



**DAVID LONDOÑO SANZ**

**FÁRMACOS, COROS Y CANTOS, O DE LA CONSTANTE BÚSQUEDA DE LAS  
MEJORES LEYES  
UNA INTERPRETACIÓN CONTEMPORÁNEA DE LAS *LEYES* DE PLATÓN**

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA  
Facultad de Filosofía  
Bogotá, 9 de abril de 2021**

**FÁRMACOS, COROS Y CANTOS, O DE LA CONSTANTE BÚSQUEDA DE LAS  
MEJORES LEYES  
UNA INTERPRETACIÓN CONTEMPORÁNEA DE LAS *LEYES* DE PLATÓN**

**Trabajo de Grado presentado por David Londoño Sanz, bajo la dirección del Profesor  
Alfonso Flórez Flórez,  
como requisito parcial para optar al título de Magíster en Filosofía**



**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA  
Facultad de Filosofía  
Bogotá, 9 de abril de 2021**

Profesor  
Luis Fernando Cardona Suárez  
Decano

Apreciado señor Decano:

Me permito presentar a la Facultad el trabajo titulado “Fármacos, coros y cantos, o de la constante búsqueda de las mejores leyes. Una interpretación contemporánea de las *Leyes* de Platón”, con el que el alumno David Londoño Sanz cumple una de las condiciones para optar al título de Magíster en Filosofía.

En esta investigación, el autor explora la significación de la legislación en torno al fármaco (*phármakon*) en las *Leyes*, poniendo de presente la posición matizada y regulada que se adopta frente a los efectos del fármaco, dentro del marco más amplio, fundamental, de la normatividad respecto del vino. De un modo correcto, la indagación pone de presente que las leyes frente al vino y frente al fármaco deben situarse dentro del contexto de la vida social de la ciudad sobre la cual se legisla, Magnesia, por lo que hay que esclarecer aspectos fundamentales de la educación y de la participación política de los ciudadanos, en especial de las mujeres, en la conformación del carácter cívico. Es característico del enfoque adoptado por el autor la presencia de referencias metadialogales, con el fin de sacar a la luz los compromisos primarios del diálogo, que eventualmente pueden tener cierta relevancia en la discusión contemporánea.

En su conjunto se trata de una lectura personal y comprometida de un aspecto contencioso de este diálogo platónico. Por sus resultados, juzgo que este escrito cumple con las condiciones que la Facultad ha establecido al respecto.

Atentamente,



Alfonso Flórez  
Profesor Titular

## **Agradecimientos**

Gracias a todos, profesores, compañeros y amigos de la Facultad de Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana por hacerme sentir siempre en casa. Especial agradecimiento al profesor Alfonso Flórez Flórez, maestro de maestros, quien me enseñó a leer filosofía y a indagar con valentía los secretos asombrosos que se encuentran en la obra de Platón.

Gracias a toda mi familia por apoyarme siempre. Gracias a mi madre por enseñarme la importancia de la justicia, la alegría y la bondad. Gracias a mi padre, hábil artesano, por enseñarme a ser una persona honesta y un buen ciudadano. Gracias a todos mis amigos, humanos y caninos, por enseñarme el valor de la amistad.

## TABLA DE CONTENIDO

INTRODUCCIÓN.....	7
CAPÍTULO I.....	14
REGULACIÓN DE LA EMBRIAGUEZ EN LAS LEYES .....	14
1. Inversión del mito del origen del vino .....	14
1.2. El fármaco: «sola dosis facit venenum» .....	16
1.3. Fármacos y ritualización de los banquetes: Minos y Leyes .....	20
1.4. Las benéficas bebidas en común y la diversidad de ritos entre griegos y escitas.....	21
1.4.1 El buen legislador no puede ignorar la regulación de los fármacos .....	21
1.4.2 Banquetes regulados .....	25
1.5. Las canciones que escuchamos en la infancia son las que luego repetiremos en coro en la edad adulta.....	29
CAPÍTULO II.....	32
LAS LEYES, LA TEATROCRACIA Y EL NUEVO HÁBITO DE LEER EN SILENCIO .....	32
2.1 La filosofía como la tragedia más verdadera: el nuevo hábito de leer diálogos en silencio y la posibilidad que pasajes de la obra hayan sido representados en escena para así educar al público mediante el disfrute del espectáculo .....	32
2.1.1 Referencia al futuro lector de la obra y mise en abyme .....	37
2.1.2. Participación vertical y horizontal en el Bien mediante la lectura de los Diálogos .....	43
2.2. ¿Se educan a sí mismos los espectadores de las Leyes o son educados por el autor de la obra? .....	47
2.3. Relativismo cultural y unidad de la ley .....	50
Hacia la unidad de la ley: Minos y Epinomis .....	50
2.4. Leyes inscritas en piedra y leyes escritas en forma de diálogo: la plasticidad del diálogo las Leyes en contraste con la rigidez de las antiguas y famosas leyes de Gortina talladas en piedra caliza.....	53
2.5. La costumbre como fuente del derecho y los testimonios históricos de las leyes de Gortina mencionadas en el diálogo.....	54
2.6. Guerras Médicas y deber de hospitalidad: amistad entre espartanos y atenienses .....	57
2.7. La necesidad de construir la ciudad en la palabra (en logoi): origen del derecho constitucional.....	59
2.7.1. El padre Grou y el turbulento siglo XVIII.....	59
2.7.2. Preámbulos, constituciones y utopías.....	62

CAPÍTULO III .....	66
EL PROBLEMA DE LOS UNIVERSALES EN EL CORPUS PLATÓNICO .....	66
3.1. Leyes diurnas y banquetes nocturnos: la importancia de la situación dialogal a la hora de analizar los Diálogos .....	67
3.2. La necesidad de la educación para fomentar la divinidad que está latente en el individuo	70
3.3. Personajes del corpus platónico: Sócrates y el extranjero Ateniense .....	73
3.4. Banquetes privados, farmacias sagradas y regulaciones legales .....	77
Desarrollo típico de las legislaciones: presentar principios y luego excepciones .....	77
3.5. Psicología de los personajes del corpus: escenarios privados y públicos en los que transcurren los diálogos .....	79
3.6. El kykeon y la profanación de los misterios de Eleusis .....	80
3.7. Fedro y la profanación de los misterios de Eleusis, acusaciones contra Alcibíades .....	82
3.8. Farmacopeas en las megalópolis: el debate moderno sobre las triptaminas y las feniletilaminas .....	85
CAPÍTULO IV .....	89
EL CENTRO DE LAS LEYES: LOS CANTOS DE LAS NODRIZAS .....	89
4.1. Amor e imitación: nos convertimos en lo que amamos .....	91
4.2. La importancia de los coros públicos y los cantos privados.....	94
4.2.1 Los coros públicos .....	94
4.2.2. Los cantos privados: las figuras de Diotima y Aspasia .....	97
4.3. Paradigmas, tipos psicológicos y comportamientos moldeables: Timeo, Critias, Leyes .	101
4.4 El fármaco como encantamiento: la educación psicosomática de todos los habitantes de la polis	105
CONCLUSIONES:.....	110
EL BUEN USO DE LOS FÁRMACOS: MENSAJE TRANSVERSAL EN EL CORPUS PLATÓNICO .....	110
BIBLIOGRAFÍA .....	116

