana: Morrow 1993, 556-557; Vallejo Campos 2001, 45-46; Klosko 2006, 219-220. Frente a esta visión, Lefka 2003, 155-164, defiende una interpretación diferente.

¹⁰ Cf. Mouze 2005, 122-123.

¹¹ Cf. Pradeau 2002, 257-258, n. 105.

con ardor y puso demasiada seriedad (σπουδαιότερον) en cuanto estaba diciendo (VII 536b1-c5).¹²

Bastante frecuentes son los interregnos en los que aparecen juego y seriedad en medio de una discusión. Pensemos, por ejemplo, en el modo en que se introduce el largo y bello mito del *Político*: “Incorporemos en nuestra conversación algo que es casi un juego (σχεδὸν παιδιάν)”, a lo que añade casi enseguida: “Presta, entonces, toda tu atención a mi mito, como los niños (οἱ παῖδες). Al fin de cuentas, dada tu edad, tan lejos no estás de los juegos infantiles (παιδίας)”. En este contexto, como en otros, Platón ve los mitos como un juego y, a la vez, como una actividad seria.¹³ “El juego se vuelve a veces una pausa de la seriedad” (Ἀνάπαυλα...τῆς σπουδῆς γίνεται ἐνίοτε ἢ παιδία), leemos en el *Filebo* (30e6-7), en medio del tratamiento de la compleja cuestión de los cuatro géneros.

En el *Gorgias*, en el curso de la conversación a propósito de la utilidad de la retórica que mantiene Sócrates con el ya desconcertado Polo, interviene en un momento Calicles y en un aparte se dirige a Quefonte con una pregunta: “¿Sócrates está hablando en serio o está bromeando? (σπουδάζει ταῦτα Σωκράτης ἢ παίζει;). Sin duda, Calicles ha comprendido lo paradójal de las afirmaciones de Sócrates y advierte el grado de seriedad que asumirá en adelante la discusión. “A mí me parece que está hablando por demás en serio (ὑπερφῶς σπουδάζειν); nada mejor, sin embargo, que preguntarle a él mismo”, responde Quefonte. Calicles pregunta entonces a Sócrates si habla en serio o está jugando (σπουδάζοντα ἢ παίζοντα), porque para él, si está hablando en serio y dice la verdad, toda la vida humana, desde su perspectiva, queda patas arriba (481b7-c4).

Para Calicles, no hay que jugar en esos terrenos, como lo manifiesta en el contexto de su defensa de la ley del más fuerte. En efecto, en un momento echa en cara a Sócrates que la filosofía en realidad no sirve para nada, que, en todo caso, puede servir cuando se es joven, pero cuando alguien la practica en edad madura resulta ridículo y parece tartamudear y estar jugando como niño (παίζοντας). Que un niño tartamudee y juegue es propio de su edad, con lo cual resulta agradable y hasta encantador, porque corresponde a la edad de un niño libre; pero si se le oye hablar como un adulto, resulta desagradable y algo servil. Un hombre que tartamudea o juega (παίζοντα) se muestra ridículo, casi no parece un hombre y es digno de ser azotado (485b-c).

¹² Sobre la risa y lo risible en la *República*, véase de Moraes Augusto 2000, 293-308.

¹³ Un análisis de los textos pertinentes a este punto puede verse en Brisson 1982, 93-105.

En otro tramo de la conversación con el recalcitrante Calicles, Sócrates recuerda una distinción entre prácticas que solo procuran placer y otras que buscan el bien; incluye la cocina entre las primeras y la medicina entre las segundas, y dice entonces, con ironía:

Por el dios de la amistad, Calicles, no creas que tienes que estar divirtiéndote a mi costa (πρὸς ἐμὲ παίζειν) ni me respondas lo que se te ocurra en contra de tu parecer, ni tampoco tomes lo que digo como si yo estuviera divirtiéndome (ὡς παίζοντος); pues ya ves que nuestra conversación toca los asuntos que cualquier hombre, aun poco inteligente, tomaría más en serio (μᾶλλον σουδάσειέ τις), esto es, de qué modo hay que vivir” (500b5-c4).

Estos pocos pasajes de algunos diálogos que he traído a colación son ilustrativos del contraste establecido entre juego y seriedad, pero sin duda es en el *Fedro* donde hallamos las afirmaciones más reveladoras de cómo se presenta el juego como un modo de preparación para encarar una cuestión seria. Muestra de ello es, por ejemplo, esta advertencia que Sócrates formula:

Y en verdad fue una suerte, al parecer, que hayan sido pronunciados ambos discursos, pues encerraban un ejemplo de cómo, quien conoce la verdad puede, jugando con las palabras (προσπαίζων ἐν λόγοις), despistar a quienes lo escuchan. Y yo al menos, Fedro, hago responsables de ello a los dioses de este lugar; y también quizá los intérpretes de las Musas, que cantan sobre nuestras cabezas, pueden habernos insuflado este don. Pero a mí, al menos, no se me ha dado parte en el arte de la palabra” (*Fedro* 262c10-d6).

