

Pontificia Universidad Javeriana

παιδεία y παιδιά  
Una reflexión sobre el juego dramático de las *Leyes* de Platón

2013

Jorge Enrique Figueroa Barrera  
Alumno de Maestría de la Facultad de Filosofía

**παιδεία y παιδιά**  
**Una reflexión sobre el juego dramático de las *Leyes* de Platón**

Trabajo de grado para optar al título de Magister en Filosofía bajo la  
dirección del profesor Dr. Alfonso Flórez

**Pontificia Universidad Javeriana**  
Facultad de Filosofía  
Bogotá D.C., 2013

5 de julio de 2013

Profesor  
Diego Pineda Rivera  
Decano Académico  
Facultad de Filosofía

Apreciado Sr. Decano:

Reciba un cordial saludo.

Con la presente pongo a consideración de la Facultad la monografía titulada “*παιδεία* y *παιδιά*”. Una reflexión sobre el juego dramatólogo de las *Leyes* de Platón”, con la que el alumno Jorge Enrique Figueroa Barrera completa una de las condiciones para culminar el programa de Maestría en Filosofía.

Debo mencionar que Jorge no sólo ha trabajado con gran dedicación y disciplina el tema de su investigación sino que ha optado por estudiar la obra más extensa de Platón, con todo lo que ello conlleva no sólo de lectura de fuentes directas sino también de revisión de una amplísima bibliografía secundaria, todo ello desde la perspectiva propia de la educación y el juego. El resultado me parece esclarecedor y significa un aporte para nuestros estudios sobre la obra del Ateniense. Por estas razones, juzgo que este trabajo cumple a cabalidad con las condiciones que la Facultad ha fijado al respecto.

Atentamente,

  
Alfonso Flórez  
Profesor Titular



Pontificia Universidad  
**JAVERIANA**  
Bogotá

## CALIFICACIÓN DEL TRABAJO DE GRADO

**PROGRAMA** : MAESTRÍA EN FILOSOFÍA

**TÍTULO DEL TRABAJO:** “PAIDEIA Y PAIDIA. UNA REFLEXIÓN  
SOBRE EL JUEGO DRAMATOLÓGICO DE LAS LEYES DE PLATÓN”.

**ESTUDIANTE:** JORGE ENRIQUE FIGUEROA BARRERA

**NOTA DEFINITIVA** (Promedio de los examinadores): 5.0 (Cinco, Cero)

  
Firma del Secretario de Facultad



**FECHA:** 30 de agosto de 2013

**Facultad de Filosofía**

Carrera 5 No 39-00. Edif. Manuel Briceño, S.J. Piso 6° PBX: (57-1) 3208320 ext.: 5800 Fax (57-1) 3384532  
Bogotá, D.C., Colombia

*A la memoria de mis viejos, Teresa e Isaías, por sus risas.*

## **Agradecimientos**

Quiero, en primer lugar, agradecer al director de este trabajo de grado, el profesor Alfonso Flórez por su magnánima dirección y efectiva dedicación, por su constante compromiso y colaboración entusiasta, por sus importantísimas y valiosas orientaciones, por su crítica radical y constructiva. Sirva el presente estudio como muestra de admiración a su racional, dialogal y pasional actividad intelectual y como erótica búsqueda de profundizar en la asimilación de su saber.

Así mismo, agradezco a quienes me han ayudado en mi formación intelectual, entre ellos, deseo destacar al profesor Fernando Cardona S. porque sus enseñanzas en seminarios y especialmente en el Grupo de investigación de Filosofía del dolor me sirvieron de inspiración para dar inicio a esta ejercitación de peregrinación filosófica, así mismo al profesor Miguel Ángel Pérez J., que dirigió mis tesis de Estudios y de Licenciatura en Filosofía.

*Digo, y sostengo que el hombre que ha de ser bueno en cualquier cosa debe ejercitarla directamente desde la infancia, jugando y actuando seriamente en cada una de las cosas convenientes al asunto.*

El anciano filósofo de Atenas extranjero en Creta

## Contenido

Carta del director del trabajo	7
<b>Introducción</b>	
Una reflexión sobre el juego dramatológico de las <i>Leyes</i>	8
<b>I. Proemio</b>	
παιδεία y παιδιά	13
<b>II. <i>Minos</i></b>	
Arrojado dentro del juego del laberinto de Creta	22
<b>III. <i>Leyes</i></b>	
Libro I El comienzo de la jornada peregrina a la gruta de Zeus	36
Libro II La importancia del juego en la educación	41
Libro III Jugar como niños para legislar y construir una nueva ciudad en la palabra	47
Libro IV Más persuasión, menos coacción	52
Libro V El juego de la persuasión como obertura a las leyes. El preludio del alma	56
Libro VI Del juego del arte de la imitación	63
Libro VII De la persuasión y la educación de los ciudadanos libres en el proyecto político de la ciudad en la palabra	67
Libro VIII La solemne seriedad del juego en las festividades magnesianas	82
Libro IX Preámbulos para un código penal	97
Libro X Preámbulo a la ley que considera la impiedad	111
Libro XI La pregunta por las diferentes formas de persuasión de los preámbulos a la ley	124
Libro XII Preámbulo para el cónclave en vigilia permanente	133
<b>IV. <i>Epinomis</i></b>	
Del preámbulo para el cónclave en vigilia permanente al preámbulo de la auténtica sabiduría	142
<b>Éxodo</b>	
Juego y tragedia en la dialéctica filosófica de las <i>Leyes</i>	154
<b>Bibliografía</b>	
A. Obras de Platón propias de este trabajo	161
B. Otras obras citadas de Platón	
C. Otras obras clásicas	
D. Obras sobre Platón	
E. Obras de apoyo adicional	

## Introducción

### Una reflexión sobre el juego dramatológico de las *Leyes*

*Me olvidé de que jugábamos, y hablé más bien en tensión;  
porque a la vez que hablaba miré a la filosofía y, al verla  
tratada tan injuriosamente, me irrité y, como encolerizado  
contra los culpables, dije con mayor seriedad las cosas que dije.*  
**Sócrates, República VII 536c**

Digo, y sostengo que el hombre que ha de ser bueno en cualquier cosa debe ejercitarla directamente desde la infancia, jugando y actuando seriamente en cada una de las cosas convenientes al asunto. Por ejemplo, el que va a ser un buen labrador o un buen arquitecto: uno debe jugar construyendo alguna de las viviendas que hacen los niños, el otro, por su parte, debe jugar a labrar. El que los cría debe proveer a cada uno de pequeños instrumentos, copias de los verdaderos –y, en especial, deben aprender todo cuanto sea necesario saber previamente, como, por ejemplo, en el caso del carpintero a medir y calcular y en el del guerrero a montar a caballo, jugando, o a hacer alguna otra cosa semejante–, y debe intentar volver los placeres y deseos de los niños a través de juegos hacia la meta que ellos mismos alcanzarán cuando hayan madurado. En resumen, decimos que la educación es la crianza correcta que conducirá en mayor medida el alma del que juega al amor de aquello en lo que, una vez hecho hombre, él mismo deberá ser perfecto en la especificidad de la cosa.

**El Ateniense, Leyes I 643b-d**

Todo el esfuerzo de este trabajo está presidido por la necesidad de interrogarnos sobre la significación del *juego* en el drama filosófico de los diálogos de Platón, puesto que no hay discusión en que tanto el juego como la tragedia ática constituyen un sustantivo aporte a la *paideía* porque enseñan a percibir el carácter conflictivo de la existencia humana y de su realidad social; ambas expresiones artísticas funcionan como reflejo o representación (*mímesis*) específica de la vida en la *pólis* que invita a indagar, conocer y someter a prueba. En este contexto, planteamos la hipótesis fundamental que orienta el desarrollo de nuestro trabajo: el juego y la tragedia *juegan* un importante papel en la educación platónica y, por tanto, en la conformación de una cultura de saludable convivencia.

En nuestro primer andar por el camino del estudio que nos proponemos, por supuesto, guiados por el dorado e iluminador hilo «ariadno» de Platón, contemplamos dilucidar esta

hipótesis, no sin antes advertir que aunque el tema es muy concreto, somos conscientes de que abarcar el total de la obra platónica es más que temerario, un tema tan amplio y con tantos registros podría dar de sí para muchas otras investigaciones, por lo que centrando y ajustando conscientemente la investigación al diálogo más extenso, complejo y difícil del *corpus platonicum* nos hemos marcado los siguientes objetivos: en primer término, demostrar cómo se presenta el «juego» en el montaje dramatológico y en el desarrollo del teatro filosófico de las *Leyes*, aparentemente el menos lúdico de los diálogos de Platón, sin embargo, nos encontramos con lo que bien podría ser su mayor esfuerzo por expresar una alabanza al juego.<sup>1</sup> En segundo término, entender que el sistema político del «juego de ancianos» consiste en una imitación de la vida más bella y mejor, lo que, por cierto, sostienen ellos, constituye la tragedia más verdadera. Dicho de otro modo, ¿qué debemos entender cuando el anciano filósofo de Atenas extranjero en Creta, en *Leyes* VII se proclama perteneciente a los *poietai* de «la más hermosa y excelente de las tragedias» (*kallístes háma kai arístes*), mejor aún de la única tragedia auténtica? Esto nos llevará a comprobar que el juego y el drama filosófico son la «Academia» de la formación en la virtud para la armoniosa vida individual y comunitaria en la ciudad platónica. En cuanto lo hacemos, estas cuestiones que enmarcan la elección de nuestro trabajo, salta a la vista con abrumadora evidencia, se deben a la necesidad de comprender *el papel que juega el juego* (παιδιά) en la representación dramática en la *orquestra*<sup>2</sup> donde se desarrolla la reflexión platónica sobre las leyes.

Así, entonces, nuestras indagaciones están encaminadas hacia el diálogo las *Leyes*, obra central de Platón, la más extensa, laberíntica, poco trabajada comparativamente con el resto del *corpus*; sin embargo, y sin cambiar la pregunta inicial —el «juego» y su significación dramatológica—, la nueva lectura, dentro del interés por la consideración reflexiva y contrastada de la obra platónica en conjunto, mostró la necesidad de remontarnos también a los diálogos *Minos* y *Epinomis*, no solo porque en conjunto los tres se relacionan y complementan entre sí —como todo el *corpus platonicum*—, pues *Epinomis* es el diálogo que viene después de las *Leyes* y, *Minos*, porque, desde una perspectiva dramatológica, algunos intérpretes entienden que este diálogo es anterior a las

---

<sup>1</sup> Cf. Roochnik “The “Serious Play” of Book 7 of Plato’s *Laws*”, 144.

<sup>2</sup> Ορχήστρα (*orchestra*) significa *lugar para danzar* corresponde al espacio donde evolucionan el coro y los actores en los antiguos teatros griegos a cielo abierto. Cf. Rodríguez *Fiesta, comedia y tragedia*, glosario.

*Leyes* en razón a que indaga por qué es la ley. A partir de las anteriores premisas nuestro pensar del juego se juega en cuatro enfoques. En el primer capítulo, que funciona como necesario proemio<sup>3</sup>, se exponen aspectos de nuestra reflexión personal que muestran cómo fue el recorrido que nos condujo a la elaboración del trabajo. En el capítulo segundo se descubre el telón de fondo de la defensa del cretense rey Minos en la puesta en escena de la pregunta acerca de qué es la ley en el *Minos*. El capítulo tercero, que es el más extenso, pues está dedicado a las *Leyes* —el más exhaustivo estudio que intenta organizar el sistema jurídico de acuerdo con principios racionales—<sup>4</sup>, se constituye en la parte central de nuestro trabajo, por ello lo desarrollamos en doce pasos, esto es, asumimos interpretativamente la larga y compleja obra en toda su magnitud, libro a libro en clave reflexiva acerca de la relación entre παιδεία y παιδία en el juego dramatológico del diálogo en torno a la propuesta legislativa para la nueva ciudad platónica de Magnesia en la larga jornada de romería de los tres ancianos peregrinos al santuario de Zeus. Por último, en el capítulo cuarto pasamos a exponer y analizar la peroración a las *nomoi* que presenta el *Epinomis*.

En efecto, nuestro recorrido por el pensar del juego en su primer propósito parte del entendido que la obra de Platón se compone de *Diálogos*, la escritura dialogal del poeta-filósofo, que adopta una forma dramática cuyos orígenes son la tragedia y la comedia áticas, también muestra la inherente limitación de la directa comunicación escrita que hace indecible el saber en el juego de la dialéctica platónica. Platón, “el que no dejó de denostar la escritura y advertirnos de su precariedad”<sup>5</sup> no escribió tratados, no habló expresamente de su filosofía ni de sus intereses y propósitos dialogales, tampoco lo hacen sus personajes; sin embargo, en todo momento nos transmite que el día-*logos* como género dramático es el medio idóneo de expresar el pensamiento filosófico. Desde esta perspectiva, en la plural y conflictiva razón dialógica, necesariamente política y religiosa,

---

<sup>3</sup> Siguiendo la técnica literaria del mismo Platón una parte integrante de la obra puede, a medida que se avanza, ser considerada como proemio de la misma. Recordamos aquí que la estructura dramática de las *Leyes* nos muestra que desde el comienzo matutino de la jornada peregrina hasta llegar al medio día a una estancia de reposo corresponde a un largo discurso a manera de prólogo que se desarrolla en los primeros cuatro libros del diálogo. En estos mismos términos el Sócrates platónico advierte: “con estas palabras creí haber dado ya fin a la discusión; mas al parecer no habíamos pasado todavía del preludeo,” *República* II 357a.

<sup>4</sup> Advertimos que una lectura literal de las *Leyes* desde el simple presupuesto de que se trata de una propuesta legislativa ignora no solo el contenido de su carácter filosófico sino la forma en el conjunto de sus cualidades dramatológicas.

<sup>5</sup> Miguel Morey, “Nota del traductor” en Colli *Filosofía de la expresión*, 20.

con ironía y fabulación la interpretación platónica del mito es un importante recurso que explica la conflictualidad del *lógos* racional. Es así como, por ejemplo en el *Fedro*, a través de un antiguo relato, el Sócrates platónico nos demuestra que Theuth, el dios de la cultura, de las artes y de la comunicación de los saberes, es el inventor de la útil, pero al mismo tiempo precaria escritura, además de ser el descubridor del número y del cálculo, de saberes superiores como la geometría y la astronomía, es el inventor del juego de damas y de dados.<sup>6</sup> Prestar en la lectura especial atención al tema del arte dialogal nos ha permitido evitar una interpretación mediática y equivocada de la crítica platónica contra la tragedia y la escritura, maniobra que nos ha encaminado en la peregrinación de pensar el drama filosófico de las *Leyes* mediante la referencia al juego en la comunicación indirecta de la verdadera educación que hace ciudadanos virtuosos. El segundo de nuestros cuatro propósitos, que se desarrolla en torno a la cuestión de qué es la ley y la recreación del mito del Minotauro nos permitirá ver que el *Minos*, aunque se trata de uno de los llamados diálogos socráticos, es el prelude que nos introduce temáticamente en una relación de contraste con las *Leyes*. Con el tercer propósito, en el largo y enmarañado recorrido, pero necesario camino de las *Leyes*, se justifica nuestro interés por la reflexión *del papel que juega* la παιδιὰ en la representación dramática de los peregrinos legisladores en la palabra que determinan que la ley es la justicia, y que su aceptación y cumplimiento se impone lúdicamente con pedagógicos preámbulos persuasivos. En desarrollo del cuarto y último propósito, exponemos que el *Epinomis* alberga respuestas a las inquietudes finales con las que cierra la jornada peregrina del «juego de ancianos», y que propositivamente está dedicado a la superior educación de los miembros del Consejo Nocturno, protector y siempre en vela por los que duermen, que —como el «tribunal insobornable, venerable y severo» establecido por Atenea—<sup>7</sup> se la juega por garantizar la permanencia de la vida sana y armoniosa en la ya real, nueva ciudad de hombres que juegan para educarse y ser ciudadanos virtuosos.

A pesar de algunas objeciones que pueden hacerse a la traducción de las *Leyes* al español realizada por Francisco Lisi, la hemos seguido pues es innegable que el traductor ha sabido captar las dificultades y ambigüedades del texto griego. Del *Minos* seguimos la traducción realizada por Juan Zaragoza y del *Epinomis* la de Francisco Larroyo. Pero

---

<sup>6</sup> Cf. Platón *Fedro* 274b-c.

<sup>7</sup> Cf. Esquilo *Tragedias*, “Las Euménides”, 705.

también, en nuestra interpretación, hemos tomado en cuenta la edición en inglés de John M. Cooper, *Plato Complete Works*, al igual que a diversos comentaristas clásicos y recientes, en lengua castellana y en otras lenguas. De estos comentarios el más influyente ha sido el de Catherine H. Zuckert.

La obra de Platón se cita según la edición de Gredos, a excepción del *Epinomis* que se cita siguiendo la edición de Porrúa. Para comodidad del lector, en las notas bibliográficas a pie de página se menciona siempre el título de obra enseguida del apellido del respectivo autor; las referencias completas se encuentran en la Bibliografía.

Es preciso informar al lector que por la complejidad misma del problema, y de las *Leyes*, el modo de trabajo seguido contempla acompañar el difícil camino de peregrinación del «juego de ancianos», involucrándonos en la romería por devoción y por voto con nuestro propio ejercicio espiritual, sin violentar la narrativa platónica ni reducir su texto analíticamente; por eso, nuestro texto presenta ciertas repeticiones que se han hecho necesarias para poder mantener una visión de conjunto del problema en todo momento. Nos ha parecido que para la comprensión del sentido del diálogo es indispensable conservar el texto con estas insistencias, propias del ejercitante juego de la pedagogía platónica como dominante repetición aplicada,<sup>8</sup> en lugar de omitirlas. Dicho esto, ya es hora pues, de entrar al problema mismo del rol del juego en el drama filosófico de las *Leyes*. El propio autor a esta empresa vital y filosófica la llamó «la más hermosa y excelente de las tragedias». Por eso bien podemos entender que la propuesta legislativa para Magnesia es una exploración mística de la paradoja del hombre, como el más indefenso de los animales y el único que necesita de cuidados y de cultura, por ello, en la educación está el secreto del progreso y perfección de la naturaleza humana a través de la transmisión de experiencias y conocimientos de una generación a otra. Con palabras de Kant, “se pueden considerar como los dos descubrimientos más difíciles de la humanidad: el arte de gobernar a los hombres, y el arte de educarlos.”<sup>9</sup> Bien se puede sentenciar que los problemas básicos del ser humano se desprenden de la incapacidad para asegurar saludable convivencia y para generar verdadero conocimiento.

---

<sup>8</sup> Cf. *infra* 47, nota 77.

<sup>9</sup> Cf. Kant *Tratado de pedagogía*, 6.

## Proemio

### παιδεία y παιδιά

*El razonamiento nos indica, pues, que en los duelos y en las tragedias y comedias, no sólo en el teatro sino también en toda la tragedia y comedia de la vida, los dolores están mezclados con los placeres, y también en otras muchísimas ocasiones.*  
**Filebo 50b**

Si en alguna ocasión llegara a suceder que vinieran a nosotros algunos de nuestros autores serios –eso dicen–, los trágicos, y nos preguntaran lo siguiente: «Extranjeros, ¿podemos frecuentar el territorio de vuestro Estado o no, y, además, podemos traer y representar nuestra poesía, o qué habéis decidido hacer en tales asuntos?», ¿qué sería correcto contestar a esos grandes varones, pues? A mí me parece que lo siguiente: «Excelsos extranjeros, diremos, también nosotros somos poetas de la tragedia más bella y mejor que sea posible (*hemeís esmèn tragoidías autoi poietai katà dýnamin hóti kallístes háma kai arístes*). Todo nuestro sistema político consiste en una imitación de la vida más bella y mejor, lo que, por cierto, nosotros sostenemos que es realmente la tragedia más verdadera (*pása oûn hemîn he politeía synésteke mímesis toû kallístou kai arístou bíou, ho dé phamen hemeís ge óntos eínai tragoidían tèn alethestáten*). Poetas, ciertamente, sois vosotros, pero también nosotros somos poetas de las mismas cosas, autores y actores que rivalizan con vosotros en el drama más bello, del que por naturaleza sólo la ley verdadera puede ofrecer una representación, tal como es nuestra esperanza (*poietai mèn oûn humeís, poietai dé kai hemeís esmèn tôn autôn, hymîn antítechnoí te kai antagonistai toû kallístou drámatos, ho dé nómos alethès mónos apoteleîn péphyken, hos he par' hemôn estin elpís*). No creáis, por cierto, que nosotros os dejaremos alguna vez levantar tan fácilmente escenarios en la plaza y presentar las actuaciones de actores de bella voz, que hablen más fuerte que nosotros, ni os encargaremos dirigirlos a los niños, las mujeres y todo el populacho, diciendo de las mismas costumbres e instituciones cosas que no son las mismas que las que decimos nosotros, sino, por lo general, contrarias en su mayor parte. Pero, es que estaríamos completamente locos, no sólo nosotros, sino también cualquier ciudad que os permitiera hacer lo que estamos diciendo ahora, antes de que su magistratura juzgara si lo que habéis compuesto se puede decir y es apto para ser dicho en público (*eis tò méson*) o si no. Ahora bien, hijos descendientes de las débiles Musas, mostrad primero a los magistrados vuestras canciones para que nosotros las comparemos con las nuestras y, en caso de que sea evidente que dicen lo mismo o mejor lo que nosotros decimos, os permitiremos hacer una representación; pero si no, amigos, nunca podríamos dejaros».

**Leyes VII 817a-d**

Nacido “como dice Apolodoro en sus *Crónicas*, en la Olimpiada LXXXVIII, el día 7 de Targelión (abril), en cuyo día dicen los delios que nació también Apolo”<sup>10</sup> (427 a. C.), las primeras experiencias de Aristocles, hijo de Aristón, se sitúan en medio de la crisis de la democracia en la primera Guerra del Peloponeso. No debe extrañar que el pensamiento platónico sea una manifestación crítica ante su propia época; así, entonces, en la realidad dramática de sus *Diálogos*, muchos hechos históricos influyen en la configuración del proyecto dramatológico del Filósofo dialéctico, en el tratamiento de algunos de sus personajes y en el rol desempeñado por algunos de ellos.

Si todo el pasado es considerado por Platón como motivación de los males de su tiempo, si las condiciones principales hay que buscarlas en su propia época, la Guerra del Peloponeso fue algo tan importante, no sólo por poner de manifiesto las contradicciones que en épocas anteriores quedaban aparentemente ocultas, sino también por demostrar el fracaso de actitudes que para Platón eran muy próximas, que su experiencia pudo ser básica para la interpretación de su propio tiempo; además, las incitaciones de su propio tiempo lo empujan a tratar de entender ese pasado en el que desempeña un papel importante la Guerra del Peloponeso.<sup>11</sup>

También experimenta Platón que el género trágico es un género crítico que se enlaza, tradicionalmente, con experiencias dolorosas, de desgarramiento, pero también —aquí reside su mayor interés— de «aprendizaje democrático», pues las tragedias del teatro griego clásico, como institución pública, esto es, en el orden político y religioso, contemplan problemas vitales de la existencia humana y otros propios de la vida en comunidad que tienen repercusiones no sólo a nivel de la vida individual del ciudadano, sino también en la política de la *pólis* democrática. Quizá por ello, en principio, según cuenta Diógenes Laercio, Platón, al hacerse discípulo de Sócrates, quemó una tragedia que había acabado de escribir para competir en uno de los certámenes literarios más importantes de Atenas.<sup>12</sup> No debe entenderse que el motivo fuera su insatisfacción por el

---

<sup>10</sup> Laercio *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*, Platón, Libro Tercero, 2.

<sup>11</sup> Plácido “Platón y la Guerra del Peloponeso”, 47.

<sup>12</sup> Laercio *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*, Platón, Libro Tercero, 3-4: “Dio Platón a los atenienses unas fiestas teatrales, cuyos gastos pagó Dión, como refiere Atenodoro en el libro VIII *De los Peripatos (Los paseos)*. Tuvo dos hermanos, Adimanto y Glaucón; y una hermana llamada Potona, que fue madre de Espeusipo. En las letras fue discípulo de Dionisio, de quien hace memoria en sus *Anterastes (Los rivales)*. Se ejercitó en la palestra bajo la dirección de Aristón Argivo, maestro de lucha, el cual, por la buena proporción del cuerpo, le mudó en el de Platón el nombre de Aristocles que antes tenía, tomado de su abuelo, según dice Alejandro en las *Sucesiones*. Otros son de sentir fue llamado así por lo amplio de su locución, o bien porque tenía la frente ancha, como escribe Neantes. Dicen algunos que luchó en los juegos ístmicos; lo que afirma también Dicearco en el libro I *De las Vidas*. Ejerció asimismo la pintura, y compuso primero ditirambos, después cantos y tragedias. Timoteo Ateniense dice en las *Vidas* que Platón tuvo la voz delgada.

valor del arte poético, lo que sería una gran contradicción, pues lo está diciendo un poeta, tan grande como Homero a quien él admiraba y apreciaba. Para entender «la condena a la poesía y la expulsión de los poetas en la primera *pólis*», hace falta enfrentarse a la compleja ironía y al laberíntico juego dialéctico-filosófico de Platón como autor que prueba el aprendizaje de sus lectores en la correcta aprehensión de la verdad, pues tal desconocimiento nos impediría no sólo hacer justicia a su obra, sino descubrir que el Filósofo también le otorga al arte un alto valor educativo y moral; así mismo, este desconocimiento nos privaría de captar el vaivén de su juguetona y salvadora ambigüedad y por consiguiente del significado que encierra para la vida del hombre el deseo de adquirir el bien, ya que en el proceso de su formación en la virtud se cuestiona sobre la justicia y las leyes porque, también, comprende que las costumbres establecidas forman el verdadero carácter de los ciudadanos. Además, y esto es decisivo, Platón como educador, filósofo y poeta reconoce el poder pedagógico del arte imitativo; sin embargo, también advierte, dada la singular naturaleza humana, que lejos de ofrecer modelos de vida que eduquen al hombre en la virtud, el arte puede resultar propicio para la injusticia y la violencia; por tanto, puede ser, si se le permite, nocivo paradigma para la formación de los ciudadanos que vivirán en una *pólis* de convivencia armoniosa. Para comprender esta supuesta contradicción platónica, para entender cómo surgió y de qué manera fue vivida por él, nos hace falta *imitar* su realidad y, además, vivir al interior de cada uno y en escena la propia tragedia de buscar la verdad por medio de lo que nos es propio en medio de la precariedad, el arte, la palabra, la filosofía y la religión.

Aquí, llamamos la atención a una interpretación problemática que ha llegado a relegar la escritura platónica a un terreno totalmente secundario, definiéndola incluso como un simple ejercicio de erudición o juego estético. En realidad, a pesar de que la palabra dialogal, el *lógos*, es el fundamento de la filosofía platónica, es importante tener en cuenta

---

Refiérese que Sócrates vio en sueños un polluelo de cisne que plumaba sobre sus rodillas, el cual, metiendo luego las alas, se elevó por los aires y dio dulcísimos cantos, y que habiéndole sido llevado Platón el día siguiente, dijo: «He aquí el cisne». Empezó a filosofar en la Academia, y después en unos jardines junto a Colono. Así lo dice Alejandro en las *Sucesiones*, citando a Heráclito. Habiendo después de entrar en un certamen trágico, oída primero la composición de Sócrates, quemó las suyas, diciendo:

*Oh, ven aquí, Vulcano;*

*Platón te necesita en el momento.*

Desde entonces se hizo discípulo de Sócrates, estando a los veinte años de edad. Muerto Sócrates, se pasó a la escuela de Cratilo, discípulo de Heráclito, y a la de Hermógenes, que seguía los dogmas de Parménides.”

que para montar su dramaturgia la escritura cumple una función importante, por eso, Platón repite en varias ocasiones que la tarea escritural es una mezcla de juego y seriedad. También dirá que la función de la escritura es la de un «recordatorio» de primera mano, una especie de memoria, recuerdo o protocolo de lo que se ha discutido de forma dialéctica. Con todo, escribir es una variedad del arte imitativo, como también lo es la pintura y la poesía, por ello damos al resultado de nuestras jornadas de escritura la estructura de lo que sería la divertida tarea de intentar pintar un cuadro o, a la vez, la de realizar una puesta en escena, no sin antes advertir que dada la precariedad de la escritura, mucho más en nuestras manos, es de un todo un pobre intento por imitar el verdadero juego de la palabra en la magistral dialéctica platónica. En el entendido de que la escritura, como la pintura, no se siembran en serio ni en verano como en un jardín para las festividades de Adonis, cultivando aceleradamente flores que morirán rápidamente, para simbolizar la muerte prematura del amante de la diosa Afrodita, el ejercicio de nuestro juego interpretativo tiene el doble propósito de sembrar y escribir para competir académicamente y como dulce y alegre fármaco-recordatorio para el olvido que nos traerá la seria senectud.

Quizá el rigor académico y la profesionalización misma de la filosofía le han arrebatado a la actividad filosófica la vocación lúdica encerrándola tras los fríos y ferrosos límites extremos de la seria teoría del simple espectador del mundo y de la vida que lo acercan riesgosamente a caer en pozos milesios. Sin embargo, con toda la seriedad que el caso amerita, hay que decir: ¡hay una filosofía del juego!<sup>13</sup> Dentro de los ilustres antecedentes que no la condenan como actividad trivial e inútil<sup>14</sup> de un “pensatorio” como el de *Las Nubes* de Aristófanes y que, por el contrario, le asignaron al juego la categoría de motivo mayor está el insomne pensamiento vigilante del protofilósofo jónico Heráclito, que en su fragmento 52 señala que el tiempo en su carácter originario de eternidad es «un niño que

---

<sup>13</sup> El sustantivo φιλοσοφία no aparece en las *Leyes* y formas verbales de la palabra sólo aparecen dos veces, en IX 857c en el contexto de la fundamentación del código penal y XII 967c en referencia al error en que cayeron algunos filósofos. Como señala Catherine Zuckert, el Extranjero Ateniense entiende la filosofía como un tipo de actividad que está implícita en las *Leyes*, no está de forma explícita la mayor parte del tiempo porque la ejercitante acción dominante «del juego de ancianos» es la discusión sobre la legislación para una nueva colonia cretense. Cf. Zuckert, “On the Implications of Human Mortality: Legislation, Education, and Philosophy, nota 3, 186.

<sup>14</sup> Cf. *Leyes* XII 967c-d, *República* X 607b-c; *infra* 29.

juega a los dados» y define la dimensión histórico-temporal por ese juego como «reino de un niño»:

*El tiempo [Aión] es un niño que juega con los dados; el reino es de un niño.*<sup>15</sup>

Y, por supuesto, está Platón. ¿Quién hay que ignore que cuando estudiamos los *Diálogos* platónicos, salta a la vista la asociación medio en juego (*paidia*) medio en serio (*spoude*) como una forma de aproximación del carácter precario de la existencia humana en la búsqueda de la verdad? Dada esta ausencia de fundamento, en palabras de Heidegger, el juego es palabra para el ser, “el juego es sin «porqué»”<sup>16</sup>, es el salto al fundamento sin fundamento, única experiencia posible de «asir» lo esencial, para Platón esta última razón de las cosas se llama θεός, para el filósofo de Friburgo, el ente más ente de todos.

Gracias a este salto, el pensar accede a la amplitud de aquel juego en el que está puesta nuestra esencia de hombres. Sólo en la medida en que el hombre es llevado a este juego, y puesto allí en juego, es capaz de jugar él de verdad, y de seguir estando en juego. Pero, ¿qué juego?<sup>17</sup>

Dentro del desarrollo interpretativo que hace jugar nuestro pensar conviene precisar que el encomio al sabio legislador Minos está determinado por las críticas de los poetas, especialmente los poetas trágicos, que hacen aparecer al legendario rey como ignorante y cruel. El fundamento de la defensa del modelo por antonomasia de los legisladores no es otro que el sumo principio del ser platónico, el bien y la unidad, que da cohesión y coherencia a la multiplicidad en el orden de la vida en comunidad a través de la relación entre παιδεία y παιδιά en el juego dramatológico de la dialéctica filosófica persuasiva. De aquí se deriva que las leyes cretenses emanan de Minos y, en estricto sentido, de las revelaciones y enseñanzas de Zeus. Para ver con más claridad el laberíntico juego de la dialéctica filosófica y lo que hasta entonces era entre los griegos el juego y la tragedia, es preciso avanzar un paso más; empero, este paso implica seguir un camino de múltiples rodeos,<sup>18</sup> largo y dispendioso<sup>19</sup>, porque el Ateniese y el «juego de ancianos» en las *Leyes*

---

<sup>15</sup> Heráclito *Fragmentos*, 52.

<sup>16</sup> Heidegger *La proposición del fundamento*, 188.

<sup>17</sup> Heidegger *La proposición del fundamento*, 186.

<sup>18</sup> Sócrates con respecto «a la justicia, la moderación, el valor y la sabiduría» advierte que para conocer de manera exacta las cualidades de cada una de sus naturalezas “necesitaríamos de un circuito más largo, tras recorrer el cual se nos aparecerían más claras” (*República* VI 504b). En concordancia, Ortega y Gasset en *¿Qué es filosofía?*, afirma que “los grandes problemas filosóficos requieren una táctica similar a la que los hebreos emplearon para tomar a Jericó y sus rosas íntimas: sin ataque directo, circulando en torno lentamente, apretando la curva cada vez más y manteniendo vivo en el aire son de trompetas dramáticas. En

plantean un estudio riguroso en torno a la actividad artística, en el que cobra la tragedia una gran relevancia en la laberíntica interpretación del juego. Por supuesto, imitando, representando, formando desde temprana edad al niño con educación musical, esto es, en el arte de las musas (cf. *Leyes* II y VII), la verdadera *paideía* del alma por medio del juego, *paidiá*, de la poesía, la música y la danza en las festividades en honor a los dioses. Dada la precariedad de la vida del hombre, el agobio hace que se desmorone la estructura de la *paideía*. En compensación y compadecidos los dioses, las Musas, Apolo y Dioniso, regalaron al hombre la festividad para que pueda *recrearse*, y ellos mismos la celebran junto con los hombres, mujeres y niños para que en el juego ritual se restaure de nuevo la estructura del alma humana (cf. *Leyes* II 653a-654a).

Bajo este punto de vista hay que entender los dos pasajes, en el libro I y VII de las *Leyes*, en los que el innominado Extranjero Ateniense en Creta llama al hombre *juguete de los dioses*. Con el primer pasaje (644d-645c), en el que dice que cada uno de nosotros es una *marioneta divina*, nos indica el sentido religioso de lo que bien puede denominarse la *estructura en hilos del alma*, pues los hilos, cuerdas o tendones que mueven esta marioneta, no son otra cosa que los movimientos o emociones del alma, alambres ferrosos y duros en su mayoría, que se enmarañan en la penuria y la discordia sin distinguir con claridad la virtud y el vicio si no se dejan conducir y guiar por la *paideía* de la cuerda áurea, bella, suave, no violenta y sagrada de la inteligencia racional, llamada la ley común de la *pólis*. Solo ella conduce a los dioses, por ella la ley nos gobierna y nos salva de la confusión si, como buenos jugadores con el regalo de las musas, la melodía y el ritmo, transformamos, mediante la *mimesis* de la virtud, el frenético y desordenado movimiento de la marioneta en un bello juego. Esto se explica en el pasaje del libro VII que reclama nuestra atención, allí afirma el anciano Ateniense:

Sostengo que es necesario tomar seriamente lo serio, pero no lo que no lo es; dios es naturalmente digno de todo el esfuerzo del bienaventurado, pero el hombre, como dijimos antes, ha sido construido como un juguete de dios y, en realidad, precisamente eso es lo mejor de él. Es necesario que, adaptándose a esa música y jugando los juegos más bellos,

---

el asedio ideológico, la melodía dramática consiste en mantener despierta siempre la conciencia de los problemas, que son el drama ideal.” *Obras Completas*, Vol. VII, 279.

<sup>19</sup> Así como largo y penoso es el camino de peregrinación del Extranjero Ateniense y sus amigos dorios al santuario del Zeus, también lo es el camino de la investigación filosófica acerca de las leyes y las formas de gobierno (cf. *Leyes* I 625a-b). Este es el mismo sentido que Sócrates hace notar a Glaucón: “Y para que te enteres, Glaucón, lo que pienso es que nunca aprehenderemos exactamente esta cuestión con métodos como los que hemos usado en nuestros argumentos: el camino que conduce a ella es más largo y complejo. No obstante, conserva su valor lo que hemos dicho y examinado hasta ahora” (*República* IV 435d, cf. VI 504b).

todo hombre y toda mujer vivan así, pensando lo contrario de lo que hacen ahora (*Leyes VII 803c-804b*).

Así, entonces, el quehacer cotidiano no es en realidad nada serio, en cambio, la festividad y el juego es lo que nos acerca a lo verdaderamente serio, a lo sagrado, a dios; así, medio en juego y medio en serio, como compañeros del supremo juego de la deidad, es posible alcanzar la bienaventuranza del conocimiento superior (cf. *Epinomis 922b-c*), en otras palabras, en la gracia del juego imitamos lo divino y se preserva el auténtico, serio y bello *ludus Dei* (cf. *Leyes VII 803b-c*).

Con estas enseñanzas del filósofo Extranjero en Creta sobre el drama de la vida humana descubrimos las raíces del juego y las concepciones acerca del juego de la vida en el teatro del mundo o del juego de Dios. Recreado, redescubierto lo encontramos más tarde unido a la palabra bíblica, con los Padres de la Iglesia, de manera especial en Máximo el Teólogo (580-662), confesor de la fe cristiana en su *Dificultad 71*:

**1416 B** Tal vez “juego” se refiere a la capacidad de cambio que tienen las cosas materiales y nosotros confiados en estas cosas materiales que continuamente están cambiando y no poseen ninguna base estable, aparte de la de su significado primario [*lógos*], de conformidad con lo cual son llevadas con sabiduría y providencia, bien podría pensarse que son gobernadas por nosotros. Pero por el contrario, en vez de ser gobernados por nosotros, se nos escapan, y parecen estar regidas por nuestros deseos, o frustradas por ellos, y no pueden ser guiadas ya que, al no poseer ninguna definición estable de su propio ser, se encuentran en un estado de flujo y no tienen estabilidad. Quizás esto es lo apropiadamente es llamado el juego de Dios por el maestro, como si por medio de estas cosas él nos condujera a lo que realmente es y nunca puede ser conmovido.

**C** ¿Qué pasa con nosotros mismos? Si, de acuerdo con la prevaleciente secuencia de nuestra naturaleza en el presente, ahora como el resto de los seres vivos sobre la tierra, primero llegamos al ser como los niños, a continuación, como en la forma de flores que se desvanecen temprano acelerando la juventud a la vejez proyectada a morir, y que se transfieren a otra vida, entonces no de modo implausible inverosímil dice el maestro divino que somos juego de Dios. Pues en comparación con el arquetipo que ha de venir de la vida divina y verdadera, nuestra vida presente es juego, y todo lo que es distinto de lo que verdaderamente es carece de ser. Esto se muestra más claramente en el sermón funeral de Cesáreo, que dice, “tal es nuestra vida, hermanos, la pasajera vida de los seres vivos: una especie de juego sobre la tierra. **D** Como los que no han sido, llegamos a ser, y que una vez nacidos después se disuelven. Somos un sueño que no dura, un fantasma que pasa, el vuelo de un pájaro que se ha ido, una nave que pasa por el mar sin dejar rastro, polvo, vapor, rocío de la mañana, una flor que florece durante un tiempo y ya no está, *los días del hombre son como la hierba, como la hierba que florece en el campo* (*Salmo 102:15*),<sup>20</sup> como lo dice el divino David reflexionando sobre nuestra debilidad.”<sup>21</sup>

---

<sup>20</sup> Gregorio Nacianceno, *Sermon 7.19* [on the death of his brother Caesarius] (*PG 35:777*).

<sup>21</sup> Louth *Maximus The Confessor*, 166.

La noción de juego y su analogía con la contemplación de la sabiduría divina del Filósofo Ateniense como tabla salvadora de la precariedad humana también ha sido tratada por Hugo Rahner (1919-1968), en su patología, donde intenta esbozar un tipo de historia religiosa del juego, concluye que, como bien dijo Platón, desde el juego del niño hasta el juego de los festivales religiosos, se alude a esta bienaventurada seriedad de la cual tan sólo Dios es digno, por eso, cuando la vida del bailarín de la danza mística es bella y feliz es exactamente eso: un juego.<sup>22</sup> Por su parte el historiador Johan Huizinga (1872-1945) sostiene en *Homo ludens* (1938) que en el juego ritual está el origen de la cultura: “la comunidad primitiva realiza sus prácticas sagradas, que le sirven para asegurar la salud del mundo, sus consagraciones, sus sacrificios y misterios, en un puro juego, en el sentido más verdadero del vocablo.”<sup>23</sup> Ello ya había quedado dicho en las *Leyes* cuando, al estudiar el anónimo Extranjero de Atenas la prescripción y legislación de las festividades religiosas, llega a la conclusión de que, tan importante como las maniobras militares en tiempos de paz son los juegos agradables junto con sacrificios que imitan las batallas de la guerra (Cf. *Leyes* VIII 829 b-c).

Para nuestro propósito, y empezando por la definición del término que nos es común,<sup>24</sup> conviene precisar que no hay un unívoco vocablo griego para el significado de *jugar*; παίζω y su sustantivo παιδιά, *el juego*, designan específicamente la actividad de los niños, que de antemano se presenta en abierta oposición frente a la palabra con la que se denomina el quehacer serio del hombre adulto. El concepto de παιδιά “que originalmente significaba algo así como un «arte ejercido en el niño» o una «técnica de preparación de los jóvenes»”<sup>25</sup> queda, por tanto, tan restringido a la noción de juego infantil y demás formas afines del divertimento social, especialmente a la broma, al chiste ingenioso y otros aspectos lúdicos de lo festivo, que obliga a reconocer que actividades de competición y lucha o de representación dramática, consideradas por nuestra moderna terminología occidental en el ámbito de juego, para la cultura griega no se incluyen en el término παιδιά, sino en la palabra άγών, de alcance y estimación de lo serio y por tanto fuera de nuestra connotación lúdica. Con todo

---

<sup>22</sup> Cf. Rahner *El hombre lúdico*, capítulo IV “El juego del baile celestial”, 75-101.

<sup>23</sup> Huizinga *Homo ludens*, 16.

<sup>24</sup> Cf. Huizinga *Homo ludens*, capítulo 2 “El concepto de juego y sus expresiones en el lenguaje”, 45-66.

<sup>25</sup> Sloterdijk *Has de cambiar tu vida*, 257.

el *agón*, en el mundo griego, o en cualquier otra parte donde se haya presentado, muestra todas las características formales del juego y pertenece, en virtud de su función, más que nada al dominio de la fiesta, es decir, a la esfera del juego. Es imposible separar la competición, como función cultural, de la triple unión entre juego, fiesta y acción sacra.<sup>26</sup>

La función educadora de la poesía viene precedida por la labor del poeta como artesano de buenas y hermosas obras (cf. *Leyes* VIII 829 c-d). Es por esto que únicamente deben cantarse las composiciones poéticas “de los que sean buenos y honrados en la ciudad, porque son artesanos de buenas obras, incluso si sus composiciones no fueren técnicamente buenas” (*Leyes* VIII 829 d). La poesía no queda, por tanto, relegada al olvido en la ciudad platónica, porque las festividades, los juegos y sacrificios están enraizados en el rito, y no hay ritual sin la poesía. Por eso afirma el innominado filósofo Ateniense que en las competiciones atléticas o musicales deben entonarse cantos que de manera adecuada, o bien critiquen a los que no son buenos, o bien alaben las virtudes de los mejores, de modo que, aunque el poder de la poesía deba ser controlado, sin su presencia no sería posible el teatro filosófico que representa la *pólis* platónica.<sup>27</sup>

---

<sup>26</sup> Huizinga *Homo ludens*, 49.

<sup>27</sup> Cf. *infra* 27, 34, 44.

## *Minos*

### Arrojado dentro del juego del laberinto de Creta

*Acerca de todo esto hay que decir antes que los hombres  
deben promulgarse leyes y vivir de acuerdo con ellas o  
no se diferenciarán en nada de las fieras más salvajes.*

**El Ateniense, *Leyes* IX 874e**

La causa de ello es que no nace ninguna naturaleza humana capaz de conocer lo conveniente para los hombres en lo que atañe al orden político y, conociéndolo, no sólo poder sino también querer hacer lo óptimo. En primer lugar, es difícil reconocer que el verdadero arte político se ocupa necesariamente no de lo particular sino de lo común –pues lo común une, mientras que lo particular desmembra las ciudades– y que conviene tanto a lo público como a lo privado, a ambos, si se coloca eventualmente a lo público por encima de lo privado. En segundo lugar, aunque uno comprendiera suficientemente en su arte el conocer que esto es así por naturaleza, si después llega a asumir el gobierno ilimitado y absoluto de una ciudad, nunca podría permanecer fiel a esta doctrina y vivir alimentando lo común en la ciudad como elemento guía y lo particular siguiendo a lo común, sino que la naturaleza mortal lo empujará siempre al exceso y a la actuación en interés personal, puesto que busca de manera irracional evitar el dolor y perseguir el placer, y colocará siempre a estos dos por delante de lo más justo y mejor y, al producir en sí misma la oscuridad, se llenará a sí misma y a toda la ciudad de todos los males hasta el final. Pero tened por seguro que, si alguna vez un hombre engendrado con esa capacidad natural por un destino divino pudiera asumir el poder, no necesitaría en absoluto de leyes que lo gobernarán.

**El Ateniense, *Leyes* IX 875a-c**

En la comprensión de nuestro propósito interpretativo que se interesa por estudiar el lugar que ocupa el juego en la trilogía *Minos, Leyes* y *Epinomis* es imprescindible hacer notar que estos diálogos del *corpus platonicum* están relacionados entre sí –sin que temerariamente pretendamos reducir los diálogos platónicos y su relación a un único esquema– no sólo por el valor de la persuasión y la prueba filosófica como elementos de juego en el proyecto pedagógico de Platón sino también por el rol de los personajes principales e interlocutores filósofos y no filósofos, los cuales algunas veces se pueden identificar con personalidades históricas o simplemente anónimas, en todo caso muestran que la filosofía es una actividad de la razón que se da entre los seres humanos dada su múltiple y compleja interacción de caracteres, puntos de vista, preocupaciones, escuelas,

educación, ciudades de origen, costumbres y regulaciones políticas. Esto sin mencionar que todos los diálogos platónicos,<sup>28</sup> en tanto que son producto de la magistral invención literaria de su autor como poeta y filósofo, también ofrecen particulares ambientes dramatológicos con tiempos y lugares específicos en los que se representan circunstancias y acciones diferentes.

En lo que sigue tratamos de dar cuenta de en qué sentido el *Minos*, siendo un diálogo socrático, antecede a las *Leyes*. En este estudio introductorio lo primero que salta a la vista es que el *Minos* es un diálogo socrático mientras que las *Leyes* no lo es; así en el *Minos* el personaje principal es Sócrates mientras que en *Leyes* y *Epinomis* el interlocutor principal es un innominado anciano filósofo Ateniense Extranjero en Creta; además, que el interlocutor del primero es un anónimo joven ateniense mientras que en los dos últimos se trata de dos nominados ancianos dorios. A primera vista parecen ser claras las diferencias entre los personajes y sus representaciones. Empero, en el desarrollo de la lectura reflexiva y contrastada (no aislada, unitaria y cronológica) de la obra platónica en conjunto, son muchos los beneficios, que nos ayudan a acercarnos a una esquivada mejor comprensión del juego laberíntico del pensamiento del divino Filósofo de Atenas.<sup>29</sup>

Es significativo precisar que el *Minos* comienza con una pregunta de Sócrates a un no tan joven discípulo innominado, pero no como es su costumbre, dentro de una previa y adecuada preparación mayéutica, sino que de manera abrupta asalta a su incauto interlocutor. En otras palabras, este corto diálogo, como el *Hiparco*, comienza con una pregunta que indaga por la definición de un *qué es*, en este caso «la ley», de manera intempestiva, sin ninguna introducción dramática y llevando por título el nombre de un antiguo tirano.<sup>30</sup> Así, de repente, el telón del encomio a Minos, el legendario rey de Creta, hijo y alumno de Zeus, abre con la inquietante cuestión sobre qué es la ley y termina con una alabanza a las leyes del sabio legislador; resulta útil tener presente que con el examen

---

<sup>28</sup> Para el propósito de la investigación que nos ocupa no es necesario entrar en los detalles del inútil juicio sobre la clasificación de los diálogos en auténticos, dudosos, apócrifos, espurios o apéndices. Nos unimos a la observación de Leo Strauss en *On Plato's "Symposium"*, 11: "As matters stand today, some of the dialogues which have come down to us as Platonic dialogues are regarded as spurious. I believe it is wise to suspend our judgment on this subject and simply to accept all dialogues which have come down to us as Platonic."

<sup>29</sup> Para profundizar en la perspectiva de la dramaturgia platónica cf. Catherine H. Zuckert *Plato's Philosophers. The Coherence of the Dialogues*, "Introduction" 1-48.

<sup>30</sup> Strauss, en "On the *Minos*" 65, señala que considerando que la mayoría de los diálogos platónicos llevan por título el nombre de un participante u oyente de la conversación, el diálogo sobre la ley no podía llevar otro título dado que el interlocutor de Sócrates es un anónimo ateniense y nadie más parece estar presente en la conversación.

de estas leyes, precisamente, comienzan las *Leyes*. Así, aunque con interlocutores diferentes, por la maestría de su autor las *Leyes* comienzan donde termina el *Minos*, no es prudente considerar éste corto diálogo como una anticipación o prólogo a la ley, a lo sumo podemos estimar que se trata de una polémica introducción al especial diálogo platónico en el que Sócrates no aparece ni es mencionado.<sup>31</sup>

El ingenioso y placentero juego dramático de Platón hace que su personaje principal por excelencia ponga a prueba a su discípulo, para nosotros sin nombre y sin cara, pues, de una parte, no está claro si la pregunta socrática se refiere a *¿qué es la ley, para nosotros?* o a *¿qué es ley, entre nosotros?* (el griego es ambiguo, cf. *Minos* 313a). ¿Se pregunta qué es la ley en *nuestra opinión* o qué es la ley *a la que nosotros los atenienses estamos sujetos*? La primera pregunta sería de tipo universal o teórico, la segunda, de tipo práctico, particular o autoreferencial. La cuestión práctica exacerba aún más la ambigüedad, ya que se puede referir a un orden jurídico en conjunto o a cualquier ley particular. En cualquier caso no se puede saber a qué ley se hace referencia si no se tiene algún conocimiento previo de la ley como tal o si se desconoce qué legislación se está obligado a cumplir y respetar.<sup>32</sup>

Para nuestro propósito inmediato conviene precisar que *nomos* es la palabra griega que significa «tierra de pastoreo» y que «nómada» se refiere al jefe y patriarca de una tribu, clan o *demo* que dirige la distribución de las tierras de pastoreo. En este contexto *nomos* asumió el significado de «ley», «distribución equitativa» o «aquello que es adjudicado por la costumbre», de donde «legislador» refiere al guardián y pastor del rebaño de ciudadanos, “tal como Homero llamaba «pastor de pueblos» al buen general” (*Minos* 321c).<sup>33</sup> Es por ello que el interlocutor de turno comienza a responder a partir de la común opinión política de que la ley es lo que por decisión de la *pólis* se acepta (*ta nomizomena*) como *nomos* (cf. *Minos* 313b); Sócrates rechaza esta apreciación y persuade al innominado discípulo ateniense a creer que la ley es el descubrimiento de lo que es real (cf. *Minos*

---

<sup>31</sup> Cf. Strauss “On the *Minos*”, 65. Más adelante Strauss señala lo siguiente respecto del interlocutor de Sócrates en el *Minos*: “As for the character of the companion, we suspect that he was no longer quite young, that he was concerned with civic fame, that he was what one might call free from prejudices, and that he believed that one can be just while being savage and unaccommodating.” 74.