## INTRODUCCIÓN

### La escritura de las Leyes como un fármaco para las generaciones futuras

Las *Leyes* es el diálogo más extenso del corpus platónico: es una obra musical y filosófica. El manuscrito de referencia data del siglo noveno, es el *Parisinus graecus* 1807 que se encuentra actualmente en París en la Biblioteca Nacional de Francia<sup>1</sup>. También se destaca el *Vaticanus graecus* 1 conservado por la Biblioteca Apostólica Vaticana<sup>2</sup>. Gracias al paciente trabajo de generaciones y generaciones de anónimos copistas, y a los recientes proyectos de digitalización de documentos antiguos, las copias digitales de ambos manuscritos son ahora consultables en línea a través del ciberespacio. El diálogo de las *Leyes* comienza con el encuentro súbito entre un anciano ateniense que permanece anónimo y dos ancianos dorios, Clinias y Megilo. El misterioso extranjero Ateniense aparece de repente y les pregunta a sus futuros compañeros de camino: “¿Un dios o un hombre, extranjeros, fue la causa de vuestra legislación?” (*Leyes* 1.624a)

---

<sup>1</sup> Cf. Collection numérisée de la Bibliothèque Nationale de France. Département des manuscrits. Grec 1807: “Pergamino de alta calidad, aunque grueso y algo rígido. Este manuscrito perteneció a Janus Lascaris, erudito griego del Renacimiento. El manuscrito fue adquirido por el cardinal florentino Niccolo Ridolfi, nieto de Lorenzo el Magnífico y sobrino de de Leon X, luego de un préstamo acordado a Janus Lascaris en 1525 en el cual la biblioteca del erudito bizantino sirvió como fianza. [...] Al morir el cardinal en 1550, su colección de manuscritos fue comprada por el mariscal de Francia Pierre Strozzi. [...] Cuando la viuda de Pierre Strozzi hizo transportar a Francia sus colecciones de objetos y de libros, los manuscritos se incorporaron a la biblioteca de Catalina de Médici bajo la promesa de una compensación que nunca fue pagada”. (traducción mía) <https://archivesetmanuscrits.bnf.fr/ark:/12148/cc19975p>

<sup>2</sup> Cf. Biblioteca Apostólica Vaticana. Esto hace parte de un reciente y vasto proyecto de digitalización de más de ochenta mil manuscritos: “El proyecto busca digitalizar la colección entera de manuscritos de la Biblioteca: 80 000 códices, la mayoría de la Edad Media y del período Humanista. El proyecto, que comenzó en 2010, está focalizado en dos objetivos: la preservación a largo plazo de imágenes de alta resolución y de la biblioteca digital en línea”. (traducción mía) <https://digi.vatlib.it/news/#news-1> Copia digital del *Vaticanus graecus* 1: [https://digi.vatlib.it/view/MSS\\_Vat.gr.1](https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.gr.1)

Clinias responde que para ninguno de ellos fue un hombre, sino un dios: para los cretenses fue Zeus y para los lacedemonios como Megilo, Apolo. Más adelante Clinias confesará que le fue encargada una misión: la de fundar una colonia, la colonia de Magnesia, y encontrar para ella las mejores leyes posibles (3.702b). En el diálogo no se hace mención directa a la guerra del Peloponeso, en la cual se enfrentaron durante más de treinta años la liga de Delos dirigida por Atenas y la liga del Peloponeso dirigida por Esparta. Es importante tener en cuenta este contexto histórico para entender mejor la situación dialógica de las *Leyes* que tiene un tono cómico y a la vez transmite un mensaje serio y profundo: pues los ancianos no están haciendo la guerra ni tienen intención de hacerla; al contrario, están caminando juntos, dialogando durante el solsticio de verano, el día más luminoso del año. Se encuentran en Creta. Caminan hacia la gruta de Zeus, al igual que solía hacerlo el mítico rey Minos. Se dice que el monarca, cada nueve años, peregrinaba solitario hacia la gruta donde escuchaba las leyes que el dios le transmitía y que habrían luego de regir la vida de todos los habitantes de la isla.

Las *Leyes* es una obra extensa en la cual se tratan casi todos los asuntos humanos imaginables: cómo regular el comportamiento de los ciudadanos en sus comercios y tráfico, cuál será la edad mínima para el consumo de sustancias embriagantes, cómo enfocar los esfuerzos colectivos en la mejor educación para las futuras generaciones, cómo modelar los cantos que habrán de repetir luego los ciudadanos en los coros públicos, qué canciones les cantarán las nodrizas a los más pequeños, cómo se organizarán las fiestas y los sacrificios, qué tipo de comportamientos se prohibirán y se castigarán. Y, sobre todo, y este es un punto muy importante, las *Leyes* están pensadas para la paz, no para la guerra, pues sólo en la paz se logra una verdadera educación psicosomática. Existen victorias militares cadmeas, es decir que traen al

vencedor más desventajas que ventajas, pero no es posible que exista una educación “cadmea” (1.641c). Se les recomienda a los ciudadanos hacer diarios ejercicios musicales y gimnásticos para que cuiden bien sus almas y para que cuiden bien sus cuerpos, pues la educación debe ser íntegra y no debe descuidar ni el cuerpo ni el alma (2.653e; 7.790c). En las *Leyes* se hablará de temas asombrosamente modernos, como la importancia del acceso al agua limpia para todos los habitantes de Magnesia (5.736b), la necesidad de un control del ritmo de crecimiento de población para guardar siempre una relación óptima entre consumo y recursos disponibles (5. 740c), y, en el centro matemático de la obra, se hablará de la importancia de la educación de todas las mujeres y de todos los hombres, pues las canciones que aprendemos en la infancia son las que luego cantaremos en la edad adulta. Se señala la necesidad de un equilibrio entre el ser humano y su entorno, y se proclama la equidad en la educación: creemos así que quien se interese en la historia de las declaraciones sobre los derechos universales podría buscar su origen en los preámbulos de las *Leyes* de Platón, que estimamos fueron escritas durante el siglo IV a.C. y cuyo manuscrito de referencia data del siglo IX.