Más adelante, antes de presentar el método dialéctico de reunión y división, señala Sócrates: “Es para mí evidente que lo demás se dijo, en realidad, como si estuviéramos jugando un juego (τῷ ὄντι παιδιᾷ πεπαῖσθαι). Pero en lo que un azar nos hizo decir, había dos tipos de procedimiento, cuya función, si se pudiera, sería grato comprender metódicamente.¹⁴ (*Fedro* 265c8-d1)”.

Más aún, en la sección final (274b-279c), cuando Sócrates hace la crítica de la escritura, hallamos un pasaje muy significativo. El discurso escrito, que es fijo y no puede defenderse a sí mismo ni responder preguntas, es una imagen del “que se escribe con conocimiento en el alma del que aprende” y a él se contrapone; es, paradójicamente, un

¹⁴ Se trata de los procedimientos de reunión y división propios de la dialéctica.

discurso no escrito que se escribe en el alma. Así como un labrador de buen juicio no sembraría sus semillas en los jardines de Adonis,¹⁵ sino que, con seriedad (σπουδῆ), las sembraría en un terreno adecuado donde fueran a fructificar y llegar a su madurez, así también quien conoce la verdad actuará con seriedad (σπουδῆ) y “no escribirá en el agua”, esto es, desperdiciando esfuerzos (275d-276d).

Sócrates: Pero los jardines de las letras, según parece, por juego (παιδιὰς χάριν) los sembrará y escribirá, en caso de escribirlos, atesorándolos como recordatorios para sí mismo cuando llegue “la olvidadiza vejez”, así como para todo aquel que siga la misma huella, y se complacerá viendo crecer tan tiernas plantas. Pero cuando otros se entreguen a otros juegos (παιδιαῖς ἄλλαις) y abreven en festines y en todo aquello que les es hermano, él, entonces, según parece, en lugar de estos, pasará su tiempo jugando (παίζων) con las cosas de las que estoy hablando.

Fedro: Hermosísimo juego (παιδιάν), comparado con uno frívolo, es ese del que hablas, Sócrates, el de quien puede jugar (παίζειν) con los discursos contando historias sobre la justicia y las demás cosas a las que te refieres.

Sócrates: En efecto, así es, querido Fedro. Pero mucho más hermoso es, creo, ocuparse de ellas en serio (σπουδῆ), cuando alguien, valiéndose del arte dialéctica y una vez elegida el alma adecuada, planta y siembra en ella discursos acompañados de conocimiento, discursos capaces de socorrerse a sí mismos, así como a quien los plantó” (276d1-277a1).

Así, por boca de Fedro Platón alude a su propia escritura como un juego bellissimo. Nos dice, tan claramente como se lo permite su medio literario, que está escribiendo sus diálogos filosóficos como un juego: “ya hemos jugado en su justa medida (πεπαίσθω μετρίως) con los discursos” declara Sócrates sobre el final (278b7). Si puede tacharse a la escritura de juego o diversión, ello es por contraste con la seriedad del conocimiento de lo inteligible y del camino metódico necesario para llegar a él. Platón, a través de sus propios escritos que ponen en acción conversaciones, logra un compromiso entre lo escrito y la forma viviente del discurso oral. El *Fedro* muestra de modo ejemplar cómo se

¹⁵ Los jardines de Adonis eran canastas o tiestos en los que se plantaban lechuga, hinojo y otros vegetales de veloz germinación en pocos días, de uso ritual en las fiestas en las que las mujeres celebraban con lamentos la muerte de Adonis, el amante de Afrodita. Terminado el uso ritual, las plantas se desechaban.

vale magistralmente tanto del recurso persuasivo del mito como del rigor del argumento formal, tanto del juego como de la seriedad. Aunque contrastados, ellos no sólo se complementan, sino que se refuerzan mutuamente, cumpliendo cada uno su función, en la construcción de ese organismo que es el diálogo.¹⁶

2. ARISTÓTELES

Si Platón contrapone juego y seriedad, pero valora el juego y lo combina armoniosamente con la seriedad, Aristóteles pone el acento en la seriedad y le concede una preeminencia total sobre el juego, al que, sin embargo, considera de algún modo necesario.

“Parece, pues, que el descanso y el juego (ἡ ἀνάπαυσις καὶ ἡ παιδιὰ) son algo necesario en la vida” (*Ética Nicomaquea* IV 8, 1128b3-4). El juego es una de las actividades placenteras, así como toda distensión, la risa y lo risible (*Retórica* I 1371b35-1372a1). Quien juega, quien ríe, está en calma, esto es en una disposición contraria a las que genera ira (*Retórica* II 1380b2-3). Lo forzoso, lo necesario, es penoso, dice Aristóteles citando un pentámetro de Eveno de Paros, contemporáneo de Sócrates. Por eso, tanto los cuidados como las actividades serias (τὰς δ' ἐπιμελείας καὶ τὰς σπουδὰς), esto es, las que exigen empeño y esfuerzo, son penosos porque son forzosos. Sus contrarios son, en cambio, placenteros, precisamente porque no son forzosos ni necesarios: distracciones, ausencia de trabajos y de cuidados, juegos (παιδιαί), descansos (ἀναπαύσεις) y también el sueño (*Retórica* I 1370a10-16). El juego, diversión o esparcimiento, se opone a la seriedad, pero hay, sin embargo, juegos que requieren esfuerzo (τὰς ἐσπουδασμένας δὲ παιδιὰς) y que, a pesar de ello, causan placer.