<sup>32</sup> Cf. Strauss “On the *Minos*”, 66.

<sup>33</sup> *Nomos* también se refiere a cantos específicos para eventos religiosos, funerarios o de competiciones en los festivales que consistían en composiciones para voz o instrumento de características melódicas, armónicas y rítmicas insistentemente repetitivas.

315a), y termina con la alabanza del mítico rey Minos de Creta como legislador inspirado por la justicia divina. Así, entonces, podemos decir que en la trilogía objeto de nuestro estudio —como en la mayoría de los diálogos platónicos— está presente el juego de los elementos indagativo y persuasivo.

La definición de Sócrates suena extraña, sin embargo, esta afirmación comienza a tener más sentido si nos fijamos en la palabra griega que se ha traducido como «ley». *Nomos* significa algo más que un código escrito, reiteramos, significa algo así como los principios y costumbres que orientan el modo de vida de una verdadera comunidad (*koiné*), incluyendo ordenamientos y prohibiciones específicas, por supuesto, pero también incluyendo la naturaleza misma de las cosas y las justificaciones de la propia ley. “¿Cómo es que no empleamos siempre las mismas leyes para los mismos asuntos, si verdaderamente hemos descubierto esta realidad?” (*Minos* 315a), pregunta el innominado discípulo; Sócrates responde advirtiendo que si los pueblos no utilizan siempre las mismas leyes es porque “no son capaces de descubrir lo que pretende la ley, es decir, lo real” (*Minos* 315b).

Las leyes cretenses emanan de Minos y, en estricto sentido, de Zeus. Las tradiciones, costumbres y leyes de los cretenses son fruto de las revelaciones y enseñanzas divinas de Zeus a su hijo Minos en confidentes conversaciones (*óaroi*), de ahí que la tradición afirme que las leyes cretenses, y después las espartanas, son las mejores. Esta convivencia con Zeus, señala Sócrates, consistía en “educar para la virtud por medio de conversaciones. Por ello estableció para sus propios conciudadanos esas leyes, gracias a las cuales Creta es permanentemente feliz, y también Lacedemonia, desde que empezó a utilizarlas como leyes divinas” (*Minos* 320b). Se trata, por analogía, de una tradición que el Ateniense Extranjero en Creta encuentra en Homero: “¿Pretendes, acaso, como Homero, que Minos frecuentó a su padre cada nueve años y os dio las leyes de vuestras ciudades siguiendo la revelación de aquél?” (*Leyes* I 624b). El buen legislador como confidente (*oaristés*) y “compañero de bebida y de juegos de Zeus” (*Minos* 319e) conoce las cosas de dios, por eso el modelo original y primario de estos legisladores es el rey Minos «que hablaba con Zeus». Así, entonces, Minos no es un simple mortal, sino un ser semidivino.

También Hesíodo exalta a Minos, pues al referirse a él escribe:

*De cuantos mortales fueron reyes, él fue el más rey de todos,  
y reinó sobre numerosísimos pueblos vecinos,  
porque tenía el cetro de Zeus y con él también gobernaba ciudades (Minos 320d).*

Así mismo, Odiseo en su visita al Hades afirma que vio a Minos, el hijo del brillante Zeus, “que con cetro de oro, sentado, juzgaba a los muertos.”<sup>34</sup> Concluye Sócrates que lo que los poetas llaman *cetro de Zeus* “no es otra cosa que la educación que recibió de Zeus, con la que Minos gobernaba Creta” (*Minos* 320d). En suma, la sabiduría del buen legislador está en cumplir la voluntad de dios. No es otro el mandato de la «revelación», sólo que aquí es recibida, no por la voz o intermediación de un *daímon* o vidente poseedor del don de la profecía sino directamente de la razón misma (*noûs*). Así, el innominado Ateniense Extranjero en Creta muestra con meridiana claridad que las leyes tienen su *arkhé* a partir de lo sagrado (Cf. *Leyes* VI 771a). No es de extrañar, entonces, que los tres ancianos de las *Leyes* se dirijan en peregrinación iniciática y religiosa desde Cnosos hasta la gruta y santuario de Zeus —por el mismo camino que recorrió Minos hasta el lugar donde recibió la instrucción de su padre—, conversando sobre el régimen político y las leyes como en un juego de niños ancianos recurriendo al mito, para crear en la palabra y de la mejor manera posible las mejores leyes y costumbres que determinen la justicia, que se manifiesta así como una narración que se cuenta para persuadir a los niños y en donde el narrador es un sabio anciano.<sup>35</sup> “Adecuemos la historia a tu ciudad y, como niños ancianos, hagamos la prueba de plasmar sus leyes con la palabra” (*Leyes* IV 712b). No necesita de mayor cuidado observar que son esencialmente los ancianos los encargados de contar mitos a niños y jóvenes. En el lúdico proyecto pedagógico de Platón se deduce que el mito funciona como un juego para captar la atención de las almas jóvenes inquietas por naturaleza, dispersas y desenfrenadas (*hýbris*). Por supuesto, como juego persuasivo el mito también produce placer, luego entonces resulta más agradable y asertivo contar un mito que extenderse en largos y áridos discursos argumentativos,<sup>36</sup> de ahí que el mito también funcione como óptimo preámbulo a la ley.

En el *Minos*, que no tiene otro tema que la pregunta «¿Qué es la ley?» y la respuesta a ella, una vez que sus personajes aceptan que del legislador provienen las mejores leyes para las almas de los hombres, Sócrates y su discípulo también reconocen que las mejores,

---

<sup>34</sup> Homero *Odisea* XI 565.

<sup>35</sup> Cf. Platón *Sofista* 242c.

<sup>36</sup> Cf. Platón *Protágoras* 320c.

más antiguas y perdurables leyes son las de Creta, que emanan del legendario Minos como rey. Sin embargo, pese a esa imagen sabia y poderosa de legislador, advierte el discípulo, para los atenienses Minos fue un tirano «violento, cruel e injusto» (cf. *Minos* 318a-d). Recordamos aquí que al inicio del libro IV de las *Leyes*, el innominado y persuasivo Extranjero Ateniense en Creta llama la atención sobre los efectos nocivos del mar, hablando del imperio marítimo de Minos, y evoca, al mismo tiempo, la tradición según la cual Minos, el sabio monarca legislador, culpó a los atenienses de la muerte de su hijo Andrógeo que había sido asesinado por sus rivales perdedores que lo envidiaban por sus victorias en los juegos de las festividades panateneas, así que, sediento de venganza, los obligó, gracias a su poderío naval como fundador de la talasocracia,<sup>37</sup> a pagar un sangriento e infamante tributo<sup>38</sup> en una época en la que Atenas no podía hacer frente a los cretenses ya que no poseía el arte de la navegación ni el nuevo poder comercial y de guerra que de aquél se derivaba.

En cuanto a la imitación de los enemigos, decía que la mala se produce cuando uno vive junto al mar y éstos lo dañan, como por ejemplo –no lo digo en absoluto porque quiera recordaros pasadas injurias– cuando Minos impuso a los habitantes de Atica el duro pago de un tributo con su gran fuerza naval, y ellos ni tenían barcos de guerra, como ahora, ni su tierra poseía abundantes bosques con maderas aptas para construir barcos como para hacerse fácilmente con una flota (*Leyes* IV 706a-b).

Para Sócrates la apreciación negativa del rey Minos parece responder más a una leyenda de corte trágico, pues, sobre todo, en las fuentes más antiguas, como Homero y Hesíodo, que son “más dignos de crédito que todos los trágicos juntos” (*Minos* 318e), Minos aparece como un sabio, un gran legislador de tan alta estima que como divinidad de las tinieblas junto con su hermano Radamantis se encarga de legislar en el reino de los muertos.<sup>39</sup>

Por la misma razón por la que tú, mi buen amigo, y cualquier otra persona que tenga interés en mantener su buena reputación, te guardarás muy mucho de hacerte odioso a ningún poeta. Pues los poetas tienen mucho poder en el prestigio de las personas, según el sentido en que compongan sus poemas, elogiando o hablando mal de la gente. Es

---

<sup>37</sup> Por θάλασσα (*thalassa*), «mar», y κρατος (*kratos*), «gobierno, poder, fuerza». Sistema político y económico basado en el dominio de los mares, poderío naval.

<sup>38</sup> Los atenienses, viéndose derrotados, pactaron obligaciones con Minos. Por exigencia de éste, se comprometieron a enviar a Creta cada año a siete mancebos y siete doncellas que servirían de alimento al Minotauro. Catorce víctimas cada año producían dolor y lágrimas sin límite a catorce familias atenienses. Cuando se habían enviado ya dos contingentes a Creta, Teseo, hijo del rey Egeo, queriendo acabar con este suplicio, se ofreció para formar parte del siguiente grupo, con la promesa de que, introduciéndose en el laberinto, daría muerte al Minotauro y liberaría a su ciudad de aquel macabro gravamen: “zarpó Teseo antaño hacia Creta llevando a los famosos «dos veces siete», y los salvó y se salvó a sí mismo” (*Fedón* 58a). Cf. Plutarco *Vidas paralelas*, “Teseo” XV.

<sup>39</sup> Cf. Platón *Gorgias* 523a-524a.

precisamente en eso en lo que cometió un error Minos, haciendo la guerra a esta ciudad, en la que, entre una gran cantidad de sabios, hay también toda clase de poetas de todo género, y especialmente trágicos (*Minos* 320e).

También Plutarco hace notar esta percepción contradictoria del rey Minos, pues una cosa es la que cuentan los antiguos mitos y otra muy distinta la imagen que de él guardan los atenienses.

Y en verdad que debió tenerse por muy expuesto ponerse mal con una ciudad que tenía voz y letras; así es que Minos siempre ha sido desacreditado y maltratado en los teatros áticos, cuando no se detuvieron en llamarle, Hesíodo *muy regio*, y Homero *familiar del mismo Júpiter*; pero tomándole por su cuenta los compositores de tragedias, desde las tablas y la escena le cubrieron de ignominia como hombre fiero y violento, siendo así que, por otra parte, es comúnmente sabido que Minos fue rey y legislador, y Radamanto juez y celador de las rectas determinaciones de aquel.<sup>40</sup>

No hay falta más impía que “esta de pecar de palabra y de obra contra los dioses, y en segundo lugar contra los hombres divinos” (*Minos* 318e). De conformidad con ello, “hay que aprender a distinguir a las personas buenas y a los hombres perversos; la divinidad se irrita, en efecto, cuando se injuria a quien es semejante a ella o se elogia a quien es su contrario, [...] un hombre bueno es lo más sagrado de todo, y un malvado es lo más infame” (*Minos* 319a). Para evitar pecar de palabra contra un héroe, hijo de Zeus, Sócrates explica a su innominado interlocutor cómo, en Homero, Odiseo, el *politropos* rico en ingenios, disfrazado como Eton, elogia a Minos:

*Existe una tierra  
en mitad de las aguas vinosas: es Creta su nombre,  
bien hermosa y fecunda, cercada de olas. Noventa  
son allí las ciudades con razas sin número y lenguas  
muy diversas en gran mescolanza, que en ella hay aqueos,  
eteocretes de gran corazón y cidones y dorios,  
que en tres gentes partidos están, y divinos pelasgos.  
Una de esas ciudades es Cnosos, la grande, en que Minos  
de maduro reinó, consultor de Zeus máximo y padre de mi padre.*<sup>41</sup>

La última parte de este verso lo complementa Platón así:

*entre ellas está Cnosos, gran ciudad en la que Minos  
reinó durante nueve años como confidente del gran Zeus* (*Minos* 319b).

---

<sup>40</sup> Plutarco *Vidas paralelas*, “Teseo”, XVI.

<sup>41</sup> Homero *Odisea* XIX 170-180.

Dado el excepcional y admirable elogio que en la *Odisea* Homero ofrece a Minos, no adjudicado a ningún otro héroe, conviene resaltar la relación íntima y la convivencia de un año entero cada nueve años que el rey de Creta sostenía con su padre Zeus para recibir sus lecciones y poner a prueba lo aprendido en la anterior estancia (cf. *Minos* 319e). Por ello, Sócrates afirma que:

Minos ha sido elogiado por Homero entre todos, pues el hecho de que únicamente él, entre los hijos de Zeus, haya sido educado por Zeus es el colmo del elogio. Porque eso significa el verso

*reinó durante nueve años como confidente del gran Zeus,*

que Minos era amigo íntimo de Zeus (*Minos* 319d).

Cabe aquí preguntarse ¿qué propósito tiene la apología a Minos en la relación παιδεία y παιδιά dentro del proyecto pedagógico de Platón? ¿Por qué el *Minos* se desarrolla alrededor del mito de Minos? ¿Por qué, a pesar de su divino linaje, un héroe sabio e hijo de Zeus no solo comete el desacierto de engañar a los dioses (cf. *infra* 31 nota 44), sino que además comete el error de hacerle la guerra a Atenas? (cf. *Minos* 320e).

En la Atenas de la época, en la que no sólo había una gran cantidad de sabios, había también “toda clase de poetas de todo género, y especialmente trágicos” (*Minos* 321a). Aquí es pertinente decir que, “además, a los poetas se les ocurrieron las burlas de asemejar a los que filosofan a vanas perras que ladran, y decir otras cosas insensatas” (*Leyes* XII 967c-d; cf. *República* X 607b-c). La tragedia como manifestación artística es una composición compleja de elocución, recitación y canto con acompañamiento de música y danzas para ser representada; esta mítica tradición como modelo de política cultural es, de los géneros poéticos, la que más deleita al pueblo y la más seductora porque así como exalta la virtud heroica de quienes personifican en el teatro los ideales de la *pólis*, también comunica y expone el sentir de los hombres, pero no como mera exposición, sino para suscitar la búsqueda de salidas que ayuden a conquistar actitudes moralmente razonables, por eso, señala el ateniense por antonomasia:

Cuando sacamos en ella a Minos a escena, nos vengamos de los famosos impuestos que nos obligó a pagar. Por esa razón, éste fue el error que cometió Minos al incurrir en nuestro odio, y de ahí surgió su mala fama, por la que tú preguntas. Pero de que fue un hombre bueno y ecuánime y un buen legislador, como dijimos anteriormente, la mejor prueba es que sus leyes son inamovibles, como propias de un hombre que supo encontrar la verdad en el gobierno de la ciudad (*Minos* 321a-b).

La piedad y la moral de la medida, la moderación y la sobriedad son temas recurrentes en la tragedia griega, cuyo propósito es mostrar la severidad del castigo al hombre culpable de ὑβρις (*hybris*). Al acto pecaminoso que lleva al hombre a cometer acciones no permitidas por el destino (*moira*), creyéndose digno de licencia para realizarlas sin recibir el castigo de la justicia, se llega por la soberbia o desmesura pasional e irracional (*hybris*) unida a la falta de control sobre los propios impulsos y que conlleva total desprecio por el derecho y bien ajenos, especialmente con abuso de poder. Así, entonces, desde el punto de vista religioso el mito busca enseñar al espectador-lector a respetar el orden y la justicia al venerar y obedecer la sagrada ley inquebrantable de los dioses.<sup>42</sup> Este agravio y desenfreno provoca la ira de los dioses y atrae la desgracia sobre los ciudadanos, como reza el famoso proverbio antiguo, erróneamente atribuido a Eurípides: «Aquel a quien los dioses quieren destruir, primero lo vuelven loco.»

El mito juega con abstracciones fabulosas para recrear dramáticamente la trágica y precaria dimensión humana; en otras palabras, es un apólogo de la tensión del hombre con su destino para exaltar didácticamente valores universales de la conducta a través de un paradigma que se muestra como ejemplo para la comunidad en general. Además, en el lúdico proyecto pedagógico de Platón la tragedia del mito es educadora del ciudadano en el respeto por la ley de la *pólis* y de sus instituciones.

Ahora bien, como héroe y personaje central de la tragedia, ¿cuáles han sido las consecuencias y el castigo tras el error del rey Minos que constituye el pecado con el cual se enfrenta a la justicia divina?

La leyenda griega quizás más popular de la Antigüedad que narra cómo el inocente y fabuloso monstruo, con cuerpo y extremidades de hombre y cabeza y cuernos de toro, es condenado a ser cruel y a padecer su crueldad, encerrado en el laberinto de Creta, devorando a inocentes víctimas atenienses ofrecidas como pago de un odioso tributo de guerra impuesto por su padre, el rey de Creta, acaso se corresponda más con la doble naturaleza del odiseico Minos como hombre predestinado a reinar sobre las islas y los mares en búsqueda y huida de conocimiento y como divino juez de las almas en el Hades. En los registros históricos de la civilización minoica, que alcanzó su esplendor durante el segundo milenio a.C., la palabra y el símbolo se asocian sustantivamente porque por

---

<sup>42</sup> Cf. Cifuentes “En el centro del laberinto: la *hybris* y el Minotauro”, 39s.

medio de ellos es como el ser humano se constituye. Palabra y símbolo son elementos de comprensión de lo humano, son recursos de conocimiento y de reconocimiento que obligan a la reflexión y a la necesidad de respuestas. Por ello, platónicamente, una cicatriz como la de Odiseo basta para que el no saber se convierta en conocimiento y el conocimiento en reconocimiento; la alegría y el dolor se hacen uno solo cuando la anciana Euriclea reconoce al tacto la cicatriz en la pierna de su amo.<sup>43</sup> El símbolo identifica y conduce al recuerdo —mediante él, quien conoció a Odiseo lo puede re-conocer—, una vez se muestra la relación entre símbolo y *aletheia* (desvelamiento, desocultamiento) en el principio del «divertimento» de ocultación y desvelación de la naturaleza del cual forma parte la vida humana. Gracias a la *anamnesis* lo olvidado se reinventa, se reconstruye y se conmemora a través de la dialéctica de la imagen, el mito.

Así, la imagen del toro como animal sagrado desde épocas protohistóricas ha ocupado un lugar importante en la vida de los seres humanos, pues es símbolo de la virilidad y la procreación en la naturaleza. Es el tótem de la época minoica, el animal favorito de los dioses, la ofrenda sacrificial en el gobierno del Imperio Atlántida.<sup>44</sup> En este contexto, también conviene precisar que la palabra griega λαβύρινθος la derivan algunos estudiosos de *labrys*, hacha de dos filos, un utensilio y símbolo sagrado. Por supuesto, son muchos otros los que rechazan esta etimología sobre todo porque en la supuesta época de Minos en Creta no se decía *labrys* sino πέλεκυς, de hecho el término para referir a hacha de un solo filo es *hēmipelekus* («medio *pelekus*»)<sup>45</sup> Con todo, también existe en griego el curioso sufijo *inda* sin flexión e irreductible filológicamente que se usa sólo y exclusivamente para referir a juego de niños,<sup>46</sup> por ejemplo: *sfairinda* juego con la pelota; *basilinda* jugar a ser rey; *labrinda* juego de la caverna. Esta última expresión se nos hace admirablemente más próxima a *laberinto* y, por ende, más cerca de nuestros intereses interpretativos. Así pues,

---

<sup>43</sup> Cf. Homero *Odisea* XIX 385ss.

<sup>44</sup> Platón recurre a relatos mitológicos existentes en la proyección dramatológica de sus argumentos histórico-político-filosóficos para mostrar que cada período histórico es una imitación del anterior y a la vez, irónicamente, siempre reflejo imperfecto del mundo ideal. La palabra es una “imagen” de la verdad, nunca la verdad misma. Aquí cobra gran relevancia el incompleto *Critias*, cuando el sofista al describir la forma de gobierno y establecimiento de la ley en el mitológico Imperio Atlántida (119c-120d) señala al detalle la ofrenda sacrificial del toro en honor de Poseidón, el vengativo dios del mar y agitador de la tierra. También, conviene tener presente que Minos, a pesar de su divina ascendencia, pidió ayuda a Poseidón para ser rey de Creta, pero desobedeció, engañó y ofendió al dios al no sacrificar el hermoso toro blanco que el mismo dios le dio como señal divina para que los cretenses lo aceptaran como su rey.

<sup>45</sup> Cf. Homero *Ilíada* XXIII 883.

<sup>46</sup> Cf. Huizinga *Homo ludens*, 47.

interesa destacar que en los ritos de Cnosos, como en el mito del laberinto y del Minotauro, son elementos sagrados el toro, la caverna, la danza, el canto coral, el juego, el sacrificio (el altar, la basa, el oricalco, la piedra de basalto).

Desde esta perspectiva nos parece libre de duda que el laberinto evoca la idea de peregrinación, de búsqueda erótica de la verdad por parte del alma indigente y de huida al refugio del *lógos* ante la precariedad del alma para captar total y directamente el conocimiento de las cosas mismas,<sup>47</sup> de un «salir fuera»,<sup>48</sup> de remontar un laberíntico largo camino, complicado, enmarañado, desde la oscuridad a la claridad;<sup>49</sup> así el recorrido del laberinto o «la prueba del laberinto» se nos presenta como símbolo de prueba (basanística) y juego<sup>50</sup> del sabio y del héroe en su proceso iniciático de conocimiento (*gnosis*). Por eso, señala Sócrates que buscar el arte del saber supremo es de una complejidad dialéctica y racional comparable a la de estar inmerso en un laberinto inextricable, así se lo expresa persuasivamente al joven Clinias, nieto de Alcibíades el viejo:

¿Y dónde encontrarlo..., querido? Éramos más bien ridículos: como los chiquillos persiguiendo alondras. Creíamos a cada momento estar a punto de aferrar uno de esos conocimientos y siempre, sin embargo, se nos escabullía. ¿Para qué repetirte las muchas cosas que se dijeron? Arribamos, por último, al arte regio y examinándolo a fondo, para ver si era aquel que produce la felicidad, he aquí que, como si hubiésemos caído en un laberinto, creyendo que habíamos alcanzado su fin, nos hallamos, en cambio, después de haber dado una vuelta para no llevárnoslo por delante, con que estábamos de nuevo en el punto de partida de nuestra indagación y en las mismas condiciones que al principio de nuestra búsqueda.<sup>51</sup>

Por su parte, el Extranjero Eleata en el juego tejedor del *Político* afirma que la ciencia regia o real es la propia del auténtico filósofo-gobernante, el cual justamente debe ser llamado «real» en virtud de su arte.<sup>52</sup>

En curso de la paradoja y la ironía platónica, el proceso de conocimiento es un recuerdo de lo que en principio éramos, es un acto de descubrimiento, de desvelamiento de la realidad verdadera y esencial que se oculta bajo distintas imágenes transitorias o ropajes ilusorios, pues, en estricto sentido, la imagen es el paradigma del *lógos* todavía atrapado en el juego de la verdadera tragedia, la “imitación de la vida más bella y mejor”.<sup>53</sup> En otras

---

<sup>47</sup> Cf. Platón *Fedón* 99e.

<sup>48</sup> Cf. Platón *Fedro* 248a.

<sup>49</sup> Cf. Platón *República* libros VI y VII.

<sup>50</sup> Cf. Platón *Leyes* I 650 a-b.

<sup>51</sup> Platón *Eutidemo* 291b.

<sup>52</sup> Cf. Platón *Político* 259b.

<sup>53</sup> Platón *Leyes* VII 817b.

palabras, la palabra oral o escrita es una «imagen» de la verdad, nunca la verdad misma, así que como apariencia de sabiduría (*doxa*) no proporciona *aletheia* y, en consecuencia, no es el medio más adecuado para poner de manifiesto y expresar la verdad, pero sí es el único medio asible para la comprensión de lo humano y la contemplación de la verdad real sin acarrear el peligro de la ceguera de alma.<sup>54</sup> Esa agonal búsqueda del conocimiento perdido o el largo y dispendioso peregrinaje por el laberinto también conviene compararlos con el peregrinaje hacia los lugares santos o sagrados. El frágil hilo de Ariadna que sigue el deseo de Teseo en su lucha para salir del laberinto después de haber dado muerte a la animalidad del toro caníbal es la expresión simbólica del precario ovillo del *lógos* que guía al buscador en su propio proceso o camino de conocimiento. Por eso bien puede decirse que dichosos aquellos que como el héroe ateniense, Teseo, y el héroe platónico, Sócrates, consiguieron salir de su laberinto personal y ser salvadores de ellos mismos y de los famosos «dos veces siete».<sup>55</sup> Para algunos intérpretes y estudiosos de Platón, como Jacob Klein,<sup>56</sup> el personaje de Fedón representa a la Ariadna del mito y su narración, en remembranza de Sócrates, es el hilo que nos conduce por el laberinto filosófico y dramatólogo de los argumentos acerca de la inmortalidad del alma. Sócrates, el héroe platónico, es el nuevo Teseo, el héroe ateniense que intenta salvar a los catorce amigos que lo acompañan el día de su muerte de dos monstruos devoradores de hombres con los cuales lucha a lo largo del *Fedón*: el miedo a la muerte y la misología o desprecio a los razonamientos, esto es, al *lógos*.<sup>57</sup>

El laberinto como símbolo cretense del artificio de la razón para reflexionar sobre aporías de la vida humana es obra de Dédalo, primer maestro de los inventos, ateniense exiliado en Creta, artesano, artista y arquitecto al servicio de los secretos políticos del ídolo hombre-dios. Para el juego y la violencia su saber técnico y artístico construyó, además del laberíntico coso taurino en el que estaba encerrado el Minotauro, una amplia pista de

---

<sup>54</sup> Cf. Platón *Fedón* 99d-e.

<sup>55</sup> Desde el día heroico del liberador Teseo, los atenienses, en cumplimiento a su promesa, como ofrenda, continuamente, año tras año y en el mismo el barco de velas negras en que Teseo había partido para Creta y que usaban como navío sagrado, mandaban a la estable y visible Delos, la isla sagrada de Apolo, una peregrinación para honrar y agradecer al dios de Delfos; en otras palabras, en sagrada procesión rememoraban ritualmente el mito en las festividades de Apolo en Delfos, durante las cuales y hasta que la nave regrese no se podía llevar a cabo ninguna ejecución oficial. Cf. *Fedón* 58b-c.

<sup>56</sup> Klein "On Plato's *Phaedo*", 377.

<sup>57</sup> Para ver otra interpretación en este mismo sentido ver Kenneth Dorter "The Dramatic Aspect of Plato's *Phaedo*", 564-580.

baile para Ariadna, la hija de Minos. Así canta Homero, en el *Escudo de Aquiles*, acerca del primer recinto cretense para las danzas sagradas:<sup>58</sup>

*El muy ilustre cojitranco bordó también una pista de baile  
semejante a aquella que una vez en la vasta Creta  
el arte de Dédalo fabricó para Ariadna, la de bellos bucles.*

A la luz de lo anterior, la conocida y mal interpretada sentencia lapidaria del filósofo y poeta Platón a la poesía imitativa debe ser reconsiderada. La expulsión de los poetas de Calipolis se constituye en el *último recurso* contra a la nociva presencia de narradores profesionales o mitólogos ambulantes que fabrican y narran fábulas nefastas para una población inexperta en asuntos políticos y que no sirven para educar en la virtud y sembrar la semilla dialéctica que engendre beneficios en las almas de los ciudadanos.<sup>59</sup>

El argumento legitimador fue que estas rigurosas medidas sólo iban dirigidas a un propósito: evitar la fuerza disruptora (sic) del horror y del pánico míticos sobre el frágil «patriotismo» de la población. Platón consideraba que en épocas de guerra contra el extranjero, el uso indiscriminado de ciertos «nombres estremecedores» e «historias inquietantes y ambiguas» conducían al debilitamiento del tejido social y la consecuente inacción de los pobladores antes que a la defensa de la sociedad.<sup>60</sup>

Para el Filósofo formado bajo la tutela del magnánimo Educador de Grecia la autoridad represiva del modelo republicano no podía justificarse únicamente en la fuerza sagrada atribuida a lo divino; por el contrario, para el fundador de la institución filosófico-educativa denominada *Academia* y no mencionada explícitamente en sus diálogos, era necesario legitimar el poder totalizante de la ley a través de una innovación educativa, no solo en juego, sino también con seriedad, con miras a la real política de la nueva *pólis*. Si bien es cierto que las leyes deben ir siempre acompañadas de la fuerza para imponer y reclamar cumplimiento y obediencia, en las *Leyes*, Platón se habría de preocupar por implementar un amigable instrumento distinto de la fuerza del mandato simple y directo, de la prohibición y de la censura de la coacción pura. De conformidad con ello, el Ateniese forastero en Creta afirma: “debe surgir una tercera clase de leyes, que ahora no existe en ningún lugar” (*Leyes* IV 722c): los preámbulos persuasivos a la ley.

Cabe aquí preguntarse por qué en el *Minos* el Filósofo defiende a los poetas y con ellos el mito del rey de Creta. Acaso ¿porque la metáfora del laberinto en el rey-legislador

---

<sup>58</sup> Homero *Iliada* XVIII 590-592.

<sup>59</sup> Cf. *supra* 21.

<sup>60</sup> Martínez “Mentir en la vida política”, 227.

funciona como el misterioso Consejo Nocturno, “una guardia para preservar la ciudad de acuerdo con la ley” (*Leyes* XII 968a)? o, ¿porque el mito del oculto monstruo híbrido en el juego dramatológico de Platón es instrumento odiseico necesario y justificable de persuasiva mentira política útil o *pharmakon khrésimon* que ayuda en la labor de educar en la virtud y en la justicia?

El laberinto sería entonces mucho más que la mera prisión en la que se encierra el toro de Minos; para los atenienses, para quienes era impío hacer sacrificios humanos, el laberinto sería más que el lugar donde se ofrecían inmolaciones humanas a la bestia fabulosa.<sup>61</sup> Para los cretenses, el laberinto sería más que un espacio de juego y danza ritual iniciática, un recinto sagrado que simboliza el largo camino de prueba en reflexión y sería lucha por la verdad como ordena la inscripción en el oráculo de Delfos; y el animal que habitaba en su interior, más que un *mysterium tremendum* que nos atrae y nos repele,<sup>62</sup> sería ese híbrido que representa la bella y dual naturaleza humana, divina y mortal, pero en constante tensión con la irracionalidad.

---

<sup>61</sup> Navegando de regreso a Atenas Teseo y los liberados jóvenes que con él se habían librado de la muerte, arribaron a la isla de Delos, allí ofrecieron un sacrificio a Apolo, erigieron cerca de la playa una estatua a Afrodita, obra de Dédalo, y danzaron un baile, del que se dice que todavía conservan los delios, el cual es una representación de los senderos enmarañados del laberinto, pues se ejecuta con enlaces y desenlaces propios de aquella forma; a este género de baile, según Dicearco, lo llaman la Grulla. Cf. Plutarco *Vidas paralelas*, “Teseo” XXI.

<sup>62</sup> San Agustín *Confesiones*, libro II, 9, I.

## Libro I

### El comienzo de la jornada peregrina a la gruta de Zeus

Αἰὼν παῖς ἔστι παιζῶν, πεσσεύων· παιδὸς ἢ βασιλῆϊ  
*Aión [la eternidad] es un niño que juega con fichas:  
de un niño es el poder real.*  
**Heraclito, B52**

Digo que en todas las ciudades todos ignoran que, en lo que concierne a la legislación, los juegos son lo que tiene más poder para que las leyes promulgadas sean estables o no.

**El Ateniense, *Leyes* VII 797a**

No sólo el carácter dialogal mismo del *corpus platonicum*, sino además por lo poco que se sabe de Aristocles y de la relación con su obra, la comprensión de Platón como autor conlleva varias dificultades que suponen arriesgarse a proponer hipótesis interpretativas.<sup>63</sup> Aquí es preciso resaltar que la unidad y composición de las *Leyes* plantean un problema mayor de interpretación dada su extensión, la diversidad de temas, las múltiples digresiones, así como la magistral estilometría y composición dramática en que están tratados. Si bien Platón aborda una serie de cuestiones y problemas concretos importantes, con todo, afirma el filósofo y filólogo clásico alemán W. Jaeger

para Platón, sin embargo, su contenido representaba algo muy fundamental, pues se halla formado por consideraciones muy profundas sobre el estado y las leyes, las costumbres y la cultura. Manifestaciones todas que el autor supedita al punto general de la *paideia* [...] la finalidad de la obra, en su conjunto, es construir un sistema formidable de educación.<sup>64</sup>

Nuestra investigación se centra en el más extenso y, quizá, el menos estudiado de sus diálogos, las *Leyes*, en el calificado como pseudoplatónico *Epinomis* y en el *Minos*, todos abordados desde la visión de una clave de lectura: las nociones de παιδεία y παιδιά. La exégesis de la literatura platónica del diálogo no permite descubrir del todo a su autor. En el entendido que de la lectura de la magistral obra de Platón en cierta medida puede

---

<sup>63</sup> Una excelente y sucinta presentación sobre las dificultades interpretativas de la obra platónica se encuentra en Alfonso Flórez, "Cuestiones de interpretación de la obra platónica", 1-5.

<sup>64</sup> Jaeger *Paideia*, 1015, 1018.

decirse lo mismo que dijo Aristóteles en relación a la consideración de la verdad en general: «la cosa es en parte fácil porque nadie puede errar del todo el tiro, y en parte difícil porque nadie alcanza la precisión necesaria»<sup>65</sup>, nos proponemos *jugar a cazar* a Platón con la certeza de que no erraremos del todo y, que de cualquier forma, nadie alcanzará la verdad de la filosofía de Platón, eso sí, laureados con el gozo del gran beneficio intelectual y espiritual de que lo más importante es el divertimento en el intento, esto es, *jugarse*. Con meridiana precisión, ésta debe ser la razón por la que a Platón nunca le han faltado lectores y, sin duda alguna, mientras haya hombres sobre la tierra, nunca le van a faltar.<sup>66</sup>

Frente a la obra platónica la pregunta obligada exige al atento y serio lector —que debe implicarse a sí mismo en la situación del diálogo— responder *cómo* va a leerla y desde *qué* posición interpretativa. En particular, frente a las *Leyes*, conviene, además de cuestionarse por la comprensión de la forma y contenido del diálogo, reflexionar sobre la situación diferenciada de no tener en este caso a un Sócrates como interlocutor principal,<sup>67</sup> sino a un anónimo filósofo ateniense extranjero en la isla más grande de Grecia, ya anciano y acompañado de dos contemporáneos lacedemonios, Clinias de Creta y Megilo de Esparta, en una singular jornada de culto y peregrinación a la gruta y santuario de Zeus<sup>68</sup> que para entretenerse, van conversando acerca del orden político y de las leyes en general. Aquí, en mor de una correcta comprensión nos preguntamos por qué la magistral pluma del más excelente imitador de estilos literarios hace que sus personajes, desde el primer libro de la larga introducción [libros I a IV], discutan el tema de la *πόλις* en un coloquio sobre la ley como fundamento de la organización social en la *pólis* donde deben imperar las buenas relaciones de amistad entre sus ciudadanos. Si bien es comprensible que se atienda a la voz de los poetas que recuerdan y mantienen viva la creencia de que las leyes de Creta, emanadas por el legendario y cruel Minos, son las más estables y se elaboraron

---

<sup>65</sup> Citado en Szlezák *Leer a Platón* 11.

<sup>66</sup> Cf. Szlezák *Leer a Platón* 11.

<sup>67</sup> En este respecto, “Especially for a reader inspired by the endlessly provocative minimalism characteristic of Socrates in so many other dialogues, tackling the *Laws* is a terrible chore”, Roochnik “The “Serious Play” of Book 7 of Plato’s *Laws*”, 144.

<sup>68</sup> Como veremos más adelante no es casual —nada en Platón lo es— que el camino de ascenso en un día caluroso al santuario de un dios al igual que el lugar de las festividades sea no solo un espacio apropiado de esparcimiento sino un terreno nutricional y sagrado porque, después, jóvenes y adultos van a regirse por la dimensión piadosa, en particular, en la manifestación pública de los rituales diarios de sacrificio (cf. *Leyes* VIII 828a y ss.).

prestando atención sobre todo a la πόλεμον (cf. I 630d), en mucho, insistirá Platón, habrá que corregir lo que dice la tradición poética. “«No en vano, las leyes de los cretenses tienen un gran prestigio entre todos los griegos, pues son correctas, ya que hacen felices a los que las usan...»” (I 631b). Afirma el viejo Clinias que hay siempre y de manera natural una guerra perpetua y no declarada de cada ciudad contra todas las demás; por tal razón, el legislador de los cretenses dispuso todas las instituciones legales, en lo público y en lo privado, mirando a la guerra (cf. I 626a). En contrario, el Ateniense extranjero en Creta demostrará, con la enseñanza de la relación entre la legislación y los diferentes bienes o virtudes humanas y divinas (I 631b-632d), que la legislación debe preparar a la *pólis* no para la guerra, sino para la paz:

Nadie llegaría nunca a ser realmente un político, si al planificar para la felicidad de la ciudad o del individuo lo hiciera considerando en primer lugar y exclusivamente la guerra exterior; ni tampoco llegaría a ser un auténtico legislador, si no legislara los asuntos concernientes a la guerra por la paz más que los relativos a la paz por la guerra (I 628e).

El gran beneficio que produce a la ciudad la educación de sus ciudadanos es que los educandos llegarán a ser hombres buenos, y, además, les irá bien en todo lo que se propongan, incluso una buena educación serviría para vencer a los enemigos en la guerra. Si bien la educación, efectivamente, produce entre otros beneficios la victoria, en ocasiones tiene resultados en contra de la misma educación. “La educación, efectivamente, produce también la victoria, pero la victoria, en ocasiones, tiene por resultado la incultura” (παιδεία μὲν οὖν φέρει καὶ νίκην, νίκη δ’ένίοτε ἀ’παιδευσίαν I 641c). En la lucha personal, “el vencerse a sí mismo es la primera y mejor de todas las victorias y el sucumbir a sí mismo es lo más vergonzoso de todo y, a la vez, lo peor. Esto indica que en cada uno de nosotros hay como una guerra de nosotros mismos contra nosotros mismos” (I 626e). ¿Qué diremos, entonces, que es el valor del guerrero? Con el Ateniense, “¿acaso simplemente sólo la lucha contra los temores y los dolores o también contra los deseos, placeres y ciertas lisonjas terriblemente dulces que convierten en cera las voluntades de los que se creen serios?” (I 633d). La legislación y el ideal lacedemonios equivocadamente adoctrinan el desarrollo del valor guerrero solo en la firmeza frente al miedo y el dolor y ordena abstenerse de los más grandes placeres y juegos; el desacierto está en que si los ciudadanos no tienen desde niños experiencia en los mayores deleites, al descuidar su propio dominio sobre unos por evitar el goce y divertimento de placeres, sufrirán lo que

los más débiles y vencidos por los miedos. En suma, el sistema dorio no educa adecuadamente en el placer y el dolor.

Serán esclavos, de otra manera todavía más vergonzosa, de los que pueden dominar los placeres y de los que poseen el arte de los placeres, hombres en ocasiones absolutamente malos, y tendrán un alma en parte esclava y en parte libre y no serán dignos de llamarse valientes y libres a secas (I 635d).

Al respecto del problema de qué es la verdadera educación el Ateniense sostiene que “el hombre que ha de ser bueno en cualquier cosa debe ejercitarla directamente desde la infancia, jugando y actuando seriamente en cada una de las cosas convenientes al asunto” (I 643b). Para formar así en el alma infantil los gustos y aficiones hacia lo que debe desarrollarse con excelencia y llegar a ser en el alma madura de los hombres. En otras palabras, para obedecer la ley, el hombre debe ser educado. “En resumen, decimos que la educación es la crianza correcta que conducirá en mayor medida el alma del que juega al amor de aquello en lo que, una vez hecho hombre, él mismo deberá ser perfecto en la especificidad de la cosa” (I 643d). Conviene hacer notar que lo anterior se explica en la máxima «toda παιδεία es παιδιά.» La práctica del juego es el criterio de seriedad del hombre que se indaga a sí mismo sobre sí mismo. Los serios, verdaderos, bellos y disciplinados ejercicios que aspiran a formar el alma de ciudadanos virtuosos e infundir en la *pólis* un determinado *éthos* deben hacerse seriamente como si fueran un juego, pues si el juego no se juega con responsable seriedad no es juego. Quien reciba una excelente formación en la *areté* total también llegará a ser un excelente ciudadano. La noción y actividad de juego, que debe ser entendida siempre en relación con la noción y actividad de seriedad, en este largo y laberíntico diálogo no solo nos permite advertir que en la estructura formal de la narración dramatológica hay un ambiente de ejercicio lúdico sometido a reglas sino que a la vez la noción de juego propone el gozo del juguetón ejercicio intelectual y re-creativo de pensar y establecer un nuevo sistema legislativo para fundar una ciudad. Por lo tanto, la tarea del legislador es determinar qué es serio para el hombre, porque de acuerdo con este criterio se forma la *areté* total y se fomenta el comportamiento del alma que obedece los dictados de lo justo. Esto quiere decir que el juego es la actividad más seria de los dioses y de los hombres; así es como podemos entender la imagen que ilustra el teatro de marionetas de los dioses donde el hombre es definido como un juguete divino que actúa en el escenario de la vida (cf. I 644d-e). En

otras palabras, en la noción platónica de *paideía*, el juego deviene en una actividad seria. En tanto que marioneta, el hombre es tensionado por dos tipos de cuerdas. Una, el hilo de oro, que corresponde a la conducción suave, no violenta y sagrada del *lógos*, de la razón, que se llama ley general de la ciudad; la otra cuerda, el hilo de hierro, que corresponde a la conducción dura, ruda y férrea de las afecciones del alma que tiran de nosotros en muy diversas direcciones. La unidad y excelencia en la ciudad está garantizada por la victoria de la virtud total, representada magistralmente por la imagen de la marioneta guiada por el hilo de la razón o de la ley. A partir de lo dicho, advierte el Extranjero Ateniense, no debe entenderse la eliminación de los hilos de las afecciones; por el contrario, deben ser ajustados, domesticados, subordinados al hilo de oro de la razón. El hombre debe formar su alma de tal manera que sus tendencias actúen en orden y cumplimiento de la ley. Para ser más precisos, la obediencia incondicional del alma al *lógos* es lo que rotulamos como dominio de sí mismo, del propio ser y de la vida misma. Los dioses por su propia naturaleza sólo juegan bellos, buenos y serios juegos serios. De ahí que de lo divino deriva la *paideía* de la vida humana bajo la dirección y control del hilo del *lógos*.

## Libro II

### La importancia del juego en la educación

*Me olvidé de que jugábamos.  
Sócrates, República 536c*

**1416 B** Tal vez "juego" se refiere a la capacidad de cambio que tienen las cosas materiales y nosotros confiados en estas cosas materiales que continuamente están cambiando y no poseen ninguna base estable, aparte de la de su significado primario [*lógos*], de conformidad con lo cual son llevadas con sabiduría y providencia, bien podría pensarse que son gobernadas por nosotros. Pero por el contrario, en vez de ser gobernados por nosotros, se nos escapan, y parecen estar regidas por nuestros deseos, o frustradas por ellos, y no pueden ser guiadas ya que, al no poseer ninguna definición estable de su propio ser, se encuentran en un estado de flujo y no tienen estabilidad. Quizás esto es lo apropiadamente es llamado el juego de Dios por el maestro, como si por medio de estas cosas él nos condujera a lo que realmente es y nunca puede ser conmovido.

**C** ¿Qué pasa con nosotros mismos? Si, de acuerdo con la prevaleciente secuencia de nuestra naturaleza en el presente, ahora como el resto de los seres vivos sobre la tierra, primero llegamos al ser como los niños, a continuación, como en la forma de flores que se desvanecen temprano acelerando la juventud a la vejez proyectada a morir, y que se transfieren a otra vida, entonces no de modo implausible inverosímil dice el maestro divino que somos juego de Dios. Pues en comparación con el arquetipo que ha de venir de la vida divina y verdadera, nuestra vida presente es juego, y todo lo que es distinto de lo que verdaderamente es carece de ser. Esto se muestra más claramente en el sermón funeral de Cesáreo, que dice, "Tal es nuestra vida, hermanos, la pasajera vida de los seres vivos: una especie de juego sobre la tierra. **D** Como los que no han sido, llegamos a ser, y que una vez nacidos después se disuelven. Somos un sueño que no dura, un fantasma que pasa, el vuelo de un pájaro que se ha ido, una nave que pasa por el mar sin dejar rastro, polvo, vapor, rocío de la mañana, una flor que florece durante un tiempo y ya no está, *los días del hombre son como la hierba, como la hierba que florece en el campo (Salmo 102:15),*<sup>69</sup> como lo dice el divino David reflexionando sobre nuestra debilidad."<sup>70</sup>

**Máximo el Teólogo, Dificultad 71**

Empero, ¿cuáles son los más grandes juegos y placeres que los ciudadanos deben experimentar desde niños? Para la eficacia de la educación el Ateniense ha dicho que "el hombre que ha de ser bueno en cualquier cosa debe ejercitarla directamente desde la

<sup>69</sup> Gregorio Nacianceno, *Sermon 7.19* [on the death of his brother Caesarius] (PG 35:777).

<sup>70</sup> Louth *Maximus The Confessor*, 166.

infancia, jugando y actuando seriamente en cada de las cosas convenientes al asunto” (I 643b). Como podemos ver el juego debe darse a través de la educación, “hasta que eventualmente llegue al dios” (I 643a). De este modo, una buena educación es aquella que disciplina y conduce al alma del que juega a amar aquello en que, una vez adulto, sea excelente en lo que desde niño ha practicado (cf. I 643d). Así,

los que han sido correctamente educados llegan a ser en general buenos y [que] no debemos desvalorizar en absoluto la educación, en la convicción de que es el más importante bien que los hombres mejores pueden adquirir. Y si alguna vez se desvía y es posible corregirla, todo el mundo debe hacerlo siempre durante toda la vida según su capacidad (I 644a-b).

El espíritu lúdico de Platón y la magistral propuesta dramatológica de su teatro filosófico hacen que el anónimo filósofo ateniense se interese en hacer notar a sus perplejos interlocutores la conexión entre la educación y la adquisición y permanencia de hábitos de juego desde la primera y tierna edad. “Bien, afirmo que placer y dolor son la primera percepción infantil, y es en ellos en quienes surge por primera vez la virtud y el vicio del alma” (II 653a). Por eso, aquí es imperativo preguntarse de nuevo qué es la correcta educación:

Llamo educación a la virtud que surge en los niños por primera vez. Si en las almas de los que aún no pueden comprender con la razón se generan correctamente placer, amistad, dolor y odio y si, cuando pueden captar la razón, coinciden con ella en que han sido acostumbrados correctamente por las costumbres adecuadas, esta concordancia plena es la virtud (II 653b).

Esto quiere decir que la virtud total o completa se forma en la armonía de la razón y el hábito, y esta armonía se forja con la educación en torno al manejo del placer y el dolor, odiando lo odioso y amando lo amable. Placer y dolor son elementos inherentes a la precaria y mortal condición humana; sin embargo, sabiamente para Platón el inventor del diálogo filosófico, constituyen, además, un juego de opuestos que rigen la armonía de todo lo existente, van juntos como si estuvieran atados por una sola cabeza a pesar de ser dos.<sup>71</sup> Esto para subrayar, de una parte, que sentimos que el placer nos corresponde naturalmente; de otra parte, que el sufrimiento, en cambio, limita nuestras expectativas futuras o las suprime dolorosamente, sin aceptar ¡cuán admirablemente está relacionado el dolor por naturaleza con su contrario el placer! No obstante, “en la vida de los hombres, muchos de estos placeres y dolores correctamente formados que constituyen la educación

---

<sup>71</sup> Cf. Platón *Fedón* 60b.

se relajan y se destruyen” (II 653c). Pero los dioses honrados con alabanzas y plegarias, compadeciéndose del género humano, nacido para sufrir y morir, por naturaleza sujeto a las miserias de la contingencia, “dispusieron como descanso de sus penurias la alternancia de fiestas” (II 653d; cf. VII, 803b-c); en otras palabras, para que con la agitación de cantos y danzas, saltos y brincos, ruidos y sonidos, gritos y toda clase de voces los hombres bailen y jueguen con placer en compañía de las Musas, de Apolo, el guía de las Musas, y de Dioniso, divinidades que, además, los ayudarán a regular, como debe ser, los ratos de esparcimiento y recreo de las festividades. Es sabido que la infancia no puede estarse quieta ni de cuerpo ni de lengua, también, que al hombre, a diferencia de los demás animales, le ha sido donado el sentido del orden y desorden de los movimientos que llamamos ritmo y armonía para acompañar el placer. Mediante esta divina comunidad es posible dar un poco de orden al caos humano, de ahí que los dioses que nos han sido dados como compañeros de danza “nos otorgan el sentido del ritmo y de la armonía acompañado de placer, con el que éstos nos mueven y nos dirigen en la danza, enlazándonos unos con otros con cantos y bailes (*chorós*) y que los llaman coros porque el nombre de la alegría (*chará*) pertenece a su naturaleza” (II 654a). Adquirir una buena y correcta educación permite apreciar en el arte coral lo que es bueno, bello y puro, es decir, cantar y bailar buenas cosas. La educación como *παιδιά* es entrenamiento y autoformación para obedecer la ley y consiste fundamentalmente en aprender a reconocer el orden y el ritmo en el arte coral —canto y danza—, es decir, en la palabra y en el movimiento, de tal forma que logre distinguirse la belleza en ellos. Ahora bien, si somos capaces de reconocer la belleza en el canto y en la danza, de hecho, es posible reconocer quién es educado y quién no. Si se ignora esta máxima “tampoco podríamos conocer nunca con claridad si hay una forma de preservar la educación y dónde la hay” (II 654d). En suma, “quien no haya pasado por la escuela del gozo en los movimientos rítmicos y en la armonía de las canciones corales, es un hombre inculto”.<sup>72</sup> La belleza del arte en general representa las obras que los hombres buenos hacen. La música, por excelencia, versa sobre el ritmo y la armonía —elementos comunes con el juego—; de ahí sus beneficios para formar el alma de los hombres. Sin embargo, no toda clase de melodía es bella y buena;

---

<sup>72</sup> Jaeger *Paideia*, 1035.

por eso, la de más popularidad o más divertida no siempre cobra prueba de belleza y el mero placer no es criterio para discernir.

Cuando el anónimo Ateniense afirma que debemos dedicarnos a jugar los más grandes y bellos juegos, sin olvidar que son «juegos», se refiere a la seria formación pedagógica por medio de repeticiones clarificadoras del ritual de las festividades griegas en las que de hecho predomina lo lúdico. En conformidad con ello, el Extranjero Ateniense con firmeza sentencia que los sacrificios, el canto y la danza son los juegos más hermosos y completos que hay que jugar (cf. VII 803c) y en los que el jugador debe entregar toda su existencia con la *seriedad* que la dignidad del dios exige.

Sostengo que es necesario tomar seriamente lo serio, pero no lo que no lo es; dios es naturalmente digno de todo el esfuerzo del bienaventurado, pero el hombre, como dijimos antes (I 644d-645c), ha sido construido como un juguete de dios y, en realidad, precisamente eso es lo mejor de él. Es necesario que, adaptándose a esa música y jugando los juegos más bellos, todo hombre y toda mujer vivan así, pensando lo contrario de lo que hacen ahora (VII 803c).