Creemos que el gesto platónico de escribir las *Leyes* se realizó en una óptica pedagógica, la de formar y educar a los futuros ciudadanos y ciudadanas, a los futuros legisladores. Al lector moderno algunos pasajes de las *Leyes*, en particular los que tienen que ver con comportamientos privados prohibidos, pueden parecerle algo vetustos y severos, como el pasaje sobre la estricta regulación de las prácticas amorosas (8.836c) o los que aluden a los castigos corporales y azotes públicos. Pero, más que criticar las costumbres de la época que se encuentran plasmadas en el diálogo, en este trabajo queremos hacer énfasis en la asombrosa modernidad de esta obra filosófica. Por ejemplo, si bien la esclavitud es permitida en Magnesia, en las *Leyes* se proclaman

normas de protección para quien se encuentre en una relación de subordinación; se señala con firmeza que quien es justo debe serlo sobre todo con quien le es más fácil ser injusto, es decir con los más débiles, los más frágiles, los subordinados (6.777d-e).

Vistos los temas tan extensos que son tratados en las *Leyes*, concentraremos nuestra investigación en la regulación de los fármacos. El acceso a los medicamentos, a las bebidas embriagantes y a los potenciales venenos es un tema constante en las legislaciones. ¿Qué nos dice en el diálogo el misterio extranjero Ateniese sobre el uso de los fármacos, sobre el vino, los ritos y los sacrificios? Para abordar esta cuestión es importante recordar el contexto del que hablábamos: la situación dialogal. W. Jaeger resume bien la situación en su *Paideia*, afirmando que se trata de un ateniense amigo de Esparta y de dos dorios “atenizados” (1971: 1021). Los tres personajes son ancianos y mientras caminan juntos intentan encontrar las mejores leyes para los futuros habitantes de Magnesia. Este punto es importante pues nos muestra una característica fundamental del espíritu de las *Leyes*: el tratar de encontrar un justo medio, un consenso que nos permita hallar las mejores normas que luego nos regirán a todos. La legislación se presenta así como una técnica mediante el diálogo.

Del régimen espartano se alaba el que todos los ciudadanos, tanto hombres como mujeres, participen de la vida activa de la ciudad, y se exhorta a que todos hagan los mejores ejercicios en común, todos por igual. Pero se le crítica a Esparta, y con vehemencia, el basarse sólo en su poderío militar y el tratar siempre de convertir a sus ciudadanos únicamente en feroces guerreros. Famosas eran sus *gymnopedias*, los ejercicios físicos que realizaban desnudos para aumentar la fortaleza física de los individuos, y así, sumados, aumentar el poderío de la ciudad-estado a la que pertenecían y que defendían de los invasores, aun a costa de sus propias vidas.

Si bien las *Leyes* parece a veces presentarse como un extenso código pronunciado por el Ateniense en forma de monólogo, se puede leer más bien como un ejercicio filosófico, una búsqueda constante para encontrar las mejores leyes. El misterioso extranjero intenta convencer a los dorios de que muchos hábitos de Atenas son sanos y loables y que pueden servir de modelo para los futuros ciudadanos: recomienda darle un espacio amplio a la gimnasia, pero también a la música en la vida de los magnesios, organizar concursos regulares de teatro, instaurar coros públicos para que desde los más jóvenes hasta los más ancianos canten y cantando se diviertan y cantando aprendan y cantando y celebrando logren mayores armonías, volviendo así el alma de la ciudad más bella y más policroma. Y aquí es donde se habla del fármaco como bebida embriagante, pues el vino anima a los ciudadanos a cantar y los despoja de toda vergüenza.

El Ateniense intenta convencer a los dorios de que esto puede traer grandes beneficios para el alma colectiva, pues a través de la armonía y el ritmo se regulan no sólo los cantos, sino también las palabras y los comportamientos, sobre todo los de los más jóvenes, que por ser tan jóvenes, suelen ser más frenéticos y más entregados a movimientos desorganizados. Las bebidas en común son benéficas, pues a través de la confrontación con el placer los ciudadanos ejercitan la templanza. Como el vino también puede producir excesos y desmesuras si es consumido en las proporciones inadecuadas y en los momentos inadecuados, debe regularse su consumo. El Ateniense propone un límite mínimo de edad para beber vino que es de 18 años (2.666a-e).

La postura del extranjero Ateniense, en cuanto al tema de la regulación de los fármacos, es un mensaje que podríamos catalogar hoy como “antiprohibicionista”. Esto no significa anomia, pues como ya lo dijimos, en las *Leyes* se propone una regulación de la embriaguez y de

los fármacos, mas no su absoluta prohibición. Se fomenta, en cambio, el óptimo uso de las bebidas en común.

La regulación de los fármacos está en el corazón de las inquietudes contemporáneas de nuestro aldea globalizada, de nuestra gran Magnesia esférica cada vez más interconectada en el ciberespacio. En algunas latitudes el comercio de ciertas sustancias es permitido y regulado por un estado eficiente; en otros países el mismo tráfico puede acarrear una larga pena de prisión o incluso la muerte. A principios del siglo XX en Chicago era un delito beber whisky o venderlo embotellado; ahora sería impensable una legislación parecida en el Estado de Illinois. Este fenómeno es bien conocido por los juristas: se trata de la relatividad de la ley penal en el tiempo y en el espacio. Los pueblos cambian de costumbres y de normas a medida que pasan las generaciones; y, en una misma época, no todos los pueblos se rigen por las mismas leyes, ni en todas las latitudes se efectúan los mismos ritos, ni todos los pueblos acostumbran a hacer exactamente los mismos sacrificios, tal y como lo recuerda el discípulo en el *Minos*, diálogo que precede a las *Leyes* en el manuscrito de referencia, el *Parisinus graecus* 1807.

¿Las legislaciones nacionales tenderán a unificarse y tener principios básicos comunes en nuestra aldea global cada vez más interconectada? ¿Los estados, gracias a las tecnologías de vigilancia, serán cada más efectivos en sus controles, más invasivos? Las *Leyes* de Platón es un texto clásico de la filosofía, y en cuanto a estos temas parece asombrosamente contemporáneo. Esta no es sólo una obra filosófica, es también una gran obra de teatro: hay pasajes admirables en el diálogo en dónde los personajes se dirigen directamente al lector desde el pasado remoto, como para hacerlo partícipe a él también de la construcción de Magnesia (12.969d). Creemos así que las *Leyes* fueron escritas con una intención pedagógica: la de trascender las generaciones y

seguir educando a los futuros ciudadanos, a los futuros legisladores, a los futuros estudiosos de la obra.