También son placenteros juegos tales como los de lucha y los erísticos, así como los de huesecillos, de pelota o de dados, porque en ellos uno se esfuerza por vencer y vencer es placentero. En efecto, hay juegos en los que no se puede superar al contrincante a menos que se lo haga con empeño, de modo que en estos casos se juega con seriedad. Aristóteles reconoce, pues, que esos juegos, como también la caza, combinan juego con seriedad (*Retórica* I 1370b35-1371a4). Pero en la mayoría de los casos, el juego es, para Aristóteles, una pausa, un descanso, una distensión, que permite retomar una actividad seria. En esos momentos de descanso hay también lugar para una sana diversión, un juego sano, particularmente en el trato entre las personas o en una conversación,

¹⁶ Sobre este pasaje véase los comentarios de White 1993, 254-260, y de Yunis 2011, 230-235, entre otros.

pero no cualquier juego es aceptable en esos casos. “Comúnmente se piensa que el inclinado a la diversión (ὁ παιδιώδης) es un intemperante, pero en realidad es un débil de carácter. La diversión (παιδιά) es, en efecto, una distensión, ya que es un descanso (ἀνάπαυσις): el inclinado a la diversión (ὁ παιδιώδης) está entre los que se exceden en el descanso” (*Ética Nicomaquea* VII 8, 1150b16-19).

El individuo ingenioso es el que sabe tanto pronunciar como escuchar discursos agradables y entretenidos, el que sabe reír y hacer reír, pero siempre conservando su propia dignidad de hombre libre y educado; es el hombre del justo medio. Quien se extralimita con las bromas es, en cambio, un bufón, esclavo de su deseo de hacer reír, que lo lleva a decir cosas que jamás saldrían de la boca de un hombre refinado. “Como en la vida hay también descanso (ἀναπαύσεως) y en el descanso pasatiempo con diversión (διαγωγῆς μετὰ παιδιᾶς), también en este caso parece que debe haber un modo conveniente (ἐμμελής) de trato con los otros, de elegir qué decir y cómo y también de escuchar. Hay además diferencia según el tipo de gente a la se habla o se escucha. Es claro que en tales cosas hay exceso y defecto respecto del justo medio” (*Ética Nicomaquea* IV 1127b34-1128a4). Y añade Aristóteles: “A los que bromean convenientemente (ἐμμελῶς παίζοντες) se los llama ingeniosos (εὐτράπελοι) esto es, ágiles de mente” (IV 1128a9-10). Como lo risible es lo más común entre la gente y la mayoría se complace con la broma (τῆ παιδιᾷ) y con burlar más de lo debido, también se tiene por ingeniosos (εὐτράπελοι) a los bufones (βωμολόχοι). Pero salta a la vista la diferencia entre quienes bromean como se debe y los que se exceden (IV 1128a10-16).¹⁷ “En cuanto a lo placentero en el juego (ἐν παιδιᾷ), el término medio es ingenioso (εὐτράπελος) y la disposición ingeniosidad (εὐτραπελία), mientras que el exceso es bufonería (βωμολοχία) y el que incurre en ella bufón (βωμόλοχος), y el deficiente es rústico, y su disposición rusticidad”. (*Ética Nicomaquea* II 7, 1108a23-26)

Hallamos las afirmaciones más claras sobre juego y seriedad en el libro X de la *Ética Nicomaquea*, cuyos temas fundamentales son el placer y la felicidad. Allí Aristóteles nos recuerda que el sumo bien para el hombre es la felicidad, que consiste en la actividad contemplativa, una actividad seria, que lo asemeja a la divinidad y le procura el más

¹⁷ El término εὐτραπελία es, etimológicamente, la “facilidad para darse vuelta”. Casi siempre empleado en sentido figurado con el significado de facilidad para dar vuelta las palabras, originalmente tenía un matiz peyorativo, que fue perdiendo para llegar a aplicarse a las personas ingeniosas, que saben manejar las palabras. En la época de Aristóteles ya posee ese sentido y así lo aplica en este pasaje. El término βωμολόχος, “bufón”, en cambio, es siempre peyorativo. Cf. Gauthier-Jolif, 1970, tome II, 317-319.