La poesía y el baile están enraizados en los rituales de sacrificio continuamente repetidos, esto quiere decir que están en el mismo nivel lúdico. Al respecto opina Huizinga:

La fuerte función litúrgica y social de la palabra poética en la cultura arcaica guarda la más estrecha relación con el hecho de que, en aquella fase, esta palabra poética llega al oído musicalmente instrumentada. En todo culto auténtico se canta, baila y juega.<sup>73</sup>

Dado que la música es un arte imitativo que se compone de sonidos y danza, esto es, de movimientos del cuerpo, armonía, ritmo y entonaciones de la voz, conviene precisar que *μουσική* para la cultura griega incluye junto al canto y el acompañamiento musical, la danza y todo otro arte bajo el amparo y protección de Apolo y las Musas. En este sentido, sólo las bellas posturas y melodías que se atienen a la excelencia del alma o del cuerpo tienen conexión con el culto, esto quiere decir que no toda música por su capacidad de proporcionar placer y despertar sentimientos éticos es aceptable y piadosa. Fuera de la sagrada finalidad litúrgica, la música se reduce a un mero juego que, en cuanto tal, alegra, entretiene o divierte, pero que ni daña ni beneficia nada digno de seria consideración (cf. II 667e).

Dado que los bailes corales son imitaciones de conductas que se dan en acciones, circunstancias y caracteres de toda clase, es necesario que, entre los que las representan por medio de imitaciones, aquellos para los que lo dicho, lo puesto en música o incluso lo bailado de una cierta manera coincide con su conducta, ya sea porque está de acuerdo con

---

<sup>73</sup> Huizinga *Homo ludens*, 202.

su naturaleza, su costumbre o con ambas cosas, se alegren con ello, lo alaben y digan que es hermoso, mientras que aquellos a cuya índole, carácter o cierta forma habitual de ser se opone no pueden alegrarse ni alabarlo y digan que es feo (II 655d-e).

Por eso, una ley que regule correctamente la educación y el juego de las Musas no permitirá que el poeta a su antojo, “valiéndose en su poesía del ritmo, la música o la palabra que le apeteciere, enseñe en los coros a los hijos jóvenes de los respetuosos de la ley” (II 656c), pues si se quiere que se formen hábitos en placeres ordenados no conviene innovar. La correcta música, obra de un dios o de algún hombre de origen divino, debe perpetuarse inmodificable. La educación consiste en formar al niño hacia el *lógos* correcto de la ley “para que el alma del niño no se acostumbre a alegrarse y a sufrir de forma contraria a la ley” (II 659d), pues la hermosa Musa solo proporciona placer a aquel que se distingue por su excelencia y educación (cf. II 659a). Pero, como bien es sabido, la fogosa alma de los jóvenes no soporta el rigor de lo serio, por lo que se los debe encantar con adecuados juegos y canciones, así “con la ayuda de bellas palabras y halagos, el verdadero legislador convencerá —y lo obligará si no obedece— al poeta de que componga poesía correctamente, plasmando en tiempos de danza las posturas y en tonos musicales las melodías de los hombres prudentes, valientes y absolutamente buenos” (II 660a). La combinación del orden del movimiento del cuerpo (ritmo) y el de la voz (melodía) se da en la danza coral (baile, música y canto), que debe “encantar las almas aún jóvenes y tiernas de los niños” lo que permite reiterar lo que los dioses afirman de la vida justa y piadosa: “que la vida más placentera y la mejor son la misma” (II 664b). La educación coral, en primer lugar, se desarrolla a través del coro infantil de las Musas; luego, para los de hasta treinta años de edad, invocando el coro de Apolo; en tercer lugar, para los que superan los treinta años, hasta los sesenta, el de Dioniso.<sup>74</sup> Este dios, inspirador de la locura ritual y

---

<sup>74</sup> Esta divinidad ctónica es fundamental en las festividades populares: “El culto de Dioniso se caracteriza por una serie de rasgos muy particulares. El fundamental es un intenso esfuerzo físico, desarrollado en danzas violentas y carreras agotadoras, al son de la música de determinados instrumentos como los crótalos, flauta, címbalos, etcétera, y de ritos acompañados por el vino, todo lo cual provoca en los celebrantes un estado anormal de exaltación física que los llevaba a la comunión final con el dios, en *enthousiasmós* por el que se sentían llenos del dios. La comunión con la divinidad se buscaba también mediante la omofagia, al devorar sus fieles la carne sangrante de un animal despedazado vivo, generalmente un toro o un cabrito. El animal, símbolo de fecundidad, se identificaba con el dios, y al devorarlo el celebrante asimilaba de algún modo su fuerza sobrenatural.

Es curioso señalar asimismo que Dioniso ejerce su esfera de influencia sobre las zonas más marginadas de la sociedad: las mujeres, los esclavos o los extranjeros. Las personas cuya incorporación a la *pólis* era del todo insuficiente, ven en Dioniso su liberador (*Lýsios* es uno de sus epítetos). Divinidad fundamental en las fiestas populares, comparte con Deméter, su correlato femenino de fecundidad, una serie de cultos y fiestas.

del éxtasis para el rito y juego de los más ancianos, “regaló [el vino] a los hombres como remedio auxiliar contra la decrepitud de la vejez” (II 666b); en consecuencia, los rejuvenecidos y forjados ancianos que cantan en este coro dionisiaco por fuerza deben tener una educación superior, pues les corresponde distinguir la rectitud de la danza y las combinaciones tonales que el poeta adaptó. Finalmente, los que superan los sesenta años de edad y dado que ya no soportan el esfuerzo que exige el canto, desempeñarán las funciones de narradores divinamente inspirados de historias acerca de estos mismos asuntos morales (cf. II 664d).

La educación en las artes de la música es la más difícil y exige el mayor cuidado. “En efecto, —advierte el anciano ateniense— si uno se equivocara, no sólo provocaría enormes daños, puesto que se aficionaría a los malos caracteres” (II 669b), sino también porque en medio de la embriaguez y un juego de estas características se tiene que conocer el ser para poder pronunciarse sobre la imagen, “pues si no conoce su naturaleza, qué propósito tiene y de qué es realmente imagen, difícilmente discernirá la corrección de su propósito o, en general, su error” (II 668c; cf. *Timeo* 28a-b, *infra* 65).

Lo anterior con respecto a la educación del movimiento de la voz y del arte de la música en general. Ahora, con respecto al movimiento del cuerpo, el ritmo, ya se concluyó que corresponde a la función altamente lúdica de la danza coral en la edad del juego; pero, si tal movimiento busca alcanzar la excelencia del cuerpo, el Ateniense peregrino en Creta propone denominar «gimnasia» al arte que conduce a este fin (cf. II 673a). Sin embargo, el desarrollo de este juego solo se narrará en la parte de la jornada que corresponde al libro VII.

---

Asimismo en su círculo aparecen otra serie de dioses o semidioses de la naturaleza como son los Sátiros, los Silenos y las Ninfas. Por último, hay que señalar que es en su esfera en la que se desarrolla una de las manifestaciones capitales de la cultura griega: el teatro.” Introducción al Himno I a Dioniso, traducción y notas Alberto Bernabé Pajares, *Himnos homéricos. La “Batracomiomaquia”*, 4s. Cf., en Platón *Diálogos VIII Leyes* (Libros I-IV), Introducción, traducción y notas de Francisco Lisi, nota 127, 342.

## Libro III

### Jugar como niños para legislar y construir una nueva ciudad en la palabra

*Adecuemos la historia a tu ciudad y,  
como niños ancianos, hagamos la  
prueba de plasmar sus leyes  
con la palabra.*  
El Ateniense, *Leyes* IV 712b

Los dioses inmortales han puesto por delante el sudor;  
largo y empinado es el camino hacia ella, [la virtud]  
y fragoso al principio; mas una vez que se llega a la cima,  
se le sigue fácilmente por arduo que sea.

Hesíodo, *Los trabajos y los días*, 286ss

Como se ha dicho más arriba y se reitera a lo largo de esta investigación la comprensión de los diálogos de Platón debe orientarse y mantenerse teniendo en cuenta la magistral estilometría y composición dramatólogica del *corpus platonicum*. “De hecho Platón dispone de todas las técnicas de una dramaturgia desarrollada y sabe emplearla sabiamente en la representación de su idea de filosofía.”<sup>75</sup> Dentro de esta técnica dramática defendemos que en Platón la filosofía «se juega»<sup>76</sup> y el recurso dramatólogico mismo es un elemento del juego en relación esencial con la forma y contenido del diálogo como instrumento de enseñanza. Desde importantes actividades lúdicas de la convivencia humana como la palabra, el mito y el culto, Platón descubre que el hombre necesita ser educado para vivir en la *pólis* y ser feliz y, ¡que mejor forma que a través del elemento natural del juego! En las *Leyes*, con la «acción dominante»<sup>77</sup> de construir un sistema

---

<sup>75</sup> Szlezák *Leer a Platón*, 124.

<sup>76</sup> “La sucesión de las etapas de la filosofía se puede considerar, a grandes rasgos, de este modo: en el tiempo primitivo surge del juego sagrado de los enigmas y de las pugnas verbales, que cumplen, a la vez, con la función de la diversión en la fiesta. Por el lado de lo sagrado surge la teosofía y la filosofía de los *Upanishads* y de los presocráticos y, por el lado lúdico, el oficio de los sofistas. Ambas esferas no están totalmente separadas. Platón practica la filosofía como el empeño más noble por la verdad, llevándola a alturas que él sólo puede alcanzar, pero siempre en la forma ligera que constituye su elemento. Pero, al mismo tiempo, florece en las formas inferiores de la falacia, juego de agudezas, sofística y retórica.” Huizinga *Homo ludens*, capítulo 9 “Formas lúdicas de la filosofía”, 193.

<sup>77</sup> “Se concede en general poca atención al hecho de que el diálogo platónico por regla general tiene una «acción» dominante. Un medio de Platón para mantener esta acción viva en el recuerdo del lector consiste

adecuado de educación para hombres virtuosos en una nueva colonia, el espíritu lúdico de Platón considera con maestría varios niveles de παιδιά a partir del juego como elemento vital absolutamente primario de las acciones personales y sociales del hombre para educar no sólo a sus ciudadanos sino también a sus dirigentes. Así, debemos entender que

- la estructura del diálogo, el género dramático y las múltiples consideraciones sobre el Estado, las leyes y las costumbres vistas dentro del marco general de la παιδεία son un juego, «toda παιδεία es παιδιά» (cf. I 643b-d, *supra* 8);
- la ironía de la argumentación platónica con el lector atento también es una forma de juego;
- el procedimiento y técnica dialogales que utiliza el sabio Ateniense extranjero en Creta<sup>78</sup> con los ancianos dorios son otro modo de juego; conviene estar atentos y precisar que los dorios también están jugando su juego con respecto al Ateniense para que los ayude-instruya con la misión de fundar la nueva ciudad;
- otra bella expresión lúdica es el «prudente juego de ancianos»<sup>79</sup> concertado entre los tres personajes para analizar el origen e historia de organizaciones políticas<sup>80</sup> y legislaciones conocidas directamente o a través de los poetas con el propósito de construir en la palabra una nueva ciudad, y que se propone como pretexto para eliminar la molestias de la dura jornada mientras van de camino peregrino al santuario de Zeus;

---

en la repetición de un motivo [...] El motivo mediante el cual se lleva adelante esta acción y se la subdivide en fases es, por un lado, el de la «ocultación» y, por otro, el de la contraposición de «juego» y «seriedad.» Szlezák *Leer a Platón*, 125.

<sup>78</sup> Los griegos eran muy aficionados al juego de lo que está fuera de la opinión común, de la aporía, el enigma, la *para-doxa*. Es significativo el estudio que se le ha dado a la paradoja del mentiroso atribuida a Epimérides de Creta, al que según Plutarco, “cuentan por séptimo entre los sabios... trabó gran amistad con Solón, a quien preparó y como abrió el camino para su legislación... Lo de más importancia fue que con ciertas propiciaciones, purificaciones y ritos inició y purificó la ciudad, y por este medio la hizo más obediente a lo justo, y más dispuesta a la concordia.” Epimérides en un verso de su poema *Cretica* acusa a los cretenses de mentirosos por no creer en la inmortalidad de Zeus; siendo el cretense, su afirmación sobre sí mismo se convierte en «yo siempre miento». La cuestión es: Epimérides afirma que está mintiendo. ¿Lo que dice es verdadero o falso? No sin razón hay quienes afirman que el origen de la filosofía se encuentra en estos *problemata* de pruebas agonales, si no su origen si es indiscutible el elemento lúdico de la filosofía. Es la «prueba», medio en serio medio en broma, que nos presenta Platón en sus diálogos.

<sup>79</sup> “No obstante, debemos eliminar la molestia del camino con la consideración y el examen minucioso de este punto, jugando un prudente juego de ancianos acerca de las leyes, como dijimos cuando comenzamos a marchar” (III 685a-b).

<sup>80</sup> Es preciso indagar por el origen del régimen político (πολιτείας δε ἀρχήν) y examinar la transformación de las ciudades, pues es verdad de a puño que desde que existen ciudades hay hombres regidos por leyes (cf. III 676b).

- los ciudadanos de la futura *pólis* también deben comportarse como jugadores en el nuevo proyecto;
- en el juego a través de la correcta educación hay participación divina porque el juego no sólo es actividad natural de los hombres, también es la más seria actividad de los dioses; recordamos aquí la imagen que ilustra el teatro de marionetas donde el hombre es definido como un juguete divino que actúa en el escenario de la vida (cf. I 644e).

En el libro III la lúdica propuesta dramatológica de Platón hace que el personaje principal, en su propio juego, convoque a sus interlocutores a intentar captar las causas de los cambios que se han dado desde la antigüedad con mucha virtud, pero también hacia el vicio en los diversos sistemas políticos, artes y leyes. ¿Por qué prosperas y fuertes comunidades junto con sus propias leyes fracasaron?

Cómo explicar que ciudades fuertes y estables —como Creta y Esparta— que cuentan con ejércitos poderosos no formen ciudadanos completa y verdaderamente virtuosos, pues aunque siguen las leyes no son del todo felices. En opinión del sabio ateniense extranjero en Creta los dorios se han educado con vistas a las necesidades de la guerra. Es innegable, son fuertes y sin miedo frente a los enemigos; empero, quizá por esta misma actitud belicosa, no consiguen la armonía entre las virtudes y el placer, pues mantienen un anhelo por placeres que sólo puede encontrar satisfacción en el goce ilícito e injusto. En suma, la legislación doria, aunque divina, no es del todo exitosa, muy a pesar de su admirable tradición guerrera. Lo que ha de vencerse no es una dificultad para que todo se acomode al orden de la voluntad propia, pues lo que falló no fue la fuerza, sino la inteligencia para estar en posesión de la razón y hacer buen uso de esa fuerza (cf. III 687e).

La causa de la destrucción de los reyes y de todo el proyecto no fue la cobardía, ni siquiera que los gobernantes y aquellos a los que les correspondía ser gobernados desconocieran el arte de la guerra, sino que los destruyó su impericia en todo lo demás y, en especial, la ignorancia de las cosas más importantes en los asuntos humanos (III 688c).

El manejo no razonable del placer y el dolor y sobre todo, el desconocimiento de los más importantes asuntos humanos es la magna ignorancia (μεγίστην ἀμαθίαν) que destruye la fuerza y el poder de los pueblos, aquí se encuentra la premisa conclusiva del argumento que sostiene atender primordialmente a la paz y la armonía regidas por la razón y no a la

guerra (cf. III 687e). En consecuencia, a los ciudadanos afectados por esta ignorancia no se les debe confiar asunto alguno relacionado con el gobierno. La historia está llena de ejemplos de dirigentes en aparente sabiduría infectados con la grave enfermedad de la ignorancia y que fueron los primeros que infringieron la ley fundamental y autoreferencial de la prudencia, violaron lo que habían proclamado con la palabra y el juramento, arruinaron y destruyeron todo su poder por carencia de entendimiento, de armonía y educación musical (cf. III 691a-d). Con este llamado de atención a los políticos y legisladores, el Ateniese advierte la necesidad de legislar gobiernos pensando que la ciudad tiene que ser libre, prudente y amiga de sí misma (cf. III 693b). La libertad excesiva fue el error en Atenas, “nos pasó lo mismo que a los persas, aunque ellos sometieron al pueblo a una esclavitud total, mientras que nosotros, contrariamente, empujamos a la multitud hacia la libertad absoluta” (III 699e). Esta manifestación de ignorancia se presentó muy especialmente en relación con las leyes sobre la música, *nómos* musical (cf. III 700a). En la época de las antiguas leyes, “la música se encontraba entonces dividida en ciertos géneros y estilos. Una clase de canciones eran las plegarias a los dioses que llevaban el nombre de los himnos” (III 700b). Había otra categoría de cantos contrario a ésta, los trenos, también, otras como los peanes, alabanzas a Dioniso, llamadas ditirambos. “Como éstas y también algunas otras clases se encontraban así ordenadas y distinguidas, no era posible utilizar mal un tipo de melodía para un género que no fuera el suyo” (III 700b-c). Sin embargo, los poetas introdujeron irresponsablemente en el género apolíneo cambios dionisiacos, semilleros de furor báquico de nefastas consecuencias.

Ignorantes de la justicia y la legalidad de la Musa, en éxtasis y presas del placer más de lo debido, mezclaron trenos con himnos, peanes con ditirambos e imitaron las canciones para flautas con las que eran para cítara, uniendo todo con todo, porque sin querer, por necesidad musical, pretendieron falsamente que la música no tiene ningún tipo de corrección, sino que la forma más correcta de juzgar es el placer del que la goza, sea éste alguien mejor o peor (III 700d-e).

Con esta clase de composiciones no se hizo esperar la ilegalidad musical, alentaron la indisciplina del auditorio que se volvió trasgresor de las leyes relativas a la música que con temeridad dictó normas a su antojo. Y así, la aristocracia al mando de los mejores fue suplantada por la malvada teatrocracia. Con la osada libertad vino la desobediencia en todo orden: a las magistraturas, a los padres y personas mayores, a la ley en general. “Ya en el final mismo, la de no preocuparse ni de los juramentos y garantías ni en absoluto de

los dioses, cuando muestran e imitan la llamada antigua índole titánica” (III 701c). En suma, no hay que legislar para gobiernos con poderes amplios, como pasos atrás señaló el Ateniense; hay que legislar con miras a una ciudad libre, razonable y bien avenida consigo misma (cf. III 693b). Queda claro que los excesos son funestos; por el contrario la prudencia trae bellos beneficios (cf. III 701d). “En efecto, hemos dicho todo eso por ver cómo podría habitarse de la mejor manera una ciudad y, en particular, cómo alguien podría vivir bien” (III 702a). Si se ha entendido bien el anterior discurso, ¿qué mejor prueba de poner en práctica la forma adecuada de regir una ciudad de ciudadanos felices que aprovechar la tarea encomendada a Clinias y a otros nueve de la ciudad de Cnosos de hacer una nueva colonia cretense (cf. III 702c)? La ocasión es oportuna y feliz para iniciar un nuevo juego: construir la ciudad en la palabra. Con este lúdico ejercicio no sólo se dará prueba concreta de cómo regir una ciudad y cómo vivir feliz en ella, sino que también Clinias podría utilizar esa constitución ideal en la fundación de la futura colonia que ha de llamarse Magnesia (cf. IV 704c; VII 848d).

## Libro IV

### Más persuasión, menos coacción

*Dijimos que el legislador debe legislar apuntando a tres cosas, cómo la ciudad que reciba las leyes será libre, amiga de sí misma y poseerá razón.*  
**El Ateniense, Leyes III 701d**

Hablar acerca de las muchas o pocas letras es demasiada simplicidad –pues, creo, hay que apreciar las mejores leyes, pero no las más breves ni su extensión–. En las leyes recién enunciadas la utilidad de un texto es superior al otro no sólo en el doble, sino que, lo dijimos hace un momento, la comparación con los dos tipos de médicos, viene muy al caso. Frente a esto, ningún legislador parece haber reflexionado nunca acerca de que para legislar pueden usar dos instrumentos, persuasión y coacción, en la medida en que sea posible aplicarlos a una multitud sin educación. Utilizan sólo uno de los dos.

**El Ateniense, Leyes IV 723c-d**

El libro IV comienza dando una descripción de las buenas condiciones que tiene el territorio elegido para la futura colonia. Más que preguntarse por un nombre para la nueva ciudad es importante advertir que la legislación y la fundación de las ciudades es tarea propia de los hombres más perfectos en virtud (cf. IV 708d); sin embargo, su tarea no es nada fácil, «es asunto de mucho tiempo y máxima dificultad» (cf. IV 708d). Pero, ¿acaso los hombres realmente legislan? En palabras del Ateniense constructor, dios es la medida de todo y con él, el azar y la oportunidad (*tuchē kai kairos*; IV 709b) ejercen gobernabilidad sobre todos los asuntos humanos; este saber maravilloso fue desestimado por los ancestros. ¿Quién hay que ignore que “el azar y todo tipo de calamidades, que nos asuelan de las más diversas formas, legislan en todos nuestros asuntos” (IV 709a)?, en otras palabras, ¿que “es dios el que lo gobierna todo y que el azar y la oportunidad ejercen el gobierno de todos los asuntos humanos” (IV 709b)? Y, además, ¿que a estos elementos le sigue un tercero, el arte (τέχνην), como el del timonel en la tormenta? Así, lo mejor que puede hacer el legislador es pedir en súplica a los dioses le sean concedidas las mejores condiciones posibles de la ciudad para poder administrarla bien (cf. IV 709e, III 687e). La

*technē* como producto del limitado conocimiento humano es beneficiosa en cuanto útil para el reconocimiento de la oportunidad. “En efecto, que el arte del piloto ayude a la oportunidad durante una tormenta o no, lo consideraría una gran ventaja” (IV 709c). Por lo tanto, quien posea un arte debe pedir en oración a los dioses qué condiciones deben dársele para complementar su arte (cf. IV 709d). Y, ¿qué clase de ciudad debe pedir el legislador?, ¿cuáles son las condiciones óptimas? Aquí, a media jornada de ascenso peregrino a la gruta de Zeus, el juego dialogal del serio e implacable Ateniense sorprende a sus amigos [y, con ellos a nosotros,] al mostrar la aplicación del arte de hacer leyes por parte de un hipotético sabio y consumado legislador que pide, para cambiarla y regirla con buenas leyes, una «ciudad tiranizada» sometida a “un tirano joven, memorioso, con facilidad para el aprendizaje, valiente y magnánimo por naturaleza” (IV 709e). ¿Por qué la tiranía es el mejor principio? Porque una tal ciudad elegida no sólo será afortunada y feliz por estar en manos de un buen legislador; también, es beneficioso para un cambio más rápido y fácil que la ciudad esté sometida a un excelente tirano. Así entiende Clinias el argumento del Ateniense: “De la tiranía, dices, podría surgir la mejor ciudad, así parece, con la colaboración, por cierto, de un legislador excelente y un tirano moderado” (IV 710d). El Ateniense agrega que un tirano virtuoso, joven, prudente, dócil, de buena memoria, valeroso, magnífico y, que además, se interese por cambiar las costumbres de su ciudad, “no necesita en absoluto esforzarse y ni siquiera le hace falta mucho tiempo, sino que basta con que emprenda él primero el camino por donde quisiera que fueran los otros” (IV 711b), pues, en tanto tirano tiene por naturaleza el poder (cf. IV 710c) “—ya sea que quiera volver a los ciudadanos a los usos de la virtud o a lo contrario— y esboce en primer lugar con su conducta todo lo que pretende, alabando y honrando unas conductas, mientras critica las otras y hasta condena al deshonor al que no obedece según la importancia de cada una de las acciones” (IV 711b-c). ¿Qué tipo de régimen se debe considerar al dictar las leyes para la proyectada ciudad? El Ateniense advierte a sus amigos y colegas constructores que el régimen de sus respectivas patrias no es comparable a los estudiados en la investigación histórica, ya que en realidad son administraciones de ciudades sometidas y esclavizadas por una parte de ellas mismas, por eso llevan el nombre del poder de su amo. Empero, si llevar el nombre de un amo realmente importara, el que se debería llevar sería el nombre de dios, verdadero dueño de los hombres sensatos (cf. IV 713a). Enseguida y acertadamente el Ateniense recurre al mito de Cronos para ilustrar y

justificar el gobierno tiránico de la ley. En aquellos fabulosos tiempos antiguos el dios no puso como reyes y gobernantes a hombres sino a seres de estirpe más divina y mejor, *daímones* platónicos. Fue así como el dios nos procuró paz, pudor, obediencia al orden legal, buenas leyes y abundancia de justicia. Esto quiere decir que “hizo a las razas humanas absolutamente libres de discordia y felices” (IV 713e). A partir de lo expuesto debe quedar claro que es imprescindible imitar a Cronos, obedecer y confiar la administración de nuestras moradas y ciudades al llamado de lo que hay de inmortal en nosotros, el *noûs* (cf. IV 714a). En este orden de ideas, el hombre sensato y moderado sigue al dios. ¿Y cuál es la acción que agrada al dios? “Una, y que tiene un antiguo dicho, que lo semejante ama a lo semejante si es mesurado” (IV 716c).<sup>81</sup> De lo anterior se sigue que en la futura colonia los gobernantes no serán los más fuertes, ni los más poderosos y ricos sino “los magistrados servidores de las leyes” (IV 715c) en tanto que imitadores del dios. Según lo dicho, ¿qué debe hacer y qué no el moderado servidor de la ley en su función educadora? Dos son los instrumentos idóneos a utilizar por toda sensata y armoniosa acción legislatora: “persuasión y coacción, en la medida en que sea posible aplicarlos a una multitud sin educación” (IV 722b). Conviene resaltar que es en la juventud cuando un hombre ve todo obtusamente, “mientras que la vejez es la edad en que lo distingue con la máxima nitidez” (IV 715e). Por la fuerza o la coerción se exige sin mediar explicación y en rigor elemental lo que se ha de hacer y lo que no (cf. IV 719e). La persuasión, en cambio, no utiliza la fuerza *per se* y se acompaña de un tercer elemento del que no se tiene noticia que exista y se aplique en algún lugar. Con este innovador requisito el Ateniense quiere “indicar que de todos los discursos y también de todo de lo que la voz es partícipe hay preámbulos, y como unos movimientos previos tienen como una especie de ataque según las reglas del arte útil para lo que se va a ejecutar” (IV 722d). En consecuencia si se quiere educar a los jóvenes colonos habrá que persuadirlos con un nuevo juego discursivo, la corrección fraternal de la juguetona seriedad de «los proemios». Esta es una de las razones por las que el Ateniense recomienda a sus interlocutores agregar preludios a las leyes para persuadir su cumplimiento. A pesar de las buenas intenciones de la nueva propuesta educativa, es preciso reconocer que no todos los ciudadanos serán persuadidos a obedecer por lo que serán necesarios los castigos

---

<sup>81</sup> Este antiguo proverbio se encuentra en Homero *Odisea* XVII 218.

reglamentados en el código penal. La ley y el elemento persuasivo de la ley son dos cosas distintas (cf. IV 722e). Una cosa es hablar acerca de la ley y otra es el texto mismo de la ley. El preámbulo en tanto instrumento persuasivo tiene la función de la introducción o exordio en el caso de la canción o del discurso con la finalidad de convencer (cf. IV 723a). Por eso, en recto proceder, es necesario que el músico y el legislador pongan delante de cada una de sus obras un preámbulo adecuado (cf. IV 723c). Así entonces, son tres las tareas del legislador: un ejercicio previo de esbozo al preludio, el preludio mismo y la composición formal del preceptivo texto legal. Esto quiere decir que todo lo andado y desandado desde la aurora al mediodía, y todo lo dicho hasta ahora en torno a las leyes en esta dura jornada de ascenso a la gruta de Zeus, no ha sido más que una obertura, una entrada, un proemio, el preludio o preámbulo antes de comenzar propiamente la obra que se propone. “De nuevo, entonces, repitamos desde el comienzo porque, como dicen los jugadores, los segundos intentos son mejores, como si ejecutáramos un preámbulo y no un discurso al azar, como hace un momento” (IV 723e). Habrá entonces que reiniciar el imaginado discurso al azar propuesto pasos atrás por los ancianos que como niños juegan a ser constructores de la ciudad feliz (cf. IV 715e).

## Libro V

### El juego de la persuasión como obertura a las leyes El preludio del alma

*Cuando el artífice de algo, al construir su misma forma y cualidad, tiene siempre fija la vista en lo que es inmutable, usando un modelo como éste, lo realizado es bello forzosamente, pero cuando aquella forma y cualidad han sido conformadas por medio de la observación de lo que ha sido generado y usa un modelo generado, lo realizado no es bello.*  
**Timeo 28a-b**

Ahora bien, Clinias, creo que tienes razón por lo menos en que hay preámbulos para todo tipo de ley y que al comenzar todo acto legislativo hay que colocar delante de cada norma el preámbulo adecuado al cuerpo de la ley –pues no es de poca importancia lo que se va a decir a continuación y hay no poca diferencia entre recordarlo clara o no claramente–. Sin embargo, no tendríamos razón si prescribiéramos que se prologaran de la misma manera las así llamadas leyes grandes y las pequeñas. En efecto, no toda canción ni discurso necesita que se haga algo así –aunque es algo natural para todos, no todos deben usarlo–, sino que hay que confiar siempre tal cosa al orador, al músico o al legislador.

**El Ateniense, Leyes IV 723c-d**

En la educación del niño y el adolescente de la clase social dominante de la Antigua Grecia, el acento militar es elemento primordial para el futuro del ciudadano-guerrero, militar en su juventud y político en la vejez, como bien puede observarse en el especial cuidado que Homero, el «educador de toda Grecia» tuvo en hacer que el magnánimo guerrero Néstor rey de Pilos, ya entrado en años cuando comenzó la guerra de Troya, zarpara con los demás héroes griegos contra los troyanos ya que por su sabiduría y justicia sería excelente instructor y prudente, escuchado y obedecido consejero de los aqueos durante la guerra. El propósito deliberado de la pedagogía platónica de aplicar la costumbre es educar al guerrero para que en la vejez sea gobernante-filósofo. Platón en su innovadora técnica de superación de corte lúdico-filosófico señala que la educación de las familias aristocráticas, basada en la noción fundamental de la agonal búsqueda de la

verdad,<sup>82</sup> contempla un doble aspecto de repeticiones ejercitadas: la gimnasia para el cuerpo, y para el alma el domino de las artes musicales. “Por tanto, el que haya recibido una buena educación debería ser capaz de cantar y bailar bien” (II 654b). El objetivo de la formación musical o espiritual del alma es moral, formar a los jóvenes en el autodomínio para moderar los apetitos y resistir el uso excesivo de los sentidos (*sophrosune*), haciéndolos hombres bellos y buenos y colmando sus almas de ritmo y armonía. Como ya se dijo, “el hombre que ha de ser bueno en cualquier cosa debe ejercitarla directamente desde la infancia, jugando y actuando seriamente en cada una de las cosas convenientes al asunto” (I 643b). Con esto el anciano Ateniese que se alegra jugando con seriedad a ser constructor en la palabra de la nueva constitución, quiere decir que es preciso formar el alma del niño hacia lo que debe ser en la edad madura; esto es, si se quieren virtuosos ciudadanos es preciso educarlos desde niños lúdicamente con juegos y canciones para que se comporten conforme a la ley (cf. II 559e-660a).

Aquí es preciso resaltar que la composición dramática y temática de Platón, en los primeros cuatro libros que se consideran la primera de las tres partes de la obra, construye un personaje principal que no sólo demuestra ante sus interlocutores mayor conocimiento en asuntos políticos, sino que a la vez los persuade con buenas razones para que lo escuchen, le crean y actúen en consecuencia. Ahora, en un grado de persuasión ya no individual, sino de perspectiva social —toda práctica de superación en comunidad se fundamenta en la pedagogía—, el viajero consultor ateniense propone un enfoque persuasivo completamente distinto para aplicar a la tarea del serio juego de legislar, «leyes con preámbulos» (cf. IV 722b). Platón no está aquí introduciendo algo nuevo en las técnicas educativas, no hace otra cosa que poner de relieve, eso sí, de manera diferente y definitiva, un protorecurso de la intelectualidad y conciencia antiguas; al igual que en la música, donde al canto (*vòmos*) del arte coral (canto, danza, música) los precede un *prooímion* o introducción propedéutica para la enseñanza preparatoria de la voz y

---

<sup>82</sup> “La búsqueda de la verdad en Platón tiene definitivamente un sentido «agonal»; en aspiración a la verdad se trata de una lucha que se resuelve y contempla en la misma disposición. Aquello por lo cual se lucha es la cosa misma, pero ni una parte, un sector o un rasgo, es la cosa toda (*pan to pragma*) la que exige el esforzarse; este esforzarse es un racional luchar y aquí razonar no quiere decir exclusivamente calcular; implica sopesar con interés por el conocimiento y la verdad, quiere decir ejercer la tarea con asiduidad, intensidad, firmeza y mesura. Lo “agonal” se despliega en el juego serio que obedece a la búsqueda. Seriedad tiene entonces un sentido ético que podemos observar en la toma de partido por la verdad.” Eufrasio Guzmán Mesa “El juego y lo serio en los diálogos de Platón”, 26.

afinamiento de los instrumentos (cf. IV 722d), así también la ley en tanto que νόμος debe imitar un alegre y juguetón preámbulo inductivo ejercitador de experiencias, de conocimientos y aprendizajes que invite a conocer y cumplir sus preceptos (cf. IV 723c-e). Los persuadidos dorios deben reconocer que no es suficiente limitarse a legislar con mano de hierro;<sup>83</sup> a su vez, también deben admitir la necesidad de la persuasión en la palabra — *lógos* persuasivo— como requisito básico en la construcción del código restrictivo y obligatorio de la ley para garantizar no sólo el cabal cumplimiento del ordenamiento, sino que se conozcan sus beneficios (cf. IV 720a). Con razón vemos que el objetivo de toda legislación es formar ciudadanos “obedientes en lo que a la virtud atañe y es evidente que en toda legislación el legislador intentará llevar a cabo eso” (IV 718c).

Con el fin de profundizar en el tipo de persuasión que se propone, el Ateniense compara a los legisladores con dos clases diferentes de médicos, los que asisten a los esclavos y los que atienden a los individuos libres (cf. IV 720c-e). El mal legislador, como el médico de esclavos no da ninguna explicación a los pacientes de sus enfermedades, sino que se limita a prescribir, “corre de un enfermo a otro y, sin molestarse en aducir razones ni en investigar a fondo cada caso, formula rápida y dictatorialmente sus órdenes, deduciéndolas por costumbre de la tradición ajena y de la experiencia propia.”<sup>84</sup> Por el contrario, el médico de los ciudadanos libres “parece un filósofo. Habla con los enfermos como con discípulos a quienes hay que llevar conscientemente al conocimiento de un fenómeno.”<sup>85</sup> Del mismo modo, los legisladores que legislan para ciudadanos libres serán más eficaces, obtienen la cooperación y el consentimiento cuando establecen las prescripciones legales más con el ánimo de prevenir que de castigar.

Pues bien, los legisladores actuales, dice Platón, se hallan todos a la altura del médico de esclavos. No son verdaderos médicos, porque no son educadores. Y a eso es a lo que tienden los esfuerzos de Platón en las *Leyes*: a conseguir un legislador en el más alto de los sentidos, es decir, un verdadero educador de los ciudadanos.<sup>86</sup>

Con el uso de proemios el legislador no se limita utilizar la coacción también dispone de la persuasión. Ambas herramientas metodológicas cumplen, en efecto, funciones diferentes.

---

<sup>83</sup> “La última frase del libro IV insiste de nuevo en la conexión entre los preámbulos de las leyes y la *paideia*. En efecto, las leyes en sentido tradicional no bastan, si realmente han de educar a los ciudadanos en aquella *areté* del τέλειος πολίτης, que en 643E se postulaba como meta de la verdadera *paideia*.” Jaeger *Paideia*, 1055, nota 236.

<sup>84</sup> Jaeger *Paideia*, 1018.

<sup>85</sup> Jaeger *Paideia*, 1018.

<sup>86</sup> Jaeger *Paideia*, 1018.

La seria función de la ley es por fuerza, prescriptiva, por su parte, el preámbulo cumple con la lúdica función persuasiva (*peistikón*). El legislador y el filósofo tienen dos instrumentos insuperables para llevar a cabo su función, que son la coacción y la persuasión, y a ellos se corresponden directa y respectivamente la ley y el preludio.

Con todo, si bien el recurso de preámbulos persuasivos se muestra como una eficaz forma de obtener la cooperación y el consentimiento de los gobernados, vale preguntar si argumentativamente son válidos o no los diferentes modos de persuasión utilizados. Los preámbulos según el tipo de ley tienen diferentes funciones y efectos persuasivos. No todos los ciudadanos se encuentran en el mismo nivel de desarrollo ni son proclives al mismo tipo de delitos; por tanto, en los preámbulos, como instructivos de utilidad social, son válidos diferentes modos de persuasión. Sin olvidar que el objetivo último de la ley es hacer ciudadanos virtuosos, conviene tener presente que el punto central del magnésiano proyecto educativo va en dirección a “cómo se podría alguna vez llegar a ser un hombre bueno que posee la virtud del alma propia del ser humano por una práctica, una costumbre, o por qué tipo de posesión, deseo, opinión o de conocimientos, ya sea que se trate de un varón o una mujer, de un joven o un anciano” (VI 770d).

Así, en el reposo a mitad del día en la dura jornada de ascenso en peregrinación a la gruta de Zeus, el Ateniense en consecuente proceder performativo, se dispone a ofrecer en dos magistrales discursos (V 727a-743e, V 734e-747e) «preámbulos persuasivos» para inducir el conocimiento, el recuerdo, el respeto y el acatamiento de la ley en general antes de disponer al equipo de jugadores al serio juego de construir en la palabra la constitución de una verdadera legislación. Al final del libro IV, además de la obertura de los deberes y honores hacia dios y hacia los padres, el Ateniense extranjero en Creta ha considerado pertinente reflexionar acerca de otros temas de importancia fundamental en la transformación del nuevo hombre político que tributa homenaje de sumisión y respeto a la ley, esto es, “sobre lo que los ciudadanos deben esforzarse o dejar de esforzarse en el cuidado de sus almas, cuerpos y bienes materiales” (IV 724a).

La introducción, o primer discurso, del ya iniciado preludio a la ley que seguirá a lo largo de todo el libro V, los estudiosos la dividen en cuatro secciones. La primera sección (727a-728c) explica las diferentes maneras de honrar el alma; la segunda (728c-730a) hace referencia a la jerarquía de los bienes y posesiones; la tercera (730b-732d) está dedicada a detallar las cualidades del hombre virtuoso; y finalmente, la cuarta sección (732d-734e)

defiende que llevar una vida virtuosa y prudente es el mayor bien. Así, antes de la primera sección, el preludio del alma comienza con una especie de obertura, un proemio al preludio mismo que da unidad a los primeros cinco libros y que dice lo siguiente:

Después de los dioses, el alma es la más divina de todas sus posesiones porque es lo que a uno le es más propio. Todo lo que se posee es, para todos, de dos tipos. Las cosas superiores y mejores son las que gobiernan, mientras que las inferiores y peores son las esclavas. En lo que uno posee hay que preferir lo que es amo a lo que es sometido. Si digo así, que hay que honrar el alma de uno, después de los dioses que son los amos y de los que siguen a éstos, hago una recomendación acertada. Prácticamente ninguno de nosotros la honra correctamente, aunque le parezca (V 726a-727a).

Con el preludio del alma se pone fin al preludio a las leyes; ahora se considera de fuerza avanzar y proyectar la ἀληθὲς νόμος de la nueva ciudad en la palabra. Así y siguiendo con la noción de νόμος corresponde ahora esbozar las leyes de la organización política. Como en el caso de un trenzado cualquiera o del arte de tejer mismo no es posible hacer del mismo material la trama y la urdimbre, pues conviene distinguir que la urdimbre exige una calidad superior, pues ha de ser fuerte y debe alcanzar cierta firmeza en su carácter, mientras que la trama puede ser más blanda y comportarse con cierta adaptabilidad relativa, así en la ciudad deben distinguirse estos dos elementos representados en los magistrados y en los simples ciudadanos; “deben distinguirse siempre por su virtud los que ocuparán las magistraturas y los que han superado la prueba de una educación elemental, pues, en efecto, hay dos ámbitos del sistema político, uno es la institución de las magistraturas; el otro, las leyes que las regulan” (V 735a). Con todo, esta tarea sólo comenzará a tratarse en el libro VI, antes viene una labor previa, la depuración de la ciudad, porque es “inútil esforzarse por un cuerpo y por almas a las que corrompieron su índole y mala crianza, que van a destruir por añadidura los caracteres impolutos y los cuerpos sanos” (V 735b-c). Para el caso de la nueva ciudad en la palabra bastará con una hábil y cuidadosa selección de los inmigrantes, “impidamos, pues, que lleguen los malos y conduzcamos a los buenos con toda la buena disposición y talante que podamos” (V 736c). Así mismo para Magnesia es prioridad que queden dispuestos los patrimonios de tal forma que no se presenten disensiones entre los ciudadanos. Para un reparto equitativo, en primer lugar hay que fijar la cifra ideal de 5.040 ciudadanos, número admirable que se presta a toda clase de combinaciones y distribuciones. Aquí se resalta la importancia de los conocimientos matemáticos en el ejercitante proceso educativo y en la actividad legislativa.

[El legislador] debe considerar de acuerdo con una concepción general que las divisiones y las variaciones de los números son útiles para todo, tanto los que varían en sí mismos como cuantas variaciones hay en longitudes y en profundidades, así como también en los sonidos y en los movimientos rectilíneos de las traslaciones hacia arriba y hacia abajo y en las revoluciones circulares. El legislador, tras atender a todo esto, debe ordenar a todos los ciudadanos que en lo posible no se aparten de ese orden numérico. Ninguna materia educativa tiene un poder tan grande para la organización de la casa, para el orden político y para todas las artes como la ocupación con los números. Sin embargo, lo más importante es que despierta al que es de natural dormido y necio y lo convierte en listo, memorioso y agudo (V 747a-b).

Platón en las artes μουσική introduce las matemáticas como un nuevo orden de estudios no reservado a grados superiores de educación sino regular en todo nivel, comenzando por el más elemental.<sup>87</sup> De conformidad con ello, “todos los niños deben aplicarse a las matemáticas, por lo menos en esa medida elemental: se les somete a ellas desde el principio, dando a estos ejercicios todos los atractivos de un juego, tienen como finalidad inmediata su aplicación a la vida práctica, al arte militar, al comercio, a la agricultura o a la navegación.”<sup>88</sup> Nadie debe ignorar este mínimo conocimiento si quiere formarse como verdadero ser humano y ciudadano abierto a la presencia divina, y no dejarse arrastrar por el negativo *éthos* y merecer la peyorativa reputación de querer vivir como los cerdos (cf. VII 819d; *República* II 372d) que se complacen más en el lodo que en el agua limpia, como explica el protofilósofo de Éfeso.<sup>89</sup> Al estudio de los números, la aritmética, el genio de Platón añade la λογιστική (V 746d-747b; VII 809c, 817e), aplicación de los ejercicios de cálculo a los problemas de la vida cotidiana, λογισμοί; además, instituye en la geometría y la astronomía aplicaciones numéricas.

Si bien tienes en nuestra exposición lo que deben aprender y practicar de las artes marciales, sin embargo, no hemos expuesto la lectoescritura, primero, ni, en segundo lugar, nada sobre la lira y los cálculos de los que decíamos que necesitan no sólo todo lo que debe saber cada ciudadano para la guerra, la administración de la casa y de la ciudad, sino también, lo que es útil para todo eso de los seres divinos que realizan revoluciones, a saber, de las estrellas, el sol y la luna, [...] Del orden de los días en los períodos de meses y de los meses en cada año, para que las estaciones, los sacrificios y las fiestas, al recibir cada una lo conveniente a sí misma con su celebración natural, al producir una ciudad viviente y despierta, honren a los dioses y a los hombres los hagan más inteligentes en

---

<sup>87</sup> “Primero aprenden con la ayuda del juego y con placer operaciones de cálculo que los niños descubren simplemente, como la distribución de algunas manzanas o coronas, de manera que las mismas cantidades se ajusten a un número mayor y a uno menor de receptores o a las que se realizan cuando deben esperar turno para boxear o luchar por no tener pareja o se emparejan por sorteo, haciendo esto por grupos y de manera sucesiva o como sea normal que se hagan esas competencias” (VII 819b).

<sup>88</sup> Marrou *Historia de la educación en la Antigüedad*, 114.

<sup>89</sup> Cf. Heráclito *Fragments* 13 y 37.

esos asuntos– todo esto, amigo, todavía no te lo ha distinguido adecuadamente el legislador (VII 809c-d).

Con más precisión, el filósofo ateniense describe de la siguiente manera la importancia de los juegos aritméticos:

Creo que nunca nadie podrá llegar a ser en opinión de los hombres ni un dios, ni un espíritu, ni un héroe capaz de cuidar a los seres humanos con seriedad, si no las practicara o no las conociera en absoluto. Estaría muy lejos de llegar a ser un hombre divino si no fuera capaz de reconocer el uno, ni el dos, ni el tres ni, en general, los pares y los impares, ni supiera contar, ni fuera capaz de calcular la noche ni el día y desconociera las revoluciones de la luna, el sol y los demás cuerpos celestes. Es una tontería pensar que todos esos conocimientos no son indispensables para el que va a poseer cualquiera de los conocimientos más hermosos (VII 818c) [...]

Y, además, cuando los maestros unas veces mezclan jugando cuencos de oro, hierro, plata y otros materiales semejantes, mientras que otras reparten también todas de un único tipo de una cierta forma, aplican el juego, como dije, a todas las operaciones aritméticas indispensables, favoreciendo a los alumnos en el aprendizaje de las formaciones, las marchas y las campañas de los ejércitos y también en la administración de las casas y, en general, hacen a los hombres más útiles y más despiertos que ellos mismos. Luego, en las mediciones, en lo que hace a todo lo que tiene longitud, superficie y profundidad, los libran de una cierta ignorancia ridícula y vergonzosa que existe por naturaleza entre todos los hombres (VII 819b-d, el subrayado es nuestro).

En suma, las matemáticas son indispensables en la conexión mecánica juego-*paideía* porque constituyen el instrumento principal de la «conversión del alma»; de ese llamado por medio del cual, y a través de la actividad libre del juego, es posible descubrir el poder libertador de la verdad que rescata al alma del más grande de los males, la *ἀπαιδευσία*, denunciada pasos atrás como magna ignorancia por involucrar el desconocimiento de los más importantes asuntos humanos (cf. III 688c).

## Libro VI

### Del juego del arte de la imitación

*Así pues, esta lucha de los dioses entre sí no es más que una pelea caprichosa, una diversión para el padre de los dioses. Los hombres, en cambio, luchan en esta palestra con todo lo que poseen y con todo lo que pierden para siempre al morir.*  
**Albin Lesky**<sup>90</sup>

Se enojaron en la morada de Zeus los celestiales dioses,  
y entre ellos Hefesto, el ilustre artífice, comenzó a hablar,  
procurando complacer a su madre, Hera, la de blancos brazos:  
«Calamitosas serán las acciones y ya no tolerables,  
si vosotros dos por culpa de unos mortales os querelláis así  
y entre los dioses promovéis reyerta. Tampoco del banquete  
magnífico habrá gusto, pues lo inferior está prevaleciendo.  
A mi madre yo exhorto, aunque ella misma se da cuenta,  
a que procure complacer al padre Zeus, para evitar que vuelva  
a recriminarla mi padre y a nosotros nos perturbe el festín...»

*Ilíada canto I 570-580*

El viejo Ateniense en Creta, y los dos legisladores locales, Clinias y Megilo, embarcados en el inteligente ejercicio lúdico de elaborar los fundamentos de la constitución para la nueva colonia, han concertado, inducido y calculado algunas importantes normas previas con juegos de la ciencia de los números, ahora, consideran pertinente esbozar la estructura de la ἀληθές νόμος en la soñada nueva ciudad en la palabra, pues a través de la repetición ejercitante la perseverancia humana puede alcanzar lo imposible. Considerando el valor fundamental de los juegos aritméticos, el ejercicio legislativo empieza por el establecimiento “de las magistraturas y de los que las desempeñarán, cuántas deben ser y de qué manera deben establecerse. Luego hay que dotar a cada magistratura de las leyes correspondientes, qué leyes son adecuadas a cada una, cuántas y de qué tipo” (VI 751a). En relación con la instauración de magistrados encargados de la música y la gimnástica, esto es, la magistratura que tiene que ver con la formación espiritual y corporal de los magnesios es forzoso distinguir lo referente a la labor estrictamente escolar y lo

---

<sup>90</sup> Lesky *La tragedia griega*, 33.

concerniente a los concursos y competencias públicas. “Hay que elegir primero, supongo, a las autoridades que supervisen el juego que los coros de niños, de varones y de muchachas llevan a cabo con danzas y con todo tipo de ordenamiento musical sistemático” (VI 764e). La magistratura encargada de la educación “es con mucho la más importante entre las más altas de la ciudad” (VI 765e). El anciano filósofo constructor de leyes considera que si bien el hombre es una criatura mansa y semejante a la divinidad, necesita ser educado; si no se lo educa o se lo educa mal, se convierte en el más salvaje de los animales. Por eso, es menester que la acción legislatora no permita que la educación de los niños venga a ser algo secundario o accesorio (cf. VI 766a). En consecuencia, será necesario que se elija “bien al que va ocuparse de los niños, en lo posible debe nombrarles y ordenarles como supervisor al que fuere el mejor en todos los aspectos entre los que viven en la ciudad” (VI 766b).

Luego de esbozar casi por completo todas las magistraturas parece apropiado dar comienzo y no postergar más el trazado de la legislación. Sin embargo, es importante destacar que el Ateniense reconoce que su «esquema» (*perigraphé*, 768c) es incompleto;<sup>91</sup> sólo es una especie de esbozo descriptivo en líneas exteriores y, muy a pesar de que más adelante (libro XII 956b) se intente con rigor una regulación de procesos y clasificaciones, pues “una descripción completa y exacta de cada uno y de todos los detalles de la administración de la ciudad y en todo el ámbito cívico no puede aclararse, antes de que la exposición se haya desarrollado de principio a fin, pasando por todas las partes intermedias” (VI 768d). A partir de este desarrollo intelectual del viejo Ateniense extranjero en Creta, “podría decirse que hasta aquí hemos jugado bien el juego prudente de ancianos” (VI 769a). Sin embargo, al Filósofo le interesa llamar la atención de sus compañeros de juego sobre consideraciones tales como la necesidad de tener presente que las leyes no son inmutables en razón de que las circunstancias mismas son cambiantes.

¿Qué pues?, ¿no te parece ser ésta la intención del legislador? Primero escribir las leyes con toda la exactitud y competencia posibles. Luego, cuando haya pasado el tiempo y haya probado también en hechos lo que creía, ¿acaso crees que el legislador se habrá vuelto tan insensato como para ignorar que necesariamente serán deficientes muchas cosas que es necesario que corrija uno que venga después, para que el régimen político y el orden de la ciudad fundada por él lleguen a ser, no peores, sino mejores? (VI 769d-e).