En esta investigación veremos, en una primera parte, la regulación de la embriaguez en las *Leyes*; en particular nos centraremos en la inversión del mito del origen del vino, que es presentado en el diálogo no como una venganza de los dioses, sino como un fármaco que anima a los ciudadanos a cantar (I). En una segunda parte, veremos la teatrocracia y el nuevo hábito de leer diálogos en silencio, en la que analizaremos el cambio que surgió en el siglo IV a.C. y que terminó con el paso de una cultura oral a una cultura escrita, y el surgimiento de un nuevo teatro filosófico (II). En una tercera parte, analizaremos el problema de los universales en el *corpus* platónico y la importancia de la situación dialogal a la hora de analizar los *Diálogos*. Encontramos un mensaje transversal en el *corpus*: la necesidad de la educación para fomentar la divinidad que está latente en el individuo (III). Finalmente, en una cuarta parte, estudiaremos el centro de las *Leyes*: los cantos de las nodrizas. Señalamos el énfasis que se le da en las *Leyes*, y en el *corpus* platónico, al amor y a la imitación, pues nos convertimos en lo que amamos: de ahí que se indique la importancia de los coros públicos y de los cantos privados que influenciarán luego los comportamientos de los jóvenes y de todos los ciudadanos (IV). Por último diremos unas palabras acerca del fármaco como encantamiento y del gesto platónico de escribir las *Leyes*, que se realizó teniendo en vista una mejor educación psicosomática para todos los futuros habitantes de la *polis*.

## CAPÍTULO I

### REGULACIÓN DE LA EMBRIAGUEZ EN LAS *LEYES*

#### 1. Inversión del mito del origen del vino

En el libro 2 de las *Leyes* el extranjero Ateniese alaba las potenciales virtudes del vino, pues en dosis adecuadas anima a los ciudadanos a cantar, y a través del canto también se regulan los comportamientos. Aquí se invierte la imagen mítica del vino como una venganza de los dioses, enviado para volver frenéticos a los mortales, y se presenta en cambio como un remedio, un don divino que nos permite ser más sensibles al ritmo y a la armonía:

AT.-Por tanto, del regalo de Dioniso no digamos en tono crítico que es malo para la ciudad e indigno de ser aceptado, a secas. En efecto, uno podría alegar todavía más si siguiera exponiendo, aunque existen reparos para decirle a la mayoría el mayor bien que regala, porque los hombres suponen y entienden mal lo que se dice.

CL.-¿Qué?

AT.-Corre un relato que es al mismo tiempo una leyenda de origen incierto: que este dios fue despojado de su entendimiento por su madrastra Hera, por lo que se vengó introduciendo las bacantes y todas las danzas frenéticas. Por ello, también nos ha regalado el vino, precisamente para eso. Yo dejo que digan tales cosas los que piensan que es seguro decirles acerca de los dioses, por mi parte sólo sé que ningún ser vivo nace teniendo tanta inteligencia como le corresponde tener cuando muera. En ese tiempo en el que todavía no posee la inteligencia propia, está completamente loco y grita de manera desordenada, y tan pronto como puede ponerse de pie, se lo pasa también dando brincos

sin orden. Recordemos que dijimos que éstos eran los comienzos de la música y de la gimnasia.

CL.-Lo recordamos, en efecto.

AT.-¿No recordamos también que decíamos que la percepción del ritmo y la armonía nos había permitido el comienzo de la música y la gimnasia a nosotros, los seres humanos, mientras que los causantes del ritmo y de la armonía habían sido Apolo, las Musas y Dioniso?

CL.-¿Cómo no?

AT.-Y lo mismo respecto del vino. Mientras que el relato de los demás dice, así parece, que lo dio para vengarse de los hombres, para que enloquezcamos, el que hemos relatado ahora sostiene que se entregó como un remedio para lo contrario, para que el alma adquiriera pudor, y el cuerpo, salud y fuerza.

CL.-Extranjero, has recordado muy bien el relato. (2.672a-d)

Anota L. Brisson a este pasaje que la venganza (*timoría*) se distingue del castigo (*dike*),  
pues

el castigo tiene por objetivo la mejoría de la víctima, lo que no es el caso de la venganza.

[...] Por una razón o por otra, los dioses se vengaron de los hombres dándoles el vino que los vuelve maniáticos. Platón protesta contra esta opinión, que presenta como común, pues esta vehicula la idea que los dioses pueden ser malignos o sentir celos y envidia de los mortales, lo que puede ser causa de desgracia para ellos. Los términos de venganza y de justicia (o castigo, pues el término *dike* tiene también este significado) están de hecho

ligados en la historia del derecho griego. (Brisson & Pradeau 2006: 361) (todas las traducciones de las notas son mías)

Es habitual encontrar en el *corpus* platónico esta técnica, la de invertir el sentido de un mito popular: se toma un mito de la tradición y se invierte su sentido en una óptica pedagógica. Como anotaba G. Reale: “Platón presenta los mitos y todas las narraciones que toma de la tradición, dándoles significados totalmente nuevos” (2001: 320). Es el caso del mito del Hades lugar de suplicio eterno narrado al principio de la *República*, contrastado al final del diálogo con el mito de Er, en el cual las almas deciden, en la eternidad, la vida que llevarán sobre la tierra. En el libro 2 de las *Leyes* se invierte entonces el relato del vino como venganza divina, para señalar que el vino no es malo en sí, ni que fue enviado como un castigo de los dioses para volver a los mortales frenéticos.

## **1.2. El fármaco: «*sola dosis facit venenum*»**

En cuanto a su origen, ni la medicina habría sido descubierta ni siquiera hubiera sido objeto de investigación (pues no habría habido necesidad de ella), si a los enfermos les hubieran convenido en su dieta y alimentación las mismas cosas que comen y beben los sanos. De hecho, fue la necesidad la que llevó a los hombres a buscar y descubrir la medicina, puesto que la alimentación de los enfermos no requería lo mismo que la de los sanos, como tampoco ahora lo requiere.

Hipócrates, *Sobre la medicina antigua* 3

Se administra una dracma si el paciente debe simplemente animarse y pensar bien de sí mismo; el doble de esa dosis si debe delirar y sufrir alucinaciones; el triple si debe quedar permanentemente loco; se administra una dosis cuádruple si el hombre debe ser muerto.