alto y noble de los placeres. La felicidad es una actividad que tiene su fin en sí misma, deseable por sí misma y nunca como medio para obtener otra cosa y otro tanto ha de decirse de las acciones llevadas a cabo de acuerdo con la virtud (X 6, 1176a30-b8). La actividad preferible para cada uno depende del modo de ser de cada uno y para el hombre virtuoso (σπουδαῖος) la actividad preferible es aquella de acuerdo con la virtud (X 6, 1176b26-27).¹⁸ “Cumplir acciones bellas y virtuosas (σπουδαῖα) es de las cosas que se eligen por sí mismas. Lo son también las diversiones placenteras (τῶν παιδιῶν δὲ αἰ ἡδεῖαι), pues los hombres no las eligen con vistas a otra cosa: de ellas, en efecto, reciben daño más que provecho, ya que descuidan su propio cuerpo y sus propios bienes. Se refugian en tales pasatiempos (διαγωγάς) la mayoría de aquellos a los que se considera felices.” (X 6, 1176b8-13). A ese tipo de juegos o diversiones dedican su tiempo en especial los que tienen poder, pero su felicidad es aparente y no real (X 6, 1176b13-26).

En consecuencia, la felicidad no está en el juego (ἐν παιδίᾳ), pues sería extraño que el juego (παιδίαν) fuera el fin y que uno se fatigase y sufriese toda la vida con vistas a jugar (τοῦ παίζειν χάριν). En efecto, como se dijo, elegimos todo con vistas a otra cosa, excepto la felicidad; ella misma es el fin. Actuar seriamente y esforzarse con vistas al juego (σπουδάζειν δὲ καὶ πονεῖν παιδιὰς χάριν) es tonto y demasiado pueril (παιδικόν). “Jugar para actuar seriamente” (παίζειν δ’ ὅπως σπουδάζῃ), como decía Anacarsis, parece ser lo correcto. El juego se parece a un descanso (ἀνάπαυσις), ya que los hombres, al ser incapaces de esforzarse continuamente, necesitan un descanso. Pero el descanso no es el fin, dado que tiene lugar para poder actuar. Parece, pues, que la vida feliz es la conforme a la virtud y esa vida se lleva con seriedad y no consiste en un juego (μετὰ σπουδῆς, ἀλλ’ οὐκ ἐν παιδίᾳ). Decimos que son mejores las cosas serias (τὰ σπουδαῖα) que las risibles y las que conllevan juego (μετὰ παιδιὰς), y que la actividad de la parte mejor del hombre y del hombre mejor es siempre la más excelente (σπουδαιότεραν)” (*Ética Nicomaquea* X 1176b278-1177a5).

¹⁸ Como advierten Gauthier-Jolif (1970, tome II, 869-870), en todo este capítulo Aristóteles juega con el término σπουδαῖος, que designa lo que demanda esfuerzo, empeño, cuidado. De ahí su doble significado: por un lado, “cuidado”, “bien hecho”, “excelente”, “virtuoso”; por otro, “serio”, “concienzudo”. Es así que la actividad virtuosa, σπουδαῖα, porque es excelente será también seria, por oposición al juego. En este texto Aristóteles no hace referencia a los juegos serios de los que habla en *Retórica* 1370a-b, como antes mencionamos.

Como se advierte, todo este pasaje, que insiste en que la felicidad reside en la actividad conforme a virtud y que no consiste en un pasatiempo ni en un juego, sino en la seriedad, está construido con un marcado y buscado juego de palabras, no siempre fácil de traducir.¹⁹

En el libro VIII de la *Política*, en el que Aristóteles propone un plan de educación, distingue el tiempo libre del juego. “Si ambos son necesarios, pero el gozar de tiempo libre (σχολάζειν) es preferible a las ocupaciones (ἀσχολίας) y es, además, su fin, ha de indagarse a qué hay que dedicar el tiempo libre (σχολάζειν). No al juego, por cierto (οὐ γὰρ δὴ παίζοντας), pues entonces el juego (παιδίαν) sería el fin de la vida”. El trabajo exige esfuerzo y no se puede trabajar sin interrupción, por lo cual se busca el juego para descansar (ἢ δὲ παιδιὰ χάριν ἀναπαύσεως); debe buscarse el momento adecuado para el juego, porque actúa como un remedio, procura una distensión (ἄνεσις) y un descanso. El tiempo libre procura placer y felicidad, a diferencia de las ocupaciones, esto es, la falta de tiempo libre (VIII 1337b33-1338a3).²⁰ La vida se divide entre ocupaciones y tiempo libre y las ocupaciones se han de elegir con vistas al tiempo libre (VIII 1333a30-36).

Aristóteles, tal vez en velada crítica a Platón, defiende el valor de la seriedad por sobre el juego y, además, distingue el tiempo libre (σχολή) del juego. El primero es una actividad superior, que no requiere fatiga ni tensión, mientras que el juego es una suerte de pausa o de descanso que necesariamente se inserta en una actividad interrumpiéndola. El juego tiene su fin fuera de sí mismo; su fin es retomar la actividad que interrumpe porque resulta imposible llevar a cabo una actividad seria incesantemente.²¹

3. PLOTINO

Quiero ahora tomar algunos pasajes de las *Enéadas* en los que hallamos un eco de las consideraciones de Platón y de Aristóteles acerca del juego y la seriedad. Como Platón y Aristóteles, Plotino contrapone el juego o la diversión a la seriedad; se ocupa de la seriedad más que del juego, en especial cuando retrata al σπουδαῖος, el tipo ideal de ser humano, que es superior y autosuficiente (I1 [53] 2,22-23; I4 [46] 4,23); él no se preocupa por la enfermedad, la pobreza ni por los demás males,

¹⁹ Cf. Natali 1999, 546, n. 1065.