---

<sup>91</sup> El Ateniense repetidamente advierte que la tarea legislativa es sólo un esbozo. “See *perigraphos* (sketch) 770b8, 768c5, 876e1; *schêma* (figure, pattern) 718c4, 737d6, cf. 744d2; *hupographos* (an outline, pattern, *lat. adumbratio*) 711b8, 734e6, 737d7, 803a4, 934c1, *periêgeomai*, 770b7, b8.” Benitez “Plato’s Analogy Between Law and Painting: *Laws* VI.769a-771a”, nota 17, 14.

Esto quiere decir que establecer un sistema perfecto de las leyes es como toda tarea de la limitada naturaleza humana siempre inacabada y persistente. Dicho de otra manera, nunca perfeccionada al mayor grado posible de bondad o excelencia, por tanto incapaz de mantenerse inmodificable y en vigencia permanente. Para ilustrar mejor este juicio, la maestría de Platón recurre a la analogía entre el arte de pintar y el arte de legislar en tanto que obras imperfectas ejecutadas por mortales (cf. VI 769a-771a). El pintor intenta reproducir en su obra la forma y el contenido de todos los detalles de la realidad, como queriendo imitar al inmortal artesano Hefesto,<sup>92</sup> dios metalúrgico de las nuevas y divinas armas de Aquiles. Pero, el pintor es un precario mortal que en su temeraria intención creadora quiere ir más allá de sus capacidades y de la propia condición humana, pues quien fabrica algo mirando lo generado no «crea» algo bello puesto que lo generado está lleno de semejanza y no es lo primeramente bello (*protos kalón*). En suma, lo que se fabrica según un modelo generado es sólo una re-creación imperfecta, una imitación y, por tanto, está mucho más separado de la belleza real. Por eso advierte el Ateniese, “¿te das cuenta de que, al ser mortal, si no llega a dejar un sucesor para corregirlo, en caso de que la imagen decaiga algo bajo la acción del tiempo, y que, embelleciéndolo, sea capaz de hacer progresar lo que la debilidad de su arte había dejado en estado defectuoso, le durará poco tiempo un gran esfuerzo” (VI 769c). Habida cuenta de esta suerte de presupuesto, el ejercicio lúdico de entretenerse en la dura jornada de ascenso al santuario de Zeus, construyendo en la palabra una seria labor legislativa para los ciudadanos de la nueva colonia de Magnesia, no es la real constitución de un Estado real; en estricto sentido, tampoco sería el modelo para una real constitución. Simplemente se trata de una obra de arte. Sin importar el mayor grado de detalle que logre alcanzar, el artesano mortal nunca podrá dar cuenta total de lo que intenta representar (cf. VI 769a).

El profesor Eugenio Benitez de la Universidad de Sydney, en “Plato's Analogy Between Law and Painting: *Laws* VI 769a-771a”, observa que en el entretenido juego intelectual de los ancianos Platón utiliza el término «*zôgraphôn*» para referirse a la actividad del pintor dedicado a pintar animales o cosas vivas y que, en consecuencia, requieren mayor precisión en los detalles; también señala que el verbo «*graphô*» significa no solo «dibujar

---

<sup>92</sup> El dios del fuego y de la forja, hijo de Zeus y Hera a quien Homero, al final del primer canto de la *Iliada* versos 570-580, lo muestra contrariado por que la discordia a causa de los míseros mortales perturba el banquete de los dioses. Cf. Epígrafe de este capítulo, 63.

o pintar» sino también «escribir una ley». Desde este llamado al juego de palabras griegas, la solicitud del Ateniense de alabar y acoger las leyes eficaces y vivir conforme a ellas (cf. VI 771a) implica encomendar que la obra de arte y la ley, si van a ser tomadas con seriedad, deben ser tratadas como seres vivos, esto es, amorosamente, con cuidados y preocupación permanente por aplicar el criterio único del arte serio, la constante corrección.

Understood in this light, the Athenian is recommending that works of both art and law, if they are to be treated seriously, should be regarded like living creatures, requiring the utmost care and love, with constant concern for rectification.

Concern with rectification can be found throughout the *Laws*. In an earlier passage, the Athenian has already declared correctness (*orthotês*, cf. *epanorthôo*) to be the sole standard of serious art.<sup>93</sup>

En tanto que el arte de pintar, de escribir o el arte de la música son en sí mismos artes ejercitantes de la copia o la imitación, la rectitud o corrección (cf. IX 857c) mimética se da cuando se busca y se logra alcanzar en lo posible la mayor semejanza en cantidad y cualidad de la realidad (cf. II 668b). El ejercicio de mantener la rectitud de la ley, como la obra del pintor, es una tarea sin fin (cf. VI 769a); el trabajo de guardar y corregir las leyes jamás cesará de «retocar» o «re-crear» el régimen y la ordenación de la ciudad (cf. VI 769e). Debido a la natural deficiencia, precariedad o debilidad (*astenias*, VI 769c) de los mortales creadores de ambas artes, las pinturas y las leyes son imperfectas, son meras obras inacabadas que pese a su esfuerzo, necesitan constante ejercicio repetitivo, viven espaciotemporalmente y por tanto requieren recurrentes restauraciones, actualizaciones y correcciones. Muy a pesar de que el legislador, en su momento, traza o dibuja (*grapsai*) las leyes “con toda la mayor exactitud y competencia posibles” (VI 769d), con el paso del tiempo, sometida a prueba, la ley proyectada y en mucho aceptando inevitables deficiencias y necesarias modificaciones, vendrán otros correctores, legisladores-guardianes de la ley (cf. VI 770a), “para que el régimen político y el orden de la ciudad fundada por él lleguen a ser, no peores, sino mejores” (VI 769d-e).

---

<sup>93</sup> Benitez “Plato's Analogy Between Law and Painting: *Laws* VI 769a-771a”, 5.

## Libro VII

### De la persuasión y la educación de los ciudadanos libres en el proyecto político de la ciudad en la palabra

*Mas el hombre, así sostenemos, de por sí manso, a pesar de que si obtiene una correcta educación y una naturaleza afortunada suele llegar a ser el animal más divino y manso, si no se lo educa suficientemente o no se lo educa bien, es el más salvaje de todos los que engendra la tierra.*  
**El Ateniense, Leyes VI 766a**

El niño es el más difícil de manejar de todas las bestias. En efecto, en la medida en que todavía no tiene disciplinada la fuente de su raciocinio, se hace artero, violento y la más terrible de todas las bestias. Por eso, es necesario domarlo como con muchos frenos, primero, cuando se separa de las nodrizas y madres, con los tutores por su infantilismo y niñería, luego también por medio de los que le enseñan algo y también con lo que aprende, en tanto que es un hombre libre.

**El Ateniense, Leyes VII 808d-e**

La reflexión del proyecto pedagógico de la nueva colonia, iniciada en el libro II, sobre el problema de qué es la educación en general y qué procedimientos deben ser utilizados con el propósito fundamental de formar caracteres virtuosos y garantizar la eficacia de la máxima «toda παιδεία es παιδία», ahora se retoma, en el libro VII, en el marco del *corpus* legal para no dejar cabos sueltos; el Ateniense así lo manifiesta a su amigo cretense del bello juego de ancianos:

Clinias, debemos atar por todos lados tu ciudad nueva, tratando de no dejar en lo posible nada de lado ni grande ni pequeño de cuanto se denomina leyes, costumbres o hábitos. En efecto, la ciudad se mantiene unida gracias a todas estas normas, y ni las leyes escritas ni las costumbres son estables si una de ellas no lo es, de modo que no hay que admirarse si, confluyendo, muchas costumbres y hábitos que aparentemente son de poca importancia hacen que aumente el tamaño de nuestro código (VII 793c-d).

La educación, dice el Ateniense extranjero en Creta, debe ser gratuita, obligatoria y orientada a formar ciudadanos virtuosos; esto apunta a que el propósito del proceso educativo es el de “producir claramente los más bellos y mejores cuerpos y almas” (VII 788c). Este camino en la virtud comienza con una buena crianza y adiestramiento del niño,

que en rigor debe iniciarse desde los cuidados prenatales, en este sentido y “aunque provoquemos risa, digamos, por medio de leyes, que la embarazada no sólo pasee, sino también moldee al recién nacido como cera, mientras es tierno” (VII 789d). Como ya hemos visto en el recorrido del libro II, sobre la educación básica, la virtud y el vicio llegan al alma no por la razón y las opiniones verdaderas (φρόνησιν δὲ καὶ ἀληθεῖς δόξας 653a), sino por medio del placer y el dolor, primeras sensaciones que percibe la naturaleza infantil. En consecuencia el planteamiento educativo que propone el anciano extranjero legislador sentencia:

Llamo educación a la virtud que surge en los niños por primera vez. Si en las almas de los que aún no pueden comprender con la razón se generan correctamente placer, amistad, dolor y odio y si, cuando pueden captar la razón, coinciden con ella en que han sido acostumbrados correctamente por las costumbres adecuadas, esta concordancia plena es la virtud (II 653b).

Bien puede afirmarse entonces que el nuevo sistema educativo propone una correcta formación de los placeres y dolores, y es estrategia del lúdico *lógos* persuasivo del legislador ateniense hacer que se formen correctamente los ciudadanos para el buen manejo de estas dos sensaciones; una vez se logre iniciar el proceso de armonizar los placeres y los dolores conforme a la ley, el *polytropos* persuasivo<sup>94</sup> no debe permitir que se relaje y se destruya la consonancia alcanzada (cf. II 653c). Es preciso subrayar que la labor legislativa, tanto en juego como en serio, debe tener presente esta característica de la naturaleza humana,<sup>95</sup> si se quiere persuadir sobre los beneficios de llevar a una vida justa y moderada. En el entendido que “la vida injusta no sólo es más vergonzosa y más fea, sino también realmente menos placentera que la vida justa y piadosa” (II 663d), el encantamiento del recursivo discurso persuasivo del legislador en la figura del pedagogo domador podrá apelar incluso a la nobleza de la mentira, pues, aunque “debemos pensar que todas nuestras vidas están por naturaleza como atadas al placer y el dolor” (V 733d), nadie aceptará a voluntad dejarse persuadir para hacer todo aquello que no venga acompañado de mayor cantidad de placer que de dolor. Ahora bien, si el placer es un

---

<sup>94</sup> Se puede persuadir a alguien con recursos racionales o irracionales, con argumentos (IX 855d) o con pseudoargumentos, con dinero (VII 804c), con recompensas (I 634a), con regalos (X 906e), induciendo temor (VIII 839c), incentivando placer (VII 798c; IX 863b), por encantamiento o hechizo (II 659d; VI 773d; VIII 837e; X 906b), con cuentos cantados con música y texto (VIII 840c); cf. *supra* 59, *infra* 88.

<sup>95</sup> “En efecto, estamos hablando con seres humanos, no con dioses. Por naturaleza, lo humano consiste sobre todo en placeres, dolores y deseos, de los que, necesariamente, todo animal mortal depende absolutamente y por los que está determinado en los asuntos de mayor seriedad” (*Leyes* V 732e).

elemento esencial de la virtud y felicidad del hombre común, entonces ¿por qué Clinias duda de que lo más justo sea también lo más placentero? En estos casos o en aquellos en que ni siquiera es tan evidente el hecho de que Creta sea una isla, el arte legislador debe disolver la ignorancia y confusión que no permiten conocer con meridiana claridad.

Lo que se ve desde lejos produce, prácticamente a todos, una visión turbia y sobre todo a los niños, si el legislador no llega a imponer la opinión contraria, quitándole las tinieblas, y no llega a convencer de una manera u otra con costumbres, alabanzas y razonamientos de que las cosas justas e injustas son como dibujos sombreados, que dan la ilusión de profundidad, y que las injustas son las que se oponen manifiestamente a la opinión del justo, aunque observadas desde la perspectiva del injusto y malo parezcan placenteras y, las menos placenteras, las justas; pero desde la del justo son totalmente contrarias para cualquiera en ambos casos (II 663b-c).

Por supuesto, así como el placer es el elemento fundamental del *lógos* persuasivo que pretende inducir a los hombres a la consecución de la virtud, así mismo el encantamiento de la persuasión invita a apartarse del hábito de obrar mal. En suma, una adecuada educación implica un proceso sin fin de formación en las rectas costumbres; es preciso subrayar aquí la importancia que adquiere como elemento de la formación moral el modo de proceder adquirido por lúdica y ejercitante repetición o hábito de buenas prácticas en la vida privada, en primer orden, y luego en la vida comunitaria. Señala el Ateniense que si no es correcta la organización de la vida privada, no debe esperarse una vida social con fundamentos sólidamente establecidos (cf. VII 790b). Esto no sólo explica el interés del Ateniense en la reglamentación minuciosa y detallada de la vida cotidiana de los ciudadanos, sino también su extraordinaria propensión por instituir a través de la actividad del juego los beneficios de los hábitos en la formación de las virtudes cívicas, ya que, a su juicio, “en todas las ciudades todos ignoran que, en lo que concierne a la legislación, los juegos son lo que tiene más poder para que las leyes promulgadas sean estables o no” (VII 797a). Esto significa que el acatamiento y cumplimiento de la ley depende en mucho de la permanencia de las buenas costumbres adquiridas con alegría en constantes ejercicios lúdicos. “En efecto, cuando se encuentran prescritos [los juegos] y hacen que los mismos jueguen siempre las mismas cosas según las mismas reglas de la misma manera y que disfruten con los mismos juguetes, dejan que permanezcan en calma las leyes y costumbres de la vida real” (VII 797b). La intención del legislador ateniense es constituir la futura Magnesia con leyes sabias e inmutables, pues a la vista está que los cambios e innovaciones constantes son un daño mayor para la ciudad; éstos no se deben

admitir ni siquiera en algo aparentemente tan banal como los juegos, pues quienes así lo intentan introduciendo novedades

no piensan que esos niños, que han innovado en los juegos necesariamente llegarán a ser hombres diferentes de los que fueron los niños anteriores y que, al haber cambiado, buscarán otra vida y, al buscarla, desearán otras costumbres y leyes, y después de esto, ninguno de ellos temerá que pueda llegar ese mal extremo para las ciudades que acabamos de mencionar (VII 798c).

Es así como se muestra que el persuasivo recurso pedagógico del juego se compone de disciplina, para “evitar la vida del puro dolor y del mero placer y que hay que marchar siempre por el medio” (VII 793a), y de vigilancia, para evitar peligrosas innovaciones en las costumbres y en los caracteres. Toda vez que estas perjudiciales novedades pueden ingresar a través del juego, la acción disciplinar no se agota en la instrucción y cumplimiento de la ley, sino que además la vigilancia y control previene la introducción de novedades que puedan ocasionar daño o menoscabo para el ordenamiento de la ciudad. Esto vale, específicamente, para las malas costumbres, que deben ser sustituidas por buenas. Así dirá Tomás de Kempis, canónigo de la regla de San Agustín, siguiendo el principio general de la tradición de los primeros pedagogos, un hábito sólo es vencido por otro hábito. “La costumbre te hará contradicción; mas vencerla has con otra mejor.”<sup>96</sup> Aquí vemos cómo, con el juego, el ejercitante proyecto educativo se fusiona con el político. En este sentido la educación lúdica ha de ser ordenada y planificada (cf. VII 807e) para moldear no sólo el cuerpo de “los que aún no comprenden su voz ni han podido gozar de la otra educación” (VII 791e), sino también el alma del niño. Así lo prescribe el Ateniense: “Digamos que el ejercicio físico de los niños en estos movimientos es, sin lugar a dudas, un elemento que nos ayuda mucho al desarrollo de una parte de la virtud del alma” (VII 791c). El éxito del proyecto político de Magnesia requiere de ciudadanos virtuosos y por tanto felices (cf. II 663a-d; IV 718b; VII 806d-807d; VIII 829a), y esto sólo se puede lograr con un código legal acompañado de variados y fascinantes modos persuasivos que a través del poder de la persistente repetición de la educación lúdica, y en la forma del diálogo, tienen la finalidad fundamental de convocar la buena disposición de los ciudadanos para conocer y obedecer la ley. De la propia naturaleza humana se deduce que la forma misma de ser de los niños necesita de los juegos, que la mayoría de las veces son “juegos espontáneos que prácticamente descubren por sí mismos cuando se juntan”

---

<sup>96</sup> Kempis *Imitatio Christi*, capítulo XIII, 89.

(VII 794a). De ahí que el juego se presenta como instrumento pedagógico del proyecto político que debe ser planificado y controlado por la soberanía de la magistratura encargada de la educación de la ciudad.

El viejo Ateniese, extranjero en Creta, y los dos legisladores locales, Clinias y Megilo, reconocen que la pretendida tarea de estudiar la crianza y educación de los jóvenes de la nueva ciudad en la palabra se asemeja más a ofrecer algunas instrucciones y recomendaciones que a una implantación formal de leyes. Por eso, el innominado Ateniese considera necesario completar la legislación adicionando preámbulos persuasivos; además, porque gran parte de la formación de los jóvenes, que empieza desde la niñez, es privada y muchas veces pequeñas cosas y vicios ocultos de lo que se aprende por costumbre entra en contradicción con la labor legislativa. “Esto es malo para las ciudades, pues, aunque por su pequeñez y frecuencia es inconveniente y a la vez humillante que el legislador dicte leyes y aplique castigos, esas minucias destruyen las leyes promulgadas por escrito, porque la gente se acostumbra a infringir la norma en los asuntos pequeños y frecuentes” (VII 788b). Con todo, no porque la empresa anuncie dificultad habría que negarse a realizarla o a razonar correctamente; en conformidad con ello, el encantamiento persuasivo de los *lógoi kaloí* legisladores, “debe observar y descubrir de qué tendría que convencer a la ciudad para hacer el mayor bien y encontrar todos los medios para ello” (II 664a).<sup>97</sup>

---

<sup>97</sup> Uno de los primeros, si no el primero, de lo variados recursos de la estrategia persuasiva para producir la armonía de los placeres y los dolores es el encantamiento musical. Dice el Ateniese: “las que llamamos canciones parecen haberse convertido ahora en encantamientos para las almas, elaborados para alcanzar la concordancia que decimos” (*Leyes* II 659d).

Pedro Laín Entralgo que se ha ocupado extensamente del problema del encantamiento, ensalmo o conjuro, en “La racionalización platónica del ensalmo y la invención de la psicoterapia verbal”, *Frenia*, Vol. I-2-2001, 115, afirma lo siguiente:

“El sentido traslaticio, no directamente mágico de la voz, *epode* es frecuente en las páginas de las *Leyes*. Encantar con palabras o ensalmos, *epádein*, es a veces, como en tantos pasajes ya citados, usar de la expresión verbal con eficacia persuasiva: el Ateniese se propone «encantar» a Clinias para convencerle de algo (*peirásomai epádon peithein*) (VIII, 837 e); la aducción de ejemplos suasorios es llamada en otra ocasión *epádein* (XII, 944 b); en orden a la política de los enlaces matrimoniales, se proclama la necesidad de recurrir al ensalmo –esto es, a la palabra eficaz– «para persuadir a cada uno de que ha de dar más importancia al equilibrio de los hijos que a una igualdad de alianzas jamás saciada de riquezas» (VI, 733 d), la creencia en Dios va naciendo por paulatina persuasión en las almas de los niños que «oyeron cantar a sus nodrizas y a sus madres relatos encantadores, *epodaí*, a veces placenteros y a veces graves» (X, 887d).

Otras veces se llama *epode* a todo recurso verbal, relato o canto, que sirve para educar el alma de los jóvenes. Así acaece en II, 659 e; II, 665 c; II, 666 c; II, 670 e; VII, 812 c. La acción sugestiva de la música acrecienta sin duda la eficacia «encantadora» de la palabra; también la fuerza de la *epode* crece *aus dem Geiste der Musik* como Nietzsche diría; mas nunca deja de ser decisiva la operación de aquello que se recita o canta: «Todos los coros, en número de tres, dice el Ateniese; deben encantar (*epádein*) las almas de los

Si tenemos presente que para Platón el fin de la legislación y sus preámbulos es fundamentalmente *paideía* como formación de conductas invariables y respetuosas del cuerpo y del alma, no debe extrañar que la modalidad de enseñanza que debe adquirir el educando se divida por las etapas de su crecimiento. En primer lugar, los ancianos caminantes, en peregrinación a la gruta de Zeus, reflexionan sobre la educación del niño que en tanto “es la más difícil de manejar de todas las bestias” (VII 808d), es necesario “domarlo como con muchos frenos” (VII 808e). Respecto a la disciplina del cuerpo es preciso que desde temprana edad, cuando los párvulos aún no comprenden su propia voz ni han podido conocer de la otra educación (cf. VII 791e), se estimule el ejercicio. Para el pedagogo ateniense “todos los cuerpos tienen un beneficio en su salud, cuando son sometidos a todo tipo de vibraciones y movimientos” (VII 789d). Esto se explica si consideramos que el movimiento no solo facilita la adecuada digestión de los alimentos sino que estimula el crecimiento del niño. Por eso, se aconsejan largas caminatas para las mujeres embarazadas y que los niños siempre acompañen a sus madres. Es conveniente, afirma el Ateniense, que en lo posible los jóvenes “hubieran vivido como si siempre navegaran” (VII 790c). Este argumento se prueba en la experiencia directa de que las madres y nodrizas con el beneficio del ir y venir del balanceo y el arrullo maternal tranquilizan amorosamente la inquietud de los niños al dormirse (cf. VII 790d-e). Aquí la interpretación del profesor y filósofo de la Universidad de Boston, David Roochnik, es iluminadora. “Behind this simple observation, however, the Stranger offers a more general principle”.<sup>98</sup> Para explicar con detalle este punto de observación, detengámonos en la comparación que hace el Ateniense del balanceo de un bebé que llora con el frenesí báquico de los adoradores de Dioniso.

En efecto, cuando las madres quieren dormir a los niños que cogen el sueño con dificultad, no les ofrecen tranquilidad, sino, por el contrario, movimiento, agitándolos continuamente en sus brazos, ni tampoco silencio, sino una melodía –y justamente como si encantaran a los niños con música de flauta, como la mujer que cura a los adoradores de Dioniso en estado de frenesí, utilizando esta conocida unión de danza y música en su movimiento (VII 790d-e).

En ambos casos se experimenta la pasión anímica del temor (*δειμός*), en tanto y cuando “los temores existen por un mal estado del alma” (VII 790e), explica el educador Ateniense

---

niños mientras son jóvenes y tiernas, diciendo todas las cosas bellas (*kalà pánta*) que ya hemos expuesto» (II, 664 b).”

<sup>98</sup> Roochnik “The “Serious Play” of Book 7 of Plato’s *Laws*”, 150.

Cuando alguien desde fuera imprime una agitación a esos sentimientos [el de los niños insomnes y el de los juerguistas de las bacantes], el movimiento exterior predomina, porque asimila al interior que es asustadizo y frenético y, como al dominarlo posibilita que el alma se calme y se tranquilicen las rápidas palpitations de los temerosos –algo absolutamente agradable–, en un caso hace que unos alcancen el sueño, mientras que en el otro, con la ayuda de los dioses a los que todos elevan sacrificios con buenos augurios, provoca que, despiertos y bailando al ritmo de la flauta, alcancen un estado de lucidez y sobriedad que reemplaza a su frenesí (VII 791a).

En esta argumentación sobre el cuidado de los bebés que parece carente de toda importancia y novedad, advierte el profesor Roochnik, es fundamental prestar la mayor atención en la imagen del mecer. Tener en cuenta el ir y venir del maternal movimiento rítmico acompañado por el arrullo, no solo es útil para leer las *Leyes*, también lo es, para ganar mayor comprensión de la relación *seriedad* y *juego* en la dramaturgia platónica. “This discussion of baby-care seems both vaguely plausible and rather trivial. In fact, however, its central image, of rocking, oscillation, back and forth, back and forth, might be useful to keep in mind when reading the *Laws*. More specifically, it might be useful in accounting for the serious play, or the playful seriousness.”<sup>99</sup>

Un alma que desde pequeña ha sido adecuadamente movida en acompasado vaivén y arrullo se acostumbra a enfrentar y dominar los temores que lo atacan triunfando sobre ellos y cultivando así la virtud del valor, “podríamos sostener que la práctica de la valentía consiste en vencer desde la más tierna infancia los temores y los miedos que nos atacan” (VII 791c). Conviene resaltar que de cómo sea el canto y el balanceo para inducir el sueño dependerá el buen y el mal carácter del alma, “la blandura y disipación hace a los caracteres jóvenes malos, irascibles y excitados por muy pequeños asuntos, pero lo contrario a esto, es decir el sometimiento total y salvaje, al hacerlos pusilánimes, serviles y misántropos, crea compañeros de vida inapropiados” (VII 791d).

En consecuencia, es recomendable educar al niño en un ámbito fascinante con la alegría del justo medio entre el espíritu de relajación lúdica y el exceso en la seriedad (*eutrapelia*), esto quiere decir, sin extremos; no buscar la vida en el mero placer ni escamotear los dolores, sino siempre seguir el sendero moderado, “pues las bases de la armonía y del pleno equilibrio del carácter deben sentarse desde muy temprano en el alma del

---

<sup>99</sup> Roochnik “The “Serious Play” of Book 7 of Plato’s *Laws*”, 150.

hombre.”<sup>100</sup> Al respecto, el Extranjero de Atenas llama la atención sobre una observación particular. Lo que mayoría de la gente llama costumbre no es más que ley no escrita:

En efecto, son vínculos que unen todo el orden político, situados en el medio de todas las leyes que se dieron, se dan y se darán por escrito, realmente como usos ancestrales y muy arcaicos, que, si están bien establecidos como costumbres, protegen y conservan plenamente las leyes que se han promulgado por escrito hasta ese momento, pero en caso de que con desorden se aparten de lo bello, como los apeos en los edificios que levantan los constructores, se derrumban desde el centro y hacen que todo se precipite hacia el mismo punto, unas sobre otras, ellas mismas y, tras caerse las antiguas, las que después se construyeron correctamente encima (VII 793b-c).

Podríamos recapitular recordando que con la incorporación del juego (παιδιά, arte ejercido en el niño) como recurso pedagógico, el anónimo filósofo propone una novedosa *paideía*, para cuyo logro debe describir la importancia de la disciplina, la vigilancia y el control, pues el niño es una criatura difícil de educar para que obedezca la ley porque al no tener todavía domados y armonizados sus impulsos, necesita represión y castigo. Efectivamente, la edad de los tres a los seis años es la de los juegos espontáneos,

aunque es necesario ya aplicar correctivos para que no se vuelvan caprichosos, sin humillarlos, sino que –como también decíamos en el caso de los esclavos que no hay que introducir en el alma de los sancionados la ira por castigar con exceso, ni, por dejarlos sin penas, hacerlos veleidosos– hay que hacer eso mismo con los libres (VII 793e).

En esta edad se debe incentivar que por sí mismos los niños descubran sus juegos, reunidos, eso sí, solo en lugares sagrados de la ciudad y bajo el cuidado de nodrizas y la supervisión general de la magistratura del matrimonio. A partir de los seis años los infantes son separados por sexos, pero recibirán una educación general obligatoria y similar, especialmente en lo que concierne al uso de las armas. “Los varones deben ir a los profesores que les enseñen a cabalgar, arrojar flechas, lanzar jabalinas y tirar con la honda” (VII 794c-d). En el caso de las mujeres, afirma el legislador Ateniense, “mi ley diría lo mismo que prescribió en el de los varones, que deben practicar ejercicios que sean iguales” (VII 804d-e). Para una muestra más de la importancia de detenerse en los detalles más pequeños de la crianza y educación se contempla que la formación del niño incluir el adiestramiento de la mano izquierda y la derecha para que realicen tareas indistintamente. “En efecto, a pesar de que de nacimiento ambos miembros tienen casi la misma fuerza, los hacemos diferentes por hábito, por no usarlos correctamente” (VII 794e).

---

<sup>100</sup> Jaeger *Paideia*, 1059.

La aplicación doble de las materias de estudio útiles para la guerra y también para dar formación intelectual contempla para el cuerpo la gimnasia y para el alma la música. En este marco el Ateniense establece que las materias de estudio de la gimnasia son dos, la danza y la lucha (cf. VII 795d). Reclama atención tener presente que una es la danza que se practica con fines estéticos y que “corresponde a los que imitan el mensaje de la Musa, mientras los profesores atienden a la magnanimidad y la libertad de la imitación” (VII 795e); y otra, la danza que tiende a mantener la salud, la agilidad y la belleza del cuerpo, “mientras los profesores controlan lo conveniente para la flexión y extensión de los miembros y partes de su cuerpo, atribuyéndose a cada uno de ellos un movimiento regular, que, además, se distribuye apropiadamente, acompañando a toda la danza” (VII 795e). En cuanto a la lucha, no interesa prestar, en prioridad, atención a los ejercicios propios para el espectáculo, pero inútiles para el combate guerrero, sino a los del combate cuerpo a cuerpo que, “practicados laboriosamente con ahínco y a pie firme para obtener fuerza y salud acompañadas de una buena figura” (VII 796a), son útiles para el juego guerrero. El carácter agonal o competitivo del mimético juego guerrero supone que se lucha o se juega por algo, por la victoria misma.

Recordamos aquí que la maestría del inventor del diálogo filosófico retoma el tema, ya examinado en el libro II, del arte μουσική en la educación literaria y cultural del alma en relación con el problema de la definición de la educación y la función, en ella, de la música como virtud.<sup>101</sup> En este libro VII, el viejo Ateniense vuelve al tema del νόμος para tratarlo no solo en el ámbito musical, sino también en el legal y, además, reiterar su estrategia de aprender jugando.

En II 655d se afirmó que la música tiene la capacidad de proporcionar placer a las almas; con ello se advirtió que la música y los bailes corales son imitaciones de conductas que se dan en acciones, circunstancias y caracteres de toda clase. Es necesario, entonces, que el niño se habitúe a la imitación de buena música en formas de expresión que hagan sacra

---

<sup>101</sup> “Respecto de la parte de la música, a la que hace un momento hacíamos referencia cuando decíamos que habíamos descrito casi la mitad de la danza coral y que su tratamiento estaba terminado, volvería a insistir en ello ahora. Consideremos la otra mitad, o ¿cómo y de qué forma debemos proceder?” (*Leyes* II 673b); aquí, con una pregunta metodológica a sus interlocutores, el Ateniense declara terminada la discusión acerca de la música y considera pertinente seguir con la otra mitad, la gimnasia; sin embargo, el juego dialéctico los desviará a otros temas no menos importantes, y aquí, en el libro VII, se retoma. “La gimnasia que, al comienzo de nuestra conversación, dije habría que exponer, ya casi está expuesta totalmente ahora y es completa” (*Leyes* VII 796d).

toda danza y toda música. En este sentido, conviene seguir la técnica de los egipcios, que de manera estricta y en rigurosa reglamentación acerca de los festivales sagrados prohíbe las innovaciones. Así,

en caso de que alguien introduzca otros himnos o coros para alguno de los dioses, los sacerdotes y las sacerdotisas junto con los guardianes de la ley, al excluirlo del festival, lo hacen siguiendo la ley divina y la humana. En caso de que el excluido se resista, el que quiera puede castigarlo por impiedad a lo largo de toda su vida (VII 799b).

En suma, las *Leyes* prohíben toda canción o danza innovadora que viole los preceptos de la tradición. “La palabra *nomos* tiene en griego la doble acepción de ley y de canción. Platón quiere identificar totalmente ambas acepciones. Las canciones reconocidas en su sistema educativo deben tener el valor de leyes, a las que nadie puede tocar.”<sup>102</sup> Que las canciones sean leyes es entonces la primera ley de la música. Que los cantos sean plegarias para los dioses, la segunda. Una tercera ley debe contemplar la labor educativa de los poetas; en el entendido que las plegarias y cantos dirigidos como oraciones son solicitudes a los dioses, los poetas “deben cuidarse mucho, por tanto, de no pedir inadvertidamente un mal como si fuera un bien” (VII 801a). Además, convendría un preventivo párrafo adicional: el legislativo no debe permitir que los poetas hagan las composiciones que les plazcan; porque, en opinión del Ateniese, “no sabrían qué cosa contraria a las leyes podrían decir y hacer así un daño a la ciudad” (IV 719b). La poesía no debe contener “nada que se aparte de lo que es costumbre, justo, bello o bueno a los ojos de la ciudad” (VII 801c); además se contempla que toda composición antes de ser promulgada deba presentarse a los jueces designados y a los guardianes de la ley para su aprobación. “Estaríamos completamente locos, no sólo nosotros sino también cualquier ciudad que os permitiera hacer lo que estamos diciendo ahora, antes de que su magistratura juzgara si lo que habéis compuesto se puede decir y es apto para ser dicho en público o si no” (VII 817d). En este sentido bien puede decirse que la tarea legislativa y su bello *lógos* educativo de persuadir para imitar la vida bella, justa y feliz es la más noble y verdadera tragedia, así lo afirma el director del coloquio de ancianos: “somos poetas de la tragedia más bella y mejor que sea posible. Todo nuestro sistema político consiste en una imitación de la vida más bella y mejor, lo que, por cierto, nosotros sostenemos que es realmente la tragedia más verdadera” (VII 817b).

---

<sup>102</sup> Jaeger *Paideia*, 1064.

En el libro I, el Ateniense nos invitó a imaginar “que cada uno de nosotros, los seres vivientes, es una marioneta divina, ya sea que haya sido construida como un juguete de los dioses o por alguna razón seria” (I 644d). Ahora, si contrastamos “esta imagen en relación con la idea del preámbulo persuasivo a las leyes, en la que declara que Dios es la medida de todas las cosas, se llega a la conclusión que él mismo proclama aquí: la de que la vida del hombre no merece ser tomada en serio.”<sup>103</sup> Con esta sorprendente sentencia, en el aparentemente menos lúdico de los diálogos platónicos,<sup>104</sup> no se quiere decir que solo dios debe ser tomado en serio, también deben serlo los asuntos del hombre, en tanto éste “ha sido construido como un juguete de dios y, en realidad, precisamente eso es lo mejor de él” (VII 803c). Desde la comprensión del movimiento dramático de oscilación juego-seriedad en las *Leyes*, ¿cómo explicar por qué los seres humanos no somos dignos de ser tomados en serio? Por la precariedad misma de su naturaleza, los seres humanos se ven limitados por una suerte de necesidad de tomar en serio lo que no es digno de esa magnánima seriedad: nosotros mismos.<sup>105</sup> Es importante no olvidar que a través del hilo del *lógos* la marioneta debe representar seriamente su juego del modo que más alegre a la divinidad. “Es necesario que, adaptándose a esa música y jugando los juegos más bellos, todo hombre y toda mujer vivan así, pensando lo contrario de lo que hacen ahora” (VII 803c), pues, el sentido común defiende que lo relacionado con la guerra es lo serio y propicio para asegurar la paz, cuando lo correcto es “vivir jugando algunos juegos, elevando sacrificios, cantando y bailando, de manera de ser capaz de hacer que los dioses sean propicios y poder rechazar y vencer en la lucha a los enemigos” (VII 803e). No solo somos «juguetes» de los dioses, como ya se ha dicho, también somos sus «títeres» (*θαυμάτια*) y como tales solo alcanzamos pequeñas porciones de la verdad. Esto se expresa en una vida de continuo servicio divino, con sacrificios y bailes corales para ganar la voluntad de dios, “siendo la mayor parte del tiempo marionetas, aunque participando de la verdad en algunas cosas sin importancia” (VII 804b). Con esta imagen del hombre como marioneta de los dioses el Ateniense muestra, en primer lugar, la dependencia de la naturaleza humana de la divina y, en segundo lugar, la lucha que debe enfrentar el hombre con sus pasiones interiores para lograr la armonía del par placer-dolor, “y si

---

<sup>103</sup> Jaeger *Paideia*, 1066. Cf. *Leyes* VII 803c.

<sup>104</sup> Cf. *supra* 9, nota 1.

<sup>105</sup> Cf. Roochnik “The “Serious Play” of Book 7 of Plato’s *Laws*”, 145.

alguna vez se desvía y es posible corregirla, todo el mundo debe hacerlo siempre durante toda la vida según su capacidad” (I 644b). Esto quiere decir que el juego es la actividad más seria de los dioses y de los hombres; así es como podemos entender la imagen que ilustra el teatro de marionetas de los dioses donde el hombre es definido como un juguete divino que actúa en el escenario de la vida (cf. 644e). Como ya se advirtió, en la noción platónica de *paideía*, el juego deviene en una actividad seria.<sup>106</sup> El Ateniense no está menospreciando la raza humana, como objeta Megilo (cf. VII 804b), sino que, en magistral movimiento juego-seriedad, Platón hace que su personaje principal lleve a su contertulio espartano a comprender que no se trata de que la raza humana se considere de poco valor, ya que claramente se ha señalado que los seres humanos *son* dignos de alguna o cierta seriedad (σπουδῆς δέ τινος: VII 804b). En otras palabras, somos dignos de una seriedad de segundo nivel. Como bien señala Roochnik, “As with so many other matters in the *Laws*, seriousness can be hierarchically stratified.”<sup>107</sup> Cuando las palabras están sujetas a la contemplación del dios, es decir cuando se habla filosóficamente, los asuntos humanos deben ser estimados en el teatro de marionetas como meramente lúdicos. De ahí que enfrentado a los caracteres de los lacedemonios, el esfuerzo dialogal del Ateniense se desarrolle como un ejercicio de horizontalidad trágica, en lugar de una decidida y ascendente relación vertical con la divinidad. Dicho de otro modo, en virtud de la precaria condición humana es necesario que el Extranjero del «juego de ancianos» estime los asuntos humanos con la *seriedad* de segundo orden, σπουδῆς δέ τινος.<sup>108</sup> No sin razón bien puede decirse que la desafortunada necesidad de aplicar esta suerte de seriedad a los asuntos humanos podría ser mejor interpretada como trágica.

Keeping this in mind, we now can see that although the Athenian seemed to engage in a comic unsaying of what has been said, his invocation of the unfortunate necessity to apply a “certain seriousness” to human affairs might be better construed as tragic. Whether we wish to or not, we must squarely face the fate that fortune has allocated to us and take our humanity seriously.<sup>109</sup>

---

<sup>106</sup> Cf. *supra* 39.

<sup>107</sup> Roochnik “The “Serious Play” of Book 7 of Plato’s *Laws*”, 147.

<sup>108</sup> Cf. Roochnik “The “Serious Play” of Book 7 of Plato’s *Laws*”, 147.

<sup>109</sup> Roochnik “The “Serious Play” of Book 7 of Plato’s *Laws*”, 147.

Otro ejemplo del movimiento de oscilación *seriedad* y *juego* en la dramatología platónica se encuentra en lo que el Ateniense extranjero en Creta anuncia como una situación de riesgo. A los ciudadanos que hayan recibido adecuada educación, provistos para satisfacer todas las necesidades básicas y despreocupados de las labores domésticas gracias al servicio de los esclavos, “¿no les quedará [...] sino que cada uno debe vivir engordando a la manera del ganado?” (VII 807a). Aquí el viejo filósofo advierte sobre el peligro del uso inadecuado del ocio. ¿Cómo emplear correctamente la placentera inactividad? O mejor, ¿cómo ocupar el tiempo libre (σχολή) y evitar el uso inadecuado del ocio? Sin importar el tipo de ocupación del ciudadano el goce del ocio puede llegar a pervertir su alma. Cobra aquí importancia la adecuada ocupación y goce virtuoso del ocio como corresponde al hombre libre. En realidad los magnesios no tendrán tiempo libre, pues para el Ateniense “es necesario que todos los libres tengan un orden de actividades para todo el tiempo, que comienza casi al alba sin interrupción hasta el alba siguiente y la salida del sol” (VII 807e). Esto es, hay que cuidar en todo momento con ejercicios y alimentación no solo el cuerpo sino los conocimientos y costumbres adecuadas del alma (cf. VII 807d). Dentro de lo común y frecuente de la cotidianeidad magnaesia veamos la cuestión del empleo de la noche:

Mientras estén despiertos durante la noche, todos deben llevar a cabo una buena parte de las actividades políticas y de administración de sus casas, los magistrados, en la ciudad, las señoras y los señores, en sus propias casas. Mucho sueño no es bueno para nuestros cuerpos ni para nuestras almas, ni tampoco para las actividades relacionadas con todo eso (VII 808b).

Conviene pues no dormir la noche entera y levantarse antes que los esclavos, ya que “aquel de nosotros que se preocupa más por la vida intelectual, está despierto la mayor parte del tiempo, prestando atención sólo a lo que debe durar el sueño útil para su salud, que no es mucho, si uno se ha acostumbrado bien” (VII 808b-c). Por su parte, el pensamiento vigilante siempre despierto de los magistrados es temible para los hombres que no escuchan lo que tienen que decir los que velan, pero es querido y venerado por los justos y prudentes (cf. VII 808c; *infra* 143s.) Esto significa que para ocupar dignamente el tiempo libre hay que formarse y aprender un arte, pero no con actividades que se aprenden por necesidad del trabajo, sino por ellas mismas; el goce del ocio “es el mejor

cuando el hombre que lo disfruta es el mejor y su empeño el más noble”.<sup>110</sup> Se reconoce aquí la condición necesaria de pasar bien el ocio y su relación con el juego en la crianza, en la educación de los jóvenes y, en cualquier actividad ordinaria, atendiendo al mandato de que “hay que vivir jugando algunos juegos, elevando sacrificios, cantando y bailando, de manera de ser capaz de hacer que los dioses sean propicios y poder rechazar y vencer en la lucha a los enemigos” (VII 803e). Frente a esta situación, pasos atrás el filósofo ateniense preguntó a sus colegas constructores:

¿No están dispuestos, acaso, nuestros jóvenes a danzar, mientras que los viejos, por nuestra parte, pensamos que pasamos convenientemente el tiempo al mirar su espectáculo y disfrutar con su juego y su celebración, porque ahora nuestra agilidad nos ha abandonado y como la deseamos y nos alegramos con ella, organizamos certámenes para los que nos pueden empujar en mayor medida a la juventud en el recuerdo? (II 657d).

En suma, jugar *παίζειν*, el tema a tratar en gran parte de las *Leyes*, no es una práctica de libre travesear y retozo, está estrictamente regulado por la magistratura de educación, pasos atrás en esta jornada peregrina se estableció imperativamente que los ejercitantes jueguen siempre los mismos juegos según las mismas reglas y con los mismos juguetes.<sup>111</sup>

Queda por resolver el problema de saber cómo ha de formar la ley al magistrado que tiene a su cargo la educación (cf. VII 809a). “Deberá hallarse provisto de las instrucciones más minuciosas que sea posible, para que a su vez, pueda servir de intérprete y educador a los demás. La base de su instrucción habrán de ser los preceptos sobre danzas corales y cantos, pues la educación religiosa sirve de marco a todo lo demás.”<sup>112</sup> En general, todos los hijos de los ciudadanos reciben una educación que incluye, además del aprendizaje de la música y la gimnasia, materias como la de tocar la lira, leer y escribir, principios de aritmética, geometría, astronomía, la caza en todos sus géneros y reglas para el buen gobierno de la casa y la ciudad. Eso sí, considerando en todo momento que “la erudición es peligrosa para los niños” (VII 811b). No es necesario que la mayoría estudie todo esto a profundidad (cf. 818a); la minoría a la que sí se le exige alcanzar un conocimiento superior hace referencia a los miembros de la junta nocturna (cf. XII 965b-968b).

Conviene hacer notar que el sistema educativo para los magnesianos, basado fundamentalmente en la persuasión, corre el riesgo de que sus materias pedagógicas con

---

<sup>110</sup> Huizinga *Homo ludens*, 205.

<sup>111</sup> Cf. *supra* 69, VII 797a-b.

<sup>112</sup> Jaeger *Paideia*, 1067s. Cf. *Leyes* I 632c-d; II 659a.

intensa carga emocional como las artes imitativas de la música, la poesía o la danza, puedan ir en contravía del propósito primario de inducir el conocimiento, el respeto y la obediencia a la ley; esta situación obliga al uso de la coerción y aplicación del código sancionatorio. El juego de los ancianos se enfrenta aquí a grandes dificultades. En primer lugar, como ya se aceptó, gran parte de la formación de los jóvenes, que empieza desde la niñez, es privada y muchas veces vicios aprendidos por costumbre entran en contradicción con el rol del legislador. Además, y esto es decisivo, porque los nuevos ciudadanos de Magnesia carecen de la competente y necesaria educación intelectual en todo orden, científico, poético, histórico y matemático. Es, entonces, necesario implantar un período de transición hasta que la primera generación magnesia reciba la nueva educación, una vez que aprendan a “vivir jugando algunos juegos, elevando sacrificios, cantando y bailando, de manera de ser capaz de hacer que los dioses sean propicios y poder rechazar y vencer en la lucha a los enemigos” (VII 803e), los neomagnesios estarán dispuestos a desarrollar sus deberes cívicos con alegría y, en consecuencia a dedicarse de tiempo completo a trabajar por adquirir constantemente avances de verdadera virtud.

## Libro VIII

### La solemne seriedad del juego en las festividades magnesias

*El legislador prudente recomendaría más bien a los viejos que mostraran recato delante de los jóvenes, y que se cuidaran sobre todo de que ningún joven jamás los viera u oyera hacer o decir algo vergonzoso.*

**El Ateniense, Leyes V 729b**

Hay innumerables disposiciones legales de poca envergadura según las cuales deben efectuarse las reparaciones y, en lo que atañe a las acusaciones escritas, citaciones judiciales y citadores, sea que hagan la citación ante dos o ante cuantos sean necesarios, y todo lo que es de ese jaez que, aunque no es posible dejar de legislarlo, no es digno de un legislador anciano. Legislenlas, pues, los jóvenes, imitando las leyes anteriores, las pequeñas a las grandes, una vez que tengan la experiencia necesaria en su uso, hasta que les parezca que todo está establecido de forma apropiada. Entonces, tras hacerlas inalterables, vivan utilizando éstas que ya han alcanzado su forma apropiada.

**El Ateniense, Leyes VIII 846c-d**

La propuesta política en la palabra para la colonia cretense de Magnesia, tema central del «juego de ancianos», abrió considerando las legislaciones conocidas especialmente las reconocidas correctas por la tradición sin importar si son extranjeras (cf. III 702c). En otras palabras, la utópica fundación teórica, que le servirá a Clinias, el interlocutor cretense, para cumplir el encargo de fundar la nueva colonia, se proyecta estudiando «entre amigos» los propios regímenes políticos de sus pueblos que alguna vez sufrieron guerras fratricidas, contrastándolos con los existentes, adoptando lo mejor y utilizando datos históricos o míticos.

Hoy es moneda corriente aceptar que la singular organización socio-política de la *pólis* arcaica se gestó en un complejo proceso de integración y unificación de casas o grupos en uno solo, el *oikos* de la *pólis* (teorías del sinecismo ático); así, en la Época Arcaica (s. VIII-VI a.C.) se estructuró en todo orden lo esencial de la sociedad griega. Las fuentes que en su momento le permiten a Platón aprehender la tradición de la cultura ancestral son de carácter poético y se dan principalmente a través del Educador de Grecia, Homero. En

palabras del profesor Alfonso Flórez, como en la épica homérica, Platón «toma prestados elementos claves de Homero y *arcaiza* su propia obra conscientemente». Si bien dramáticamente la obra de Platón se escenifica más allá de la segunda mitad del siglo V a.C., el Filósofo magistralmente toma posición frente a épocas pretéritas y las ordena en relación con su proyecto educativo, citando o inventando con énfasis leyendas, mitos, cultos y fiestas rituales que surgieron, mutaron y se desarrollaron probablemente a principios del arcaísmo y en el proceso mismo del sinecismo. Son características básicas de la formación de la *pólis* la delimitación de fronteras, la organización social, política e institucional, y la educación que insiste con tesón en aspectos como la disciplina, la formación militar, el patriotismo y el canto coral. Por excelencia, las fuentes poéticas de la Antigüedad y sus relatos míticos, como la de Homero y otras fuentes arcaicas, exponen las prácticas culturales (sacrificios, fiestas, competiciones) y los ritos que acompañaban la vida cotidiana; esto explica que probablemente el origen del culto se generó en la esperanza de la protección por los dioses. Los griegos, como todos los pueblos antiguos, creyeron en los ritos (oraciones, ofrendas, sacrificios, banquetes, libaciones) y celebraciones (fiestas públicas, danzas corales, certámenes poéticos y musicales, cantos y recitaciones, torneos gimnásticos, competiciones atléticas y juegos) en honor de sus dioses. El culto público contemplaba dos versiones, el rito panhelénico y el que cada ciudad en particular ofrecía a sus dioses tutelares. Es importante resaltar que las festividades de Atenas eran muy numerosas; en conformidad con ello, “que no falten en ninguno de los trescientos sesenta y cinco días” (VIII 828a-b) del año solar, exageradamente propone para Magnesia el innominado Ateniense, porque lo mejor para el género humano es que honre siempre a los dioses (cf. VIII 828d). De ahí el siguiente sabio consejo del Ateniense al joven ateo del libro X: “se vive bien o no según uno tenga una concepción correcta o no de los dioses” (888b).

Según el testimonio del historiador Tucídides, Pericles, en el elogio fúnebre a los guerreros muertos en combate, exaltó entre los atractivos de la ciudad «esos concursos y esas fiestas que se suceden a lo largo del año». Por su parte, Pseudo-Jenófanes en *La república de los atenienses* (3.2, 3.8), presenta queja formal en contra de Atenas por celebrar más fiestas que cualquier otra ciudad griega. Se sabe, por el legado de las fuentes poéticas, que las principales fiestas religiosas de Atenas eran las Panateneas, que se celebraban cada año, en verano, al final del mes de hecatombeon en honor de la diosa Atenea protectora de la

ciudad. Cada cuatro años se celebraban con solemnidad especial las Grandes Panateneas que convocaban a toda el Ática con el propósito de estrechar lazos de amistad entre las *poleis* de la Liga, establecer alianzas en pro de la helenidad misma y, por supuesto, entre los mismos ciudadanos que en confraternidad acudían a las festividades. Bien puede colegirse que de esta manera la participación en los juegos no era sólo un público ejercicio lúdico o litúrgico sino que también revestía intereses de política exterior.

Para nuestro propósito es importante resaltar que el juego estaba presente en la mayoría de las festividades o espectáculos de la Antigua Grecia como manifestación piadosa en honor a sus divinidades, que se celebraban en forma de concursos (*agones*),<sup>113</sup> tales como concursos gimnásticos y atléticos, concursos líricos y musicales, concursos dramáticos de comedia y tragedia; en estricto sentido la filosofía también muestra la presencia del espíritu agonal griego, ya que los simposios privados y las reuniones en la plaza pública para tratar temas filosóficos son evidentes manifestaciones de este orden, así que los diálogos mismos de Platón son el mejor testimonio de este tipo de encuentro agonal. No debe entonces sorprender que el juego como característica inherente al «espíritu agonal griego» esté presente en los certámenes o juegos atléticos que se dan en el contexto de las celebraciones religiosas. Lo expuesto ilustra por qué el proyecto pedagógico para la nueva Magnesia propone educar a través del juego a los futuros guerreros y ciudadanos en la *koinonia* de cuerpo y alma, en el entendido que el carácter competitivo del juego es reflejo del espíritu agonal griego y ha estado presente desde los orígenes de la cultura helénica como bien lo muestra la poesía homérica.