Teofrasto, *Hist. plant.*, 9, 11, 6

AT.-¿Y qué, compañero, de la caída del cuerpo en el mal estado, debilidad, fealdad e impotencia?, ¿nos admiraríamos si alguna vez alguien se pusiera en tal situación por propia voluntad?

CL.-¿Pues cómo no?

AT.-¿Pero qué?, ¿creemos que los que acuden al consultorio del médico para tomar un remedio ignoran que poco después y durante muchos días tendrán el cuerpo en un estado tal que si lo tuvieran continuamente así no podrían vivir, o no sabemos que los que van a los gimnasios y realizan esfuerzos se debilitan momentáneamente?

*Leyes 1.646c*

‘Fármaco’ es una palabra polisémica, su género gramatical es neutro y puede significar tanto remedio como veneno; bebida embriagante, filtro; o incluso hechizo, operación mágica. En efecto, en griego antiguo encontramos los términos:

Φαρμακεία (*pharmakeia*) aplicación o uso de medicamentos; empleo de encantamientos; encantamiento, hechizo, arte mágica, magia.

Φαρμακεύς (*pharmakeus*) preparador de medicamentos, drogas o venenos, droguero; envenenador; encantador, hechicero, mago.

Φαρμακεύω (*pharmakeuo*) dar o aplicar un medicamento, administrar una droga, propinar un brebaje; usar de encantamientos, hechizar; practicar la magia, hacer una operación mágica .

Φάρμακον (*pharmakon*) remedio, medicamento, droga medicinal [brebaje, polvos, ungüento]; droga venenosa, veneno; droga o brebaje mágico, bebedizo, filtro; operación mágica, encantamiento; *fig.* medio o recurso secreto. (Pabón 1967: 617)

Como vemos, en griego el término `fármaco' tiene múltiples y diversos significados. Como bien anota A. Escotado en su *Historia general de las drogas*:

*Pharmakon* significa remedio y tóxico; no una cosa u otra, sino las dos. [...] Al mismo tiempo, drogas son también los filtros de las hechiceras, así como el conjunto de la materia médica vegetal. Leyendo con atención a Teofrasto se percibe que el origen de este concepto proviene de las insuficiencias detectadas en la idea de la planta todabuena (*panakeia*) y la planta todamala (*strychnos*). El genio griego comprendió que ciertas sustancias participaban de ambos estatutos, por lo cual no cabía considerarlas sólo benignas o sólo dañinas, de ahí que en Homero la misma palabra nombre las pócimas benéficas de Helena y Agamede tanto como las mezclas malignas de Circe. La toxicidad de un fármaco es la proporción concreta entre dosis activa y dosis letal; por eso ninguna propiamente dicha pertenece a lo inocuo, o a lo sólo ponzoñoso. Como dirá mucho más tarde Paracelso: «*sola dosis facit venenum*». (Escotado 1989: 80)

Si en el libro 2 de *Leyes* se habla del vino como un fármaco, como un remedio; en el libro 11 se prevé una sanción para los hechiceros malintencionados que usen los fármacos, aquí entendidos como drogas, para dañar al otro, y se propone un castigo proporcional al acto cometido. Es así como en el pasaje de 11.932a-933e sobre la regulación del uso de fármacos, hechizos y encantamientos, encontramos el término *pharmakois* (φαρμάκοις) traducido no como «remedio» sino como «veneno». Así lo hace Francisco Lisi en su edición en español (1999), de la misma manera en la traducción de Pangle (1980) encontramos «poison». En la francesa de Brisson y Pradeau (2006) encontramos en cambio «drogue». F. Lisi asegura, al final de su

introducción a las *Leyes*, que su traducción la ofrecía más como una hipótesis de trabajo que como un resultado definitivo: “Ya se ha señalado en diversas oportunidades la imposibilidad de obtener una traducción de la obra que sea a la vez exacta, legible y comprensible, por eso, la presente traducción se presenta más como una hipótesis de trabajo que como un resultado definitivo” (1999: 153).

Basados en las apreciaciones del propio traductor, nos permitimos sugerir así que en este pasaje quizás el término se pueda traducir directamente al español por ‘fármaco’ para guardar la ambivalencia que esta palabra tiene en la lengua de origen:

Ya se encuentran especificados todos los daños mortales que uno produce a otro por medio de fármacos\*, pero sobre los otros perjuicios no se regularon los casos en que alguien ocasiona un daño adrede con bebidas, comidas o ungüentos, pues, al ser dos las formas de intoxicación entre los hombres demoran y dificultan su explicación y especificación. La que ahora hemos mencionado expresamente es natural porque daña cuerpos con cuerpos, mientras que la otra persuade con trucos, encantamientos y hechizos, a los unos de que, si se atreven a intentar hacerles un daño a los otros, podrán hacerlo, y a los otros, de que el daño se lo ocasionan sobre todo los que tienen la capacidad de embrujar. (11.933a)\*

Así se podría simular en español el juego, el paralelo, que se encuentra en el diálogo respecto de lo que se dice del fármaco como sustancia embriagante en los primeros libros y lo que se dice luego del fármaco como hechicería en el libro 11.

### 1.3. Fármacos y ritualización de los banquetes: *Minos* y *Leyes*

En el manuscrito de referencia de las *Leyes*, el *Parisinus graecus* 1807 del siglo noveno, las *Leyes* son precedidas del *Minos*. En el *Minos* el discípulo hace alusión a la diversidad de sacrificios, costumbres y leyes observables en los diferentes pueblos. Este es un fenómeno bien conocido por los juristas, la relatividad de la ley penal en el tiempo y en el espacio, pues las leyes cambian y varían a través de las latitudes y las generaciones:

Discípulo. —Pero no es difícil darse cuenta de eso, Sócrates, de que ni siquiera las mismas personas utilizan siempre las mismas leyes y que grupos distintos emplean distintas leyes. Porque, por ejemplo, entre nosotros no es lícito, sino impío, hacer sacrificios humanos, mientras que los cartagineses los hacen como algo piadoso y legal, y encima algunos de ellos incluso llegan a sacrificar a sus propios hijos a Crono, como tal vez tú mismo has oído decir. Y no es que como bárbaros utilicen leyes distintas de las nuestras, sino que también aquí los habitantes de Licea y los descendientes de Atamante ¡qué clase de sacrificios hacen!, a pesar de ser griegos. Incluso nosotros mismos, y sin duda tú lo sabes por haberlo oído personalmente, ¡qué clase de leyes usábamos en otros tiempos en relación con los muertos, cuando antes de llevarse el cadáver degollábamos víctimas y hacíamos venir mujeres encargadas de recoger en vasos la sangre! ¡Y los que en épocas todavía más antiguas que éstos habitaban aquí, incluso enterraban a los muertos en sus casas! Nosotros, en cambio, no hacemos nada de eso. Podrían alegarse innumerables ejemplos parecidos, ya que hay amplísimas pruebas de que ni nosotros hemos tenido siempre las mismas costumbres ni en general los hombres en sus mutuas relaciones. (*Minos*, 315c-d)