²⁰ Sobre este pasaje de la *Política*, puede verse Simpson 1998, 258-259.

²¹ Sobre la diferencia entre tiempo libre y juego, véase Gauthier-Jolif 1970, tome II, 872-873; Broadie-Rowe, 2002, 441.

que no lo afectan, y deja a los otros que se los tomen en serio (τὴν τοιαύτην σπουδὴν ἄλλους ἔξ ἔχειν) (II 9 [33] 9,1-11). Sabe que hay dos géneros de vida: la de los hombres excelentes y la de la mayoría; no es presuntuoso ni pretende enaltecerse más allá de su propia naturaleza ni sentirse por encima de los demás (II 9 [33] 9,44-59; I 4 [46] 15,7).²²

Plotino valora la seriedad por encima de cualquier juego y considera que solo el σπουδαῖος, el hombre excelente, es el hombre interior, el verdadero hombre, aquel que vive la vida del intelecto. La mayoría de los hombres son, en cambio, como juguetes y juegan en la vida. Pero a pesar de tal valoración de la seriedad por sobre el juego, en algunas ocasiones, como veremos, recurre ingeniosamente al juego como una preparación a la seriedad.

Para Plotino, que rechaza una lectura literal del *Timeo* de Platón, el universo es producto inmediato de la naturaleza y no resultado de la acción reflexiva y voluntaria de un artífice; esa producción natural no es algo diferente de la providencia, a cuyo examen dedica los tratados III 2 [47] y III 3 [48]. Sostiene que en el universo reina una simpatía y una providencia universal y que hay en él una vida que, lejos de ser desarticulada, es clara, continua, pletórica y omnipresente, manifestación de una prodigiosa sabiduría (II 9 [33] 8,12-15). Es una vida múltiple, productora de todos los variados seres, una vida que “no se cansa de producir siempre esos juguetes bellos y graciosos (καλὰ καὶ εὐεῖδη παίγνια) que son los seres vivos” (III 2 [47] 15,31-33), y los hombres de bien, tanto como aquellos que no lo son, son movidos por la naturaleza como si tirara de ellos con cuerdas (ὡσπερ ἐκ μῆρινθων) (IV 4 [28] 45, 24-26).²³ Plotino alude aquí, sin duda alguna, a la imagen a la que apela el Platón de las *Leyes* del hombre como juguete y marioneta de la divinidad, tirado por cuerdas. Tal condición atribuida a los hombres se refuerza en la imagen de la vida humana como un juego escénico: hay hombres buenos y hombres malos y cada uno tiene su lugar, a la manera de un drama; en él, es el poeta (ποιητής) quien distribuye los papeles atendiendo a lo que conviene a cada uno, en función de sus cualidades y sus defectos y le indica en qué lugar ha de estar. Así también, en el drama verdadero, la razón universal (λόγος), que es el “poeta” (ποιητής) del universo, asigna los papeles a las almas, que tienen, también ellas, sus cualidades y sus defectos (III 2 [47] 17,18-59).

²² Sobre la clasificación de formas de vida que hace Plotino en este y otros pasajes, véase Schniewind 2003, 105-113.

²³ Plotino usa el mismo término que Platón, pero en la forma μῆρινθος en lugar del σμήρινθος de las *Leyes*.

Los males tienen su lugar en el universo, pero para el hombre excelente son insignificantes. El hombre que vive una vida inferior y exterior, toma en serio las luchas, las muertes, todas las peripecias de la vida y los asuntos humanos, que, en realidad, no son sino juegos (τάς τε ἀνθρωπίνας σπουδὰς παιδιὰς οὔσας: III 2 [47] 15,35-36), espectáculos de teatro, cambios de escena y de atuendos. Ignora que cuando llora o toma algo en serio (σπουδαίως) está jugando (παίζων). Sólo el hombre interior, el hombre excelente, sabe discernir entre lo que es serio y lo que no lo es, razón por la cual no se ve afectado por las luchas, la muerte, la pérdida de los bienes; él ha de tomar seriamente los asuntos serios y el otro hombre es un juguete (μόνον γὰρ τῷ σπουδαίῳ σπουδαστέον ἐν σπουδαίῳ τοῖς ἐργοῖς, ὁ δ' ἄλλος ἄνθρωπος παίγιον) (III 2 [47] 15,53-54). Los hombres exteriores “toman en serio los juguetes (σπουδάζεται δὲ καὶ τὰ παίγνια) porque ignoran lo que es serio y ellos mismos son juguetes (παιγνίως). Y si alguien se une a sus juegos (συμπαίζων) y padece los mismos sufrimientos, ha de saber que ha caído en un juego de niños (παιδιῶν παιδιᾶ)” (III 2 [47] 15,55-57).