Así pues, si queremos tener la mejor ilustración de la noción de *areté* y su importancia vital en la educación griega la encontraremos de primera mano como “una imagen de la vida de la nobleza griega primitiva tal como nos la ofrecen los poemas «homéricos»”<sup>114</sup> El Educador de Grecia no solo explica los caracteres primitivos de la tradición educativa clásica sino también la de los héroes homéricos, los mejores y más nobles caballeros, modelos a imitar por cualquier aprendiz de guerrero. Las formas de juego superior o *agones* que configuran un aspecto dominante en la vida de los caballeros homéricos son necesarias para comprender mejor cómo los ciudadanos vivían sus festividades con juegos

---

<sup>113</sup> Para profundizar en el origen ritual del *agón* y sus diferentes manifestaciones es útil el estudio de Francisco Rodríguez Adrados en *Fiesta, comedia y tragedia*, 173ss.

<sup>114</sup> Jaeger *Paideia*, 30.

libres y espontáneos, propios para pasar de la mejor manera el *tiempo de ocio* en la vida cotidiana. Por ejemplo, en la *Iliada*, los guerreros de Aquiles durante el descanso “se recreaban lanzando discos y astas con correa o disparando sus arcos” (Canto II 770-775). Por su parte, Aquiles refugiado en su tienda pasa el tiempo cantando y tocando la lira:

Los dos marcharon a lo largo de la ribera del fragoso mar  
invocando sin cesar al dueño de la tierra y agitador del suelo,  
para poder convencer fácilmente las altivas mentes del Eácida.  
185 Llegaron ambos a las tiendas y a las naves de los mirmídonos  
y lo hallaron deleitándose el ánimo con la sonora fórminge,  
bella, primorosa, que encima tenía un argénteo clavijero.  
La había ganado de los despojos al destruir la ciudad de Eetión  
y con ella se recreaba el corazón y cantaba gestas de héroes.  
190 Sólo Patroclo en silencio estaba sentado frente a él,  
aguardando a que el Eácida dejara de cantar.<sup>115</sup>

Otra escena representada en la fiesta de Alcínoo a su huésped Odiseo muestra que este agasajo al *polytropos Odysseús* se celebró con juegos deportivos, diversiones musicales, danza de los jóvenes feacios y canto del aedo con acompañamiento de lira:

«Escuchad, regidores y jefes del pueblo feacio,  
satisfecho nos tiene ya el gusto la buena comida  
y la lira también, compañera del rico banquete;  
100 vamos fuera, por tanto, probemos en todos los juegos  
nuestras fuerzas y así pueda el huésped contar a los suyos,  
cuando vuelva a su hogar, la ventaja que a todos sacamos  
en luchar con el cuerpo y los puños y en salto y carrera.»

Tal diciendo marchó por delante, siguieron los otros;  
105 o desprendiendo el heraldo del gancho la lira sonora  
a Demódoco asió por la mano, condújolo fuera  
del salón y guiólo después por el mismo camino  
que llevaban los nobles feacios a ver el certamen.  
Hacia el ágora iban: seguíanlo millares de hombres,  
no multitud incontable. Pusiéronse en pie luego muchos  
y esforzados mancebos: Acróneo y Ocíalo y Elatres;  
levantáronse Nautes y Primnes, Anquíalo y Eretmes  
y siguiéronlos Pontes y Prores, Toón y Ambesíneo  
y con ellos Anfíalo, el varón que engendró Políneo  
el Tectónida; Euríalo el de Náubolo, igual al dios Ares  
homicida, en belleza y en cuerpo mejor que ninguno  
de los otros feacios después del cabal Laodamante.  
Y se alzaron también los tres hijos de Alcínoo intachable,  
Laodamante seguido de Halio y el gran Clitoneo.

120 La carrera ante todo ensayaron: tomaron la linde  
de que habían de partir, a la llana salieron a un tiempo,

---

<sup>115</sup> Homero *Iliada* canto IX.

se lanzaron veloces alzando una gran polvareda  
y el cabal Clitoneo ganóles con mucho a los otros:  
cuanto alcanza al arar el barbecho yugada de mulas  
125 les sacó de ventaja al volver donde estaba la gente.  
En la lucha penosa probáronse luego y Euríalo  
la partida ganó a los mejores; Anfíalo en el salto  
a ninguno del pueblo encontró superior, mas Elatres  
en el disco su fuerza mostró sobre todos y un púgil  
130 no se halló como el buen Laodamante, nacido de Alcínoo.

Cuando ya les sació el corazón el placer de los juegos,  
Laodamante, el nacido de Alcínoo, les dijo a los otros:

«Mis amigos, venid: preguntemos al huésped si sabe  
y ha probado algún juego; en verdad no es de vil contextura:  
135 recios pies, recios muslos, las manos entrambas fornidas,  
es robusto su cuello, respira vigor, ni le falta  
juventud; pero está quebrantado por males sin cuento.  
Bien me digo que no hay otra plaga que igual que el océano  
desbarate y dé fin a un varón por más fuerte que sea.»<sup>116</sup>

En otras ocasiones los ejercicios recreativos “constituían una manifestación solemne, organizada y reglamentada cuidadosamente;”<sup>117</sup> el profesor Marrou invita aquí a recordar que en los juegos fúnebres en honor de Patroclo (*Iliada*, XXIII) se practicó el pugilato, al que ya los cretenses eran muy aficionados, “la lucha, las carreras pedestres, el torneo, el lanzamiento de peso, el tiro con arco, el lanzamiento de jabalina y, en primer término y sobre todo, un deporte que será siempre el más noble, el más apreciado: la carrera de carros.”<sup>118</sup>

El acento del aspecto deportivo en el espíritu griego especialmente en la práctica de los deportes hípicas y atléticos era poco comprendido por extranjeros incluso en épocas prehelénicas llegando a generar choques culturales. Luciano de Samosata, escritor sirio de expresión griega, uno de los primeros humoristas y genio de la sátira escéptica, en el diálogo *Anacarsis* o *Sobre la gimnasia* pone en escena a un asiático que no comprende el sentido de los despreciables y peligrosos ejercicios físicos que ve en el gimnasio griego, y se pregunta por la utilidad de las competencias deportivas griegas. Luciano presenta al legislador Solón como interlocutor del escita Anacarsis para que le enseñe al bárbaro la

---

<sup>116</sup> Homero *Odisea* canto VIII.

<sup>117</sup> Marrou *Historia de la educación en la antigüedad*, 29.

<sup>118</sup> Marrou *Historia de la educación en la antigüedad*, 29.

utilidad y valor pedagógico del ejercicio y del adiestramiento físico en general tanto para situaciones de guerra como de paz:

6 —Con toda razón, Anacarsis, todo eso te ha causado esa impresión. Se trata de cosas extrañas y totalmente distintas de las costumbres escitas; exactamente igual que las cosas que tienes que aprender y vuestras costumbres nos resultarían chocantes a nosotros los griegos, si alguno de nosotros las estuviera conociendo como tú ahora. Pero, no tengas miedo, amigo mío. Lo que están haciendo no obedece a la locura; no se dan puñetazos ni se rebozan en el barro, ni se echan la arena encima por humillar al rival; antes bien, todo eso tiene una utilidad no desdeñable y proporciona a los cuerpos un vigor nada insignificante. Si te quedas algún tiempo en Grecia, como creo que harás, tú también serás, dentro de poco, uno de esos tipos cubiertos de barro o de polvo; ya verás cómo el tema te va a resultar entretenido y útil a un tiempo.

En suma, el vínculo de la ciudad con las divinidades lo expresa con bella suficiencia el mito de la poesía homérica, fundamento de la educación, en la permanencia viva de rituales y celebraciones festivas de la tradición. Los mitos como recurso pedagógico de persuasión social eran el fundamento de la educación y a ellos apelaban constantemente los políticos y todos los que querían ejercer un poder persuasivo, porque “invadían todo el campo de la religión y de los ritos; y los griegos, a su manera, eran un pueblo religioso.”<sup>119</sup>

Luego de este excursus por aspectos de la educación homérica y clásica, en parte necesario, para mostrar la importancia del juego en la vida cotidiana griega, debemos retomar el análisis del libro VIII de las *Leyes*, no sin antes tener presente que en el marco de relación entre el juego atlético y las festividades en honor a los dioses el Ateniense ha planteado que el conocimiento de los principios compete a dios y entre los hombres a aquel que más se asemeje a él, por eso la acción que más agrada a dios como dicen los antiguos y los sabios es la que reza que “lo semejante ama lo semejante si es mesurado” (IV 716c). Para que el nuevo Estado funcione, en opinión del Ateniense extranjero en la isla de Epimérides,<sup>120</sup> la acción del gobierno debe persuadir, encantar para conducir al joven magnesio a que ame la virtud (cf. II 671a); por lo tanto, es necesario que el poeta educador, artesano de buenas obras (cf. IX 829d), domine la armonía y el ritmo en la la *koinonía* cuerpo y alma, nobles cualidades presentes también como caracteres naturales del juego que el hombre expresa con alegría:

---

<sup>119</sup> Kirk *La naturaleza de los mitos griegos*, 92. Título original *The Nature of Greek Myths*, 112.

<sup>120</sup> Cf. *supra* 48, nota 78, en el capítulo “Jugar como niños para legislar y construir una nueva ciudad en la palabra” correspondiente al del libro III de las *Leyes*.

Decíamos, creo, que los cantores sexagenarios de Dioniso debían tener una muy buena percepción de los tiempos de las danzas y de la estructura de las combinaciones tonales, para que, cuando el alma sea afectada por la buena y la mala imitación, el integrante del coro sea capaz de distinguir las réplicas del alma buena de las de la contraria, rechace las unas y, haciendo públicas las otras, cante y encante las almas de los jóvenes, urgiendo a cada uno a seguirlo en el camino hacia la virtud y a acompañarlo a través de las imitaciones (VII 812b-c).

En este sentido, el ejercicio persuasivo del legislador puede y debe recurrir en ocasiones a “intentar persuadir con encantamientos” (VI 773d) para hacer que el ciudadano armonice con los placeres y dolores que la ley considera rectos y beneficiosos y, en consecuencia, para que obre justamente obedeciendo y respetando la ley, encontrando lo conveniente y provechoso para él mismo, para la ciudad y la convivencia comunitaria. Esto quiere decir que el legislador tiene discreción para promulgar historias ficticias o «nobles mentiras» en provecho de los intereses del Estado, pues si la gente ha creído en innumerables e increíbles cuentos como el fabuloso relato de los dientes de dragón del que nacieron soldados tebanos (cf. II 663d-e), “será necesario persuadirla de historias edificantes que tendrán más valor para su propia salud moral y la del resto de la comunidad.”<sup>121</sup>

El proyecto pedagógico del Ateniense sostiene que la instrucción en maniobras militares debe ser común para mujeres y hombres (cf. VIII 829e), al tiempo que reacciona contra el espíritu agonal actual y promueve la restitución de la gimnasia y todos los ejercicios de carácter militar de la antigua tradición nobiliaria.<sup>122</sup> En suma, se interesa por fusionar su proyecto con el rasgo arcaizante de dar al deporte “su valor propiamente educativo, su carga moral, su función, en pie de igualdad con la cultura intelectual y en estrecha colaboración con ella, en la formación del carácter y de la personalidad.”<sup>123</sup> De conformidad con ello, en las *Leyes* se establece que la danza, la gimnasia, el canto coral y la música se enseñen y se practiquen intensamente; por eso, el innominado Ateniense les asigna valor significativo en los concursos, festividades y solemnidades cultuales en que participe la juventud magna: “Todos los niños, desde la más tierna infancia y mientras no vayan aún a la guerra, deberían llevar armas y caballos en todas las ocasiones en que

---

<sup>121</sup> Vallejo *Mito y persuasión en Platón*, 290.

<sup>122</sup> Con los sofistas la educación griega se aleja de sus tradicionales orígenes caballerescos, “se torna predominantemente cerebral: ya no pone el acento en el aspecto deportivo, lo cual no significa que éste haya desaparecido: subsiste, y subsistirá todavía durante siglos, pero ya comienza a esfumarse, pasa a segundo plano.” Marrou *Historia de la educación en la antigüedad*, 97.

<sup>123</sup> Marrou *Historia de la educación en la antigüedad*, 111.

hacen desfiles y procesiones para cada uno de los dioses, ejecutando en danza y en marcha, más rápidamente ellos, más lentas ellas, las súplicas a los dioses y a los hijos de los dioses” (VII 796c).

Veamos ahora cómo avanza la jornada del ascenso peregrino a la gruta de Zeus en lo que corresponde a nuestro interés en la narración del libro VIII. Los tres ancianos del juego intelectual que se propone construir una nueva colonia en la palabra, siguiendo con su reflexión acerca del nuevo régimen educativo a través del juego, prevén seriamente regular sobre asuntos de la vida cotidiana de los neomagnesios tales como los relacionados con el orden piadoso, el esquivo tema de la regulación de las relaciones eróticas y amorosas y con la organización comercial y económica en el nuevo Estado.

Por el *tiempo libre* y la abundancia de recursos previstos para los futuros ciudadanos magnesios (cf. VIII 828d; VIII 832d; VII 806d-e; VI 774c-d; *supra* 79) son propicias las festividades para guardar el orden y fortalecer los vínculos sociales. Estos certámenes lúdicos, espectáculos o festivales de culto, de música, de lucha y de danza marcados con juegos guerreros y atléticos son previamente organizados (cf. II 657d) y dotados con jurados o jueces que se distinguen por su excelencia y educación (cf. II 659a); en ellos son honrados con la victoria los jugadores, los competidores o los actores que más alegría y placer proporcionen o que hagan reír más al público. “Puesto que en tales fiestas vamos a permitir la diversión, debemos honrar más al que hace disfrutar más y al mayor número” (II 657e). En estas festividades, llama la atención el Extranjero Ateniense, no se trata de que entre la miríada de participantes “uno ejecutara, como Homero, una rapsodia; otro, una canción acompañada por lira; otro, una tragedia; otro, una comedia. Y no sería de extrañar que alguno que hubiera hecho incluso una exhibición de marionetas creyera haber vencido” (II 658b-c). Y seguidamente añade: “Por eso sostenemos que los jueces de tales asuntos necesitan de la virtud, porque deben ser partícipes de toda la inteligencia (φρονήσεως) restante y, además, de la valentía (ἀνδρίας)” (II 659a; cf. I 632c-d).

En este contexto conviene recordar que al inicio de la mística jornada de peregrinación (cf. I 653d), cuando el Ateniense relaciona magistralmente culto, danza, música y juego, afirma que las fiestas de acción de gracias las han instituido los dioses por compasión con la precaria humanidad nacida para sufrir y morir, como fármaco para sus contingentes preocupaciones y que han dado a los hombres como compañeros de sus festivales de descanso y recuperación a las Musas, a Apolo, el guía de las Musas, y a Dioniso. Por eso,

aquí, cobra importancia la invocación a los oráculos de Delfos previa a la consideración de la prescripción y legislación de las festividades religiosas y, en particular, sobre qué sacrificios sería mejor y preferible que la ciudad realizara y a qué dioses, aunque también cuándo y cuántas han de festejarse (cf. VIII 828a). El culto es sublime y sagrada seriedad; sin embargo, es una actividad lúdica al mismo tiempo que no podría estar ausente en el proyecto pedagógico de la nueva colonia. Sin atenta prevención en un primer momento la lectura acrítica puede llamarse a engaño y ver en franca oposición juego y seriedad. Pero una vez ganada mayor claridad sobre el lúdico espíritu griego es fácil comprender que no hay tal oposición y que, por tanto, conviene tener presente que para la pedagogía del Extranjero Ateniense hay asociación entre el juego y la función piadosa, porque los serios asuntos sagrados se mueven en la categoría del juego el cual se da a través de la educación, “hasta que eventualmente llegue al dios” (I 643a). No olvidemos, a la humanidad, por naturaleza sujeta a las miserias de la contingencia (cf. IX 875b-c), los dioses, “dispusieron como descanso de sus penurias la alternancia de fiestas” (I 653d; cf. VII, 803b-c); así, con cantos y danzas, saltos y brincos, ruidos y gritos los hombres deben bailar y jugar con placer y seriedad como «juguetes» y «títeres» para honrar a los dioses.<sup>124</sup>

El anónimo Ateniense propone no “mezclar a los dioses infernales y su culto con los que se deben llamar celestes y los seres que los siguen” (VIII 828c). Esta separación y su contraste implícito entre luz y oscuridad no deben sugerir temor o reticencia a la muerte.<sup>125</sup> La profesora Catherine H. Zuckert hace notar que el miedo a la muerte es una limitante de la educación que debe ser superada a través del juego y entrenamiento para la guerra. En opinión del filósofo ateniense, “los hombres guerreros no deben tener una mala relación con un dios semejante, sino honrarlo, como si fuera siempre el mejor para el género humano, pues la unión de cuerpo y alma no es de ningún modo mejor que la separación, como yo querría dejar expresado con toda seriedad” (VIII 828d). También es preciso considerar como posible causa de tensiones fundamentales o problemas dentro del régimen educativo no comprender que “cada uno debe ejercitar la guerra no en la guerra sino cuando está viviendo en la paz” (VIII 829a). Esta máxima de la vida feliz se deriva de otra no menos importante, «no cometer injusticia a nadie ni sufrir injusticia de nadie»,

---

<sup>124</sup> Cf. *supra* 77-78.

<sup>125</sup> Cf. Zuckert *Plato's Philosophers. The Coherence of the Dialogues*, 109.

que aplicada a la ciudad, “si llega a ser buena, alcanzará una vida pacífica, pero si es mala, tendrá una vida de guerra exterior e interior” (VIII 829a).

En la palabra y en la actividad lúdica como recursos de expresión e interpretación de la vida humana y del mundo, hay una relación funcional entre juego y lucha, por eso muchas veces estos dos términos se confunden, se juega a la guerra «como si» realmente se tratara de un serio combate, pelea o disputa. “Cualquier lucha vinculada a reglas limitadoras porta ya, por este ordenamiento regulado, los rasgos esenciales del juego, y se muestra como una forma de juego especialmente intensa, enérgica y muy clara.”<sup>126</sup> Esta conexión primitiva permite entender que se lucha y se juega con seriedad según reglas, pero al límite el carácter agonal amenaza franquear el linde y pasar al real combate sangriento y mortal. Los constructores legales, aprovechando este peligroso extremo y conociendo que todos los ciudadanos necesitan estar preparados y adiestrados para un eventual estado de guerra, consideran que “deben idear continuamente unos juegos agradables junto con sacrificios, para que tengan lugar luchas en cierto sentido festivas, que imiten lo más claramente posible las batallas de la guerra” (VIII 829b-c). Aquí es preciso resaltar que en la acción mimética de la representación agonal de la técnica guerrera se practica con inanimados muñecos o con la propia sombra (cf. VIII 830b-c), imitando todo lo que es posible aplicar en la lucha real. Se reglamenta que los magnesios, por lo menos una vez al mes, deben competir fuertemente armados con peligrosas armas letales “para que el juego no carezca totalmente de temor, sino que dé miedo y en cierta forma muestre al que tiene buen ánimo y al que no” (VIII 830e). Los ancianos dorios no dudan en reconocer el beneficio de la novedad de la ley al respecto de representar «reales» batallas armadas para superar el miedo a la muerte y, asimismo, mantener preparados a los ciudadanos contra la agresión extranjera. Si bien la *areté* ateniense no contenía como único elemento la virtud guerrera como en Esparta, vale aquí traer la sentencia emblemática del coraje de los maestros del arte de la guerra: «Volved con el escudo o sobre el escudo».<sup>127</sup> Conviene recrear aquí, como épico antecedente homérico de este serio —por casi que mortal— tipo de *agones*, el testimonio del combate cuerpo a cuerpo entre Ayante y Diomedes en los juegos funerales en honor a Patroclo:

Por su parte, el Pelida una pica, de luenga sombra, llevó

---

<sup>126</sup> Huizinga *Homo ludens*, op. cit., 117.

<sup>127</sup> García *Antología de la poesía lírica griega*, 25.

y dejó ante la concurrencia así como un broquel y un yelmo,  
 800 las armas de Sarpedón, que Patroclo le había arrebatado.  
 Se puso de pie y erguido proclamó entre los argivos:  
 «Invitemos a los dos mejores a que por estos premios  
 se vistan con las armas, cojan el bronce, tajante de la carne,  
 y se pongan a prueba uno contra el otro ante la multitud.  
 805 Al que de los dos se empine, toque antes la bella piel y roce  
 las partes internas, a través de la armadura y la negra sangre,  
 le daré esta daga tachonada con clavos de plata,  
 bella, tracia, que he arrebatado a Asteropeo.  
 Y estas armas ambos se las llevarán como ganancia común,  
 810 y haremos que les sirvan un buen banquete en las tiendas.»  
 Así habló, y al punto se levantó el alto Ayante Telamonio,  
 y también se levantó el Tidida, el esforzado Diomedes.  
 Después de armarse aparte, uno a cada lado de la multitud,  
 ambos coincidieron en el medio, ávidos de lucha y lanzándose  
 815 terribles miradas. El estupor se adueñó de todos los aqueos.  
 Cuando ya estaban cerca, avanzando el uno contra el otro  
 tres veces se precipitaron y tres veces se arremetieron de frente.  
 Entonces Ayante le envasó el broquel, por doquier equilibrado,  
 pero no alcanzó la piel, que por dentro la coraza protegía.  
 820 Y el Tidida por encima del gran escudo hizo ademanes repetidos  
 de tocarle el cuello con la punta de la reluciente lanza.  
 Y entonces los aqueos, muy temerosos por la vida de Ayante,  
 les mandaron suspender la lucha y recoger premios iguales.  
 Por su parte, el héroe dio al Tidida la enorme daga,  
 825 que había traído con la vaina y el bien tallado tahalí.<sup>128</sup>

Como puede verse en las celebraciones sacras y en los certámenes agonales griegos las representaciones o roles de juego si bien se enmarcan en el ámbito de lo festivo, son tan serios y constitutivos del competitivo espíritu griego que se llevan al límite de ser mortales; comparativamente, aunque los públicos ritos o los combates «reales» sean sangrientos, “todo se celebra, todo se ejecuta o juega como fiesta.”<sup>129</sup>

El Ateniense extranjero en Creta explica que otras ciudades no han adoptado como práctica “una danza y un certamen semejante” (VIII 831b) por dos razones: 1) la mayoría de organizaciones políticas conocidas están demasiado ocupadas tratando de enriquecer sus propias posesiones, esta es “una causa que impide que las ciudades practiquen de forma adecuada tanto los ejercicios guerreros como cualquier otra cosa buena” (VIII 831e), y 2) en todos los otros regímenes (los falsos órdenes políticos de la democracia, la oligarquía y la tiranía) por temor a la rebelión de sus gobernados ningún partido

<sup>128</sup> Homero *Iliada*, canto XXIII.

<sup>129</sup> Huizinga *Homo ludens*, 37.

gobernante “dejará nunca voluntariamente que el gobernado llegue a ser ni bueno ni rico, ni fuerte ni valiente ni mucho menos guerrero” (VIII 832c).

Siguiendo el análisis de la profesora Zuckert, una segunda limitación que deben afrontar los legisladores de la educación a través del juego es la dificultad para ajustar a la normatividad el *eros* humano en razón a que los juguetones deseos amorosos de los hombres no son fáciles de controlar como sí pueden serlo, por ejemplo, sus deseos económicos. Debemos tener presente que el Ateniense advierte que las restricciones a la adquisición de la riqueza y el control público, junto con la exigencia de formación continua básica en *mousiké* y *gymnastiké* con sus honores por triunfos y premios en los festivales y concursos atléticos, no serán suficientes para evitar la homosexualidad o el adulterio, muy a pesar de una ley que los prohibía siguiendo los pasos de la naturaleza (cf. VIII 836c-839-b).<sup>130</sup> Comprobamos que por naturaleza la procreación se configura con las relaciones sexuales, pero del deseo sexual “lo que decimos que el legislador debe vigilar en toda ocasión no concuerda con esa práctica” (VIII 836d). El nuevo orden para los magnesianos establece “que es correcto no mantener relaciones sexuales con jóvenes varones como si fueran mujeres” (VIII 836c). Un tal *eros* no conduce a la virtud:

En efecto, el que ama el cuerpo y tiene hambre de la belleza de la juventud como de un fruto maduro, se recomienda a sí mismo llenarse de él, sin dar ningún valor al carácter del alma del amado. Pero el que tiene el deseo del cuerpo por secundario, como observa más que ama y con su alma, en realidad, siente un deseo por el alma, considera una profanación la satisfacción del cuerpo en el cuerpo y, dado su respeto y veneración por lo prudente, valiente, magnánimo e inteligente, querría ser siempre puro con lo que es puro del amado (VIII 837c).

Muy a pesar de que, como confirma el espartano Megilo, es admirable la fuerza de la opinión del pueblo sobre las pasiones salvajes del hombre, hay quien excepcionalmente se atreve a respirar contra la ley (cf. VIII 838d). El Ateniense expone el caso del incesto como ejemplo para mostrar que el deseo erótico no sigue reglas, porque el *eros* «juega» con el juego, libera pero también oprime, encanta, hechiza, enajena, viola el ordenamiento regulado y, así, recursos persuasivos como aquellos capaces de suscitar el miedo a infringir la ley no siempre eliminan el deseo de contacto sexual incestuoso. El espíritu coercitivo de la ley que establece guardar el precepto de que el objetivo social de las relaciones sexuales no es otro que el de la procreación muchas veces no es suficiente. Es

---

<sup>130</sup> Cf. Zuckert *Plato's Philosophers. The Coherence of the Dialogues*, 110.

necesario recurrir a la fuerza de la voz del pueblo y a los preludios persuasivos a la ley para contrarrestar posibles casos que tipifiquen el delito. De este modo, es correcto decir, “que para un legislador que quiere someter un deseo de los que someten profundamente a los hombres, es fácil conocer de qué manera lo podría dominar: si impone un carácter sagrado a esa opinión entre todos, esclavos y libres, niños y mujeres y en la ciudad entera de la misma forma, asegurará de la manera más firme esa ley” (VIII 838d-e). Con este pasaje afirma el profesor Vallejo, “se ve con toda claridad la función persuasiva que cumplen los elementos religiosos de la mitología tradicional y el elemento de la naturaleza humana al que han de apelar.”<sup>131</sup> En las sabias palabras del Ateniense, “esta ley, una vez sancionada como sagrada, sometería lo suficiente a cualquier alma y que haría, con ayuda del temor, que se obedecieran a rajatabla las leyes instituidas” (VIII 839c). Después de exponer que el erótico deseo humano puede ser formado pero no controlado en su totalidad, el Ateniense considera que los guardianes de la ley, convertidos en legisladores (cf. VI 770a), deben prever un precepto adicional que contemple “hacer lo menos ejercitada posible la fuerza de la voluptuosidad, desviando su influencia y su alimento a otras partes del cuerpo por medio de esfuerzos físicos” (VIII 841a).

Una vez esbozada la norma general sobre las relaciones sexuales que reconoce la imposibilidad de regular completamente al *eros* por medio de leyes, el anónimo Extranjero aborda ahora una limitante en operación del propio régimen, las normas sobre economía. En este ámbito también se desarrolla el juego y, en él, válidas son las reglas; es el tipo de juego imprescindible y útil orientado a la satisfacción de las necesidades básicas de la vida individual y comunitaria. Una vez discutidas las limitaciones de la regulación legal de *eros* humano, no debe sorprender cómo ahora se prevé reafirmar la inviolabilidad de los linderos y la necesidad de castigar a quienes violan la ley de tierras y de aguas, la ancestral ley del Zeus de la Linde (*Zeús Hórios*). Conviene aquí detenerse en una observación particular. Por principio de economía procedimental —en las circunstancias actuales del proyecto fundacional no es posible legislar en detalle y en todo orden— el legislador del «juego de ancianos» advierte que, dentro del marco pedagógico para la ciudad en la palabra, la tarea legislativa que se emprende se dedica por completo a las leyes agrícolas (*nómoi georgikoi*), esto significa que solo se contemplan las actividades en

---

<sup>131</sup> Vallejo *Mito y persuasión en Platón*, 306.

tierra, no se incluyen las actividades marítimas; en concreto se legislará para los que procuran la alimentación y los que indirectamente colaboran en ella, en otras palabras, “para campesinos, pastores, apicultores, para los guardianes de esto y los encargados de las herramientas” (VIII 842d).

Al abordar el tema de otras actividades artesanales se reconoce que el deseo humano parece no tener límites; en conformidad con ello, las restricciones son necesarias. En consonancia con el proceso de búsqueda de la virtud y, de manera especial, para guardar y conservar el orden común de la ciudad, se prescribe que sólo se puede practicar un único arte, en otras palabras, como en el juego, solo se permite un rol o papel a interpretar por cada participante:

Los guardias urbanos deben hacer guardar esta ley con diligencia y, si una persona del lugar se inclina más a un oficio que al cuidado de la virtud, deben penarlo con reproches y deshonras hasta que lo vuelvan a poner en su senda, mientras que si un extranjero practica dos oficios, deben castigarlo con cárcel, multas y expulsión de la ciudad, y deben obligarlo a que sea una sola persona y no muchas (VIII 847a-b).

Que cada individuo debe practicar un arte se explica en que “casi ninguna naturaleza humana es capaz de practicar dos artes o dos actividades con exactitud” (VIII 846e). *Mutatis mutandis*, tampoco se permite que sirvientes o esclavos trabajen como artesanos, pues, igual se configuraría la práctica de dos artes o actividades. En cuanto a la provisión y distribución de la producción agrícola, “debe dividirse proporcionalmente en tres, una parte para los libres y otra para sus esclavos. La tercera será para los artesanos y en general los extranjeros” (VIII 848a). La actividad mercantilista sólo puede ser realizada por los residentes extranjeros que deben vivir en áreas separadas y dejar la ciudad después de una residencia de veinte años, a fin de que sus prácticas y costumbres no corrompan el virtuoso desarrollo de los ciudadanos:

El que quiera puede obtener derecho a residencia en los términos establecidos, ya que hay un asentamiento de extranjeros para el que quiera y pueda establecerse, si posee un oficio y se queda no más de veinte años, a partir del día en que fuere registrado. No pagará impuesto de residencia ni siquiera pequeño, excepto la templanza, así como tampoco ningún otro impuesto por compra o venta. Cuando se cumpla el plazo tomando su riqueza, parta (VIII 850a-b).

Que el comercio no conviene a los individuos de bien, sino sólo a aquél que, aunque corrupto, con sus prácticas y costumbres no corrompa el virtuoso desarrollo de los magnesianos, se explica mejor más adelante en el capítulo XI:

En primer lugar, utilizar el menor número de comerciantes que sea posible; luego, ordenar esa actividad a aquellos hombres que si se corrompieran no ocasionarían un gran daño a la ciudad; tercero, encontrar, para los que participan de esas actividades, un mecanismo para que no ocurra con facilidad que sus caracteres se hagan partícipes de manera irrestricta de la desvergüenza propia de las almas serviles (XI 919c-d).

Hasta aquí, en la atmosfera lúdica del juego dramatológico del teatro filosófico de Platón, encontramos que el Ateniense extranjero en Creta sigue demostrado a sus amigos dorios la importancia, por su principio de utilidad social, de la fascinante y pedagógica persuasión de la ley en la novedosa relación παιδεία-παιδία; como hemos podido mostrar estos dos elementos, bien entendidos, son los más importantes del proyecto político del Ateniense.

## Libro IX

### Preámbulos para un código penal

*Pues bien, podría decirse que hasta aquí hemos jugado bien el juego prudente de ancianos.*  
**El Ateniese, Leyes VI 769a**

De acuerdo con la naturaleza del ordenamiento legal, los procesos judiciales que se originan en todas las acciones anteriores deberían venir a continuación. En unos ámbitos, ya hemos dicho por qué asuntos es necesario que haya causas judiciales, es el caso de la agricultura y de lo que está relacionado con ella. Sin embargo, aún no hemos expuesto los puntos más importantes, expresando en cada caso individual el castigo que debe tener y qué jueces lo han de tratar, después de aquello hay que tratar eso a continuación.

**El Ateniese, Leyes IX 853a-b**

Sin discusión se reconoce que el desarrollo humano se debe en un todo a la educación; la experiencia de la existencia social y espiritual, el testimonio, la conservación y el conocimiento en general son el fundamento de lo que llamamos educación. Que “la naturaleza del hombre, en su doble estructura corporal e espiritual, crea condiciones especiales para el mantenimiento y la transmisión de su forma peculiar y exige organizaciones físicas e espirituales cuyo conjunto denominamos educación”<sup>132</sup> es algo que bien sabía el Platón filósofo y educador, también, sabía que el principio de la vida comunitaria está en las relaciones armoniosas y amigables de los ciudadanos y, además, “que no hay ningún campo en que sea más difícil actuar sobre la vida por medio de leyes generales que el de la educación.”<sup>133</sup> Por eso, tenía claro que la *paideía* debía preparar al hombre desde su más tierna infancia para la virtud, pues la vida virtuosa es la más placentera y feliz. “Como un ser humano, debe vivir bien. La primera cualidad de los que viven felices es no cometer injusticia ellos ni sufrirla a manos de otros” (VIII 829a; cf. II 663a-d; IV 718b; VII 806d-807d). Así, desde el principio de la jornada de ascenso peregrino

---

<sup>132</sup> Jaeger *Paideia*, 3.

<sup>133</sup> Jaeger *Paideia*, 1057.

a la gruta de Zeus en el monte Ida, la pluma de Platón hace que su héroe de turno, el Extranjero Ateniese, defina ante sus contertulios dorios en qué debe consistir la educación de los niños, jóvenes y ciudadanos de la nueva Magnesia (cf. II 653b).

Hasta ahora en este proceso de construcción dialogal hemos visto fundamentar en la palabra preámbulos a las leyes concretas para la futura sociedad de Magnesia. “Aunque no hemos conversado sino de leyes, me parece que sólo ahora comenzamos a decir leyes, todo lo anterior eran preámbulos de leyes” (IV 722c). Pero, ¿con qué método? Por supuesto, la discusión argumentativa no se presenta bajo el modelo socrático de indagación filosófica; por el contrario, los procedimientos explicativos buscan persuadir racionalmente con la misma pedagogía lúdica que desde un principio ha aplicado Platón a su diálogo, la misma estrategia de acción legisladora que como «bello juego de ancianos» aplica la dirección de la discusión con sus interlocutores y, la misma que aplica Platón a sus lectores, juego y seriedad —en variadas líneas u órdenes— en el ejercicio mismo del pensar. Para cumplir la ley que fomenta la virtud y lo hará más feliz, el hombre debe ser educado. Con todo, educar ciudadanos virtuosos no es cosa de poca monta; bien se ha mostrado que la educación puede persuadir y formar al ser humano, pero el orden de la *pólis* no puede controlar la naturaleza del hombre en totalidad; es pues necesario, además de la invitación cordial de la persuasión afectiva de los preámbulos de la ley, el inexorable rigor de obligar, presionar, juzgar y castigar de la legislación penal. Dado el carácter no indagativo del discurso dialógico que proponen los personajes de las *Leyes*, dos son los elementos idóneos a utilizar en la propuesta legislativa: “la persuasión y coacción, en la medida en que sea posible aplicarlos a una multitud sin educación” (IV 722b). Por la fuerza o la coerción se exige, sin mediar explicación y en rigor elemental, lo que se ha de hacer y lo que no (cf. IV 719e); las reglas de juego obligan no se discuten, sólo se siguen. La persuasión, en cambio, por su carácter voluntario no utiliza la fuerza pura y se acompaña del preludio, tercer elemento de la ley que invita a la racionalización por medio de explicaciones adecuadas, pues, la tarea de la política en la ciudad es precisamente, fomentar las condiciones de posibilidad para la racionalidad; además, señala el Ateniese, de este recurso pedagógico no se tiene noticia que exista y se aplique en algún lugar (cf. IV 722c). “Pero nunca nadie anunció un preámbulo de las leyes auténticas, las que decimos que son políticas, ni publicó uno” (IV 722e).

Desde el comienzo del diálogo, el Ateniense extranjero en Creta ha insistido en que los seres humanos no pueden ser gobernados desde la mera razón, aun bien formados respecto de los beneficios del atractivo placer y de la aversión al dolor muchos hombres, “se relajan y se destruyen” (II 653c). Para poner orden en la vida de la marioneta humana y formar hombres moderados y completos en virtud, no basta la persuasión ni la expedición de normas, es necesaria justicia punitiva por el desacato y la violación de las leyes en cada caso particular.

El anónimo anciano filósofo ha venido sosteniendo que el hombre que ha de alcanzar excelencia en alguna cosa debe ejercitarla desde niño, “jugando y actuando seriamente en cada una de las cosas convenientes al asunto” (I 643b; cf. V 732d). De esta forma se siembra en el alma infantil el gusto y afición hacia lo que debe desarrollarse y llegar a ser en el alma madura de los hombres. En suma, la educación es la buena crianza que con el poder disciplinante de la repetición lleva “el alma del que juega al amor de aquello en lo que, una vez hecho hombre, él mismo deberá ser perfecto” (I 643d). Conviene tener presente que lo anterior se explica en la máxima «toda παιδεία es παιδίά.» La práctica del juego es el criterio de seriedad del hombre que se indaga sobre sí mismo. Los serios, verdaderos, bellos y disciplinados ejercicios y estrategias que aspiran a formar el alma de ciudadanos virtuosos e infundir en la *pólis* un determinado *éthos* se deben hacer seriamente y con alegría, como si fueran un bello juego. Quien recibe una excelente formación en la *areté* total también llegará a ser un excelente ciudadano. La noción y actividad de juego, que debe ser bien entendida siempre en relación con la noción y actividad de seriedad, nos permite advertir que en la estructura formal de la narración del juego dramático no sólo hay un ambiente lúdico en el teatro filosófico en el que los tres ancianos personajes se proponen establecer el esbozo para un nuevo sistema legislativo y fundar una ciudad en la palabra, sino que, a la vez, en otro nivel de juego no menos importante, se determina el ejercicio recreativo como novedoso método en el proceso de la virtuosa formación del niño y ciudadano magisterial. Por lo tanto, la tarea del legislador es establecer qué es serio para el hombre, porque de acuerdo con este criterio se forma para la *areté* total y se fomenta el comportamiento del alma que obedece los dictados de lo bello y justo. La unidad y excelencia en la ciudad está garantizada por la victoria de la virtud total, representada magistralmente por la imagen de la marioneta guiada por el hilo de la razón o de la ley. A partir de lo dicho, ya lo ha advertido el

innominado Ateniense, no debe entenderse la eliminación de los hilos de las afecciones, por el contrario, deben ser ajustados, domesticados, subordinados por el hilo de oro de la razón. El hombre debe formar su alma de tal manera que sus tendencias actúen en orden y cumplimiento de la ley. Para ser más precisos, la obediencia incondicional del alma al *lógos* es lo que rotulamos como dominio de sí mismo, del ser propio y de la vida misma. Los dioses por su propia naturaleza sólo juegan alegres, bellos, buenos y serios juegos serios. De ahí que de lo divino deviene la *paideía* de la vida humana bajo la dirección y control del hilo del *lógos*. Aceptando como principio que el *lógos* divino sobreviene al hombre y a la legislación de la ciudad, ahora, el juego constructor legislativo de los ancianos luego de proclamar preámbulos persuasivos y esbozar la conformación de la nueva ciudad, propone estudiar el necesario código punitivo para los neomagnesios.

La consideración de que el discurso dramatológico de las *Leyes* se distingue por su carácter pedagógico persuasivo se sostiene en el estudio de la profesora Catherine H. Zuckert,<sup>134</sup> el cual señala que en los cuatro libros del último tercio del diálogo, el Ateniense muestra que la tarea legislativa debe tratar de compensar la diferencia entre el derecho y la razón en cuatro diferentes maneras. En primer lugar, en el libro IX, la labor legislativa que pretende determinar el régimen sancionatorio para los infractores de la ley, debe considerar un especial preámbulo persuasivo que aconseje a los eventuales infractores y agujonee cual furioso tábano al reincidente o al deudor por herencia de delitos no expiados para que se propongan luchar contra la insana propensión al mal por medio de súplicas a los dioses, de ofrendas y ritos de purificación, de escuchar y proclamar que todo hombre debe honrar todo lo bello y justo, de huir de las malas compañías; de no ser posible la curación a tan abominable enfermedad y perdida toda esperanza de armoniosa convivencia, procede, como último recurso, purificar a la comunidad en la virtud de estos elementos contaminantes con el exilio o con la pena de muerte (cf. IX 854b-c), pues es preferible perder la vida que deshonar al dios. En segundo lugar, en el libro X, la legislación debe contemplar no sólo la incapacidad de adquirir conocimiento total, sino compensar la diferencia entre la inteligencia de los ancianos legisladores y los ciudadanos recurriendo a la creencia de primer principio y a la adoración de los dioses, pues si no hay explicación del fundamento de las leyes en un

---

<sup>134</sup> Zuckert *Plato's Philosophers. The Coherence of the Dialogues*, 113s.

orden natural y racional, por la ignorancia bien sea simple o doble (f. IX 863c; V 732a-b, 734b; X 886b, 902a-b; *Protágoras* 358b-d, *Infra* nota 141, 116), la naturaleza fogosa de los jóvenes se rebela y se niega a honrar y obedecer a sus mayores. La división entre generaciones es un elemento determinante que pone en peligro la preservación de la comunidad. “Es necesario que todo hombre, joven y mujer piense siempre acerca de esto que lo más anciano es tenido en mucha más honra que lo más joven tanto entre los dioses como entre los hombres que van a salvarse y a ser felices. Es vergonzoso y odioso a dios ver que en una ciudad uno más joven maltrata a otro mayor” (IX 879b-c). En tercer lugar, en el libro XI, dada la incapacidad de la ley para educar o moldear seres humanos por completo, el juego legislativo debe establecer prohibiciones y castigos a acciones de los ciudadanos, esclavos y extranjeros que se configuren en contravía de los intereses del orden político de la ciudad. Por último, en el libro XII, las leyes mismas necesitan que quienes las comuniquen, apliquen y mantengan reciban una educación especializada.

Antes de entrar a estudiar el elemento lúdico en el libro IX conviene detenerse en la siguiente reflexión: todo juego tiene reglas, luego debe haber una veeduría que constate su legítimo y legal cumplimiento; un guía, un juez, un árbitro que corone la noble victoria de los vencedores y entregue los premios correspondientes, si es del caso y, de no ser así, porque se violan las reglas, que exija a quien corresponda la conveniente penalización o la aplique por sí mismo. Aquí una vez más conviene recurrir al padre de la cultura griega, pues, es innegable, hay aspectos de la filosofía de Platón que no se entienden sin Homero.

Se colocaron en línea, y Aquiles les señaló la meta,  
lejos en la plana llanura. Al lado de ésta apostó como vigía  
360 a Fénix, comparable a los dioses, escudero de su padre,  
para que fuera testigo de la carrera y declarara la verdad.<sup>135</sup>

Si nos permitimos esta consideración es posible ver con meridiana claridad la inherente analogía de atribución en el arbitramento que existe entre el magistrado como juez y árbitro que garantiza la legalidad del juego *agonal* en las festividades griegas estrechamente relacionadas con la religión y, el oficio y dignidad de la magistratura que tiene la autoridad y potestad para juzgar y sentenciar de conformidad al código legal punitivo instituido por legislatura de la *pólis*. El vínculo de la analogía entre la actividad del juego como parte del regulado teatro de la vida humana y la ley de la *pólis* se funde en

---

<sup>135</sup> Homero *Iliada* XXIII.

el ordenamiento del sistema educativo para el ciudadano; en razón a que el ser humano no es más que el necio y débil eslabón del juego desde pequeño debe aprender a jugar dignamente juegos serios para ser educado por la *pólis* en cómo ser un buen ciudadano que respeta y cumple la ley que impera en su comunidad. Así, a través del juego el niño descubre que para vivir en sociedad es preciso seguir normas.

Del estudio del «juego de ancianos» hemos conocido que el proyecto político para Magnesia es fundamentalmente un proyecto educativo en el que el juego es parte de la formación del virtuoso futuro ciudadano magnesio; también que el filósofo Ateniese reconoce en la formación del cuerpo, a través de la gimnasia, y del alma, por intermedio de la música, la importancia de la tradicional educación griega, por lo que la toma como base de su novedoso sistema pedagógico de formar a través del juego. Cobra así carta de naturaleza la noción platónica de que «toda *paideía* es *paidía*».

Dentro de la amplia polisemia de la palabra «juego» se encuentran las acepciones «ejercicio recreativo», «movimiento» y «fiesta». No debe extrañar, entonces, que en las *Leyes* se integren lúdicamente la danza, la gimnasia, el canto coral y la música (cf. II 654b) en la educación del joven magnesio y, mucho menos, que el Ateniese insista en su enseñanza desde la temprana edad o que persista en su práctica aplicación cotidiana (cf. II 653d-e; VII 795d-e; 814d-e; 816d) y, además, que les asigne participación sobresaliente en las festividades y certámenes *agonales* en honor de la virgen y señora, Atenea, la diosa protectora de Atenas (cf. VII 796b-d). La novedad del juego como elemento pedagógico, hasta entonces ignorado por todas las *poleis*, conlleva la premisa más importante de toda educación: “en lo que concierne a la legislación, los juegos son lo que tiene más poder para que las leyes promulgadas sean estables o no” (VII 797a). Para garantizar la estabilidad de las normas al Ateniese le interesa no sólo vigilar y controlar el estricto cumplimiento por parte de los neomagnesios sino, también, establecer la forma de determinar y administrar el sistema de formación y valoración de la labor del educador y de los designados para inculcar hábitos saludables a niños y jóvenes con la enseñanza de las diferentes disciplinas y, en consecuencia, que los educandos aprendan a respetar y mantener no sólo la tradición sino las reglas de sus propios juegos. Necesario es entonces juzgar la música, la gimnasia y toda disciplina que tenga que ver con la formación espiritual y corporal de los ciudadanos de Magnesia.

Por eso sostenemos que los jueces de tales asuntos necesitan de la virtud, porque deben ser partícipes de toda la inteligencia restante, y además, de la valentía. Pues el verdadero juez debe juzgar no porque se entera por la platea, aturdido tanto por el alboroto de la multitud como de su propia incultura, ni, tampoco, en una actitud fácil, proferir abiertamente por su boca, con la que invocó a los dioses cuando iba a juzgar, un veredicto mentiroso, contra su buen saber y entender, por debilidad y cobardía (II 659a).

El nombramiento en las magistraturas de la música y la gimnasia prevé un juez o ministro superior para los asuntos relacionados estrictamente con la logística y supervisión del sistema educativo, y otro, para lo referente a la organización y práctica de los certámenes públicos. “En el caso de los certámenes, hace referencia a los jueces en las contiendas gimnásticas y musicales. Estos magistrados son a su vez de dos tipos, de la música, unos; de la competencia atlética, otros” (VI 764d).

Para completar la analogía arbitral que hemos propuesto entre la estructura de las instancias legislativas y la magistratura de la educación, veamos ahora cómo debe proceder la actividad penal en la nueva Magnesia.

En el libro IX, primer libro del último tercio, en el marco de su “investigación sobre el sistema político en general” (IX 857e), el anónimo extranjero Ateniese propone un código sancionatorio, a pesar de que no debería esperarse necesario en la nueva Magnesia (cf. IX 880e) ya que sus ciudadanos serán educados en la virtud para respetar y cumplir la ley.

Acerca de todo esto hay que decir antes que los hombres deben promulgarse leyes y vivir de acuerdo con ellas o no se diferenciarán en nada de las fieras más salvajes. La causa de ello es que no nace ninguna naturaleza humana capaz de conocer lo conveniente para hombres en lo que atañe al orden político y, conociéndolo, no sólo poder sino también querer hacer lo óptimo. ...Pero tened por seguro que, si alguna vez un hombre engendrado con esa capacidad natural por un destino divino pudiera asumir el poder, no necesitaría en absoluto de leyes que lo gobernarán (IX 875a, 875c).

A partir de lo expuesto el equipo de simiente de la ley reconoce que se legisla para hombres, “no legislamos, como legislaban los antiguos legisladores, que lo hacían para los héroes, hijos de dioses” (IX 853c) y; también, dada la precariedad de la naturaleza humana para conocer la verdad y la debilidad para controlar sus pasiones (cf. IX 854a, 874e-875a), la ciudadanía de la *pólis* en la palabra no estaría exenta de esta inherente limitación ni de la tendencia a delinquir y deshonorar, de modo que es necesario anticiparse al θυμός (*thymós*) que se despierta en el alma de los ciudadanos y los arrastra violentamente al mal convirtiéndolos en infractores que amenazan destruir el orden y el honor de la comunidad, y que clama ser controlado por el hilo del *lógos* o ley general de la ciudad. De

conformidad con lo anterior, el ejercicio legislativo debe contemplar el riguroso control a posibles brotes de depravación que puedan surgir y que se constituirían en graves delitos contra la ciudad, “expresando en cada caso individual el castigo que debe tener y qué jueces lo han de tratar” (IX 853a); así, la dura ley penal que se anuncia empieza tipificando como falta gravísima el robo de objetos sagrados en los templos y el sacrilegio en general.

No quisiéramos ni para nada sería de esperar que un ciudadano correctamente educado contrajera esta enfermedad, sino sus criados, los extranjeros y los esclavos de extranjeros podrían llegar a intentar tales cosas. Para ellos, especialmente, pero precaviéndome también de la debilidad general de la naturaleza humana, enunciaré la ley de los robos de templo y de todos los demás delitos semejantes que son difíciles de curar e incurables (IX 853e-854a).

La naturaleza humana no admite que las leyes, muy a pesar de su poder, la controlen del todo; dada esta compleja situación es preciso proceder como ya se ha hecho, “primero hay que decir muy brevemente preámbulos para todos esos crímenes” (IX 854a). Aquí y cuando se legisla para “la crianza y la educación del alma que se encuentra en esta vida” (IX 874d), es necesaria la fuerza e incluso, en caso extremo, la pena de muerte, si se quiere que los hombres se diferencien de las fieras más salvajes (cf. IX 875a). El buen legislador como verdadero educador “sabe que para todos los que son así es mejor no vivir, mientras que beneficiarían en un sentido doble a los otros si dejan esta vida, por un lado porque se convertirían en un ejemplo para que los otros no cometan injusticia y, por otro harían que la ciudad quede libre de hombres malvados” (IX 862e). Los castigos también se deben diseñar para calmar la parte del alma que es fuente de las emociones, el *thymós* negativo de los ciudadanos que causa injusticia, daño y enemistad, y, así, restaurar la armonía entre ellos y curar al extraviado o enfermo del alma (cf. IX 862b-c).<sup>136</sup>

Las leyes, así parece, surgen, las unas, para los hombres de provecho, por enseñarles de qué manera deberían relacionarse unos con otros para habitar juntos de manera amigable, pero las otras para los que rechazan la educación, porque poseen una índole resistente y en absoluto amollecen como para no caer en la maldad integral. Estas últimas harían las consideraciones que se van a hacer ahora. Para estos hombres, el legislador promulgará obligado estas leyes, aunque quisiera que nunca hubiera necesidad de ellas (IX 880d-e).

A primera vista no parece justo que la inteligencia se subordine o sea esclava, “sino que debe gobernar todas las cosas, si realmente es verdaderamente libre por naturaleza” (IX 875d). Dado que no lo es, como consecuencia de la precaria naturaleza humana para

---

<sup>136</sup> En el libro X el Ateniense advierte a sus amigos dorios sobre la necesidad de liberarse de emociones negativas a fin de proceder desapasionadamente y sin prejuicios en la labor legislativa (*Leyes X* 888a).

conocer y no necesitar en absoluto de leyes, imperativamente se requiere orden y ley, ya que si bien el hombre es afectado por la realidad de los hechos particulares, al subordinarse el intelecto a la ley y el orden cívico con ello se busca que responda desde el ámbito universal, puesto que las leyes “miran y observan por un lado a lo general, pero son impotentes en el caso particular” (IX 875d). Con todo, deben educar, persuadir, obligar, constreñir, juzgar y castigar, según el caso.