En el libro 6 de las *Leyes* el extranjero Atenicense también hace referencia a los sacrificios humanos, en consonancia con el *Minos*:

AT.-Vemos que muchos mantienen aún hoy en día los sacrificios humanos. Y lo contrario, escuchamos en otros, cuando no osaban ni probar el buey y no tenían las divinidades ofrendas de animales, sino mezclas líquidas de harina, miel y aceite, frutos embebidos en miel y otras ofrendas puras semejantes, mientras se apartaban de la carne como si no fuera pío comerla ni manchar los altares de los dioses con sangre, sino que aquellos de nosotros que vivieron entonces llegaron a tener una especie de vida llamada órfica, que se aferraban a todo lo inanimado, pero se apartaban, por el contrario, de todo lo animado. (6.782c)

La pregunta es si, en medio de la diversidad de usos, costumbres y leyes, se pueden encontrar principios generales que guíen las mejores legislaciones. Es interesante recordar aquí que en el manuscrito de referencia las *Leyes* se encuentran entre el *Minos* y el *Epinomis*. Si en el *Minos* se hace referencia a la diversidad de ritos, en el *Epinomis* se hace énfasis en la unidad de la ley; y, en el medio, se encuentran las *Leyes*. Tal vez esto es una forma de indicarnos que la legislación es una técnica, pero una técnica mediante el diálogo.

## **1.4. Las benéficas bebidas en común y la diversidad de ritos entre griegos y escitas**

### **1.4.1 El buen legislador no puede ignorar la regulación de los fármacos**

El Atenicense le propone a sus compañeros de camino examinar las virtudes típicas que fomentan los regímenes espartanos y su relación con la virtud en sí misma (1.632e). El Atenicense

concluye, luego de citar las cuatro virtudes cardinales, que “cuando los hombres consideran las leyes, casi toda la investigación es acerca de los placeres y los dolores en las ciudades y en los caracteres de los individuos” (1.636d). Megilo, el lacedemonio, defiende que la constitución de Esparta es la mejor porque no permite los placeres en exceso (1.636e) y recuerda haber visto la desmesura de toda una ciudad ebria durante las fiestas en honor a Dioniso (1.637b). El Ateniense le responde a Megilo que las mujeres espartanas tienen fama de entregarse con facilidad a los extranjeros (1.637c), indicándole así que las leyes espartanas no son entonces las mejores, pues también en Esparta son observables comportamientos desmedidos. El Ateniense indica que, en todo caso, no se trata de hablar de una costumbre en particular, ni de la forma en que se bebe el vino, puro como los tracios o mezclado con agua como los griegos, sino que se trata de examinar y regular la embriaguez en general (1.637c-e). El Ateniense concluye así que reglamentar la embriaguez colectiva es deber de un buen legislador :

AT.-Nuestra conversación ahora, queridos amigos, no es acerca de los otros hombres, sino acerca de la virtud o la impericia de los mismos legisladores. Hablemos, entonces, aún más sobre toda la embriaguez, puesto que no es una institución sin importancia y distinguirla es el deber de un buen legislador. No me refiero a si en absoluto hay que beber vino o no, sino a la embriaguez misma, si debemos practicarla como la practican los escitas y los persas y también los cartagineses, los celtas, los íberos y los tracios - todos estos pueblos guerreros- o como vosotros, puesto que vosotros, como dices, os abstenéis totalmente, mientras que los escitas y los tracios beben vino totalmente puro, sus mujeres y ellos, y, vertiéndoselo sobre sus vestidos, consideran que practican una costumbre bella y afortunada. (1.637d-e)

Queremos hacer énfasis en este pasaje del diálogo, pues aquí el Ateniense nos dice claramente que quien es legislador debe preocuparse por reglamentar los fármacos y la embriaguez, visto el cambio en el comportamiento que generan en los ciudadanos. Es más, nos permitimos anotar que esta cuestión se encuentra al principio del diálogo, tal vez como una forma de mostrar lo básico, arcaico y necesario de estas regulaciones. Acerca de las diferencias entre las costumbres de los griegos y de los escitas en cuanto al consumo de sustancias embriagantes, también señala Herodoto en el libro 1 de su *Historia* que en islas cercanas al río Araxes se encuentran

hombres que en verano se alimentan de raíces de todo tipo que extraen del suelo, en tanto que, con vistas a su aprovisionamiento invernal, almacenan los frutos maduros que hallan en los árboles y, con ellos, se alimentan en esa estación. También se han descubierto ciertos árboles que producen unos frutos con las siguientes características: cuando se reúnen en grupos en un lugar determinado, encienden fuego y, luego, sentados en círculo a su alrededor, los arrojan a las llamas; y mientras el fruto arrojado se va consumiendo, se embriagan al aspirar su aroma como los griegos con el vino; cuanto más fruta arrojan más se embriagan, hasta que acaban por levantarse a bailar y por ponerse a cantar. Éste es, según se cuenta, el género de vida de estos individuos. (1.202)

Y en el libro 4 encontramos el relato sobre el consumo de cáñamo por parte de los escitas: Y por cierto que en el país de los escitas crece cáñamo, que es una planta muy similar al lino, salvo por su grosor y altura, pues en este aspecto el cáñamo es muy superior. Esa planta crece tanto en estado silvestre como cultivada y, con ella, los tracios hasta se hacen

unos vestidos muy semejantes a los de lino. Quien no sea un experto conocedor de dicha planta, no podría determinar si la prenda es de lino o de cáñamo; asimismo, quien no haya visto nunca el tejido de cáñamo, creerá que el vestido es de lino. Pues bien, los escitas toman la semilla del susodicho cáñamo, se deslizan bajo los toldos de lana y, acto seguido, arrojan la semilla sobre las piedras candentes. A medida que la van arrojando, la semilla exhala un perfume y produce tanto vapor que ningún brasero griego podría superar semejante cantidad de humo. Entonces los escitas, encantados con el baño de vapor, prorrumpen en gritos de alegría. Esto les sirve de baño, pues resulta que jamás se lavan el cuerpo con agua. Por su parte, sus mujeres trituran en una piedra rugosa pedazos de madera de ciprés, de cedro y de árbol del incienso, añadiendo agua a la mezcla; y, acto seguido, con esa masa triturada —que es espesa— se embadurnan todo el cuerpo, incluido el rostro; dicho emplasto no sólo les confiere un olor agradable, sino que, cuando, al día siguiente, se quitan la cataplasma, quedan limpias y radiantes. (4.74-75)