Para entender en qué sentido Plotino nos dice que el hombre común es un juguete y toma los juguetes como cosas serias, parece interesante traer a colación unos pocos pasajes y advertir con qué significado y alcance aparece en ellos, ya no aplicado a los seres humanos, el término “juguete”.

En su tratamiento sobre el amor puro y su diferencia con el amor mezclado, Plotino sostiene que quien ama la belleza inteligible no por ello tiene que despreciar la sensible, porque esta “es una suerte de efecto y de juguete de ella (ἀποτέλεσμα τι ὄν ἐκείνου καὶ παίγιον) (III 5 [50] 1,61-62)”. La belleza sensible es, pues, como un juguete en el sentido de que es una imagen, un reflejo necesario de la inteligible, un efecto que resulta del resplandor de ella, tal como leemos, por ejemplo, en V 8 [31] 8,18-20.²⁴

Hallamos otro pasaje significativo en el tratado IV 3 [27]. Allí Plotino, quien rechaza el modelo técnico para explicar la acción de la naturaleza, declara que el arte es posterior a la naturaleza: “Pues el arte es posterior a la naturaleza e imita (μιμεῖται) produciendo imitaciones (μιμήματα) borrosas y débiles, unos juguetes (παίγνια) sin mayor valor,

²⁴ En el tratado V 8 [31], que forma un bloque con III 8 [30], V 5 [32] y II 9 [33], en polémica con los gnósticos, Plotino defiende la belleza del mundo sensible.

serviéndose de múltiples herramientas para [realizar] una imagen de la naturaleza (εις εἶδωλον φύσεως)” (IV 3 [27] 10,17-19).²⁵

En III 6 [26], tratado sobre la impasibilidad de los incorpóreos, se dice de la materia que ella no es ni inteligencia, ni alma, ni vida, ni forma, ni razón, ni límite, sino que es un no ser, impasible e incorpórea, imagen de la masa corpórea; lo que parece su ser no es sino un “juguete huidizo (παίγνιον φεῦγον),²⁶ y así lo que parece aparecer en ella son juguetes, una imagen en una imagen (παίγνια, εἶδωλα ἐν εἰδώλῳ)”, como si fuera sobre un espejo (III 6 [26] 7,22-25).

De estas afirmaciones resulta claro que tanto la belleza sensible como los productos del arte y todo cuanto se muestra sobre la materia son “juguetes” porque son reflejos o imágenes de una realidad superior a ellos. “Juguete” (παίγνιον) no debe tomarse entonces en sentido literal como un juguete fabricado. Que la belleza sensible sea un “juguete” no significa que ella sea un producto “fabricado” por la verdadera belleza, que es el intelecto, sino su efecto o imagen, algo que agrada por su apariencia de vida, como la imagen en el espejo.²⁷ Del mismo modo, decir que los seres humanos son juguetes y juegan en la escena de la vida equivale, pues, a decir que ellos son la imagen o el reflejo de algo superior. En efecto, para Plotino el hombre exterior no es sino una imagen del hombre interior, el que vive en la inteligencia, el que toma en serio lo que es serio.

He tratado de presentar algunas consideraciones de Plotino acerca de la seriedad y el juego y de la preeminencia que le otorga a la seriedad, la propia del hombre excelente, el σπουδαίος. Quisiera ahora detenerme en otra faceta que exhibe el propio Plotino, haciendo gala de su ingenio y jugando, como Platón, con las palabras.

El tratado III 8 [30], en el que se insiste en que toda contemplación es producción,²⁸ se abre con una afirmación provocativa, que el propio Plotino trata de paradójica:

²⁵ También en II 9 [33] 12,17-18 distingue la producción natural de la del arte: en abierta crítica a los gnósticos, señala que la naturaleza “no produce como lo hacen las artes “pues las artes son posteriores a la naturaleza y al universo”.

²⁶ Fleet 1995, 23 opta por traducir παίγνιον φεῦγον como *elusive illusion*, aclarando que así lo hace para conservar la aliteración y el sentido de juego, usando palabras basadas en el latín *ludere* (175, nota ad loc). La traducción de Armstrong (1967, 243), *fleeting frivolity*, captura la aliteración, pero no la idea de juego.

²⁷ Cf. Hadot 1990, 106, n. 65; 162.

²⁸ Como señala Kalligas 2014, 623-624, es difícil determinar por qué vía llega Plotino a tal conclusión, dado que no hay rastros de ella en autores mediolatónicos.