Después de la reflexión de los castigos por crímenes contra los dioses, el ejercicio legislativo de los ancianos se propone estimar dos clases de delitos no menos graves: los relacionados con la conspiración contra el régimen político y los de traición. El procedimiento con ellos será similar a los ya tratados, por lo que de manera inteligente el legislador cretense a quien la ciudad de Cnosos le ha encomendado co-fundar la colonia en Magnesia interviene para señalar incongruencias a causa de no tener en cuenta diferencias en función de las circunstancias, ya que se estiman diversas acciones indebidas o reprensibles con rigurosa igualdad. El Extranjero responde a Clinias recordando lo que ya se había pensado (cf. II 668b), que en lo particular la promulgación de la ley no contempla la rectitud o corrección en su tarea de alcanzar semejanza con la realidad (cf. IX 857b-c). También recuerda que esta misma afirmación ya se hizo en el pasaje del recorrido narrado en el libro IV (719e-723c), que resalta justamente la importancia fundamental de la persuasión, cuando se trazó la ilustrativa similitud entre el mal legislador y el médico de esclavos, pues no hay que olvidar que este último va de un enfermo a otro formulando con urgencia sin detenerse en lo importante ni investigar a fondo cada caso particular. Por el contrario, el verdadero médico, “que hace discursos que están cerca de la filosofía y que trata la enfermedad a partir de su origen” (IX 857d), habla con sus pacientes como con discípulos a quienes se educa. Ante este proceder, el médico de esclavos se desternillaría de la risa y diría neciamente a su colega: “«Pero tonto, no curas al enfermo sino que prácticamente lo educas como si necesitara hacerse médico y no sanarse.»” Esto quiere decir que hasta ahora los legisladores en general se han comportado como médicos de esclavos, que en sentido estricto no son verdaderos médicos, porque no son educadores. Por eso el Ateniense del «juego de ancianos» hace notar que no está legislando, sino que está *enseñando* a sus interlocutores cómo llegar a ser virtuosos legisladores, “el que discurre acerca de las leyes como lo hacemos ahora nosotros, enseña a los ciudadanos, pero no legisla” (IX 857e); en este ámbito el juego de

ancianos que por voluntaria decisión propia investiga sobre el régimen político intenta considerar lo mejor y más útil y de qué manera se daría si se llegara a dar (cf. IX 857e-858a). En este punto es preciso señalar que si bien la legislación, la educación y la filosofía se muestran relacionadas, se deben considerar como actividades distintas. La comparación entre un legislador y un médico libre, en contraste con un médico esclavo, muestra con claridad cómo la legislación es similar, pero no lo mismo que la filosofía.<sup>137</sup> Ciertamente, el serio pero a la vez lúdico ejercicio legislativo del Ateniense y sus amigos no está constreñido por la “gran la necesidad de legislar ya mismo, como si ya no fuera posible mañana” (IX 858b), tampoco es un relajado e inútil divertimento en tiempo libre. El grupo de investigación dirigido por el filósofo funciona como el gremio de los albañiles o de los que comienzan alguna otra construcción. Así lo explica el Ateniense:

podemos desparramar confundidos a nuestro lado los materiales de los que elegiremos lo conveniente para la construcción que va a nacer, y, además, también seleccionar con tranquilidad. Supongamos, entonces, que ahora somos no los que construyen una casa por necesidad, sino los que, con tiempo todavía, ponen unas cosas a un lado y las tienen a disposición, mientras que las otras las utilizan en la construcción. Por tanto, es correcto formular unas leyes como ya establecidas, otras como puestas a disposición (IX 858b).

También la obra del legislador escrita o en discurso es un serio ejercicio de construcción y su *grámmata* debe manifestarse como lo más bello y lo mejor (cf. IX 858e). La tarea del grupo de constructores legales para los magisterios, sea que se tenga capacidad o no, debe hacerse de buena gana y no disgustarse si se hace necesario establecer unos asuntos mientras otros se mantienen en observación. Además, hay un nuevo llamado de atención (cf. IX 857c), si bien la investigación se propone indagar sobre las mejores y necesarias leyes (cf. IX 857e), el «juego de ancianos» que Platón construye hace notar que los interlocutores dorios no están preparados, necesitan la acción educadora del Ateniense (cf. IX 858a), “en efecto, nos estamos convirtiendo en legisladores, pero, en cierta medida, no lo somos todavía, aunque quizás podríamos llegar a serlo” (IX 859c). Al intentar discernir en qué están de acuerdo y en qué se contradicen acerca de lo bello y lo justo, los tres ancianos consideran que su discusión supera al menos a la de la mayoría de la gente, prueba de ello es su especial propósito de reflexionar “acerca de la justicia en general y no sólo acerca de las cosas y acciones justas” (IX 859d). Nadie pone en duda que lo más justo

---

<sup>137</sup> Cf. Zuckert, “On the Implications of Human Mortality: Legislation, Education, and Philosophy in Book 9 of Plato’s *Laws*,” 170.

también es lo más bello. “Si acordamos que un sufrimiento es justo, pero feo, se contradirán lo justo y lo bello puesto que sostenemos que lo justo es lo más feo” (IX 860a). ¿Quién se detiene a defender que no es contradictorio el argumento que afirme que el sufrimiento que participa de lo justo es también bello? Esto se explica en el fundamento del precepto que establece como lo más justo que el ladrón de templos y el enemigo de las leyes mueran, porque estas acciones delictivas constituyen los más feos e infinitos sufrimientos en cantidad y magnitud para la comunidad.

Asimismo conviene recordar que el que quiere el bien no obra mal, que el malo es malo sin proponérselo y que no es importante establecer si una acción es intencional o involuntaria para determinar su gravedad,

sino que el legislador debe mirar si una persona beneficia a alguien en algo o lo perjudica con un carácter y una manera de ser justos y debe considerar estos dos factores, la injusticia y el daño y, en lo posible, debe reparar el daño con sus leyes, reconstruyendo lo destruido y volviendo a levantar lo que alguien derrumbó, y ha de sanar lo que se ha matado o herido, mientras que, con sus leyes, debe intentar llevar de la discordia a la amistad las relaciones entre los que han cometido y los que han sufrido cada uno de los perjuicios cuando se hayan reconciliado por medio de reparaciones (IX 862b-c).

En otras palabras, en caso de daño o lesión la ciudad debe compensar a la víctima de tal manera que se restablezca la amistad entre víctima y victimario. Es útil aquí resaltar que el propósito del castigo no es simplemente corregir o «rehabilitar» al criminal, sino restaurar las buenas relaciones de amistad entre los ciudadanos, no de venganza sino de justicia, reparación y reconciliación.<sup>138</sup> El anónimo filósofo ateniense dirigiéndose al cretense Clinias define la injusticia en general como «la tiranía del *thymós* en el alma» ya sea que se provoque o no daño alguno y la justicia como “todo lo que se haga de la forma en que la ciudad o ciertos particulares piensen que se dará lo óptimo, ...aunque se produzca algún daño” (IX 864a). Y enseguida añade: “aunque la mayoría considere que tal perjuicio es una injusticia involuntaria.” Es preciso entonces reconocer que no hay ley totalmente correcta o justa, pues existen tres clases de errores insoslayables: el tiránico *thymós*, el placer y los deseos, y la ignorancia. Empero, ya que esta última se dividió en tres partes con dos cortes (simple y doble cf. IX 863c; V 732a-b, 734b; X 886b, 902a-b; *Protágoras* 358b-d, *infra* nota 141, 116), resultan entonces cinco especies de errores. “Para éstas cinco especies se deben dar leyes diferentes divididas en dos géneros” (IX 864c), a

---

<sup>138</sup> Cf. Zuckert *Plato's Philosophers. The Coherence of the Dialogues*, 117.

saber: “por un lado el delito que en su caso se comete por medio de acciones violentas y abiertas y, por otro, lo que acontece ocultamente con oscuridad y engaño” (IX 864c).

Aquí, los tres ancianos integrantes del juego constructor en la palabra del *corpus* legal para Magnesia han convenido en retomar la discusión en el punto de la observación de Clinias cuando promulgaban leyes para el violento y abierto delito de saqueo a los templos, la traición y derrocamiento del sistema político. Dado que nadie en razón o en pleno uso saludable de sus facultades mentales comete estos atroces delitos se concluye que el autor del hecho “deberá pagar completamente el valor del perjuicio que pudiere haber ocasionado a alguien, pero debe quedar libre de otras penas, excepto, naturalmente, si hubiere matado a alguna persona y sus manos no estuvieren limpias de asesinato” (IX 864e). Si bien aquí hay reparación y se tiene en cuenta el estado de locura o enajenación mental, el homicidio plantea dificultades especiales. En primer lugar, se consideran los casos que se dan en general de manera involuntaria, cometidos por ira y que implican muerte violenta; se distinguen las causas de la muerte en términos de grados de injusticia, en concomitancia, la severidad del castigo también es por grado. Así, los que matan involuntariamente en el desempeño de sus funciones públicas, en la guerra o en la práctica de la misma, “cuando ejecutan el ejercicio con cuerpos desnudos o imiten con algunas armas la práctica guerrera, una vez purificado según la ley provista de Delfos para estos casos, quede libre de culpa” (IX 865b). El médico cuyos pacientes mueren a pesar de los esfuerzos para curarlos o salvarles la vida será declarado no contaminado, limpio; por tanto, no debe someterse a los ritos de purificación. En el caso de ciudadanos que matan a otros de la forma que sea se procederá de diferente manera, pero de todos modos, “es necesario que el que perpetró el homicidio evite a su víctima durante todas las estaciones de un año y abandone todos los sitios de su patria” (IX 865e). De otra parte, el que mata en estado de ira “debe sufrir lo que convenía que sufriera el que mata sin ira, pero ha de permanecer en el exilio necesariamente dos años para intentar poner freno a su temperamento” (IX 867c). Quien ejecute asesinato con premeditación “debe pagar también como el anterior, pero sufra un exilio de tres años” (IX 867d). Sin duda en todos estos casos es difícil legislar con precisión; sin embargo, el espíritu de la ley busca el perdón y la readmisión, es decir, el objetivo es la reconciliación. Pero, si se reincide el destierro será a perpetuidad. El Ateniese reconoce que en el caso de asesinato intrafamiliar la reconciliación es poco probable. Los que matan a niños, hermanos o

cónyuges deben sufrir el destierro, y si procede el regreso, no deben volver con su familia. Para el que mata a sus propios padres, incluso en defensa propia, “lo más justo sería que tuviera muchas muertes” (IX 869b).

Quedan los delitos causados con intencionalidad y total injusticia porque el alma de sus autores ha sucumbido a los placeres, deseos y envidias. Los más frecuentes tienen que ver con la avaricia por el insaciable e infinito deseo de riqueza “a causa de una mala naturaleza y una terrible incultura” (IX 870a). En segundo orden, “la actitud del alma a la que agrada las honras, puesto que engendra envidias” (IX 870c). En tercer orden, el temor cobarde e injusto a la divulgación de los crímenes que elimina “por medio de la muerte a los que pueden darlo a conocer, cuando no pueden hacerlo de otra manera” (IX 870d). En suma, los que matan a otros para satisfacer sus propios deseos o por envidia son tratados con mayor severidad que a los que matan en estado de ira, porque la acción desde estas afecciones involucra la premeditación y el cálculo. Los asesinatos cometidos desde el deseo o la envidia deben ser juzgados de la misma manera que se trata el robo sacrílego. Los crímenes por posesión de dinero representan la inversión de los principios fundamentales del régimen, pues, privilegian el amor propio y el placer por encima de la virtud y la honra a los dioses. Para éstos la pena es la muerte o el exilio perpetuo. Para los que matan al más próximo, esto es, los que impiden con violencia el cumplimiento de su propio destino, “las tumbas para los muertos de esta manera deben ser, en primer lugar, particulares y no compartidas con otro. Además, deben enterrarlos sin fama en los confines de los doce distritos en aquellos lugares que sean baldíos y sin nombre, sin señalar sus tumbas con estelas o nombres” (IX 873d). También se consideran penalidades para los casos que involucran objetos inanimados y animales. La pena por asesinato de un miembro de la familia a sangre fría es falta gravísima y se castiga con la muerte. Dado que las modalidades del delito son infinitas y ninguna ley puede contemplarlas todas, “el legislador debe encargar algunas cosas a los tribunales” (IX 876a). Se prevé el peligro de contar con tribunales incompetentes a los que sólo se les debe asignar poder de ordenar castigos en casos menores y poco importantes; pero, en el caso de la nueva ciudad, donde se supone que los tribunales han sido correctamente establecidos, “porque los que van a juzgar están bien educados y han sido puestos a prueba con toda exactitud” (IX 876c), es correcto, está bien y es bueno confiarles la mayor parte de los casos.

Con un suplemento sobre el maltrato en las relaciones personales con énfasis en las relaciones entre amos y esclavos, entre jóvenes y mayores, y entre hijos y padres, se concluye que las leyes que guardan el orden de la ciudad surgen por dos razones fundamentales. Una, para enseñarles a los hombres valiosos a vivir en comunidad de manera amigable; la otra, para persuadir a los que rechazan la educación ya que con su reticencia se hacen propicios para la maldad en todo orden (cf. IX 880e). Teniendo en cuenta las afirmaciones reveladas es innegable la importancia de la poética, por eso en *Leyes* IX el poeta como constructor en el nuevo proyecto educativo del filósofo ateniense, al distinguir vigorosamente poesía y filosofía, prefiere para la redacción de la ley los escritos y discursos dialogales del buen legislador (cf. 858c-e), que como verdadero poeta trágico, teje —con la urdimbre y la trama de la seriedad y el juego— la obra legislativa con el propósito específico de educar en un «inteligente juego de ancianos» muy seriamente jugado.

El filósofo y educador ateniense, en clara referencia a la *palaiá diaphorá*<sup>139</sup> entre filosofía y poesía (*República* 607 b-c); que muestra el valor superior de la indagación filosófica en la búsqueda de la verdad sobre el mero y fugaz encantamiento de la poesía placentera, presenta aquí, en las *Leyes*, esa misma *diferencia* de opinión entre el verdadero filósofo/educador/legislador y el poeta trágico como un encuentro *agonal* entre dos tipos de hacedores (*poietai*) o imitadores. Para crear las leyes, el verdadero filósofo/legislador imita de primera mano el modelo verdadero que contempla; el poeta, por el contrario, incapaz de contemplar el modelo, deberá amoldarse a las formas impuestas por la tradición, como se hacía en el lejano Egipto.<sup>140</sup>

---

<sup>139</sup> En su traducción, más que como *antigua disputa* se entiende mejor como *diferencia primordial*.

<sup>140</sup> Platón, *Leyes* Libro VII 817a-e: “Si en alguna ocasión llegara a suceder que vinieran a nosotros algunos de nuestros autores serios —eso dicen—, los trágicos, y nos preguntaran lo siguiente: «Extranjeros, ¿podemos frecuentar el territorio de vuestro Estado o no, y, además, podemos traer y representar nuestra poesía, o qué habéis decidido hacer en tales asuntos?», ¿qué sería correcto contestar a esos grandes varones, pues? A mí me parece lo siguiente: «Excelso extranjeros, diremos, también nosotros somos poetas de la tragedia más bella y mejor que sea posible. Todo nuestro sistema político consiste en una imitación de la vida más bella y mejor, lo que, por cierto, sostenemos que es realmente la tragedia más verdadera. Poetas, ciertamente, sois vosotros, pero también nosotros somos poetas de las mismas cosas, autores y actores que rivalizan con vosotros en el drama más bello, del que por naturaleza sólo la ley verdadera puede ofrecer una representación, tal como es nuestra esperanza. No creáis, por cierto, que nosotros os dejaremos alguna vez levantar tan fácilmente escenarios en la plaza y presentar las actuaciones de actores de bella voz, que hablen más fuerte que nosotros ni que os encargaremos dirigiros a los niños, mujeres y a todo el populacho, diciendo de las mismas costumbres e instituciones cosas que no son las mismas que las que decimos nosotros, sino, por lo general, contrarias en su mayor parte. Pero es que estaríamos completamente locos, no sólo nosotros sino también cualquier ciudad que os permitiera hacer lo que estamos diciendo ahora, antes de

## Libro X

### Preámbulo a la ley que considera la impiedad

*Justamente eso es, Megilo y Clinias, lo que digo ahora que nuestros ciudadanos y también los jóvenes deben aprender de todos esos dioses celestes hasta no proferir blasfemias contra ellos y evitar las malas premoniciones cuando con piedad les hacen sacrificios y les elevan ruegos en forma de plegaria.*  
**El Ateniense, Leyes VII 821d**

Pero los crímenes más importantes de los que quedan son, sin duda, las insolencias y excesos de los jóvenes, y contra lo más importante, cuando se producen contra las cosas sagradas y también notablemente graves cuando suceden con la propiedad sagrada pública o la propiedad común en partes del estado de los miembros de una tribu o de algunos otros grupos semejantes que comparten esa veneración.

**El Ateniense, Leyes X 884a**

El libro X de las *Leyes* es central en el *corpus platonicum*, en él Platón desarrolla importantes argumentos de su propuesta teológica. Para nuestro propósito conviene resaltar cómo el prudente ejercicio legislativo del «juego de ancianos», en lo que corresponde a la jornada de ascenso peregrino desde Cnosos hasta la gruta de Zeus narrada en este libro, contempla un necesario proemio de amonestación y persuasión dada la natural y temeraria insolencia de los jóvenes. Para el anciano ateniense, extranjero en la isla de reconocido prestigio por su legislación que hace felices a sus ciudadanos (cf. I 631b), este proemio se hace necesario porque la precaria situación del hombre que por naturaleza es proclive “al exceso y a la actuación en interés personal, puesto que busca de manera irracional evitar el dolor y perseguir el placer” (IX 875b; cf. VI 782d-783b; VII 792c-

---

que su magistratura juzgara si lo que habéis compuesto se puede decir y es apto para ser dicho en público o si no. Ahora bien, hijos descendientes de las débiles Musas, mostrad primero a los magistrados vuestras canciones para que nosotros las comparemos con las nuestras y, en caso de que sea evidente que dicen lo mismo o mejor que lo que nosotros decimos, os permitiremos hacer una representación, pero si no, amigos, nunca podríamos dejaros» (817 a-e). Cf. *supra* 13, epígrafe Proemio.

d), es agravada por el ateísmo de las corrientes filosóficas materialistas de la época.<sup>141</sup> Si la vida en Magnesia debe estar toda ella dedicada al servicio de dios, entonces, es meridianamente claro, hay que educar a los magnesios para que honren a la divinidad. El ateísmo es el delito más grave, en consecuencia, es preciso considerar el peligro de la impiedad, razón por la cual se justifica un proemio de amonestación y persuasión a la insolencia de los jóvenes no sólo contra los mayores y progenitores, las magistraturas y la ley misma, sino, en primer orden, contra la piedad (*sebeia*; cf. X 884a). De hecho, el cretense Clinias declara que “éste sería para nosotros el preámbulo mejor y más bello que se puede hacer en interés de todas las leyes” (X 887c).

Nunca nadie que suponga que los dioses son como lo declaran las leyes llevó a cabo intencionalmente una obra impía ni dejó escapar una palabra que contraviniera la ley, sino que aquel que lo hace le pasa alguna de estas tres cosas, o bien eso que dije, que no cree, o lo segundo, que piensa que si bien existen, no se interesan por los hombres o, tercero, que son fáciles de ablandar, porque se dejan seducir con sacrificios y plegarias (X 885b).

No sorprende entonces que el espíritu lúdico de Platón haga que su personaje principal *juegue* con sus interlocutores y, mucho menos que le asigne de momento el rol del espíritu fogoso de los jóvenes para anticiparse a la burla y desprecio del ateo que con arrogancia dirá: “debéis intentar primero convencernos y enseñarnos que los dioses existen, dando pruebas suficientes” (X 885d). Así, entonces, el juego estratégico del Ateniese en defensa filosófica de los dioses se propone desarrollar tres frentes persuasivos: (a) convencer y enseñar a los jóvenes a creer que los dioses existen, (b) que además de existir se preocupan por los asuntos humanos, y (c) que no es posible sobornarlos con ofrendas y sacrificios.

a). Al anciano cretense co-constructor en la palabra de la nueva Magnesia le sorprende que muy a pesar de las evidentes pruebas físicas que nos rodean, pueda alguien, griego o bárbaro, negar que los dioses existen y afirma: “En primer lugar están, por cierto, la tierra, el sol y todos los astros, así como el hermoso orden de las estaciones, dividido en años y meses” (X 886a). Consecuente con su razonamiento, y con base en este fundamento empírico, el astuto viejo cretense solicita a sus amigos, como parte del ejercicio legislativo (cf. X 887b-c), que “nuestros argumentos de que los dioses existen y son buenos tengan de

---

<sup>141</sup> La ley de Platón contra la impiedad “es más severa que cualquier ley o disposición conocida de la práctica ateniense.” *Leyes*, nota 3 en X 885b de la traducción de Francisco Lisi, 187.

una forma u otra una cierta fuerza de convicción” (X 887b). La suspicacia del Ateniense ya ha advertido que “prácticamente todos los griegos decimos mentiras de grandes dioses, de Helios y también de Selene. Decimos que nunca recorren el mismo camino y también otros cuerpos celestes con ellos, puesto que los llamamos «errantes»” (VII 821b), por lo que no acepta la aserción empírica como prueba de la existencia de los dioses. Esto se expresa, afirma el filósofo Ateniense, en escritos de la sabiduría de los relatos racionales, en prosa y en verso, de suprema argumentación “por la bondad de vuestro orden político” (X 886b), que describen teorías acerca de los dioses celestes y que,

cuando tú o yo sostenemos que hay dioses y aducimos como prueba que el sol, la luna, los astros y la tierra son dioses y seres divinos, los que han sido convencidos por esos sabios, nos dirían que son tierra y piedras y que no pueden ocuparse para nada de los asuntos humanos, pero que bien horneados y recubiertos con nuestros cuentos han adquirido una costra de credibilidad (X 886d-e).

Hay, pues, “una ignorancia muy difícil porque cree que es la máxima inteligencia” (X 886b) que es preciso llevar a la luz de la verdadera sabiduría para no caer en el embrujo del argumento empírico. Consecuente con su comprensión de dios, este es uno de los obligados ejercicios del hombre en el orden de serio juego de niños.

“Venga entonces, ¿cómo alguien podría no encolerizarse por tener que argumentar que los dioses existen?” (X 887c). ¿Cómo responder en buenos términos y sin ira a estos ateos que tienen corrupta su inteligencia y argumentar que los dioses existen? El anciano filósofo se propone como ejercicio previo liberar los ánimos de la negativa emoción de la irritación (*θυμός*, *thymós*). Así, entonces, apagando cualquier amago de ira, los ancianos constructores legislativos en la palabra de la nueva *pólis* reconocen que muchos han olvidado lo que aprendieron de niños en juego y en serio; por eso, con prioridad, es necesaria una reforma educativa para enseñarles que los dioses existen. De conformidad con lo expuesto, el Ateniense, sin cólera, como conversando amigablemente, recomienda comenzar con el siguiente bello apóstrofe digno de tener siempre presente porque no pierde vigencia:

«Muchacho, eres joven, mas cuando el tiempo pase hará que muchas de tus opiniones actuales cambien en sentido contrario. Espera a ese momento para convertirte en juez de los asuntos más importantes, pero lo más importante, lo que ahora tú no piensas en absoluto, es que se vive bien o no según uno tenga una concepción correcta o no de los dioses. En primer lugar, nunca me revelaría como un mentiroso si te diera a conocer algo importante, lo siguiente. Tú no eres el único ni tus amigos y tú sois los primeros en opinar eso acerca de los dioses; por el contrario, siempre surgen más o menos personas que sufren esa enfermedad. En consecuencia, puesto que he llegado a tener contacto con

muchos de ellos, te diría que nunca nadie que de joven haya adoptado la opinión de que los dioses no existen, llegó a la vejez con la misma idea. Sin embargo, quedan dos afecciones en lo que hace a los dioses –no las sufren muchos, aunque sí permanecen en algunos–, la creencia de que si bien los dioses existen, no se ocupan para nada de los asuntos humanos y la otra de que, aunque se ocupan, pueden apaciguarse fácilmente con sacrificios y plegarias (X 888a-c).

Lejos de intentar constreñir a la juventud impía aficionada al materialismo atea para que cambie de principios, el filósofo continúa con su paternal exhortación.

Si me haces caso, esperarás a formarte una opinión sobre ellos que sea todo lo clara que sea posible, después de que hayas investigado si es así o de otra manera enterándote de otros, en particular del legislador. Pero durante ese tiempo, no te atrevas a cometer ninguna impiedad contra los dioses. En efecto, el que te ha dado las leyes debe intentar enseñarte ahora y en el futuro qué pasa en estos mismos asuntos» (X 888c-d).

Después de esta exhortación, conviene examinar la que parece ser la más fuerte afirmación de los ateos y cuya pseudo-argumentación, que no admite el beneficio dialogal, sostiene que “de todas las cosas (τὰ πράγματα) que nacen, nacieron y nacerán, unas son producto de la naturaleza (φύσει), otras del arte (τέχνη), y otras del azar (διὰ τύχην)” (X 888e); y además, que este último no es más que una imitación de los dos primeros (cf. X 889a). En otras palabras, algunos ateos dicen,

que las cosas más importantes y más bellas son producto de la naturaleza y el azar, mientras que las de menor importancia del arte que, tras tomar de la naturaleza la primera generación de las grandes y primeras obras, modela y construye todas las cosas de menor importancia, las que todos llamamos artificiales (X 889a; cf. XII 967c).

Estos *logoi* impíos también sostienen “que el fuego, el agua, la tierra y el aire son todos productos de la naturaleza y el azar y que ninguno de ellos existe por acción del arte” (X 889b). Porque el arte es creación del ser viviente, “mortal él mismo nacido de mortales inventa posteriormente algunos juegos y no participa demasiado de la verdad, sino que produce como una especie de imágenes emparentadas con él, como las que generan la pintura y la música así como aquellas que son auxiliares de ellas” (X 889c-d). Esta argumentación basada en la creencia “que los astros carecían de alma” (XII 967a) afirma que “los dioses son producto del arte, no de la naturaleza, sino de ciertas costumbres y creencias religiosas” (X 889e). Para el innominado extranjero, de aquí precisamente deviene la impiedad de los jóvenes, “porque creen que no existen los dioses con las características que la ley ordena que es necesario concebir, y por eso suceden sus sediciones” (X 890a). Precisamente, “esas doctrinas fueron las que produjeron entonces

mucho ateísmo” (XII 967c). ¿Qué debe hacer el legislador en esta situación?, pregunta el Extranjero Ateniense al diligentísimo cretense invitándolo a participar activamente en la investigación.

Bien, pero dímelo de nuevo también tú, Clinias, pues es necesario que tú participes de la conversación. En efecto, el que dice esto parece que piensa que fuego, agua, tierra y aire son los primeros elementos de todas las cosas y que llama a éstos propiamente la naturaleza, mientras sostiene que el alma es posterior, surgida de ellos. Mas creo que no sólo lo parece, sino que es realmente lo que nos está indicando con su argumentación (X 891b-c).

Por la aguda astucia que caracteriza al cretense, Clinias ya había advertido que no es necesario el rigor del castigo con golpes o cadenas, tampoco el exilio, sino la persuasión, sobre todo explicando que la ley y el arte proceden de la naturaleza (*physis*) o de la razón (*voũç*), según la definición correcta que se ha expuesto (cf. X 890d).

Ardua y compleja se muestra la tarea de argumentar en defensa de la existencia de los dioses, tanto que parece tentador renunciar a ello. Con todo, el filósofo y legislador extranjero en Creta comienza su singular argumento de la prueba de la existencia de los dioses retomando la equivocada afirmación atea que considera que el alma es posterior al cuerpo. “Por Zeus, ¿no hemos descubierto como una especie de fuente de la opinión necia de todos los hombres que alguna vez se ocuparon de las investigaciones naturales?” (X 891c). Luego de invocar al «padre de los dioses y los hombres»,<sup>142</sup> el anciano filósofo afirma, de conformidad con la naturaleza y el *voũç* divinos, que las doctrinas que hacen impía el alma atea “proclaman que lo que es la primera causa de la generación y la corrupción de todo no surge en primer lugar, sino en segundo, mientras que lo que es posterior, nace primero. Por eso se equivocan en el auténtico ser de los dioses” (X 891e) y, en consecuencia, el necio ateísmo desconoce cómo es y qué fuerza tiene el alma, cómo surge y, muy especialmente, “que se encuentra entre las primeras cosas, nacida antes de

---

<sup>142</sup> Hesíodo *Teogonía* 36-52. Zeus gobierna paternalmente a los sempiternos dioses del Olimpo, de tal forma que incluso los suplicantes y los que no eran sus hijos naturales se dirigen a él como tal. Por ejemplo, así es el ruego de Tetis por su hijo Aquiles al dios Zeus. *Ilíada*, canto I 503-510.

«¡Padre Zeus! Si alguna vez entre los inmortales  
te he favorecido de palabra o de obra, cúpleme este deseo:  
505 honra a mi hijo, sujeto al más temprano hado entre todos  
y a quien, además, ahora Agamenón, soberano de hombres,  
ha deshonrado y quitado el botín y lo retiene en su poder.  
Mas tú véngalo, providente Zeus Olímpico,  
e infunde poderío a los troyanos, hasta que los aqueos  
den satisfacción a mi hijo y lo exalten de honores.»

todos los cuerpos, y que gobierna la totalidad de sus cambios y sus reordenamientos más que cualquier otro elemento” (X 892a). Por lo tanto, “la opinión, la diligencia, la inteligencia, el arte y la ley” y todo lo afín al alma es anterior a lo corporal. “Sobre todo, las primeras grandes obras y acciones corresponderían al arte, puesto que se encuentran entre los primeros seres, mientras que lo que es natural y la naturaleza, a la que incorrectamente aplican ese nombre, serían posteriores y gobernados por y dependientes del arte y la inteligencia” (X 892b). Contra la afirmación de que todos los cuerpos derivados de los primeros elementos se producen de estas sustancias inanimadas por colisiones al azar (cf. X 889b), el Ateniense sostiene que la existencia de lo inanimado presupone movimiento de un primer motor cuyo origen o principio es el alma que, por imperiosa necesidad, es anterior al cuerpo. Recapitulando, el argumento de la prueba de la existencia de dios “consiste en sostener que todo lo que se mueve ha sido puesto en movimiento por otro ser y que es necesario que exista un ser que se ponga en movimiento a sí mismo para evitar la regresión al infinito. El alma es ese principio del movimiento.”<sup>143</sup>

Una vez ganada la comprensión sobre la prioridad del alma, el serio filósofo-educador juguetea dialécticamente de nuevo con sus interlocutores dorios con el propósito de llamar la atención sobre los riesgos del incorrecto intercambio dialogal con el joven ateo:

Cuidémonos de un argumento muy tramposo, no vaya a ser que, a pesar de ser nosotros viejos y él joven, nos embauque de alguna forma y, escapándose, nos deje en ridículo y, habiendo apuntado a grandes cosas, parezcamos errar el tiro también en las pequeñas. Observad pues. Si, por ejemplo, nosotros debiéramos cruzar un río que fluye torrentoso y yo, por ser el más joven de nosotros y tener experiencia en muchos torrentes, dijera que tengo que hacer primero el intento por mí mismo, dejándoos a vosotros en seguridad, para observar si también lo podéis cruzar vosotros que sois más viejos o cómo se encuentra y, si fuera así, llamaros entonces y atravesar juntos con la ayuda de mi experiencia, pero que si fuera invadable para vosotros, yo afrontaría el peligro, os parecería que tendría razón (X 892 d-e).

Con este pasaje que recrea la responsabilidad de dirigir el ejercicio dialogal se demuestra qué equivocados están quienes afirman que Platón descarta de un tajo las manifestaciones jocosas, al igual que la poesía, por considerarlas armas subversivas extremadamente peligrosas en el ejercicio del poder y gobierno de la *pólis*.<sup>144</sup> Que los más viejos deben

---

<sup>143</sup> Francisco Lisi, nota 40 en la traducción de *Leyes* 893b, 203.

<sup>144</sup> Para Platón lo ridículo en su aspecto esencial consiste en una especie de vicio, de hábito que da nombre al efecto que produce en nosotros la condición que implica la negación del precepto délfico γνώθι σαυτόν τό (*conóceete a ti mismo*), sentencia que a su vez implica carencia de autoconocimiento; Sócrates explica que esta arrogancia de creerse lo que todavía no se ha llegado a ser está relacionada, en primer lugar, con la

governar a los jóvenes es la sentencia del Ateniense en III 690a; aquí de nuevo el filósofo en ejercicio oral del arte de la dialéctica hace notar que irónicamente en el juego de ancianos, el participante más joven es el más experto jugador, dialécticamente, el que sabe y dirige el diálogo.<sup>145</sup> Por el contrario, Megilo y Clinias, los dos participantes dorios del polivalente equipo, no han progresado lo suficiente como para realizar exitosamente la tarea prevista, no son almas idóneas para la fundamentación dialéctica. En esta parte del diálogo el Ateniense lúdicamente calla, quizá esbozando la apacible sonrisa del sabio que “acalla nuestras ansias irreales, aquella enfermiza sed humana de saber, de ir, de llegar, de poseer, de poder... de ser —para dominar la realidad—”<sup>146</sup>, y, por tanto, excluye a sus interlocutores de la participación activa en el diálogo; anticipa las limitaciones de Clinias y Megilo y reconoce que no son almas idóneas para el filosofar; sin embargo, cumple con la tarea de conducir el diálogo porque el verdadero diálogo se da entre interlocutores desiguales, entre el dialéctico que sabe y el no filósofo o futuro filósofo que no tiene aún formación dialéctica. “Hasta el mismo Protágoras es, en comparación con Sócrates, un *μανθάνων*, un aprendiz que sobre la *arete* y la conducción del diálogo aún tiene mucho que aprender de su interlocutor más joven.”<sup>147</sup> En Magnesia, como en el Estado ideal de la *República*, el que no posee las cualidades de la naturaleza del alma de un *philosophós*, guía o guardián de la *pólis* y de sus leyes, jamás alcanzará la meta del estudio supremo, tampoco el honor, ni el gobierno. Por «estudio supremo» el filósofo ateniense entiende la formación en la dialéctica filosófica, de la que necesariamente hay que excluir a las almas que no están preparadas para recibirla.

---

riqueza, cuando alguien imagina ser más rico de lo que es en realidad, en segundo lugar, con la belleza y el que se creen más grande y más bello que lo que es realmente, y que, para colmo, se considera dotado de todas las cualidades del cuerpo en un grado superior a la verdad. Pero el mayor número, a su parecer, es el de quien se engaña respecto a las cualidades del alma, imaginándose ser mejor que lo que es. Esta es la tercera especie de ignorancia. Advierte el Ateniense que quienes muestran tal falta de autoconocimiento pueden dividirse en fuertes y débiles. Así, para el filósofo, la ignorancia en los individuos fuertes y poderosos es odiosa, vergonzosa y aborrecible, porque es perjudicial para la comunidad; mientras que la ignorancia acompañada de la debilidad es dote cualitativa inembargable de los individuos ridículos. La falta de autoconocimiento es una desgracia y en el entendido de que la risa para él es un placer, no hay injusticia, ni envidia, en regocijarse con el mal de los enemigos. Cuando nos reímos con regocijo ante las desgracias y la condición ridícula de los amigos, estamos mezclando placer con envidia y, por consiguiente, el placer con el dolor, puesto que ya se ha reconocido que la envidia es un dolor del alma, que el reír un placer, por lo tanto en el juego de la tragedia y de la comedia de la vida humana la risa conjuga el placer y el sufrimiento (cf. *Filebo* 48c-50e).

<sup>145</sup> Por principio general los padres gobiernan a sus hijos, los nobles a los plebeyos y los más viejos a los más jóvenes.

<sup>146</sup> Panikkar *El silencio del Buddha*, 255.

<sup>147</sup> Szlezák “Reflejo del discurso vivo. ¿Qué es y qué pretende un diálogo platónico?”, 107.

Navegar por el torrencioso río de la existencia humana no es tarea de poca monta, mucho menos el viaje sin fin de búsqueda de la verdad o de ascenso peregrino y trascendente al conocimiento divino, por eso, no sin mediana razón, los interlocutores dorios permiten ser dirigidos por el Extranjero Ateniense. En efecto, en el mismo momento en que se alcanza algo en el horizonte filosófico propuesto, lo ganado en el largo camino parece deslizarse como agua entre los dedos, de modo que la travesía queda a medio camino entre la sabiduría y la ignorancia, entre *sophia* y *amathia*. Filosofar no es nunca una tarea acabada, la vida no es suficiente para alcanzar total *sophia*, sino solo *philosophia*, amor a la sabiduría; en otras palabras, una y otra vez, continuamente, como en la fatigante e interminable tarea de Sísifo, se retoma el andar, el ejercitante quehacer filosófico en segundas navegaciones.

Siguiendo con el ejercicio argumentativo que demuestra la prioridad del alma sobre la materia, el Ateniense advierte que, así como el alma es primero que el cuerpo, así también todo lo relativo a su ser es más antiguo que lo relativo a las cosas duras, blandas, pesadas o livianas. Son características del alma humana el temperamento, el carácter, los deseos, las opiniones verdaderas, las preocupaciones y recuerdos; en consecuencia el alma es causa del bien y del mal, de lo justo y lo injusto, tanto de lo bello como de lo feo y de todos los contrarios (cf. X 896d). El Ateniense se pregunta a sí mismo cuántas almas existen (X 896e) y contesta afirmando que hay dos diferentes tipos de alma que controlan los movimientos de las cosas en el cielo, la tierra y el mar, todos los movimientos relacionados con éstos, y “todo lo que utiliza el alma que, si se sirve en toda ocasión de la ayuda de inteligencia (νοῦς), que es con razón un dios para los dioses, conduce todo de la mano correcta y felizmente, pero que, si se une a la necesidad, produce también lo contrario a esto” (X 897a-b). Aquí, el filósofo identifica a dios como νοῦς. Pero, ¿qué tipo de alma es la que controla el cosmos? De inmediato es evidente que el alma es causa de todos los bienes y los males; hay un alma buena y óptima que guiada por la inteligencia divina se ocupa del orden del universo y otra que, vinculada a la necesidad, produce los efectos contrarios. “¿Qué naturaleza tiene, entonces, el movimiento del intelecto?” (X 897d). Esta es una pregunta difícil de responder. En consideración a la desigualdad con sus amigos dorios, en el dominio del arte dialéctico-filosófico, es justo (δίκαιον) que el filósofo ayude con su *lógos* a construir en consenso una respuesta razonable a dicha pregunta, no sin antes recomendar prudencia y no apresurarse a buscar diligente respuesta como si la

naturaleza humana pudiera “llegar a ver y conocer la inteligencia con ojos mortales, sino que más seguro es dirigir nuestra vista hacia la imagen de aquellos objetos por los que hemos preguntado” (X 897d-e). Porque así como vemos el cuerpo del sol o de la luna, pero no su alma, así el movimiento del *voũs* como principio del mundo inteligible es “totalmente imperceptible para todos los sentidos corporales” (X 898d). De hecho, los seres humanos no podemos mirar directamente al *voũs* con la mente más de lo que se puede mirar directamente el sol con los ojos y no ser privado de la vista por daño irreparable.<sup>148</sup> Para ser más preciso, el anónimo Ateniense recuerda que el oral y lúdico ejercicio dialéctico en el que están embarcados, por más brillante y razonable que parezca éste no es más que una bella construcción de imágenes de lo real con la palabra, por eso, bien puede decirse que “nunca nos revelaríamos como malos artesanos de bellas imágenes con la palabra” (X 898b). Así, como la imagen de los movimientos de los objetos celestes, el Ateniense retoma la distinción ya establecida entre movimiento y reposo de donde se conoce que unas cosas se mueven en un solo sitio mientras que otras lo hacen en varios (cf. X 893b-c), esto para ilustrar que “el que lo hace en un lugar siempre, es necesario que se mueva alrededor de un centro” (X 898a). De ahí que, tal cual como el artesano en la actividad cotidiana de tornear esferas hace una imitación (*μίμημά*) de los objetos que giran en el cosmos, el intelecto y el movimiento “se mueven ambos según lo mismo, de la misma manera, en lo mismo, alrededor de lo mismo, en la misma dirección, en una proporción y un plan uniformes” (X 898a). Con esta imagen del artesano tornero de esferas se explica que la rotación armónica, regular y racional de los cuerpos celestes y el funcionamiento del *voũs* son análogos; y, además, con este recurso mimético entendemos mejor que es el alma “la que conduce las revoluciones de todo” (X 898c). Esto quiere decir que los ateos no tendrían cómo negar lo hasta aquí expuesto; por ello Clinias concluye: “sobre la base de lo que acabamos de decir no sería pío sostener otra cosa que no fuera que el alma que posee toda la virtud la conduce, ya sean una o varias” (X 898c).

Pese a que la ironía dramatólogica de Platón parece repudiar las imágenes miméticas, es precisamente el magistral y poético juego de imágenes que se dibujan en el alma el que mejor explica e ilumina su cosmología y su filosofía. De conformidad con ello, Platón hace que su personaje principal invite a los ancianos dorios a captar el *voũs* recurriendo a una

---

<sup>148</sup> Zuckert *Plato's Philosophers. The Coherence of the Dialogues*, 125. Cf. *República* VII 516e-517a.

*imagen* armónica de los movimientos o acciones que la inteligencia encuentra en las revoluciones de los cuerpos del cielo. El alma instalada en los cuerpos de apariencia esférica o en nuestro cuerpo es divina, por eso y sin dudar, “el alma o almas aparecen como causas de todo eso, buenas de toda virtud, diremos que ellas son dioses” (X 899b). Aquí el Ateniense pregunta: ¿quién hay que una vez comprenda todo lo dicho, siga negando que, como dijo Tales, «todo está lleno de dioses» o, con Heráclito, que «los dioses están presentes»? El necio que ignore que «el hombre, en cuanto hombre, habita en la proximidad de dios»<sup>149</sup>, que nos enseñe a quienes no tenemos razón cuando afirmamos que el alma es la primera generación de todo, de lo contrario, esto es, “si no puede argumentar mejor que nosotros, que nos obedezca y viva creyendo en los dioses durante el resto de su vida” (X 899c-d), concluye con severidad el Ateniense. Hasta aquí el propósito persuasivo que ofrece a la primera clase de jóvenes impíos una demostración no sólo difícil de rebatir sino, también, de obligada aceptación para empezar a creer en la existencia de los dioses.

**b).** Ahora bien, quien piensa que los dioses existen, pero cree que no se preocupan de los asuntos humanos, es incitado a la impiedad con la moneda falsa del espectáculo de los hombres malvados e injustos y que, aunque en realidad no son felices, se muestran — juegan— como si lo fueran porque la creencia popular los alaba y los ensalza con cantos y discursos (cf. X 899e). Para ser consecuentes con la defensa del primer punto, el Ateniense utiliza aquí la misma argumentación. No será para nada difícil demostrar que los dioses se ocupan de los asuntos humanos pues, “al ser completamente buenos y virtuosos, el cuidado de todas las cosas les es lo más propio” (X 900d). Lo difícil es ver con claridad la virtud de lo imperceptible e inteligible.

Los dioses dirigen los movimientos de los cuerpos celestes al igual que supervisan todo en la tierra hasta el más mínimo detalle. Todo se debe a los dioses y en el todo y sus partes hay armonía. “Asimismo, opinamos que todos los animales mortales son propiedad de los dioses, entre los que se cuenta el conjunto del universo” (X 902b). Esto quiere decir que “el que cuida el universo tiene todas las cosas ordenadas para la salvación y virtud del conjunto, de modo que también cada parte de la multiplicidad padece y hace en lo posible lo que le es conveniente” (X 903b). Además, y esto es decisivo, ningún buen artesano se

---

<sup>149</sup> Heidegger *Carta sobre el humanismo*, 75.

despreocupa de los detalles por considerarlos de poca monta o insignificantes; en tanto más virtuosos, “tanto más exactas y perfectas hacen en las obras que les son propias los pequeños detalles y los aspectos centrales” (X 902e). Por lo tanto, “no juzguemos nunca que el dios es peor que los artesanos mortales,” reitera el extranjero y más joven de los tres viajeros ancianos; por su parte, Clinias agrega: “no admitamos en absoluto una opinión semejante acerca de los dioses, ya que podríamos llegar a tener un pensamiento que no es en absoluto pío ni verdadero” (X 903a). Con esto queda rebatida la posición del necio escéptico que acusa a los dioses de negligencia; sin embargo, al Ateniese le parece conveniente adicionar a los argumentos expuestos algunos mitos a manera de «encantamientos» para no olvidar que el ser humano es una parte del todo armónico con funciones propias para preservar el orden de la totalidad.

c). Finalmente, para la tercera clase de jóvenes impíos, nadie puede jactarse de evadir el castigo de los dioses, “tampoco nadie debe estar de acuerdo en que los que cometen injusticias pueden apaciguar a los dioses, si les dan regalos, y hay que refutarlo de todas las formas posibles” (X 905d). Si bien es sensato reconocer que “el universo está lleno de muchos bienes y también de lo contrario, aunque más de lo que no es contrario, ésa es una batalla inmortal, decimos, y necesitada también de una guardia admirable” (X 906a); también conviene reconocer que lo que nos corrompe es la injusticia y la insolencia, y lo que nos preserva la justicia y la moderación. Por lo tanto, no faltan almas de naturaleza bestial que formadas con ganancias injustas, almas como las de las fieras, que luego de arrojar sobre las de sus perros guardianes, pastores o señores, “las convencen con las lisonjas de sus discursos y por el efecto de ciertas rogativas que actúan a manera de encantamientos de que, como relatan los cuentos de los malvados, pueden cometer excesos sin sufrir ninguna atrocidad a manos de los hombres” (X 906b-c). Esta enfermedad, no del cuerpo sino de la ciudad o del régimen político, se llama injusticia. De ahí que son palabras necias y ridículas las que proclaman que los dioses son indulgentes con los hombres injustos siempre que se les dé una parte de las ganancias producto de las injusticias, “como si los lobos le asignaran pequeñas porciones de sus despojos a los perros y éstos, tranquilizados con los regalos, les dieran permiso para saquear los rebaños” (X 906d). Clinias, aquel dorio que al comienzo de la jornada aseguraba que en toda actividad

útil los hombres deben siempre estar como en alerta de guerra,<sup>150</sup> ahora afirma que admitir que los dioses son peores que perros y hombres mediocres “es insoportable, y todo el que defienda esa posición corre el riesgo de ser juzgado con absoluta justicia como el peor y más impío de todos los impíos que profesan cualquier tipo de impiedad” (X 907b). El Ateniense cierra su defensa reiterando que la fuerza de su amigable discurso tiene el firme propósito de imponerse sobre los hombres malvados que piensan y hacen lo que se les antoje acerca de los dioses; a partir de lo dicho debe quedar claro que, “si hicimos algo mínimamente útil para convencer en cierta forma a esos varones de que se odien a sí mismos y amen hasta cierto punto a las personalidades contrarias, tendríamos por bien dicho el preámbulo de las leyes sobre la impiedad” (X 907c-d). Así, entonces, en este libro X vemos que el propósito principal del preámbulo a la ley relativa a la impiedad es prevenir el temerario desafío de expresar dudas y opiniones sobre la existencia de los dioses. Reclama nuestra atención tener presente que así como la defensa filosófica de los dioses se realizó en tres frentes —(a) convencer y enseñar a los jóvenes a creer que los dioses existen, (b) que además de existir se preocupan por los asuntos humanos, y (c) que no es posible sobornarlos con regalos—, así mismo, el ejercicio constructor legislativo del «juego de ancianos» de conformidad con la actividad del jugador que es precisamente la de productor, después del proemio considera pertinente producir una necesaria creación imaginaria, es decir, educar y legislar con fuerza para que los impíos aprendan a apartarse de su forma de ser propia y adopten una actitud piadosa (cf. X 907d). Para lograrlo el Ateniense constructor en la palabra prevé incluso prisión para todos los impíos en tres tipos diferentes de cárceles; además, se establecen seis clases de impíos dado que de cada una de las tres causas de impiedad se originan dos tipos de falta, por lo que “llegarían también a ser seis las clases dignas de ser sometidas a juicio de los que delinquen en las cosas divinas” (X 908b). Al joven ateo, al que el Ateniense y sus interlocutores se dirigen, se le pide expresamente ser moderado de palabra y obra, pues todo aquel que conozca de actos impíos está en la obligación de “salir en defensa de la ley y denunciarlo a los magistrados” (X 907e). Por último, y como una observación particular, conviene resaltar

---

<sup>150</sup> “En realidad, hay siempre por naturaleza una guerra no declarada de todas las ciudades contra todas. Si analizas de esa manera, descubrirás que el legislador de los cretenses ordenó casi todas nuestras costumbres y leyes como si mirara a la guerra y, precisamente con esa visión, nos encomendó que guardemos las leyes, en la creencia de que no se desprende ninguna utilidad de ninguna de las otras cosas, ni posesiones ni instituciones, si alguien no se impone con la guerra, ya que todos los bienes de los vencidos caen en manos de los vencedores” (*Leyes I* 626a-b).

una vedada actividad, con la que se termina el libro X —penalizada con la muerte por sacrilegio y superstición—, la cual expresamente prohíbe establecer templos, capillas, altares, ritos o sacrificios en las casas o viviendas privadas.

## Libro XI

### La pregunta por las diferentes formas de persuasión de los preámbulos a la ley

*Que nadie toque mis posesiones ni se las lleve sin mi total consentimiento. De la misma forma debo actuar también yo con las propiedades de los demás, si soy prudente.*

**El Ateniense, *Leyes XI* 913a**

Hablar acerca de las muchas o pocas letras es demasiada simplicidad –pues, creo, hay que apreciar las mejores leyes, pero no las más breves ni su extensión–. En las leyes recién enunciadas la utilidad de un texto es superior al otro no sólo en el doble, sino que, lo que dijimos hace un momento, la comparación con los dos tipos de médicos, viene muy al caso. Frente a esto, ningún legislador parece haber reflexionado nunca acerca de que para legislar pueden usar dos instrumentos, persuasión y coacción, en la medida en que sea posible aplicarlos a una multitud sin educación. Utilizan sólo uno de los dos. En efecto, legislan sin mezclar la pugna con la convicción, sino que usan sólo la coacción pura. Pero yo, queridos amigos, también veo que todavía debe surgir una tercera clase de leyes, que ahora no existe en ningún lugar.