Si bien en las *Leyes* también se menciona la diferencia de costumbres entre escitas y griegos, pues los escitas tomaban vino puro sin mezclarlo con agua, observamos que en ambos pueblos la embriaguez es regulada, ritualizada. Esta preocupación del legislador por la regulación de la embriaguez es, como decíamos, arcaica y típica. Ya el antiguo código de Hammurabi hacía referencia al respecto. Éste es uno de los más antiguos y mejor conservados códigos escritos de los que tenemos registro. Es un texto jurídico babilonio del siglo XVIII a.C. y se presenta como una estela negra en diorita adornada. En lo alto se encuentra el dios junto al rey y las letras de las leyes están finamente talladas a lo largo de la piedra. El código se

encuentra actualmente conservado en París, en el museo del Louvre. En él se preveía un castigo para cualquier tabernera que intentara alterar el vino: este comportamiento se sancionaba con el ahogamiento. En Creta encontramos también leyes talladas en la piedra, son las famosas leyes de Gortina, inscritas en piedra caliza hacia el siglo V a.C.

El extenso diálogo de las *Leyes* no está tallado en piedra y se rumora que fue escrito en tablillas de cera. En él también encontramos una regulación de la embriaguez, y una defensa de la institución del simposio, que fomenta la amistad entre los habitantes de la ciudad y genera la constitución del cuerpo social.

#### **1.4.2 Banquetes regulados**

No hay sobriedad verdadera que no acontezca dentro de la embriaguez, que no sea *sobria ebrietas*. Pues los que no se permiten la ebriedad, y se consideran sobrios, son presas de emociones análogas.

Filón de Alejandría, *De ebr.*, 38, 161

Luego que el Ateniense indica la diferencia de costumbres y ritos entre los griegos y los otros pueblos (1.637d-e), Megilo le responde de forma cómica que, en todo caso, sea cual sea la forma en la que se embriaguen, igual los espartanos los han derrotado a todos en la guerra: “pero querido amigo, nosotros los hacemos salir corriendo a todos éstos cuando empuñamos las armas” (1.638a). Es decir que Megilo sigue, como el mítico legislador de su pueblo, Licurgo, tomando en vista la guerra y las victorias militares para juzgar las legislaciones como buenas y adecuadas (1.630d). El Ateniense intenta convencer a sus compañeros de camino que los banquetes y las bebidas en común no son malas en sí. Utiliza la imagen de una cabra domesticada y de una cabra

que causa destrozos, y dice que quien vea siempre cabras destructoras pensará que todas las cabras, sólo por ser cabras, son descontroladas:

AT.-Examinemos pues de la siguiente manera. ¡Venga!, si alguien alabara la cría de cabras y al animal mismo y dijera que es una posesión hermosa, pero algún otro, porque ha visto que unas cabras, pasciendo sin un cabrerizo en campos labrados, causaron daños, las criticara y censurara así a todo animal porque lo vio sin jefe o sólo con malos, ¿creemos que cualquier crítica que hiciera tal individuo podría ser acertada? (1.639a)\*

El Ateniense está convencido de que las reuniones y bebidas en común favorecen la sociabilidad y les confiesa a sus compañeros que es posible que ellos tengan aprensiones ante la institución del simposio porque ni en Creta ni en Esparta se acostumbra realizar este tipo de celebraciones (1.639d). El simposio debe ser dirigido por un simposiarca, un jefe sobrio que dirige a los ebrios para evitar desmesuras (1.640a). El diálogo vuelve a tomar un tono cómico, pues Clinias, el cretense, afirma que todavía no entiende cuál es la utilidad de los banquetes ya que estos no proporcionan victorias militares (1.641b). El Ateniense responde con el sorprendente argumento de que existen victorias militares cadmeas, es decir que proporcionan al vencedor más desventajas que ventajas, pero que por definición no puede existir una “educación cadmea”, pues la educación siempre es benéfica (1.641c). El Ateniense indica que los simposios ayudan a educar y a formar a los ciudadanos, y hace énfasis en la similitud entre la educación y los juegos, que en griego es más patente vista la similitud entre educación (*paideia*) y juego de niños (*paidos*) (1.643b). La educación tiene un objetivo general, como es el de moldear el alma de los ciudadanos y hacerlos más virtuosos (1.644a), capaces de auto-dominarse (1.644b). El

Ateniense hablará de la razón que calcula y del cálculo racional que se vuelve decreto y ley (1.644d). Se expone la imagen del hombre como marioneta de los dioses, según la cual nos movemos por diferentes hilos, unos que nos llevan hacia el placer, otros que nos hacen huir del dolor, pero hay un hilo de oro, sagrado y divino, que nos guía hacia lo mejor (1.645a). Después se preguntan los interlocutores qué sucedería si se embriagara la marioneta (1.645d). Beber vino vuelve más intensos todos los placeres y todos los dolores (1.645e) y, además, nos ayuda a retornar a nuestra infancia (1.645e) pues los ebrios se comportan como niños. Clinias señala que, entonces, se está llegando a la sorprendente conclusión de que el hombre debe precipitarse a lo más abyecto para ejercer la virtud: “¿Cómo no hemos de escuchar, aunque no sea por ninguna otra razón que por lo poco común e inusual, si es necesario que un hombre caiga por su propia voluntad en la más completa vileza?” (1.636b). El Ateniense recuerda que la medicina, así como los ejercicios gimnásticos, pueden debilitar momentáneamente al individuo, pero, a largo plazo, le dan salud y vigor (1.646c). Así mismo sucede con el beber vino: nos ayuda a ejercitar la templanza, que es una virtud cardinal (1.647c). La templanza no consiste en huir de los placeres, eso sería cobardía. Gracias a la templanza podemos disfrutar de lo placentero sin dejarnos esclavizar por sus bondades. Al contrario de los fármacos de los hechiceros que producen miedo, el vino otorga libertad en el actuar y sinceridad en el hablar (1.649b).