Si bromeando, antes de ponernos serios (παίζοντες δὴ τὴν πρώτην, πρὶν ἐπιχειρεῖν σπουσάζειν), dijésemos que todos los seres aspiran a la contemplación y tienden a este fin, no solo los racionales, sino también los animales irracionales y la naturaleza que está en las plantas y la tierra que los genera, y que todos llegan a ese fin en la medida en que les es posible de acuerdo con sus naturalezas, y que contemplan unos de un modo y otros de otro y alcanzan unos las verdaderas realidades y otros una imitación y una imagen de aquellas... Pero ¿quién podría aceptar lo paradójal de tal argumentación? Sin embargo, como estamos entre nosotros, ningún peligro habrá en nuestro bromear (ἐν τῷ παίζειν) sobre esas cuestiones (III 8 [30] 1, 1-10).

Varias observaciones pueden hacerse sobre estas primeras líneas con las que se introduce a un tema sumamente complejo.²⁹ En primer lugar, si el tratado comienza con παίζοντες, parece de entrada un gesto de burla al conjunto de la tradición filosófica. Es evidente aquí la intención provocativa, en un Plotino que, en general, no valora el juego o la broma,³⁰ ya que, irónicamente está remedando a Aristóteles. Por un lado, enuncia la paradoja valiéndose de una cita que hace Aristóteles de Eudoxo, quien sostenía que el placer es el bien, “porque veía que todos los seres aspiran a él, tanto los racionales como los irracionales” (διὰ τὸ πάνθ’ ὄρᾶν ἐφιέμενα αὐτῆς, καὶ ἕλλογα καὶ ἄλογα: EN K 2,1172b10). Al reemplazar contemplación por placer, juega sin duda con esa afirmación de Eudoxo. Por otro, sostener que todos los seres aspiran a la contemplación es una directa e irónica evocación “correctiva” del libro X de la *Ética Nicomaquea*, donde la contemplación se reserva exclusivamente a la divinidad y, entre los seres racionales, solo a algunos. Plotino lleva la paradoja al extremo, al conceder contemplación no solo a los animales irracionales, sino hasta a las plantas y a la tierra.³¹ Se advierte, además, que aunque no utilice el mismo vocabulario, amplíe a todos los seres y reemplace saber por contemplación, Plotino esté jugando con la cláusula que abre la *Metafísica*: “todos los hombres por

²⁹ Esta suerte de prólogo sirve de introducción no solo un tratado, sino al conjunto de los cuatro tratados, cronológicamente seguidos (III 8 [30], V 8 [31], V 5 [32] y II 9 [33], que conforman un bloque caracterizado por la polémica de Plotino contra los gnósticos.

³⁰ Cf. Narbonne 2021, 267, n. 1.

³¹ Cf. Ham 2021, 19-20.

naturaleza desean saber” (Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει).

Más allá de tales alusiones, lo interesante es que aquí Plotino se permite jugar filosóficamente, antes de abordar seriamente una cuestión espinosa. No es casual que el tratado se abra con el verbo παίζειν, que reaparece insistentemente cinco veces más entre las líneas 10 y 14 de este primer capítulo. Plotino apela al juego *antes* de la seriedad, pero no subestima al juego sino que, por el contrario, dice casi enseguida que el juego mismo es contemplación o bien que se juega con el fin de contemplar: “¿No es cierto que, jugando (παίζοντες), en este momento estamos contemplando? Nosotros así como todos cuantos juegan (παίζουσι) contemplan y juegan porque aspiran a contemplar”. Trátese de un niño o de un adulto, sea que juegue, sea que actúe seriamente (παίζει ἢ σπουδάξει), lo hace con vistas a la contemplación, jugando (παίζειν) el niño y actuando seriamente el adulto (σπουδάξειν). “Y toda acción hace un serio esfuerzo (σπουδὴν ἔχειν) hacia la contemplación”, nos dice, jugando con σπουδὴν ἔχειν, “esforzarse”, “empeñarse”, y σπουδάξειν, “ser serio” o “actuar seriamente”. Así, tanto la seriedad como la diversión o juego tienden hacia la contemplación, tanto las acciones necesarias como las voluntarias (III 8 [30] 1, 10-18). Como para Platón, para Plotino el juego es una actividad seria, en tanto que también él tiene por fin contemplar.

Apelar al juego es un procedimiento retórico para captar la atención del auditorio, un auditorio formado por discípulos, con un clima de afabilidad y libertad de pensamiento propio de la escuela de Plotino. Y esta apelación al juego recuerda, sin duda, el tono de los interregnos socráticos de los diálogos de Platón a los que antes nos referimos. Téngase en cuenta que con su juego Plotino no intenta sostener una tesis falsa o inexacta, sino defender una tesis “fuerte” de un modo que no es aún el de la argumentación sería.³² Tal tesis se enuncia taxativamente en el capítulo 10, líneas 20-22: todo tiene a la unidad. Absolutamente todo participa de la contemplación que, como vimos, está lejos de ser reservada al hombre. Hay así una “universalidad vertical” que consiste en que todos los niveles ontológicos participan de la contemplación; a ella se añade una “universalidad horizontal”, en la medida en que en cada nivel todos los actos pueden interpretarse como manifestaciones de la contemplación.³³

³² Cf. Tresnie 2019, 112, n. 3.

³³ Tresnie 2019, 113-114.