**El Ateniense, *Leyes IV* 722b-c**

Este libro, a la vista de una lectura irreflexiva, se nos presenta como árido, pesado y con tufillo de abrupto a la continuidad que se espera. Por el contrario, con pensamiento reflexivo y actitud crítica muestra cómo el juego dramático del genio de Platón hace que su personaje principal retome el principio de la jornada del libro X; pues, allí –por abordar en preferencia los delitos contra la piedad<sup>151</sup> que se califican en el orden de gravísimos y que corresponde tratar después de considerar los ultrajes personales–, la dinámica dialéctica ha dejado de lado un tema no menos importante y que un atento y serio juego interpretativo no puede dejar pasar. Revisemos, el libro X empieza con las siguientes palabras del filósofo de Atenas:

A continuación de las injurias reales, establezcamos la siguiente disposición legal como único principio de validez universal acerca de los actos de violencia. Nadie se lleve ni

---

<sup>151</sup> “Pero los crímenes más importantes de los que quedan son, sin duda, las insolencias y excesos de los jóvenes, y contra lo más importante, cuando se producen contra las cosas sagradas y también notablemente graves cuando suceden con la propiedad sagrada pública o la propiedad común en partes del estado de los miembros de una tribu o de algunos grupos semejantes que comparten esa veneración” (*Leyes X* 884a).

acarree nada ajeno, ni tampoco use nada de los vecinos si no hubiere tenido permiso del dueño (X 884a).<sup>152</sup>

Es necesario en este punto tener presente que el filósofo conductor dialéctico en el ejercicio legislativo del «juego de ancianos» de la jornada de ascenso peregrino a la gruta de Zeus, el sabio Ateniense extranjero en Creta —isla en donde se tiene la intención de establecer la nueva ciudad de Magnesia—, ha propuesto ya un novedoso enfoque educativo para aprender a comprender y manejar el placer, la amistad, el dolor y el odio propios de la imitadora naturaleza humana (cf. II 653b-c), y no educar como hasta ahora se ha hecho a través del placer, el egoísmo y de «justificada» imposición de fuerza y acción violenta con el uso arbitrario del dolor y del castigo, aspectos estos fuertemente criticados por el Ateniense. Por la evidente razón de que la ley necesita ser interpretada el revolucionario modelo pedagógico del Ateniense consiste en implementar sustantivos preámbulos a la ley que regulan la *necesidad* del ciudadano magnesio persuadiéndolo y guiándolo para que imite el bien y haga lo mejor.<sup>153</sup> El visionario Platón “estaba convencido de que el fin de la ley era el producir hombres que fueran «completamente buenos»”<sup>154</sup>, por eso el Filósofo, desde la primera ciudad platónica, ha advertido que con la crianza y la educación adecuadas se forman naturalezas buenas;<sup>155</sup> en concomitancia con ello, el Ateniense llama la atención de sus interlocutores dorios: “ahora os toca a vosotros seguir atentamente mis palabras y vigilar, por si llego a hacer alguna ley que no esté orientada hacia la virtud o lo esté sólo a una parte de ella” (IV 705e). Mientras que el sistema educativo tradicional griego usa el castigo como única forma de control que garantiza el aprendizaje, la *paideía* de la nueva *pólis* propone ejercer ese control a través “del juego sin el salario del castigo” (I 650a); la disciplina en la nueva *pólis* contempla el rigor de la coacción sólo como último recurso en casos especiales en los cuales no funcione la lúdica y paternal invitación de la persuasión.

---

<sup>152</sup> El subrayado es nuestro.

<sup>153</sup> El mundo platónico, caracterizado como un ser viviente dotado de razón fue creado por el demiurgo que en su bondad quiso hacerlo lo mejor posible, es producto de la mezcla de inteligencia y necesidad, es así como la necesidad surge porque necesita ser persuadida: “El universo nació, efectivamente, por la combinación de necesidad e inteligencia. Se formó al principio por medio de la necesidad sometida a la convicción inteligente, ya que la inteligencia se impuso a la necesidad y la convenció de ordenar la mayor parte del devenir de la mejor manera posible” *Timeo* 48a, cf. 30b-c.

<sup>154</sup> Friedländer *Platón*, 270.

<sup>155</sup> Cf. Platón *República*, IV 424a.

Después de los argumentos del necesario proemio de exhortación con la noble misión de hacer que los jóvenes odien la injusticia y amen la justicia dada su natural y temeraria insolencia no sólo contra los mayores y progenitores, las magistraturas y la ley, sino, en primer grado, contra los dioses y, una vez, establecidos los castigos al sacrilegio y la traición, vienen enseguida las consideraciones sobre las transacciones propias de la convivencia humana relativas a la administración recta y prudente de los bienes a fin de mantener el orden y conservación de la ciudad unida sobre el principio supremo de amistad en las relaciones contractuales que conciertan entre sí los ciudadanos, quedando así demostrado, en contra del carácter egoísta de la naturaleza del hombre, que todos los seres humanos sí pueden vivir juntos bajo la tutelar inteligencia divina. Así, entonces, la mejor *pólis*, la mejor constitución y las mejores leyes sólo surgen en las sociedades humanas donde se sigue en el mayor grado posible el proverbio pitagórico, citado en el *Lisis* 207c, que sentencia con sabiduría: «todo lo de los amigos es común» (cf. V 739c). Dado que la amistad es el hilo conductor para alcanzar una verdadera comunidad, la excelencia de la tarea legislativa debe establecer la normatividad necesaria para crear una *pólis* cuyos ciudadanos vivan virtuosa, felizmente y en paz unos con otros; en tanto que desde niños habrían sido educados para la virtud estarán ahora deseosos de convertirse en ciudadanos excelentes, capaces de gobernar y ser gobernados justamente (cf. I 643e; V 738d-e).

Esta noble consideración responde a necias preguntas como: ¿por qué hay leyes?, ¿por qué es necesario que existan? Veamos. Dado que las *nomoi* de la música y de las leyes del Estado están tan íntimamente conectadas, en esta ciudad cretense, llamada Magnesia, la actividad coral es continua y global: todos los ciudadanos —hombres, mujeres y niños— constante y activamente participan en el juego serio de cantar y bailar para los dioses, porque con Calicles citando a Píndaro:

*la ley, reina de todos  
de los mortales y de los inmortales;  
...conduce, justificándola, la mayor violencia,  
con su mano omnipotente;...*<sup>156</sup>

o, más cerca de nosotros, como bien dice el legislador Extranjero de Atenas en respuesta a los poetas serios que escriben tragedias a su cuestionamiento de si serían recibidos en la

---

<sup>156</sup> Platón *Gorgias* 484b.

nueva colonia:<sup>157</sup> “somos poetas de la tragedia más bella y mejor que sea posible. Todo nuestro sistema político consiste en una imitación de la vida más bella y mejor, lo que, por cierto, nosotros sostenemos que es la tragedia más verdadera” (VII 817b). No debe sorprender aquí la ironía platónica que exige, una vez más, gran esfuerzo interpretativo, pues su héroe dramatólogo, el innominado Extranjero Ateniese, declara que el juego legislativo para la ciudad de las *Leyes* es de hecho una tragedia —la mejor de todas— y reclama para sí el reconocimiento de autor trágico, en clara oposición a la constitución socrática de Calípolis que había dictaminado condena y expulsión para la tragedia y los trágicos. Ahora bien, para alcanzar tal propósito de virtuosa convivencia ciudadana, la prosa del poeta-legislador más austera, menos agradable, pero más provechosa para la *pólis* que el verso del poeta trágico, necesita educar a los ciudadanos del nuevo Estado agrario a través del continuado juego de la danza coral y otros ejercicios lúdicos para plantar con el encanto de la persuasión la musical armonía de la amistad. Por la evidente razón de que la construcción de unidad en la multiplicidad de los ciudadanos, según el orden político de la *pólis* de Magnesia, se basa en lo común, en consecuencia, es a través de velar por los intereses de la comunidad y extirpando “completamente de todos los ámbitos de la vida lo llamado particular” (V 739c; cf. VIII 831b-832b) que la ciudad se convierte en el mayor modelo de unidad. Por eso, el verdadero arte del legislar en la palabra es el que dicta y conserva las leyes pensando no en el bien particular, sino en el bien común, dado que “lo común une, mientras que lo particular desmembra las ciudades” (IX 875a); lo común opera como elemento guía y lo particular debe seguir a lo común (cf. IX 875b). Dada su naturaleza mortal el hombre siempre está inclinado a preferir irracionalmente lo privado a lo común para obtener mayores beneficios, el propósito de la ley es precisamente hacer práctica común el respeto a la propiedad ajena para que se den excelentes relaciones de amistad; esto se expresa en el principio general de que el ciudadano como miembro de una comunidad piense y actúe en primera persona y se preocupe por respetar toda posesión ajena antes de exigir de los demás el respeto de sus propiedades (cf. 713e).

De ahí que, el innominado extranjero juegue aquí, meciéndose entre los caracteres de la tragedia y la comedia, como un ciudadano sensato y justo de la nueva *pólis* platónica, que

---

<sup>157</sup> Para ver una situación paralela en alusión a la expulsión de los poetas cf. *República* 398a-b.

hable en primera persona del singular y dé la impresión de que deja de lado momentáneamente el rol de legislador. Así, entonces, bien común, amistad y justicia son fines de la legislación magnesia; siempre y cuando alcancemos la comprensión general de estos caracteres podemos conocer no sólo el origen, la finalidad y el porqué de la amable invitación persuasiva que precede a la rígida naturaleza de la ley, sino también que mucho más importante que la promulgación misma de la ley es preciso reconocer el valor del cómo debe ser recepcionada positivamente por la ciudadanía y, además, consiguientemente, apropiarse un feliz asomo al intento utópico de descifrar de un todo el pensamiento del divino Platón. En definitiva, se obra respondiendo lúdicamente a la invitación de la persuasión o se sufre la fuerza de la coacción; ¿quién hay que no prefiera acogerse a la persuasión que exponerse al constreñimiento y penalidad de la ley? El ordenamiento social que las leyes aportan a la *pólis*, al tratar de imitar el orden inteligible es, en sí, una obra de justicia y al mismo tiempo es la mayor satisfacción intelectual y espiritual que el hombre de carácter erótico alcanza en la búsqueda de la sabiduría, en este sentido es también una tragedia de verdad.

Para nuestro propósito conviene tener presente que la atmosfera lúdica del juego dramatólogo de Platón en el que un viejo Ateniese, el Extranjero de Atenas en Creta, teje en la palabra, en compañía de dos amigos y legisladores locales, los fundamentos de la constitución para la nueva Magnesia demuestra con maestría que en la relación *παιδεία* y *παιδιὰ* las festividades, los banquetes y la misma tarea legislativa son actividades del movimiento oscilatorio de la juguetona seriedad que aportan invaluable beneficios para la ciudad. En este sentido también conviene reiterar que los intereses privados o particulares se presentan en abierta oposición al fin general que busca el orden político en Magnesia, porque la multiplicidad o variedad de intereses particulares termina por generar discordia. Recordemos, no se legisla para un Estado ideal de dioses o de hijos de dioses, sino para hombres y en tanto tal ésta es la «segunda mejor» legislación posible; si se logra, sería el esbozo, el bosquejo o diagrama más próximo a la imagen del modelo inmortal. Podría llegar a ser una imagen de la idea de ley pero no una copia exacta (cf. V 739c-e; VI 770b). De ahí que el complejo fenómeno de la transferencia de la propiedad de bienes y el destino —incompatible con la justicia— de la actividad comercial sea considerado como un mal necesario en la ciudad en la palabra. Por eso, al final de la

jornada del libro VIII, se admite a los mercaderes pero bajo estrictas medidas de control y vigilancia.

Platón creía que la práctica de vender bienes desarrolla el mentir y estafar, y que los comerciantes, negociantes y hosteleros nunca se encuentran satisfechos con una ganancia razonable sino que siempre están deseando una desorbitada, si bien reconocía la necesidad de tales negocios; con todo, esta práctica se encuentra limitada a los no-ciudadanos (XI 917b, 918d, 920a).<sup>158</sup>

En suma, el pensamiento del «juego de ancianos» en la nueva legislación considera que el comercio fomenta la desmesura, en razón a las tentadoras oportunidades que esta actividad ofrece para el enriquecimiento descontrolado. Y bien es sabido que a la mayoría de los hombres les ocurre que por la insaciable pasión de oro y plata sólo se ocupan, por cualquier medio y profesión, de la avarienta ganancia material cotidiana.

Querido Clinias, una clase pequeña de hombres, escasa por naturaleza y de una formación excelente, es capaz de dominar y templar tanto las necesidades como los deseos de ciertas cosas cuando éstos la asaltan y, cuando es posible apoderarse de mucho dinero, preferirá con sobriedad la medida a la cantidad. Por el contrario, la multitud de los hombres se comporta de una manera totalmente opuesta a éstos (XI 918d).

Ahora, de nuevo en un ambiente de preámbulo en novedosa persuasión, se retoma la cuestión para reiterar que la actividad comercial no la puede ejercer ningún magnesio, sólo el meteco o extranjero. Contra la inevitable enfermedad de la injusticia el remedio de efecto placebo es el siguiente:

En primer lugar, utilizar el menor número de comerciantes que sea posible; luego, ordenar esa actividad a aquellos hombres que si se corrompieran no ocasionaran un gran daño a la ciudad; tercero, encontrar, para los que participan de esas actividades, un mecanismo para que no ocurra con facilidad que sus caracteres se hagan partícipes de manera irrestricta de la desvergüenza propia de las almas serviles. Después de lo que acabamos de decir, establezcamos con buena fortuna una ley como la siguiente sobre estos asuntos. De entre los magnesios, a los que el dios, regenerándolos, vuelve a establecer en una colonia, todos los propietarios de tierra que pertenecen a los cinco mil cuarenta hogares, ninguno debe convertirse en comerciante al por menor ni voluntaria ni involuntariamente, ni siquiera en mercader (XI 919c-d).

Por supuesto, el preámbulo a la ley de la ciudad en la palabra contempla singulares requisitos para que el indeseable pero necesario comerciante habite en la ciudad, además, se mantendrá en rigurosa inspección y regulación por parte de los inquisidores guardianes, que con la ayuda de expertos en cada modalidad de comercio exigirán a los comerciantes registro escrito y público de las medidas ganancias (cf. XI 920c-d).

---

<sup>158</sup> Friedländer *Platón*, 287.

Parece arriesgado decir que en la ciudad de los neomagnesios que se construye en las *Leyes* no es de propósito presentar una regular y sistemática constitución o una ley general de hacienda, en cambio y sin duda alguna es incuestionable decir que se realiza maravillosamente un estudio de las reglas tradicionales y prácticas legales de la época, de ahí que en el juego dialéctico los ancianos constructores legislativos expongan en detalle numerosas sugerencias que toman o copian lo bueno de las legislaciones de reconocida tradición locales o extranjeras, se dejen leyes viejas, se actualice y se mejora desde otras. Porque como bien ha advertido el legislador Ateniense: “Es necesario que escuchéis a qué fin debéis apuntar” (VI 770c), el cual no es otro que el de la virtud (cf. I 630d-e, 631b-d; XII 963a).

El juego dialogal admite que los tratos o negocios, especialmente de bienes heredados, entre miembros del grupo familiar son particularmente conflictivos. “El origen de todo eso se encuentra no sólo en el deseo de testar de los que van a morir sino también en el destino que han tenido los que no han testado en absoluto” (XI 922b). Es pues «necesario», «imprescindible» considerar y regular este espinoso y difícil asunto, muy a pesar de que “la mayoría de nosotros se encuentra en cierta forma en un estado de insensatez y con el ánimo quebrantado, cuando pensamos que ya vamos a morir” (XI 922c). Para empezar es preciso reconocer que el moribundo es “un ser difícil de tratar, y para los legisladores está lleno de palabras muy temibles y brutales” (XI 922c). Esta dificultad se ha venido agravando porque la legislación antigua ha sido blanda; pero, en la nueva ciudad, el legislador y no el incapacitado magnesio que está muriendo o muy cercano a morir será el que disponga sobre los bienes y legado en cuestión. Claro, no siempre se decidirá para que todos queden felices, porque se legislará mirando el mayor bien común, “dando justamente menor peso al interés individual” (XI 923b). Un bien muypreciado y de frágil custodia es el esclavo, por lo que al respecto son extensas las consideraciones.

En suma la nueva legislación para los neomagnesios reconoce que el ejercicio de formar hombres para que sean completamente buenos implica por necesidad establecer y aplicar castigos en muchos casos por medios violentos, lo cual si bien es vergonzoso, no es menos cierto que es justo y bello educar, persuadir y, en última instancia, obligar al infractor de la ley a seguir el orden establecido. No está de demás, tener presente que dos son los instrumentos de la legislación tradicional, persuasión y coacción, en la medida en que sea posible aplicarlos a una multitud sin educación. Sin embargo, se ha venido utilizando sólo

uno de los dos. En efecto, se usa sólo la coacción pura. Pero ahora se propone una tercera clase de leyes, que no existe en ningún lugar (cf. IV 722b-c): la de los preámbulos de persuasión que preparan la mente de los ciudadanos para las directrices contenidas en el estatuto y que le ayudarán a comprender la aparentes sinrazones de la forma y, lo más importante, que se animen a obedecerla.<sup>159</sup> Aquí, y para nuestro propósito, conviene preguntarnos: ¿son todos los argumentos de persuasión que el Ateniese utiliza lógicamente válidos (como los argumentos teológicos del libro X)?; ¿hay argumentos no válidos o falacias (por ejemplo en VI 775b, VI 774c, al recurrir a las emociones cuando se apela a los temores, debilidades o sentimientos de culpa o a la coacción en la amenaza de castigo público y pérdida de reputación de los ciudadanos para hacerles aceptar la obligación de la ley)?; en otras palabras, ¿es válido persuadir a través de la mentira piadosa porque es moralmente útil?<sup>160</sup> O, la pregunta que debemos hacernos no será si la fuerza persuasiva de los preámbulos es racional o no, sino ¿por qué el juego dramatológico de Platón hace que el Ateniese utilice diferentes formas de persuasión a lo largo de su exposición legislativa?<sup>161</sup> En resumidas cuentas, desde la pedagogía de la exhortación moral es plausible utilizar recursos persuasivos y éstos, de suyo, se expresan en dos caracteres fundamentales del comportamiento humano: el placer y el dolor, pero el lúdico y exigente modelo educativo para Magnesia no contempla el recurso del temor al dolor del castigo. Se apoya en la persuasión. Para el observador Ateniese la única justificación admisible del rigor disciplinar es la formación de un *éthos* virtuoso en el alma de los ciudadanos magnesios.

Es por ello que la persuasión del guardián de la ley y del legislador no debe perder nunca la mira en el punto central de cómo formar al hombre para que sea bueno y posea alma virtuosa tanto en la vida privada como en la convivencia comunitaria (cf. VI 770b-e; I 630d-e, 631b-d; III 688a-b; V 742d-e; VII 790b; XII 963a); no admitir este razonamiento es como no admitir que el mito, el encantamiento y los preámbulos mismos no son en las *Leyes* elementos fundamentales de la social persuasión platónica en el marco del programa educativo que busca cultivar por medio del hábito el carácter del niño y, formar

---

<sup>159</sup> Cf. Friedländer *Platón*, 276.

<sup>160</sup> Cf. *supra* 68, *polytropos* persuasivo nota 94, 68.

<sup>161</sup> Aquí seguimos el cuestionamiento de Aimée Koeplin en “Argument, Praise, and Blame: The Persuasive Force of Preambles in Plato’s *Laws*”, 5.

hombres virtuosos alejados de la maldad a través del juego, y de una recta crianza en el manejo de placeres y dolores propios de la precaria naturaleza humana (cf. VII 797a-c). Al final del libro, el Ateniense llama la atención sobre una observación sencilla, “aunque hay muchas cosas bellas en la vida de los hombres, a la mayoría de ellos le salen naturalmente como máculas que las manchan y ensucian” (XI 937d). Prueba de ello es la *α παιδεία* o una mala educación que conlleva la necesidad de magistraturas especializadas para juzgar y penalizar. Si entre los hombres es buena la justicia, “¿cómo no habría de ser un bien para nosotros también el actuar como abogado?” (XI 937e). Las tareas del litigar (*συνδικεῖν*) son en sí buenas, pero “las desacredita un vicio, que se pone por delante un bello nombre, arte, que dice, primero, que hay una cierta técnica fraudulenta de llevar los juicios —que él mismo es esa técnica de pleitear y actuar como abogado de otro— que puede vencer, no importa si se ha actuado justamente o no en los asuntos que se tratan en cada proceso” (XI 937e). Este innoble ejercicio produce discursos por encargo y cambio de dinero, “pero no puede discursar inteligentemente sobre el significado de la vida buena”<sup>162</sup>, por lo tanto, y esto es decisivo, ya sea efectivamente un arte o una actividad empírica sin arte, es absolutamente imprescindible que esta actividad no se necesite en la nueva *pólis* (XI 938a).

---

<sup>162</sup> Friedländer *Platón*, 291.

## Libro XII

### Preámbulo para el cónclave en vigilia permanente

*Pero nunca nadie enunció un preámbulo de las leyes auténticas,  
las que decimos que son políticas, ni publico uno, en caso  
de haberlo compuesto, como si eso no fuera natural.*  
**El Ateniense, Leyes IV 722e**

Lo óptimo, sin embargo, no es ni la guerra ni la sedición, –el necesitarlas es, por el contrario, abominable–, sino la paz y la disposición amistosa de unos con otros, y, en especial, el que una ciudad se venza a sí misma,  
**El Ateniense, Leyes I 628c-d**

El diálogo filosófico que escribe Platón –divino artesano de bellas imágenes con la palabra– en el que el ejercicio constructor legislativo del singular «juego de ancianos», que se desarrolla de propósito sin la intervención de interlocutores jóvenes, fuera de Atenas y, además, en una jornada de ascenso peregrino que pretende llegar a la gruta de Zeus, tiene como objetivo fundamental poner a prueba el conocimiento de los ancianos legisladores sobre las cuestiones importantes de la vida humana y presentar el bosquejo de una novedosa propuesta propedéutica para educar lúdicamente el alma de los ciudadanos de la segunda *pólis* platónica, Magnesia. En el entendido de que la *dunamis* de la primigenia alma gobierna “todo lo que se encuentra en el cielo, la tierra y el mar con sus movimientos” (X 896e), solo ciudadanos virtuosos pueden constituirse en un Estado virtuoso y la posibilidad de esta feliz situación de la comunidad humana de especial carácter social y político se alcanza sobre el principio general del respeto al bien ajeno y con la necesaria disposición de los ciudadanos a preservar la ley cumpliendo sus mandatos, así aún no se esté en capacidad de comprenderla. Aquí reside la razón de ser de los persuasivos preámbulos filosóficos del anónimo Ateniense, pues solo la naturaleza humana está capacitada, por supuesto, luego de un largo y dispendioso camino de crianza y educación del alma (cf. IX 874d), para llegar a conocer, mediante la contemplación, el orden inmutable y perfecto del mundo eterno, que es en sí mismo análogo al orden del

hombre y al de su vida en la armonía de la amistad con sus conciudadanos en el finito mundo de la *pólis*.

¿Cuál es entonces la finalidad de la ley y sus ordenamientos para la convivencia ciudadana (cf. I 625c)? Conviene tener presente que pasos atrás en esta jornada de ascenso peregrino al santuario de Zeus, el anciano filósofo Ateniese ya había sentenciado que es necesario promulgar leyes y vivir de acuerdo con ellas; de lo contrario, los hombres “no se diferenciarán en nada de las fieras más salvajes” (IX 875a). Sin embargo, dada la egoísta naturaleza humana es preciso que desde niños los magnesios aprendan a vivir en comunidades políticas socialmente armoniosas por amigable invitación persuasiva; esto es, en prioridad, hacer que la promulgación de la ley siempre esté acompañada de amistosos consejos en preámbulos persuasivos previos al rigor del mandato por fuerza coactivo. Esta innovadora pedagogía de la legislación, que distingue entre el proemio y la ley propiamente dicha, no debe ser desatendida, puesto que ha sido introducida por el Filósofo como medio para facilitar el vaivén del juego dialogal y educativo, pues la ley en sí misma es coercitiva, supone que debe ser acatada sin reparo so pena de algún castigo aplicable por las magistraturas según el grado correspondiente a los que desobedecen y son acusados ante los tribunales hasta que decidan hacer lo ordenado (cf. XII 849c-e). El preámbulo, en cambio, no solo anticipa el contenido de la ley, sino que aconseja y persuade sobre la *necesidad* de obedecerla por voluntad propia. Sin lugar a duda alguna, el instrumento ordenador-educador de la precaria condición del hombre, pero dotada de múltiples aptitudes, está en la prescripción y cumplimiento de normas. El verdadero arte tejedor social y político, que no nace como la hierba, es aquel que conoce lo conveniente para los hombres en lo que atañe al orden político y que dotado del poder de ejecutar lo óptimo, dicta leyes con fundamento en el bien común, pues es sabido que “lo particular desmembra las ciudades” (IX 875a). Por tanto, en justicia son fines de la ley la unidad, la armonía de la amistad y el bien común.

Es claro, entonces que, la finalidad de la ley en Magnesia, y en toda sociedad humana que aspire a la excelencia, es la de unificar la *pólis* con el alma de sus ciudadanos y preservar su virtud (cf. XII 950d, 951c). Antes, en VIII 836d, el *observador extranjero* en Creta había reiterado: “En efecto, siempre examinamos qué de lo instituido lleva a la virtud y qué

no.<sup>163</sup> Y el único capaz de lograr esta unificación del carácter particular de la ciudad y de sus ciudadanos, en una tarea altruista de justicia y de verdadera tragedia, es aquel que dotado de poder político y de excepcionales capacidades para conocer el inteligible orden natural trata en su mejor esfuerzo posible de imitarlo legislando con miras a la virtud en su totalidad, a defender y preservar la libertad, la justicia, la disposición amistosa de unos con otros, la racionalidad y la paz (cf. I 628c; III 701d).

Con la sentencia conclusiva del innominado Extranjero del *Político* y en analogía con el modelo del arte de tejer, el fin del tejido de la actividad política es:

la combinación en una trama bien armada del carácter de los hombres valientes con el de los sensatos, cuando el arte real los haya reunido por la concordia y el amor en una vida común y haya confeccionado el más magnífico y excelso de todos los tejidos, y, abrazando a todos los hombres de la ciudad, tanto esclavos como libres, los contenga en esa red y, en la medida en que le está dado a una ciudad llegar a ser feliz, la gobierne y dirija, sin omitir nada que sirva a tal propósito (*Político* 311 b-c).

En definitiva la mejor manera de aprender a observar la ley es a través del movimiento serio y juguetón del ejercicio dialogal. Así, es absolutamente necesario que al necio, al insensato carente de educación y reactivo a la lúdica persuasión y que se aparta de la ley se le imponga, en nombre de la justicia, ejemplar sanción de conformidad a la gravedad de la contravención que quebranta la ley establecida. Si bien es cierto que el desarrollo dialéctico del inteligente «juego de ancianos» se da a la tarea de esbozar un código penal relativo a todo tipo de delitos, desde los menos violentos, pasando por los de impiedad y la apropiación injusta de bienes ajenos, hasta los más atroces, es preciso tener presente que el objetivo de la nueva ley para los magisterios no es prioritariamente el de castigar o constreñir sino el de mantener y preservar las relaciones armoniosas de amistad entre los ciudadanos. Es decir, “el fin de la ley era el producir hombres que fueran «completamente buenos»”<sup>164</sup>, por eso, en una educación correcta para proteger y conservar la armonía, la ley también contempla la regulación de las relaciones contractuales que conciertan entre sí los ciudadanos. Ahora, en el último libro de las *Leyes*, el anónimo Ateniese extranjero en Creta recuerda que se legisla para una ciudad agraria que no es marítima porque no considera el comercio digno para sus propósitos, sino que se desarrolla a partir de una política de Estado que intenta bastarse por sus propios recursos (αὐτάρκεια, —

---

<sup>163</sup> Cf. Platón *Leyes* I 630e-631d; III 688a-c; IV 705d-706a; VI 770b-771a; XII 963a.

<sup>164</sup> Friedländer *Platón*, 270.

autosuficiencia económica—); de este modo, se prevé el cuidado con respecto a eventuales y fortuitas influencias del mundo exterior que puedan minar la acción perfecta de la ley con ocasión de embajadas enviadas a otras ciudades e imperios al verse colmada la nueva *pólis* por el multifacético tráfico del comercio que conllevaría engendrar en las almas de sus ciudadanos costumbres inestables y no fiables, haciendo de ella misma una ciudad en la que poco o nada se puede fiar y, por tanto, en nada amigable para sí y para los demás hombres (cf. XII 950a-c). Así, los viajes a otros países solo se autorizan en calidad de “misiones públicas y realizadas por heraldos, embajadas o también por una especie de observadores” (θεωροί) (XII 950d). Las misiones observadoras de otras culturas y sistemas políticos en otras ciudades tienen la finalidad de adquirir mayor conocimiento de la vida de los hombres, «del saber de las supremas cosas humanas», “pues si una ciudad carece de experiencia en los hombres malos y los buenos nunca podría, dado que nunca ha estado en contacto con nadie, ser suficientemente culta y perfecta, y ni siquiera cuidar sus leyes si no las comprende racionalmente, sino que sólo las acepta por costumbre” (XII 951b). En misión exterior los observadores deben entablar relaciones con los pocos hombres superiores con quienes merece la pena hablar y conocer,

y cuyo rastro debe seguir el habitante de las ciudades bien legisladas que sea incorruptible, saliendo al exterior por mar y tierra, para asegurar las disposiciones legales que entre ellos están correctamente establecidas y corregir otras, si son defectuosas en algo, pues sin esa observación y búsqueda nunca una ciudad permanece en estado perfecto, ni tampoco si la observación se lleva a cabo mal (XII 951b-c).

Estas misiones culturales se encomiendan solo a hombres experimentados, que hayan cumplido ya los cincuenta años; además, el candidato a observador “ha de contarse entre los que han alcanzado una buena reputación en todo lo demás y también en la guerra” (XII 951c). Al regresar de misión, el observador “debe dirigirse a la junta de los que vigilan las leyes” (XII 951d).<sup>165</sup> Así como hay hombres excepcionalmente buenos en ambientes contaminados por la injusticia, del mismo modo —y aunque la nueva ciudad de los magnesios sea la fértil *pólis* proyectada para ser la tierra de cultivo de la generación de hombres «completamente buenos»—, es inevitable, dadas las deficiencias y contingencias de la precaria naturaleza humana, la existencia de ciudadanos incurables. Por lo tanto, el

---

<sup>165</sup> Aquí conviene hacer una observación particular, el profesor Lisi en la nota 54 de este libro XII advierte que hay interpretaciones encontradas acerca de esta vigilante junta, unas defienden que se trata de la junta de los guardianes de la ley, otras afirman que se trata del secreto Consejo Nocturno.

viajero filósofo, *extranjero observador* (θεωρῶς) de las costumbres legales dorias, debe admitir que ninguna ley, por perfecta que pretenda ser, podrá hacer que los ciudadanos bajo su régimen sean del todo virtuosos. Con esto se está diciendo que si la nueva ciudad y su legislación quieren alcanzar su fin o propósito, será necesario introducir una nueva y más exacta forma de educación (cf. XII 965b), “una observación y contemplación más exacta ...capaz de mirar de las muchas y desiguales cosas a una única especie” (XII 965c). ¿Acaso hay un método más claro y certero que la *dialéctica* para mirar la multiplicidad, captar el conjunto, buscar lo uno y conocerlo y ordenar todo en función de él (cf. XII 965b-c)?

Así entonces, y sin llegar aún a la gruta de Zeus, es preciso comenzar de nuevo, como en una segunda navegación, un nuevo juego de discusión de la *paideía* y las leyes, con interlocutores educados con el conocimiento necesario de la vida humana<sup>166</sup> (cf. XII 968c-69a). En efecto, conocer es conocimiento de los valores, es decir, de los asuntos supremos de los que bien vale la pena preocuparse, en otras palabras, la consecución de la virtud en sus cuatro principios fundamentales: valor, prudencia, justicia y sabiduría (cf. XII 964d).

¿Pero qué más? ¿Es que nuestro argumento es el mismo para todas las cosas importantes: que es necesario que los que vayan a ser auténticos guardianes de las leyes sepan realmente la verdad de ellas y sean capaces de investigarla teóricamente y de aplicarla a la realidad, juzgando lo que se hace de manera correcta y lo que no sucede según la naturaleza? (XII 966b).

Además, es necesario que los nuevos interlocutores y legisladores no crean, como los ancianos Clinias el cretense y Megilo el lacedemonio al principio de la jornada de ascenso peregrino, que las leyes de sus propias ciudades son las mejores porque como pueblos entrenados militarmente son exitosos en el arte de la guerra. No siendo, pues, este el momento propicio, es conveniente dar cabida a la suerte.

Pero en caso de que logremos tener ese cónclave divino, queridos compañeros, debemos entregarle la ciudad y prácticamente ningún legislador actual pondrá nunca en cuestión esa decisión, sino que se cumplirá realmente en vigilia lo que poco antes rozamos en nuestra conversación como si fuera un sueño, cuando en una imagen mezclamos la unión de la cabeza y el intelecto, si son elegidos exactamente nuestros varones y se educan adecuadamente y, tras educarse, habitan en la acrópolis de la región y llegan a ser unos guardianes como no conocimos en la vida anterior por la virtud de la preservación que llevarán a cabo (XII 969b-c).

---

<sup>166</sup> Saber de nosotros mismos como dice la inscripción de la Pitia en el oráculo de Delfos.

Si, por el contrario, no se da lo presupuestado, el Consejo será la tabla de salvación del régimen y de aproximación a la ideal ciudad en la palabra en tanto que su función será la de dirigir el rumbo y el carácter del orden político. El viajero Ateniese equipara al cónclave con la cabeza, el alma y el intelecto de todo ser vivo.

Es evidente que, si la propia ciudad es el tronco, los guardianes jóvenes, apostados como si fuera en la cima de la cabeza –una vez que se hayan elegido los de una naturaleza mejor dotada, porque tienen agudeza en todas las facultades del alma–, observan en círculo toda la ciudad y, mientras vigilan, transmiten sus percepciones a la memoria y se convierten en mensajeros para los guardianes más viejos de todo lo que sucede en la ciudad (XII 964e, cf. 961d-e).

A semejanza, esto mismo ocurre en una nave con el piloto al mando y sus marineros. Además, y esta comparación es decisiva, el Consejo es “como una especie de ancla de toda la ciudad, un ancla con todo lo que necesita, podría salvar y conservar todo lo que queremos” (XII 961c). Con estas imágenes se quiere decir que la misión fundamental del Consejo Nocturno es “la conservación del estado virtuoso de la ciudad y el control tanto del respeto a las leyes, como de la adecuación de éstas a su función principal, promover la virtud.”<sup>167</sup> En sempiterna vigilia el singular órgano supremo de la *pólis* se reuniría diariamente antes del amanecer hasta cuando apareciera de nuevo el sol en el horizonte (cf. XII 951d). Esta junta *nocturna* está integrada por cinco tipos de miembros: sacerdotes que se han distinguido en el certamen de la virtud; diez guardianes de la ley que han de ser siempre los más ancianos; el magistrado de la educación y los que lo han precedido en esa magistratura; y, los ciudadanos que en misión cultural han viajado al exterior. Cada uno de estos miembros se acompañará de un joven entre treinta y cuarenta años. Las sesiones del Consejo Nocturno “deben girar siempre tanto sobre las leyes de la ciudad propia, como también si se enteran de que en otro sitio hay algo importante en esos temas y, en especial, sobre las materias que en este análisis parecieren ser convenientes para que el que las aprenda se haga más despierto” (XII 952a). Entre sus funciones el cónclave nocturno estudiará e investigará para profundizar conocimientos y mejorar las leyes,<sup>168</sup> por ejemplo, en descubrir qué es la virtud y dilucidar el problema de la educación humana; en otras palabras, se dedicarán a cultivar el conocimiento filosófico (cf. XII 963a-

---

<sup>167</sup> Lisi, F., en “Introducción” a las *Leyes*, 114, nota 259, citando a T. J. Saunders, «The structure...», 44-47.

<sup>168</sup> Para adquirir tal conocimiento de la vida en la ciudad es necesario conocer otras formas de vida humana, tanto buenas como malas. Esta es la razón de enviar misiones culturales a pueblos en el exterior y recibir, con las debidas restricciones, visitantes extranjeros.

968b). Las decisiones estarán a cargo de los más ancianos; los jóvenes al participar de las deliberaciones, aprenderán las razones de la ley, su aplicación y conservación, además, deberán vigilar el respeto por convicción de la norma por parte de los ciudadanos.

El conocimiento y análisis de culturas y formas de vida obliga a seguir lo bueno y conveniente, rechazando lo malo o perjudicial, esto se expresa en las nociones de salvación y conservación siguiendo la imagen del navío en tiempos de tormenta y en buena mar o en el servicio médico en general. “¿Acaso cuando el timonel y los marineros mezclan en la nave sus percepciones con el intelecto que domina el arte de la navegación no se salvan y conservan a ellos mismos y también la nave?” (XII 961e). Recordamos aquí que el anciano Filósofo ha afirmado que el cultivo de la virtud es el fin último de la inteligencia; si se desconoce la meta a la que debe mirar el guardián de la ley y quién está llamado a salvar y conservar el *telos* político de la ciudad, entonces no debe extrañar si los gobernantes no logran sus objetivos y se extravían en la dirección de las ciudades. “Si la ciudad llega a carecer de eso, no es para nada asombroso, si, despojada de inteligencia y de percepción, actúa al azar siempre en todas sus acciones” (XII 962c).

En el entendido de que la enseñanza de la doctrina de los dioses, ya explicada en la jornada del libro X, es fundamental para la ciudad que se propone cultivar hombres buenos y admitiendo que el hombre no está capacitado para conocer todo lo divino y que sólo sigue la palabra de las leyes, es preciso no admitir en la guardia a nadie que no se haya esforzado por alcanzar todas las certezas posibles de las que existen con respecto a los dioses (cf. XII 966c). Ya se ha ganado que son dos las áureas nociones que inducen a creer en la existencia de los dioses y de cuán grande es su poder.

Una es lo que decíamos del alma, que es la más antigua y la más divina de todas las cosas, cuyo movimiento, tras recibir su origen de otro, creó el ser que siempre fluye. Otra es la que concierne a la revolución ordenada de los astros y de todo lo que domina el intelecto que mantiene en orden al universo (XII 966e).

Para el anciano filósofo, viajero experto, observador e investigador de culturas y legislaciones extranjeras, la persecución política y la acusación de impiedad a quienes se dedicaron en el pasado a este tipo de estudios se debió a que si bien se maravillaron, pensaban erróneamente que los astros carecían de alma (cf. XII 967b).

En efecto, en lo que tenían delante de sus ojos, todo lo que se movía en el cielo les pareció que estaba lleno de piedras, tierra y muchos otros cuerpos inanimados que proveían las causas de todo el universo. Esas doctrinas fueron las que produjeron entonces mucho ateísmo y la gran dificultad de ocuparse de tales asuntos (XII 967c; cf. X890a).

Así, entonces, nadie jamás llegará a ser un firme creyente si no comprende estos dos principios de oro o fuentes del conocimiento divino y, “tras contemplar la unión filosófica de éstos, la aplica adecuadamente a los hábitos del carácter y las leyes y es capaz de dar la definición de todo aquello que la tiene” (XII 967e).

Concluye el innominado Ateniese extranjero en Creta que el Consejo Nocturno “de magistrados será una guardia para preservar la ciudad de acuerdo con la ley, una vez que sus miembros hayan recibido toda la educación que hemos descrito” (XII 968a). La pregunta obligada en este momento es si los ancianos dorios están a la altura del amplio conocimiento del Extranjero Ateniese producto de su experiencia y estudio dedicado por mucho tiempo a tales cuestiones (cf. XII 968b). Los interlocutores dorios parecen declararse no aptos para dirigir con éxito la fundación de un nuevo sistema de gobierno, dado que éste depende de la sabiduría de sus legisladores, cuando en la voz de Clinias advierten que “ahora debemos determinar y buscar cuál podría llegar a ser la forma correcta para nosotros” (XII 968c). Solo unos pocos —los miembros del Consejo Nocturno— alcanzan la sabiduría que necesita de una educación con un grado de exactitud superior a la común (cf. XII 965b-968b, 963a; VII 818a).

Conviene precisar que el nuevo ejercicio dialéctico del conocimiento de los valores y de los asuntos supremos de la vida humana remite de manera inevitable al conocimiento de dios; aquí una muestra más del norte siempre presente en la obra platónica, «dios es la medida de todas las cosas» (cf. IV 716c). “¿Acaso no es una de las cosas más bellas la doctrina de los dioses, precisamente lo que hemos explicado con seriedad, que existen y también de cuánto poder se muestran poseedores y no sólo saber la medida en que un hombre puede conocer eso...?” (XII 966c, cf. libro X). Sin sabiduría no hay virtud, y sin virtud no es posible formar lúdicamente un ciudadano libre y feliz. En el entendido que una tal ciudad de seres buenos será sólo de dioses o de hijos de dioses y que la ciudad en la palabra en la que se discute, solo podría existir como aproximación, semejanza, *πρωτότυπος*, entonces, ¿qué diremos que es la proyectada ciudad en la palabra y cómo podría llegar a ser (cf. V 739c-e)? Con todo el desarrollo intelectual precedente, ¿estamos en capacidad de establecer el medio, mecanismo o ciencia y determinar cuál sea su dios para llegar a la sabiduría? En palabras del Extranjero Eléata, es necesario emprender un nuevo comienzo (cf. *Político* 268d); este nuevo punto de partida orientado al único objetivo de alcanzar el conocimiento de la virtud, sería el «preámbulo persuasivo» para un

“tercer” intento, si dios quiere, añadiría el Extranjero Ateniense en Creta. Esto se expresa en incorporar una nueva y larga ronda de lúdicos movimientos dialécticos en los que los *logoi* destinados a educar jueguen y se mezan como niños en tanto que compañeros en el serio y bello *ludus Dei* (cf. VII 803b-c).

## *Epinomis*

### Del preámbulo para el cónclave en vigilia permanente al preámbulo de la auténtica sabiduría

*El fin de todas las cosas, yo diría, no es jamás el hacer algo ni el poseerlo y fundarlo, sino que sólo cuando se ha descubierto un mecanismo para que lo que se ha generado se conserve siempre intacto, se puede ya considerar que está hecho todo cuanto había que hacer, mientras que antes el conjunto está aún sin terminar.*

*El Ateniese, Leyes XII 960b*

Amigo Clinias, a partir de todo lo que hemos dicho ahora o bien debemos abandonar la fundación de la ciudad o no debemos dejar ir a este extranjero, sino que, con todo tipo de ataduras y artimañas, tenemos que hacerlo tomar parte en la fundación de la ciudad.

*Megilo, Leyes XII 969c*

En las últimas líneas de las *Leyes* el Filósofo y su juego dramatólogo les han dejado a sus interlocutores una descomunal tarea; así, no solo el cretense y el espartano sino el lector atento y comprometido tienen, fundamentalmente, un deber ético y político con el futuro inmediato de la ciudad:

En caso de que logremos tener ese cónclave divino, queridos compañeros, debemos entregarle la ciudad y prácticamente ningún legislador actual pondrá nunca en cuestión esa decisión, sino que se cumplirá realmente en vigilia lo que poco antes rozamos en nuestra conversación como si fuera un sueño, cuando en una imagen mezclamos la unión de la cabeza y el intelecto, si son elegidos exactamente nuestros varones y se educan adecuadamente y, tras educarse, habitan en la acrópolis de la región y llegan a ser unos guardianes como no conocimos en la vida anterior por la virtud de la preservación que llevarán a cabo (*Leyes XII 969b-c*).

En la palabra, este compromiso se apoya en la obra realizada en el peregrino camino ya recorrido al santuario de Zeus en Cnosos. Esto lleva a reconocer que un hombre solo, a menos que su naturaleza sea divina, no puede gobernar en la virtud y en la justicia a ningún pueblo sin la ayuda de otros. Se necesita de un Consejo supremo integrado por hombres con un grado de educación superior a la común, no simples mortales, sino seres semidivinos —como Minos—, hombres prudentes, sabios, virtuosos, que conocen la ley y la

practican; además, son capaces no sólo de contemplar las Ideas, sino que, conscientes de su valerosa misión de retorno a la caverna, también son héroes dispuestos a cuidar y dirigir a los demás hombres hacia el Bien y la Virtud, realmente el verdadero *telos* en la búsqueda de una excelente organización política.

Para el Filósofo, el ideal de una ciudad de dioses es una ciudad a la que hay que imitar con la mayor virtud. Por supuesto, para la precaria naturaleza humana alcanzar tal realidad no está en sus posibilidades, pero sí le es posible intentar aproximarse, rozar como en un sueño (cf. *supra* 137, XII 969b-c) el modelo desde el mayor esfuerzo posible de sus capacidades, como efectivamente ha sido el asomo en la palabra del inteligente juego de ancianos de camino a la sagrada gruta subterránea donde nació Zeus. A partir de ahí, vale un tercer intento por hacer a Magnesia efectiva realidad. De esta manera, Clinias tendría no una sino dos legislaciones para escoger entre ellas y determinar “cuál podría llegar a ser la forma correcta para nosotros” (*Leyes* XII 968c). El segundo intento ya se ha dado en la jornada de peregrinación dialógica, el tercero, el nuevo reto, está por hacerse y someterse a prueba.

En este *interludere* de nuestro propósito interpretativo acerca del lugar que ocupa el juego en la tríada del *corpus* platónico que estudiamos, con el que después del *Minos* y las *Leyes* se da paso a la insomne visión superintendente del *Epinomis* (*ἐπί-νόμοι*), reiteramos, una vez más, que las *nomoi* son esencialmente una gran lección lúdica de valores intelectuales y morales, una abundante exposición de motivos en racionales advertencias y recomendaciones persuasivas edificantes. Las *Leyes* no son, definitivamente, un código penal, pero lo parece, quizá porque las buenas intenciones y consejos dan necesarios rodeos y se alargan en discursos muchas veces difusos, áridos. Con todo, en su continuidad brilla la luz de la lúdica prudencia persuasiva. Sin embargo, el final del diálogo, sin llegar aún a la gruta sagrada de Zeus, es intempestivo, abrupto, y nos deja al borde del oscuro abismo que plantea descubrir y dilucidar el problema ético de gobernar a los hombres de la nueva *pólis* y educarlos. Si bien es cierto que el puente salvador lo constituye el legado de la vigilante protección del Consejo Nocturno como institución de última instancia del juego legislativo mismo y en él, también hay que tener presente que se trata de una empresa de no poca monta que en permanente desvelo se constituye en la única ascesis que ayuda a “preservar la ciudad de acuerdo con la ley” (*Leyes* XII 968a) y a mantener vigentes continuas prácticas para lograr su objetivo. Esta valerosa misión

implica de antemano que sus miembros conozcan la verdad ética de los hábitos del carácter humano y de las instituciones para que una vez puedan “dar la definición de todo aquello que la tiene” (*Leyes* XII 967e; cf. *supra* XII 964a), sean “capaces de investigarla teóricamente y de aplicarla a la realidad, juzgando lo que se hace de manera correcta y lo que no sucede según la naturaleza” (*Leyes* XII 966b). El insomne Consejo Nocturno solicita imperiosamente del auténtico guardián de la ley formado en un exigente programa de educación superior que domine el nuevo método de la dialéctica porque, entre otras tareas, deberá resolver cómo *las cuatro virtudes*, el valor (*ανδρεία*), la templanza (*σωφροσύνη*), la prudencia (*φρόνησις*) y la justicia (*δικαιοσύνη*) pueden ser una y cómo esa una puede ser también cuatro. Esta es la máxima que debe tener siempre presente el buen legislador que quiere orientar la educación del ciudadano hacia la virtud total, no particular. Además, el valeroso guerrero debe distinguir con suficiencia que una es la cosa; “otra, la definición de la cosa; y otra, su nombre” (*Leyes* X 895d). Esta aparente múltiple cuestión se reduce a la pregunta por la definición cuando se da el nombre o a la pregunta por el nombre cuando se da la definición. Solo la indagación por la segunda contempla verdadero conocimiento; esto es, el verdadero conocimiento es el conocimiento de la definición del nombre (cf. *Leyes* XII 964a). Es a través de la visión de totalidad (*σύνopsis*) propia de la captación dialéctica que es posible una observación y contemplación exacta capaz de mirar en las muchas y desiguales cosas una única idea o forma (cf. *Leyes* XII 965c). Por eso aquí, en la peroración a las *Leyes*, el *Epinomis* que nos muestra que Magnesia es una realidad, el innominado filósofo ateniense se dedica a considerar la formación del pensamiento vigilante de los miembros del Consejo Nocturno y a demostrar que el deber más importante del legislador es estudiar hasta que conozca a fondo las ciencias de los números, la astronomía y la geometría. También resalta la imperiosa necesidad de reducir siempre lo individual a lo universal, “de todos los métodos empleados por los hombres en el examen de lo verdadero, éste es el primero y el más precioso; cualquiera otro, a pesar de sus promesas, sólo produce tristes resultados” (*Epinomis* 991c).

En suma, el pensamiento vigilante de *lógos* siempre despierto cuya función principal es la de asegurar la sana y armoniosa convivencia entre los neomagnesios, requiere como miembros a filósofos maestros en el arte de la dialéctica que deben ser instruidos en la

disciplina del desvelo en un prolongado e intenso ejercicio educativo (cf. VII 808c; *supra* 79) para ello, en primer lugar, es preciso hacer

una selección de los que fueran adecuados para la guardia por edad, capacidad de aprendizaje y sus caracteres y costumbres. Después, no es fácil descubrir lo que hay que aprender ni convertirse en alumno de otro que lo haya descubierto. Pero además, es en vano prescribir por medio de leyes escritas el tiempo que se necesita para transmitir cada conocimiento y el momento en que hay que hacerlo. En efecto, ni siquiera a los mismos que aprenden se les haría evidente qué se aprende en el momento oportuno, antes de que en el interior del alma de cada uno se haya engendrado el conocimiento del objeto. Así es que no sería correcto decir que todos estos conocimientos no se pueden decir, sino que habría que decir que no se pueden decir antes de tiempo, porque evidencian que no se puede decir antes de tiempo nada de lo que se procura decir (*Leyes* XII 968d-e).

¿Qué hay que hacer?, pregunta el cretense y con él nosotros. El legado del Consejo Nocturno es hasta ahora solo un bello preámbulo. Al final de las *Leyes*, se acordó que estas cuestiones no son fáciles de abordar, el camino es laberínticamente largo y dispendioso. Dentro de su desarrollo persuasivo el Ateniese recomienda como primera tarea establecer que la nueva ciudad tenga las leyes adecuadas con toda la exactitud y competencia posibles, enseguida, de conformidad con la ley, educar a los neociudadanos y seleccionar un Consejo; luego, cuando haya pasado el tiempo y se hayan probado las leyes fundadoras (cf. *Leyes* VI 769a-771a), conviene dejar que los jóvenes empiecen por imitar las leyes anteriores; una vez que tengan la experiencia necesaria en su uso y les parezca que todo ha sido establecido de forma adecuada, “entonces, tras hacerlas inalterables, vivan utilizando éstas que ya han alcanzado su forma apropiada” (*Leyes* VIII 846c). Las mejores leyes son las examinadas y experimentadas en sus cualidades, por eso permanecen por generaciones.

Ahora, en la continuación, complemento, epílogo, discurso perorativo o, mejor aún, libro XIII al proyecto lúdico-pedagógico en la palabra de las *Leyes*<sup>169</sup> los interlocutores constructores del «juego de ancianos», después de la jornada peregrina de ascenso al santuario de Zeus, previendo que una vez las leyes de la nueva Magnesia se estén implementando será de necesidad inexorable que el órgano regulador y preceptor de la ley en conjunto y en totalidad actúe en acto propio, se reúnen en un lugar y tiempo

---

<sup>169</sup> Aquí seguimos al profesor W. H. F. Altman que, sin tomar posición acerca de la autenticidad de *Epinomis*, señala que el tema de la astronomía, que se planteó por primera vez en el Libro VII de las *Leyes*, es el tema central de *Epinomis*; por lo cual es necesario leer este diálogo como lo que es, un discurso *sobre las leyes*, esto es, como una continuación, como el libro XIII que viene después de los doce libros de las *Leyes*. Así el libro VII de las *Leyes* se constituiría en “el punto medio” de la obra del Filósofo Extranjero en Creta. Cf. “A tale of two drinking parties: Plato’s *Laws* in context”, 260, nota 141.

indeterminados con el claro propósito de reflexionar acerca de la naturaleza de la sabiduría, de la precaria naturaleza humana y de su búsqueda por alcanzar la felicidad y, más en particular, acerca del estudio de las ciencias para alcanzarla. Resulta sorprendente reconocer que aunque son útiles ciertas ciencias y estudios, en últimas resultan ser meros preliminares. El filósofo Ateniense sentencia lapidariamente que el conocimiento de las ciencias conocidas no comunica verdadera sabiduría y se dispone a probar que “el que aspire a obtener el premio de la virtud no debe dedicarse a ellas, y sí consagrarse a la indagación de la prudencia y de la instrucción” (*Epinomis* 975a). Es preciso entonces encontrar *la ciencia* que aporte verdadera sabiduría, “que saque de la clase de artesanos y del común de la gente al que la haya adquirido, haciendo de él un hombre sabio y virtuoso, un ciudadano justo y ordenado en toda su conducta, sea que mande, sea que obedezca” (*Epinomis* 976d-e). La sabiduría auténtica está constituida esencialmente por el necesario conocimiento de las divinas ciencias del número, la astronomía y la geometría; así lo había ya señalado el innominado Ateniense en la parte de la jornada peregrina correspondiente al libro VII de las *Leyes*:

Creo que nunca podría llegar a ser en opinión de los hombres ni un dios, ni un espíritu, ni un héroe capaz de cuidar a los seres humanos con seriedad, si no las practicara o no las conociera en absoluto. 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 contar, ni fuera capaz de calcular la noche ni el día y desconociera las revoluciones de la luna, el sol y los demás cuerpos celestes (VII 818b-c).

Para el innominado extranjero peregrino y para el bien de la ciudad, en oposición al principio antropocéntrico de la doctrina de Protágoras, el sofista de Abdera, en el célebre comienzo de su obra *Aletheia* (*La verdad*) —«el hombre es la medida de todas las cosas»—<sup>170</sup>, el innominado filósofo propone, al contrario, que «dios es la medida de todas las cosas» (cf. *Leyes* IV 716c)<sup>171</sup> y, aquí en la peroración complementa, que la gracia de este conocimiento se le debe al dios del cielo que verdaderamente enseña ya que por mediación de su contemplación observamos el sistema único y unificado matemáticamente de los constantes movimientos de los cuerpos celestes,

---

<sup>170</sup> Cf. Platón *Crátilo* 385e; *Teeteto* 152a.

<sup>171</sup> El pintor Raffaello Sanzio (1483-1520) en el fresco *La escuela de Atenas* (1508, Estancia de la signatura del Vaticano, pintura al fresco sobre un muro, 5m x 7.7m), magistralmente ilustra este principio de la religión astral del Ateniense en la figura del venerable anciano que con su mano derecha apunta al cielo mientras que con la izquierda sostiene el *Timeo*.

a él es a quien de toda justicia debemos tributar particularmente nuestros homenajes y dirigir nuestras súplicas, como lo hacen todos los demás dioses y genios. Según confesión de todo el mundo, somos deudores de su liberalidad de todos los demás bienes, y según nuestra opinión él es el que ha descubierto a los hombres la ciencia de los números, y la descubrirá aun a todo el que quiera escuchar sus lecciones (*Epinomis* 977a).

Con este conocimiento los selectos miembros del Consejo en vigilia sempiterna conocerán el principio del orden cósmico necesario para organizar a semejanza y correctamente la totalidad de la vida humana, tanto a nivel individual como social y político. Es por esto por lo que es necesario prepararse prácticamente durante toda la vida para, en la vejez, *poner a prueba* lo aprendido en el largo proceso de una educación filosófica destinada a formar en la virtud a los futuros legisladores, sin olvidar que la ancianidad es como una segunda infancia y que el virtuoso guardián de la ley como miembro del Consejo en vigilia *juega* como juez de una instancia superintendente, suprema e inapelable que se realiza desde fuera del conocido y aceptado campo primario de juego, la *pólis*. En su función de preservar la ciudad de conformidad con la ley, el filosofar del Consejo, desde fuera de la cotidianidad de la ciudad, vela por garantizar que con las reglas de juego establecidas se realice y se mantenga el auténtico, serio y bello *ludus Dei* (cf. *Leyes* VII 803b-c). El funcionamiento del Consejo Nocturno es a la vez tanto lúdico como formal, normativo y estricto; de no ser así, la caracterización lúdica y seria del Extranjero Ateniense como personaje dramático en el irónico juego de Platón y la instancia última de la *pólis* serían desemejantes no solo de la ciudad y de la organización política que se quiere formar, sino de la que se ha propuesto imitar; también, habría desemejanza con el propósito mismo de Platón como filósofo-educador y del rol de su héroe dramático de turno, el innominado Extranjero Ateniense. El valor del juego para el Filósofo es tan importante como el mundo de las cosas serias, razón por la cual el vaivén de la lúdica tiene una función altamente pedagógica y, por eso, el Ateniense aplica los términos *παιδεία* y *παιδιά* al quehacer mismo del verdadero legislador filósofo. Es tal su interés y celo en esta apreciación que las *Leyes* terminan como comienzan, no es un dios ni un hombre la causa de nuestra legislación, sino una institución de hombres sabios que conocen la ley y la practican;<sup>172</sup> igualmente, en *Epinomis*, jugando un nuevo juego, el

---

<sup>172</sup> «Varones», hemos de decirles, «el dios, como dice también el antiguo dicho, que tiene el principio, el fin y el medio de todos los seres, avanza con rectitud, mientras lleva a cabo sus revoluciones naturales. Lo acompaña siempre la diosa Justicia que castiga a los que han faltado a la ley divina. El que ha de ser feliz se aferra a ella y la obedece, humilde y ordenado...», sentenció el Ateniense en *Leyes* IV 715e-716a.

anónimo extranjero afirma una vez más que dios es la base de la ley y que cualquier hombre que comprenda todo de la manera como lo ha enseñado, medio en juego y medio en serio (ὄν καὶ δυσχυρίζομαι παίζων καὶ σπουδάζων ἅμα 992b), será en verdad el más sabio. Sostiene también que, cualquiera de estos afortunados que gozan de la bienaventuranza por haber alcanzado la sobre-visión del conocimiento superior, cuando deba cumplir con su destino al morir (si puede decirse que muere), recibirá a plenitud las en vida esquivas sabiduría y felicidad. Ya sea que este dichoso mortal habite en un continente o en la Isla de los Bienaventurados, “ya haya sido su vida pública o privada, si estudió estos objetos, recibirá de los dioses la misma recompensa” (*Epinomis* 992c), porque en vida la sabiduría se aleja de nosotros a medida que nos aproximamos a lo que se ha venido a llamar artes, conocimientos o ciencias que realmente no lo son y, sumado a la anterior consideración, también hay que decir que el cuerpo vivo o muerto es una imagen, un simulacro, un *eidolon* de lo auténticamente real en cada uno de nosotros: la llamada alma inmortal, que en su momento “se va junto a los demás dioses a rendir cuentas” (*Leyes* XII 959b).

De ahí que sea precisamente el astuto cretense Clinias quien proponga desde el principio mismo del diálogo ἐπί-νόμοι abordar la pregunta por la mejor manera de alcanzar la φρόνησις adecuada con el propósito de preparar “perfectamente al hombre que la hubiese comprendido, para adquirir toda la sabiduría de que la naturaleza humana es capaz” (*Epinomis* 973a); continúa el de Cnosos, “quiero decir, qué ciencias pueden hacer sabio al hombre mortal” (*Epinomis* 973b). Como respuesta el lúdico e irónico innominado Ateniense extranjero en Creta advierte que va a pronunciar una reflexión que de primera mano parecerá extraña, pero que en la perspectiva de la presente discusión no lo es. La mayoría de los que han alcanzado “la parte penosa de la vida”<sup>173</sup> o lo que el poeta Educador de Grecia llama «el funesto umbral de la vejez»<sup>174</sup> afirman que el ser humano no puede alcanzar la verdadera felicidad (cf. *Epinomis* 973c). “Pero la ancianidad, que avanza a grandes pasos, hace desear, a quien no esté puerilmente preocupado, no emprender una nueva carrera, cuando echa una mirada sobre lo que acaba de recorrer” (*Epinomis* 974a). Para el Ateniense esta es la equivocada forma de pensar de quien se mueve entre el desconsuelo por no haber llegado a la verdadera felicidad y la perdida esperanza de

---

<sup>173</sup> Platón *República* I 328e.

<sup>174</sup> Homero *Ilíada* XXIV 487.

auténtica sabiduría, olvidando que para todo ser vivo la vida es un estado de penurias y sufrimiento, además, buscando el medio para llegar a la sabiduría, como si estuviéramos dotados de la capacidad para alcanzarla por nosotros mismos (cf. *Epinomis* 973c-974c).

Conviene aquí llamar la atención sobre la descripción de la vida que el filósofo Ateniense dio en *Leyes* para mayor comprensión del conocimiento de los asuntos humanos:

Un hombre, tras ser engendrado y criado y, asimismo, haber engendrado y criado hijos, establecido convenios y pactos con otros de manera adecuada, dando reparación si ha cometido una injusticia a alguno o recibirla de otros, después de haber envejecido en el respeto a las leyes y ser respetado a su vez, llegaría al final natural de su vida (*Leyes* XII 958c-d).

También conviene observar que la concepción de la mayor parte de la poesía lírica y la tragedia presenta a los viejos como desvalidos que se refugian en la nostalgia y que viven tratando de reconstruirse narrando episodios heroicos vividos o soñados en la juventud. Por el contrario, para el Filósofo la ancianidad se debe caracterizar por el excepcional momento en que el ser humano, ahora libre y desembarazado de amos enloquecidos,<sup>175</sup> moderado y tolerante, dotado de experiencia y pacificado por los años vividos, se convierte en ejemplo a imitar de moral y principio de autoridad, capaz de influir asertivamente sobre los otros.<sup>176</sup> Por esta razón, la ancianidad para el Ateniense es digna de elogio y alabanza, por ello, se respeta y se venera (cf. *Leyes* IV 425b; VI 761c; IX 879b-d). La relación entre ancianidad, educación filosófica y actividad política es tratada por el Extranjero de Atenas con especial cuidado y reverencia. No sorprende entonces que todos los cargos ejecutivos en las magistraturas serán ocupados en la nueva colonia por ancianos. En primer lugar, conviene no olvidar que el Ateniense Extranjero en Creta y sus interlocutores dorios son ciudadanos conocedores de la ley, ya ancianos e idóneos para conversar con inteligencia acerca de cuestiones políticas y proyectar en la palabra la nueva Magnesia. En segundo lugar, y sólo para citar un especial caso a modo de ejemplo, recordemos que debe ser un anciano el titular de la magistratura encargada de la administración de toda la nueva educación, masculina y femenina, pública y obligatoria (cf. *Leyes* VI 765d), el cual también formará parte del Consejo Nocturno junto a todos sus predecesores. En este Consejo de virtuosos ancianos también sesionarán sacerdotes y

---

<sup>175</sup> “Cuando los apetitos cesan en su vehemencia y aflojan su tensión, se realiza por completo lo que dice Sófocles: nos desembarazamos de multitudes de amos enloquecidos”, *República* I 329d.

<sup>176</sup> Cf. Platón *República* I 329c-d, donde Platón hace que el melancólico anciano Céfalo hable de la vejez.

guardianes de la ley. Si bien es cierto que el cuerpo administrativo e investigativo de los que vigilan las leyes estará conformado por “una mezcla de miembros jóvenes y ancianos” (*Leyes XII 951d*) no lo es menos que los ancianos no participan de modo inferior a sus condiciones y que los selectos jóvenes de entre treinta y cuarenta años que podrán asistir al Consejo sólo lo harán en calidad de acompañantes o de invitados. Con todo, en caso de que la participación de alguno de los jóvenes convocados no llegue a estar “a la altura de las circunstancias, el consejo entero ha de hacer una crítica al que lo invitó” (*Leyes XII 952a-b*). También, aquellos elegidos como observadores o embajadores en el extranjero deben ser mayores de cincuenta y menores de sesenta y, además, estarán en la obligación de integrar el Consejo a su regreso de la misión pública (cf. *Leyes XII 950d-951e*). El requisito mínimo de cincuenta años para ejercer cargos en las magistraturas de la nueva *pólis* es una coincidencia formal que puede compararse con la condición que se establece en la *República* libro VII; allí se instauro el quincuagenario como la edad óptima para alcanzar la contemplación del Bien y dedicarse de tiempo completo a la filosofía.

Y una vez llegados a los cincuenta años de edad, hay que conducir hasta el final a los que hayan salido airoso de las pruebas y se hayan acreditado como los mejores en todo sentido, tanto en los hechos como en las disciplinas científicas, y se les debe forzar a elevar el ojo del alma para mirar hacia lo que proporciona luz a todas las cosas; y, tras ver el Bien en sí, sirviéndose de este como paradigma, organizar durante el resto de sus vidas –cada uno a su turno– el Estado, los particulares y a sí mismos, pasando la mayor parte del tiempo con la filosofía pero, cuando el turno llega a cada uno, afrontando el peso de los asuntos políticos y gobernando por el bien del Estado, considerando esto no como algo elegante sino como algo necesario. Y así, después de haber educado siempre a otros semejantes para dejarlos como en su lugar como guardianes del Estado, se marcharán a la Isla de los Bienaventurados, para habitar en ella. El Estado les instituirá monumentos y sacrificios públicos como a divinidades, si la Pitia lo aprueba; si no, como a hombres bienaventurados y divinos (*República 540a-c*).

Reclama atención precisar que, en relación con el mundo creado, en *Epinomis* está expuesta la doctrina pitagórica del Número, donde según el heredero de la lira de Hermes y de los misterios órficos reside el origen de la armonía universal, pues es a través del número que descubrimos las medidas y proporciones de todo lo celeste y terrestre. Para el Extranjero Ateniese solo es posible alcanzar sabiduría por la constante y laberíntica investigación iniciática de la oculta naturaleza de la creación, “se verá entonces que no es dado a todo el mundo comprender toda la virtud y eficacia de la esencia de los números” (*Epinomis 978a*); quien sí lo logre, consecuentemente, podrá elevarse hacia lo más sublime: el origen de los dioses y, por ende, alcanzará la verdadera y perfecta felicidad (cf.

*Epinomis* 981a, 992c-d). El innominado constructor legislativo de las leyes para la nueva Magnesia, también y de manera extensa recrea la idea de la inmortalidad del alma, además, demuestra cómo podemos inferirla a través de la perfecta comprensión de los números. El alma incapaz de distinguir lo que son dos y tres, el par y el impar, jamás tendrá el necesario conocimiento para demostrar matemáticamente lo invisible e intangible, por lo que debemos fijar nuestra atención en lo que hay de divino y de mortal en la creación antes de tener conciencia de que el alma tiene inteligencia y que como causa de todo lo que existe manda y, por el contrario, el cuerpo privado de ella obedece y no produce nada (cf. *Epinomis* 983d):

Nada impide que haya otras virtudes, como la fuerza y la templanza; pero, privado de la verdadera razón, jamás se hará sabio; y todo el que no tiene sabiduría, que es la parte principal de toda virtud, no pudiendo hacerse perfectamente bueno, no puede por lo mismo llegar a la felicidad. Es de toda necesidad que el número sirve de fundamento a todo lo demás (*Epinomis* 977d).

El estudio de que los números por su gran virtud producen siempre el bien y nunca el mal, se refiere a la justicia y la armonía. “El número no entra para nada en aquellas clases de movimiento en que no entren la razón, ni el orden, ni la figura, ni la medida, ni la armonía; en una palabra, en todo lo que participa de un mal” (*Epinomis* 978a). Cuando el Ateniese afirma que sería un crimen imaginar que algunos astros son dioses y que otros no son divinos, repite lo que los iniciados ya saben, es decir, que cada astro es independiente, con alma propia colmada de divino flujo, que son como hermanos con un destino común. La casusa de esta grosera ignorancia “consiste en que practicamos mal lo que constituye la esencia de la virtud (hablo de la piedad para con los dioses), y guardémonos mucho de creer que haya una parte más esencial de la virtud y que los mortales deban preferir a ésta” (*Epinomis* 989b). Por lo tanto, debemos considerar los cuerpos celestes como imagen (*eidolon*) de dioses que participan substancialmente de los poderes divinos; y aunque algunos no tienen nombre y otros lo han tomado prestado de los dioses, dado que “el cielo no cesa de enseñar a los hombres” (*Epinomis* 978d), se han ganado con suficiencia el derecho a merecer honores divinos.

Así mismo, ilustra el Ateniese a sus interlocutores en el epílogo a las *Leyes* que “los astros y todos los demás seres que juzgamos por los sentidos que han sido formados con ellos” (*Epinomis* 984d) son los dioses visibles más grandes y dignos de ser honrados. De conformidad con ello, “debemos honrarles por medio de oraciones para obtener de ellos

dichosos anuncios” (*Epinomis* 984e), con mucha más razón si se trata de dioses carentes de reconocimiento, sin representación iconográfica y sin cultos o rituales en la *pólis*. Además de estos seres de naturaleza etérea, están los *démenes* que se definen en términos físicos (Cf. *Leyes* 984d-e y 985a-b), por su parte los semidioses se identifican con el agua y los dioses astros con el fuego; los *démenes* se presentan en conexión con el aire y aquellos que son considerados superiores, con el éter, elemento inmediatamente inferior al fuego celeste que forma los dioses astros. Conviene resaltar aquí la análoga caracterización demonológica como benévolos intérpretes, mediadores y mensajeros entre los dioses y los hombres a la presentada en el *Banquete*,<sup>177</sup> aunque allí, los *démenes* están mucho más vinculados a la cosmología y a la teología. Así como no percibimos a los dioses de naturaleza etérea, a los *démenes*, portadores de la inteligencia en el mundo que actúan como consejeros de los hombres virtuosos, tampoco los podemos percibir aunque estén cerca de nosotros; empero, como seres mediadores entre la divinidad y la mortal naturaleza humana se nos manifiestan a través de sueños, presagios y oráculos. Dada la naturaleza intermediadora de estas entidades es posible decir que están afectadas por pasiones, esto es, sienten odio hacia los hombres malos y amor hacia los hombres buenos, en otras palabras, tal es su condición superior que pueden intervenir directamente en los asuntos de los hombres para favorecerlos o causarles daño.

Digamos de ellos que, perteneciendo a una especie dotada de penetración y de memoria, tienen una inteligencia prodigiosa; que leen en el fondo de nuestro pensamiento; y que su inclinación hacia los buenos es tan fuerte como su aversión a los malos, siendo por su naturaleza capaces de sentir el dolor y la pena. Sólo Dios, que reúne en sí la perfección de la divinidad, está exento de todo sentimiento de alegría y de tristeza; son propias de él la sabiduría y la inteligencia supremas (*Epinomis* 985a).

De acuerdo con nuestra investigación consideramos que en los diálogos estudiados el doble frente filosófico, indagativo y persuasivo, del juego dramático del divino Platón no sólo se cumple sino que muestra sustantiva y magistralmente que en *Leyes* el recurso de la persuasión es la herramienta idónea del nuevo sistema pedagógico que induce de manera amigable al interlocutor-lector-ciudadano a acatar la ley, esto es, a obedecer e imitar aquello que hay de inmortal en nosotros, el *voûs*, el intelecto, la razón (cf. *Leyes* IV

---

<sup>177</sup> Cf. Platón *Banquete* 202d-203a.

713e).<sup>178</sup> Esto se expresa en la tarea del «juego de ancianos» de exhortar a reconocer que no es correcto descuidar los tributos de alabanza a los dioses cuando con abundante y clara evidencia conocemos de sus beneficios. De cualquier persona que comprenda y se apropie de estos conocimientos tal y como el Filósofo los ha explicado, bien puede decirse con la más exacta verdad que es muy sabio y que posee los elementos para alcanzar la verdadera felicidad. De conformidad con lo dicho por el Extranjero Ateniense de principio a fin en las *Leyes*,<sup>179</sup> y permitiéndonos agregar el componente lúdico a la definición de Jaeger, concluimos que παιδεία y παιδιά deben definirse como *el camino hacia dios*.

---

<sup>178</sup> Confirmando una vez más que la *República* es el canon desde el cual se comprende mejor la obra platónica, análogamente, en palabras de Sócrates –por antonomasia ciudadano ateniense que cumple la ley–, así como la lana más blanca es la más adecuada para recibir el más prestigioso y caro de los tintes de la Antigüedad, la púrpura, así mismo, a los mejores jóvenes, la música y la gimnasia formarían en la excelencia a los guerreros de la primera ciudad platónica. En *República* IV 429d-e, Platón le hace decir a su héroe dramático dirigiéndose a Adimanto: “Tú sabes que los tintoreros, cuando quieren teñir de color púrpura la lana, la escogen primeramente de la que entre los diversos colores, es de una sola sustancia, blanca. Después la preparan, tratándola con mucho cuidado, de modo que adquiera el tono púrpura más brillante posible y sólo entonces la sumergen en la tintura. Y lo que es teñido de esta manera queda como un color fijo, y el lavado, con jabón o si él, no puede hacer desaparecer el brillo del color. ¿Sabes también lo que sucede si se tiñen lanas de otros colores, o incluso lanas blancas, si no se les da ese tratamiento previo?” Y más adelante en IV 430a-b continúa: “algo semejante hacemos en lo posible también nosotros, cuando hemos seleccionado a los militares y los hemos educado por medio de la música y la gimnasia. Piensa que no tenemos otro propósito que el de que adquieran lo mejor posible, al seguir nuestras leyes, una especie de tintura que sea para ellos –gracias a haber recibido la naturaleza y crianza apropiadas– una opinión indeleble acerca de lo que hay que temer y de las demás cosas; de manera tal que esa tintura resista a aquellas lejías que podrían borrarla: por ejemplo, el placer, que es más poderoso para lograrlo que cualquier soda castrana; o bien el dolor, el miedo y el deseo, que pueden más que cualquier otro jabón.” (El subrayado es nuestro).

<sup>179</sup> Cf. Platón *Leyes* I 643a y XII 967d; Jaeger *Paideia*, 1077.

## Éxodo

### Juego y tragedia en la dialéctica filosófica de las *Leyes*

*Para mí, por cierto, todo me parece como  
un juego que hubiéramos jugado.  
Sócrates, Fedro 265c*

Pero el que sabe que en el discurso escrito sobre cualquier tema hay, necesariamente, un mucho de juego, y que nunca discurso alguno, medido o sin medir, merecería demasiado el empeño de haberse escrito, ni de ser pronunciado tal como hacen los rapsodos, sin criterio ni explicación alguna, y únicamente para persuadir, y que, de hecho, los mejores de ellos han llegado a convertirse en recordatorio del que ya lo sabe; y en cambio cree, efectivamente, que en aquellos que sirven de enseñanza, y que se pronuncian para aprender –escritos, realmente, en el alma– y que, además, tratan de cosas justas, bellas y buenas, quien cree, digo, que en estos solos hay realidad, perfección y algo digno de esfuerzo y que a tales discursos se les debe dar nombre como si fueran legítimos hijos –en primer lugar el que lleva dentro de él y que está como originado por él, después, todos los hijos o hermanos de éste que, al mismo tiempo, han enraizado según sus merecimientos en las almas de otros–, dejando que los demás discursos se vayan enhorabuena; un hombre así, Fedro, es tal cual, probablemente, yo y tú deseáramos que tú y yo llegáramos a ser.

*Sócrates, Fedro 277e-278b*

Una vez pintado el cuadro o montada nuestra puesta en escena, y ya *jugados* en el utópico intento de *cazar* a Platón, es necesario tratar de consolidar en la escena final las cuestiones planteadas en la introducción antes de abandonar el teatro. Para ello, en primer lugar, debemos cosechar los resultados obtenidos en cada paso del montaje del teatro filosófico para llegar a la imitación de la vida más bella y mejor, y así ver las consecuencias que, desde los laberintos seguidos y las sendas desbrozadas, pueden deducirse para contestar la cuestión clave: la necesidad de comprender *el papel que juega* el juego (παιδιά) en la reflexión filosófica sobre las leyes cuya representación dramática se desarrolla en la *orquestra* platónica.

En el segundo capítulo dimos cuenta de en qué sentido el *Minos* antecede a las *Leyes*, en esta empresa destacamos que el encomio al sabio legislador Minos está determinado por las críticas de los poetas, especialmente los poetas trágicos, que hacen aparecer al

legendario legislador y rey inspirado por la justicia divina como ignorante y cruel. Como señalamos, esta observación nos ha conducido a considerar que el fundamento de la defensa del modelo por antonomasia de los legisladores no es otro que el sumo principio del ser platónico, el bien y la unidad, que da cohesión y coherencia a la multiplicidad en el orden de la vida en comunidad a través de la dinámica relación παιδεία y παιδιά en el juego dramatológico de la dialéctica filosófica persuasiva.

Desde Tales de Mileto —considerado el primer filósofo, el iniciador de una nueva tradición de pensamiento que intenta explicar las cosas por sí mismas (todo está lleno de dioses y todo proviene del agua), y como tal, el primer hombre de ciencia—, el sendero del filósofo se orienta hacia la búsqueda de la unidad y se abandonan las indagaciones sobre lo múltiple como explicación del mundo, del hombre y de la vida.

Conviene aquí hacer notar que, con el nacimiento de la nueva disciplina, el ejercicio de la filosofía tenía que ganarse su lugar frente a la poesía, tradición que ya ostentaba con honores un fundamental aporte a la educación y a la cultura de los griegos. Se necesitaban más que buenas razones para justificar la supremacía de la filosofía. Se llegó a afirmar, por aquel entonces, que a diferencia del quehacer filosófico, los poetas, incluido el poeta trágico si es simple imitador, se movían en el mundo de la opinión. “Dejamos establecido, por lo tanto, que los poetas comenzando por Homero, son imitadores de imágenes de la excelencia y de las otras cosas que crean, sin tener nunca acceso a la verdad” (*República X* 600e), pues “el imitador no conoce nada digno de mención en lo tocante a aquello que imita, sino que la imitación es como un juego que no debe ser tomado en serio; y los que se abocan a la poesía trágica, sea en yambos o en metro épico, son todos imitadores como los que más” (*República X* 602b).<sup>180</sup>

Cantaba ya una fábula de Esopo que un astrónomo acostumbraba salir por las noches para observar las estrellas. Una noche, mientras paseaba por los alrededores de la ciudad con toda su atención puesta en el cielo, cayó accidentalmente en un profundo pozo. Mientras

---

<sup>180</sup> La crítica platónica de la poesía se fundamenta principalmente en considerar que el arte se encuentra a triple distancia del ser real. “Debemos examinar la tragedia y su adalid, Homero, puesto que hemos oído a algunos decir que éstos conocen todas las artes, todos los asuntos humanos en relación con la excelencia y el malogro e incluso los asuntos divinos. Porque dicen que es necesario que un buen poeta, si va a componer debidamente lo que compone, componga con conocimiento; de otro modo no será capaz de componer. Hay que examinar, pues, si estos comentaristas, al encontrarse con semejantes imitadores, no han sido engañados, y al ver sus obras no se percatan de que está alejadas en tres veces de lo real, y de que es fácil componer cuando no se conoce la verdad; pues estos poetas componen cosas aparentes e irreales.” *República X* 599a.

gritaba de dolor y pedía socorro, alguien que pasaba por allí lo escuchó, se acercó al pozo y comprendiendo lo que había sucedido dijo: «¿Así que eres uno de esos que quiere ver lo que hay en el cielo pero hace caso omiso de lo que hay en la tierra?». El genio dramatológico de Platón, en el *Teeteto*,<sup>181</sup> identifica al astrónomo, del que hablaba Esopo, con Tales y cambia al transeúnte anónimo por una joven y bella esclava tracia. “El encuentro entre el protofilósofo y la criada tracia no fue sino que *llegó a ser* la prefiguración más duradera de todas las tensiones y malentendidos entre el mundo de la vida y la teoría que habrían de determinar después su imparable historia”.<sup>182</sup> En la juguetona ironía platónica el milesio y la esclava tracia representan “la rareza del espectador nocturno del mundo y su choque con la realidad, que se refleja en la risa de la espectadora del espectador”;<sup>183</sup> la *pólis*, representada por la criada tracia,<sup>184</sup> ve pasear al soberbio y serio pensador que parece estar absorto rindiendo culto a dioses celestes, por eso, “si se cayó, le estuvo bien, porque sus dioses eran los falsos.”<sup>185</sup> En suma, y para los que escuchan al vigilante *lógos* que no duerme, es causa de risa el sacrificio inútil de las noches en la mirada escrutadora a las estrellas en busca de las Ideas sin saber jugar el juego de la imitación de la vida más bella y mejor; sin embargo, y teniendo en cuenta que “la misma burla vale para todos aquellos que se introducen en la filosofía,”<sup>186</sup> es preciso reconocer que la extrema seriedad y excentricidad del pensar que no atañe al pensamiento del verdadero filósofo es lo que provoca la desaprobación de la *pólis* y lo que lo expone al peligro de caer en el pozo. Lo que el Sócrates platónico “había descubierto tras su abandono de la filosofía natural era la esfera abstracta de la posibilidad de *conceptualización* de los asuntos del hombre; pero también desde esa esfera se perdía la realidad de lo próximo; por eso se convirtió asimismo en una trampa.”<sup>187</sup>

---

<sup>181</sup> Platón *Teeteto*, 174a-b.

<sup>182</sup> Blumenberg *La risa de la muchacha tracia*, 18.

<sup>183</sup> Blumenberg *La risa de la muchacha tracia*, 9s.

<sup>184</sup> El atento lector se preguntará por qué Platón identifica a la bella y sonriente sirvienta como originaria de Tracia. El sociólogo y teólogo laico de origen vienés Peter Berger en su obra *Risa redentora. La dimensión cómica de la experiencia humana*, nos ayuda con una respuesta apenas intuitiva y poco desarrollada, pero fundamental: “Para Platón, Tracia era la región donde se situaba el origen del culto al dios Dioniso, el dios de los instintos y de todos los aspectos no racionales del ser humano. De ahí que la clásica anécdota de Tales de Mileto contrapondría al proto-filósofo racional y al proto-cómico dionisiaco, a través de la imagen de la seriedad de Tales y la risa de la esclava tracia.” Paulina Rivero Weber en “*Homo ridens: una apología de la risa*”, 14.

<sup>185</sup> Blumenberg *La risa de la muchacha tracia*, 19.

<sup>186</sup> Platón *Teeteto*, 174a-b.

<sup>187</sup> Blumenberg *La risa de la muchacha tracia*, 25.

Si el ejercicio filosófico puede convertirse en una trampa mortal, conviene no olvidar que en lugar de la trivial especulación más allá de los límites humanos solo queda jugar con lo que se tiene al alcance de nuestras posibilidades, pero también que lo próximo, lo cotidiano, lo conocido, puede ser una especie de tiranía; es preciso, entonces, salir de la «realidad» del mundo de la cotidianidad en persistente y desbordante interrogación por la esquiva verdad trascendente. La mirada filosófica de Platón es holística y «desde afuera», por eso, a través de la visión de totalidad (*synopsis*) propia de la captación dialéctica (cf. *Leyes* XII 965c) magistralmente se mueve entre la seriedad y el juego. Porque el *lógos* que todo lo penetra es tanto verdadero como falso, oscila entre la razón y la enajenación de la locura, dependiendo de si es producto del hombre mismo o de la intermediación divina.<sup>188</sup> Las palabras del filósofo y del poeta son las mismas, surgen de la admiración (*thauma*) ante la realidad del día a día y de la angustia por la precariedad humana. El esfuerzo del filósofo tiene que romper la familiaridad con lo cotidiano y representar dramáticamente, medio en juego y medio en serio, una observación y contemplación de totalidad en la que lo aceptado y conocido a fuerza de la repetición y reiteración de la costumbre se tome con distancia y se perciba tan extraño como el cielo estrellado sobre nosotros. Por su parte, la esclava tracia, que personifica a la *pólis*, se niega a perder la familiaridad con los objetos y circunstancias cotidianos y al igual que la poesía, se complace, en la somnolencia de los hombres corrientes, con la gratuidad del embriagante encanto de lo inmediato, ya que no le interesa seguir la desolada senda de la pregunta por la inalcanzable verdad trascendente. En el *Fedro* (248c-249a), singular diálogo en el que dos personajes con máscaras de amantes conversan en un bello paraje, junto al río Iliso y bajo la sombra de un plátano, el alma es representada por la alegoría del carro alado en la que se relaciona el auriga con los dos caballos que tiran de él; también aquí se explica que los destinos de las almas que han perdido sus alas —ahora en estado de posesión de un mortal cuerpo— son en total nueve de conformidad a la cantidad de verdad y conocimiento adquirido después de haber gozado de la experiencia directa con las Ideas. Así, por su grado de iniciación el alma del poeta ocupa el sexto lugar después del maestro de gimnasia, del adivino, del político y del gobernante. Por supuesto, el primer lugar lo ocupa el filósofo.

---

<sup>188</sup> La locura como inspiración divina es subdividida en: profética (Apolo), rituales místicos (Dioniso), poética (las Musas) y deseo corporal (Afrodita y Eros).

Nuestra reflexión en torno a la obra más extensa, variada y compleja de Platón, nos ha permitido alcanzar un acercamiento especial al pensamiento del divino genio griego y eludir el dogma de ver las *Leyes* como un mero catálogo normativo. Hemos aceptado la invitación de Platón y hemos jugado a filosofar, pues hay aspectos de la vida humana, como la dimensión erótica, que no pueden ordenarse con meras disposiciones legales.<sup>189</sup> Jugar a cazar la verdad del pensamiento de Platón y de la filosofía misma es una tarea que nadie completará; con todo, nuestro asomo se ha realizado con la certeza de que no erraremos del todo y en el gozo del beneficio intelectual y espiritual de que lo más importante es divertirse en el intento, esto es, *jugarse*.

El serio ritual del insomne juego filosófico contiene ese elemento de cuestionamiento, de desobediencia escolar. Si en equivocada decisión, y en medio de las distractoras, delirantes y teóricas acrobacias de la consoladora poesía más propias de una pieza satírica para ser representada después de las obras trágicas, a modo de «*postludio*», se opta por no escamotear las trampas de la imitación y eludir la tragedia más seria y verdadera, la imitación de la vida más bella y mejor, solo se alcanzará el desahogo cómico con la invitación a abandonar el teatro y a regresar a la cotidiana y somnolienta vida de los hombres corrientes con una sobredosis del embriagador fármaco para el insaciable regocijo momentáneo. “¿Desahogo de qué? Pues, precisamente de la total seriedad de la tragedia.”<sup>190</sup>

Para ver con más claridad el laberíntico juego de la dialéctica filosófica y lo que hasta entonces era entre los griegos el juego y la tragedia fue preciso seguir el camino largo y dispendioso de la jornada de ascenso al santuario de Zeus en los doce libros de las *Leyes*; en este peregrinar el Extranjero Ateniense y el «juego de ancianos» plantean un estudio riguroso sobre la actividad imitativa, en el que la tragedia cobra una gran relevancia en la laberíntica interpretación del juego. Por decirlo brevemente, el propósito de la nueva interpretación del arte de la educación es el de formar a los aún no poseídos por los hábitos mediante el regalo de los dioses, al vaivén del ritmo y la armonía del arte de la música expresada en los juegos sagrados de las actividades más preñadas de consecuencias de la Antigüedad: las festividades religiosas. Jugar desde temprana edad los

---

<sup>189</sup> Una de las limitaciones de la ley a través del juego es la dificultad para ajustar a la normatividad el *eros* humano, pues la naturaleza de los deseos humanos no es fácil de controlar. Cf. *Leyes* VIII 836d-841c; *supra*, VIII “La solemne seriedad del juego en las festividades magnesias”, 93-94.

<sup>190</sup> Berger *Risa redentora*, 47.

más grandes y bellos juegos, sin olvidar que son «serios juegos», es preparar a niños y jóvenes a participar en el ritual de las prácticas espirituales porque los sacrificios, el canto y la danza son los juegos más hermosos y completos que hay que jugar. Las festividades, los juegos y sacrificios están enraizados en el rito, de ahí que la función educadora de la poesía que enseña en la virtud no quede por fuera de la nueva ciudad platónica, porque como enseña el Ateniense a través de la persuasión, en primera instancia a sus viejos interlocutores dorios y, en mediano y largo plazo a los neomagnesios y a nosotros como lectores de Platón la meta del ordenamiento político no es, en primer lugar, ni su preservación o de la ciudad ni, en segundo lugar, la acumulación de la riqueza; el objetivo fundamental es que todos los ciudadanos se formen tan virtuosos como sea posible.<sup>191</sup> Bajo este contexto se examinaron los libros de las *Leyes*, pues en ellos descubrimos que el quehacer cotidiano no es en realidad nada serio; en cambio, la festividad y el juego es lo que nos acerca a lo verdaderamente serio, a lo sagrado, a dios; así, medio en juego y medio en serio se alcanza la bienaventuranza del conocimiento superior (cf. *Epinomis* 922b-c) y se preserva el auténtico, serio y bello *Iudus Dei* (cf. *Leyes* VII 803b-c). En suma, en el juego, como la actividad más seria de los dioses y de los hombres, de lo divino deriva la *paideía* de la vida humana hacia lo trascendente bajo la dirección y control del vertical y ascendente hilo del vigilante *lógos* filosófico.

De esta manera queda claro que la tarea del legislador es determinar qué es serio para el hombre. En esta labor es fundamental adoctrinar mediante preámbulos persuasivos que enseñan a conocer de los más importantes asuntos humanos y a manejar adecuadamente el placer y el dolor a fin de llevar una vida libre propia del hombre educado para ser virtuoso y obedecer la ley. El exceso y la soberbia acarrearán consecuencias gravosas, la prudencia, en cambio, agradables beneficios. Y es precisamente en la noción platónica de que «toda παιδεία es παιδιά» que el juego deviene en la verdadera actividad seria que disciplina y conduce al alma del que juega a amar la virtud, pues desde niño, el nuevo magnesio se transforma en actor del drama de la educación a través del canto, de la danza, de rondas con saltos y brincos, en compañía de las Musas y de los dioses Apolo y Dioniso,

---

<sup>191</sup> Cf. Zuckert “On the Implications of Human Mortality: Legislation, Education, and Philosophy in Book 9 of Plato’s *Laws*, 172.

y, en consecuencia, en constante acción ejercitante de la excelencia en todo lo que hace como individuo y como ciudadano de una armoniosa, razonable y feliz *pólis*.

## Bibliografía

### A. Obras de Platón propias de este trabajo

- Minos* En *Diálogos* VII, trad. Juan Zaragoza, Gredos, Madrid 1992.
- Leyes* En *Diálogos* VIII y IX, trad. Francisco Lisi, Gredos, Madrid 2008.
- Epinomis* En *Las Leyes, Epinomis, Político*, trad. Francisco Larroyo, Porrúa, México 1998.

### B. Otras obras citadas de Platón

- Banquete* En *Diálogos* III, trad. M. Martínez Hernández, Gredos, Madrid 1986.
- Crátilo* En *Diálogos* II, trad. J. L. Calvo, Gredos, Madrid 1983.
- Critias* En *Diálogos* VI, trad. Francisco Lisi, Gredos, Madrid 1992.
- Eutidemo* En *Diálogos* II, trad. F. J. Olivieri, Gredos, Madrid 1983.
- Fedón* En *Diálogos* III, trad. C. García Gual, Gredos, Madrid 1986.
- Fedro* En *Diálogos* III, trad. E. Lledó Iñigo, Gredos, Madrid 1986.
- Filebo* En *Diálogos* VI, trad. M. Á. Durán, Gredos, Madrid 1992.
- Gorgias* En *Diálogos* II, trad. J. Calonge, Gredos, Madrid 1983.
- Político* En *Diálogos* V, trad. N. L. Cordero, Gredos, Madrid 1988.
- Protágoras* En *Diálogos* I, trad. C. García Gual, Gredos, Madrid 1985.
- República* En *Diálogos* IV, trad. Conrado Eggers Land, Gredos, Madrid 1988.
- Sofista* En *Diálogos* V, trad. N. L. Cordero, Gredos, Madrid 1988.
- Teeteto* En *Diálogos* V, trad. N. L. Cordero, Gredos, Madrid 1988.
- Tímeo* En *Diálogos* VI, trad. Francisco Lisi, Gredos, Madrid 1992.

### C. Otras obras clásicas

- Agustín, San** *Confesiones*, trad. José Cosgaya, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1997.
- Aristófanes** *Las Avispas, La Paz, Las Aves, Lisístrata*, trad. F. Rodríguez Adrados, Madrid, Editora Nacional 1981.
- Heráclito** *Fragmentos*, trad. Luis Farré, Orbis, Barcelona 1983.
- Hesíodo** *Obras y fragmentos: Teogonía. Trabajos y días. Escudo. Fragmentos. Certamen*, trad. A. Pérez Jiménez y A. Martínez Díez, Gredos, Madrid 2000.
- Himnos Homéricos** *Himnos Homéricos. La "Batracomiomaquia"*, trad. Alberto Bernabé Pajares, Gredos, Madrid 2001.
- Homero** *Iliada*, trad. E. Crespo, Gredos, Madrid 1991.
- \_\_\_\_\_. *Odisea*, trad. J. M. Pabón, Gredos, Madrid 1982.
- Esquilo** *Tragedias. Los Persas, Los siete contra Tebas, Las Suplicantes, Agamenón, Las Coéforas, Las Euménides, Prometeo encadenado*, trad. Bernardo Perea Morales, Gredos, Madrid 1986.
- Laercio** Diógenes Laercio, *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*, edición digital basada en la publicada por Luis Navarro, Biblioteca Clásica, Madrid, 1887, dos tomos: tomo 1 (XCVII), tomo 2 (XCVIII), disponible en: <http://www.e-torredebabel.com/index.html>. [Consulta: 15 de febrero de 2013].
- \_\_\_\_\_. *Vidas de los más ilustres filósofos griegos*, trad. Ortiz y Sainz, Vol. 1. Orbis, Barcelona 1985.
- Plutarco** *Vidas paralelas*, edición digital disponible en: [http://www.imperivm.org/cont/textos/txt/plutarco\\_vidas-paralelas-ti-teseo.html](http://www.imperivm.org/cont/textos/txt/plutarco_vidas-paralelas-ti-teseo.html). [Consulta: 8 de enero de 2013].
- \_\_\_\_\_. *Vidas paralelas, "Teseo"* XV, Bruguera, Barcelona 1983.
- Kempis** Tomás de Kempis, *Imitatio Christi*, capítulo XIII, trad. Fray Luis de Granada, edición digital disponible en: <http://www.disc.ua.es/~gil/de-imitatione-christi-esp.pdf>. [Consulta: 15 de abril de 2013].

## D. Obras sobre Platón

- Altman**, W. H. F., "A tale of two drinking parties: Plato's *Laws* in context", en *Polis. The Journal for Ancient Greek Political Thought*, Vol. 27. No. 2, 2010. pp 240-264, edición digital disponible en: <http://www.imprint.co.uk/polis/polis.html>. [Consulta: 20 de noviembre de 2012].
- Benitez**, Eugenio, "Plato's Analogy Between Law and Painting: *Laws* VI.769a-771a", Revista University of Sydney, *Philosophical Inquiry*, volume XXXII, N°1-2, Winter-Spring 2010, 1-19, edición digital disponible en: [http://secure.pdcnet.org/philiquiry/content/philiquiry\\_2010\\_0032\\_40545\\_0001\\_0019?file\\_type=pdf](http://secure.pdcnet.org/philiquiry/content/philiquiry_2010_0032_40545_0001_0019?file_type=pdf). [Consulta: 9 de enero de 2013].
- Cooper**, John M., (ed.) Introducción en *Plato: Complete Works*, edited, with introduction and notes, by John M. Cooper; associate editor, D. S. Hutchinson, Hackett Publishing Company, Inc., Indianapolis, Indiana 1997. pp vii-xxvi.
- Flórez**, Alfonso, (2010, segundo semestre), "Cuestiones de interpretación de la obra platónica" [Seminario] *Sofista y Político* de Platón, Universidad Javeriana.
- Friedländer**, Paul, *Platón. Verdad del ser y realidad de la vida*, trad. Santiago González Escudero, Tecnos, Madrid 1989. (*Seinswahrheit und Lebenswirklichkeit*, Walter de Gruyter & Co., 1964).
- Guzmán** Mesa, Eufrasio, "El juego y lo serio en los diálogos de Platón", en *Estudios de Filosofía*, Universidad de Antioquia, N° 2, noviembre de 1990. pp 25-34.
- Klein**, Jacob, "On Plato's *Phaedo*" en *Lectures and Essays*, Annapolis, Md., St. John's College Press, 1985.
- Kenneth**, Dorter, "The Dramatic Aspect of Plato's *Phaedo*" en *Dialogue: Canadian Philosophical Review/Revue canadienne de philosophie*, Volume 8, Issue 04, March 1970, 564-580.
- Koeplin**, Aimée, en "Argument, Praise, and Blame: The Persuasive Force of Preambles in Plato's *Laws*", edición digital disponible en: <http://myweb.lmu.edu/akoeplin/PreamblesWritingSample.pdf>. [Consulta: 25 de septiembre de 2012].
- Plácido**, Domingo, "Platón y la Guerra del Peloponeso" en *Gerión*, 3, 1985, Editorial de la Universidad Complutense de Madrid, pp 43-62, edición digital disponible en: [http://dialnet.unirioja.es/servlet/listaarticulos?tipo\\_busqueda=ANUALIDAD&revista\\_busqueda=619&clave\\_busqueda=1985](http://dialnet.unirioja.es/servlet/listaarticulos?tipo_busqueda=ANUALIDAD&revista_busqueda=619&clave_busqueda=1985). [Consulta: 14 de agosto de 2012].
- Laín** Entralgo, Pedro, "La racionalización platónica del ensalmo y la invención de la psicoterapia verbal", en *Frenia*, Vol. I-2-2001. pp 107-129.

- Martínez**, Ana María, “Mentir en la vida política” en *Isegoría*, N°32, 2005. pp 227-234.
- Roochnik**, David, “The “Serious Play” of Book 7 of Plato’s *Laws*” en *Plato’s Laws. Force and Truth in Politics*, edited by Gregory Recco and Eric Sanday, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 2013. pp 144-153.
- Strauss**, Leo, *On Plato’s “Symposium”*, Ed. and with a foreword by Seth Benardete. Chicago: University of Chicago Press, 2001.
- \_\_\_\_\_. “On the *Minos*” in *Liberalism Ancient and Modern*, New York: Basic Books, 1968.
- Szlezák**, Thomas Alexander, “Reflejo del discurso vivo. ¿Qué es y qué pretende un diálogo platónico?”, *Areté. Revista de Filosofía*, Vol. XXI, N° 1, 2009. pp 87-110.
- \_\_\_\_\_. *Leer a Platón*, trad. José Luis García, Alianza, Madrid 1997.
- Vallejo Campos**, Álvaro, *Mito y persuasión en Platón*, Er, Revista de Filosofía, Sevilla 1993.
- Zuckert**, Catherine H., “On the Implications of Human Mortality: Legislation, Education, and Philosophy in Book 9 of Plato’s *Laws*” en *Plato’s Laws. Force and Truth in Politics*, edited by Gregory Recco and Eric Sanday, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 2013. pp 169-188.
- \_\_\_\_\_. *Plato’s Philosophers. The Coherence of the Dialogues*, The University of Chicago, 2009.

## E. Obras de apoyo adicional

- Agamben**, Giorgio, *Infancia e historia. Destrucción de la experiencia y origen de la historia*, trad. Silvio Mattoni, Adriana Hidalgo editora, Buenos Aires 2011.
- Berger**, Peter, *Risa redentora. La dimensión cómica de la experiencia humana*, Kairós, Barcelona 1999.
- Blumenberg**, Hans, *La risa de la muchacha tracia*, trad. Teresa Rocha e Isidoro Reguera, Pre-Textos, Valencia 2000.
- Cifuentes Camacho**, David, “En el centro del laberinto: la *hybris* y el Minotauro”. Revista: *Convivium*, segunda serie, número 9, año 1996. pp 38-48.
- Colli**, Giorgio, *Filosofía de la expresión*, trad. Miguel Morey, Siruela, Madrid 2004, 20.
- García Gual**, Carlos, *Antología de la poesía lírica griega*, (Siglos VII-IV a.C.), Alianza, Madrid 1986.
- Graves**, Robert, *Los mitos griegos*, trad. Esther Gómez P., Alianza, Madrid 2001.

**Heidegger**, Martin, *Carta sobre el humanismo*, trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte, Alianza, Madrid 2006<sup>4</sup>.

\_\_\_\_\_. *La proposición del fundamento*, trad. F. Duque y J. Pérez de Tudela. Ediciones del Serbal. Barcelona. 2003.

**Huizinga**, Johan, *Homo ludens*, trad. Eugenio Imaz, Alianza, Madrid 2007.

**Jaeger**, Werner, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, trad. Joaquín Xirau, FCE, México 2010<sup>21</sup>.

**Kant**, Immanuel, *Tratado de pedagogía*, trad. Carlos Eduardo Maldonado, Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario, Bogotá 1985.

**Kirk**, G. S., *The Nature of Greek Myths*, Pelikan Books, Londres 1974. *La naturaleza de los mitos griegos*, trad. Basi Mira de Maragall y P. Carranza, Labor, Barcelona 1992.

**Lesky**, Albin, *La tragedia griega*, trad. Juan Godó Costa, El acantilado, Barcelona 2001.

**Louth**, Andrew, *Maximus The Confessor*, Routledge, London and New York 1996.

**Marrou**, Henri-Irénée, *Historia de la educación en la Antigüedad*, trad. Yago Barja de Quiroga, FCE, México 2004.

**Ortega y Gasset**, José, “¿Qué es filosofía?”, en *Obras Completas*, Vol. VII, Alianza, Madrid 1964.

**Panikkar**, Raimon, *El silencio del Buddha*, trad. Raquel Bouso, Siruela, Madrid 1999.

**Rahner**, Hugo, *El hombre lúdico*, (*Der spielende Mensch*, 1954), trad. Rafael Claver Fos y Tatu Fchmidt, Edicep, Valencia 2002.

**Rivero** Weber, Paulina, “*Homo ridens*: una apología de la risa”, en *Revista de la Universidad de México*. Nueva época. Enero 2008, No. 47, edición digital disponible en:  
<<http://www.revistadelauniversidad.unam.mx/47/rivero/47rivero.html>>  
[Consulta: 15 de marzo de 2013].

**Rodríguez Adrados**, Francisco, *Fiesta, comedia y tragedia*, Planeta, Barcelona 1972.

**Sloterdijk**, Peter, *Has de cambiar tu vida*, trad. Pedro Madrigal, Pre-textos, Valencia 2012.