Como puede advertirse, en este primer capítulo del tratado III 8 resuenan las voces tanto de Platón como de Aristóteles. De Platón Plotino toma la licitud del juego como elemento de una discusión filosófica; de Aristóteles toma también la idea del juego como distensión que permite pasar a lo que importa y debe ser encarado con seriedad.

En lo anterior he querido presentar solo unos apuntes, y no mucho más que eso, acerca del modo en que Platón, Aristóteles y Plotino ven el juego y la seriedad, con sus puntos de coincidencia y de disidencia. En los tres filósofos, juego y seriedad se oponen, pero también se complementan de uno u otro modo. Tanto el juego como la seriedad acaban siendo elementos necesarios en la vida, y también en la filosofía. Jugar para ser serio termina siendo algo serio.

Referencias bibliográficas

- Armstrong, A.H. (1967), *Enneads* III. 1-9, with an English Transl., London, Heinemann.
- Brisson, L. (1982), *Platon, les mots et les mythes*, Paris, Maspero.
- Broadie, S., Rowe, C. (2002), *Aristotle, Nicomachean Ethics*. Transl., intr., and comm., Oxford, Oxford University Press.
- de Moraes Augusto, M.G., “Le sourire du philosophe et le rire du poète: vérité et méchanceté au livre V de la *République*”, en Desclos, M.-L. (ed.) (2000), *Le rire des Grecs. Anthropologie du rire en Grèce Ancienne*, Grenoble, Jérôme Millon, 293-308.
- Dixsaut, M., El Murr, D. et al. (2018), *Platon, Le Politique*, Introd., trad. et comm., Paris, Vrin.
- Fleet, B. (1995), *Plotinus Ennead III 6, On the Impassibility of the Bodiless*, with transl. and comm., Oxford, Clarendon Press.
- Gauthier, R.A., Jolif, J.Y. (1970), *L'Étique à Nicomaque*. Intr., trad. et comm., Louvain, Publications Universitaires.
- Hackforth, R. (1972), *Plato's Phaedrus*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Hadot, P. (1990), *Plotin. traité 50, III 5*. Introd., trad, comm. et notes, Paris, Éditions du Cerf.

- Ham, B. (2021), *Plotin, Traité 30 Sur la nature, la contemplation et l' Un*. Intr., trad. comm. et notes, Paris, Vrin.
- Kalligas, P. (2014), *The Enneads of Plotinus. A Commentary. Vol. I*, Trad. E.Key Fowden & N. Pilavachi, Princeton, Princeton University Press.
- Klosko, G. (2006), *The Development of Plato's Political Theory*, Oxford, Oxford University Press.
- Laks, A. (2005), *Médiation et coercion. Pour une lecture des Lois de Platon*, Strasbourg, Presses Universitaires du Septentrion.
- Lefka, A. (2003), “Souveraineté divine et liberté humaine dans les *Lois*”, en Scolnicov, S., Brisson, L. (eds.), *Plato's Laws: From Theory Into Practice*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 155-164.
- Morrow, G. (1993), *Plato's Cretan City. A Historical Interpretation of the Laws*, Princeton, Princeton University Press.
- Mouze, L. (2005), *Le législateur et le poète. Une interprétation des Lois de Platon*, Strasbourg, Presses Universitaires du Septentrion.
- Narbonne, J.-M. (2021), *Plotin. Oeuvres complètes. Tome II, Vol.II (traités 30 à 33)*. Texte établi et annoté par L. Ferroni; trad. S. Fortier, F. Lacroix, J.-M. Narbonne; introd. et annoté par K. Corrigan, Z. Mazur, J.-M. Narbonne, J. Turner, Paris, Les Belles Lettres.
- Natali, C. (1999), *Aristotele. Etica Nicomachea*. Trad., intr. e note, Bari, Laterza.
- Pradeau, J.-F. (2000), *Platon, Philèbe*. Introd., trad. et notes, Paris, Flammarion.
- Rowe, C. (1988²), *Plato's Phaedrus*. Ed. with introd., transl. and notes, Oxford, Aris & Phillips Classical Texts.
- Schniewind, A. (2003), *L'éthique du sage chez Plotin. Le paradigme du spoudaios*, Paris, Vrin.
- Simpson, P.L. (1998), *A Philosophical Commentary on the Politics of Aristotle*, Chapel Hill-London, The University of North Carolina Press.
- Stalley, R.F. (1983), *An Introduction to Plato's Laws*, Indianapolis, Hackett.
- Tresnie, C. (2019), *La fuite du monde dans la philosophie de Plotin*, Bruxelles, Ousia.
- Vallejo Campos, A. (2001), “Las *Leyes* y la persuasión social”, en Lisi, F. (ed.), *Plato's Laws and its Historical Significance*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 41-48.

- White, D. (1993), *Rethoric and Reality in Plato's Phaedrus*, New York, SUNY Press.
- Yunis, H. (ed.) (2011), *Plato Phaedrus*, Cambridge, Cambridge University Press.

Recibido el 30 de abril de 2023; aceptado el 09 de junio de 2023.