El vino nos permite conocer nuestra propia índole (2.652a). La educación conveniente nos lleva a la virtud y a afrontarnos de manera sana con los placeres y dolores de la vida (2.653a-b). Se narra aquí el mito según el cual los dioses tuvieron piedad de la humanidad y sus duras labores. Les permitieron a los mortales reunirse juntos en banquetes, y tener sentido del ritmo y de la armonía, de donde se origina el arte coral (2.653e). El ciudadano o la ciudadana que no

sepa bailar o cantar de manera hermosa no ha recibido una educación correcta (2.654a). La educación coreográfica se basa en imitar las posturas y las maneras en que nos comportamos (2.655a). El arte coral no puede producir perjuicio (2.656a). En la *República* se dirá algo similar cuando se observa que la música no puede producir seres “a-musicales”: “¿Acaso pueden los músicos por medio de la música hacer a otros ignorantes en música?” (1.335c)

El sentido del ritmo, del orden y de la armonía son regalos divinos a la humanidad (2.665a). Los banquetes y los coros públicos producen orden y armonía en los individuos y en la ciudad. Aquí hay un mensaje ético, fractal, pues los cantos son formas ordenadas de la voz, y el canto en coro es una forma ordenada de la polifonía. Los coros son producto del esfuerzo de los ciudadanos por cantar todos una misma canción y fundirse todos en una misma voz, como quienes se ponen de acuerdo por enunciar en coro una misma ley.

Promulgar una norma o interpretar un personaje de comedia en el teatro requiere una previa condición de sociabilidad semejante a lo que se produce en los coros. El título mismo de la obra (*nomoi*) es sugestivo al respecto, pues en griego hay una interesante homonimia: *nomós* es el distrito, y *nómos* quiere decir ley y quiere decir canto. En las *Leyes* parece recogerse esta doble significación de la palabra *nomos* cuando se dice que a través del canto se regulan los comportamientos.

El banquete privado era habitual en Atenas, en cambio en Esparta y Creta tenía un carácter más público y militar, eran las llamadas *syssítia* (cf. Brisson & Pradeau 2006: 335). En el pasaje de 2.666a-e el Ateniense hace énfasis en la necesidad de regular el banquete y los coros públicos, pero no sólo con el objetivo de controlar la embriaguez, sino para regular estas

instituciones en el sentido en que sean más un rito musical alegre que una adusta celebración militar.

La situación dialogal cobra sentido, pues quien está hablando es un ateniense, habituado a beber vino en la ciudad, con amigos en banquetes privados, acostumbrado a celebrar la vida en los simposios y asistir junto con todos los habitantes a regulares concursos de teatro. Y es el ateniense, el musical y elocuente, el que busca convencer a los dos dorios, más militares y parcos, de la necesidad de coros y cantos para regular el ritmo de la vida de los ciudadanos.

### **1.5. Las canciones que escuchamos en la infancia son las que luego repetiremos en coro en la edad adulta**

Del vino se dice en las *Leyes* que es como un fármaco (φάρμακον) que revitaliza el alma y que anima a los ciudadanos a cantar (2.666a-e). El Ateniense primero se pregunta cómo se puede inducir a los ciudadanos al canto. Desde el principio aclara que los niños no deben embriagarse, pues no hay que llevar mucho fuego ni en el cuerpo ni en el alma antes de hacer importantes labores. Hay que tener más cuidado sobre todo con los más jóvenes porque son siempre los más frenéticos. La edad mínima para consumir vino es de 18 años. El Ateniense indica que se permite que los jóvenes gocen medidamente del vino, mas no en demasía, pues el vino es como un fuego que no debe añadirse al fuego que tienen los jóvenes de suyo. En *Timeo* 60a-e también se dice del vino que es como un agua con fuego y se asocia su efecto con un calor fogoso que se produce en el alma y en el cuerpo *-tes psyches meta tou somatos thermantikon oinos* (60a.5). Se permite que quienes asisten a las bebidas en común gocen medidamente del vino desde los 30 años, aunque el joven entre los 18 y los 30 años nunca debe beber el vino en

demasía ni caer en una total embriaguez.<sup>3</sup> Luego de la cuarentena, después de una buena alimentación en las comidas en común, se podrá invocar a otros dioses al misterio. El extranjero pide que se convoque a Dioniso porque fue él quien hizo una gran ofrenda a la humanidad, dándoles el vino a los hombres para que sientan revitalizado el cuerpo y el alma. El vino nos ayuda a perder la rigidez y las tensiones. El carácter del alma se relaja y cuando el carácter del alma está relajado es más moldeable. El individuo pierde la vergüenza y como pierde la vergüenza se anima a cantar, sin miedo alguno, y también a encantar. Clinias está de acuerdo y el Ateniese juega con las palabras, pues afirma que este método para inducir a los ciudadanos a la música no es vergonzoso, lo que es gracioso porque el objetivo consiste en que pierdan la vergüenza y así canten más tranquilos. Luego se habla sobre qué canciones cantarán. Se establece que deben ser unas canciones que sean apropiadas. Se preguntan luego cuál sería la apropiada para hombres divinos, si acaso es la de los coros.

Clinias responde: “Nosotros, en todo caso, extranjero, y éstos no podríamos entonar otra canción que no fuera la que aprendimos en los coros cuando nos habituamos a cantar”. El

---

<sup>3</sup> Queremos hacer aquí una anotación en cuanto a la traducción del pasaje de 2.666b pues encontramos en la traducción española “que se goce de vino *hasta* los 30 años” (cf. Lisi 1999: 271, cursivas mías). Nosotros creemos que el sentido del pasaje indica: que gocen de un modo moderado *desde la treintena*. Tal vez los antiguos eran más exactos que nosotros: el Ateniese indica que se permite que gocen del vino una vez que comienzan a andar en la cuarta década de la vida, a partir de la *treintena*; es decir a partir *de* los 30 años y no *hasta* los 30 años. Por otro lado, observamos que en 2.666.b6 se equipara el vino con la droga, con el medicamento, en griego en el texto: *ton oionon pharmakon*, el “vino fármaco”, el “vino-medicina”, el “vino-droga”. Toda la tradición cita *ton oionon pharmakon* (cf. Burnet 1905). Al respecto apunta England (1921): “me he aventurado a poner entre paréntesis *ton oionon*. Es una explicación marginal y natural del *pharmakon*. [...] Traduciría: «el misterio y delicia de los hombres mayores que él ha dado a la humanidad como un encanto contra la austeridad de la edad.»”. Por último, a quien le interese la simbología de los números y las coincidencias mnemotécnicas, le podrá llamar la atención que se hable del vino-fármaco justamente en el pasaje de 2.666.b6, pues, curiosamente, la fermentación etílica implica la transformación de la glucosa, de fórmula molecular C<sub>6</sub>H<sub>12</sub>O<sub>6</sub>. De hecho, si contamos las líneas en la edición de Stephanus encontramos *ton oionon pharmakon* en la línea 18 de la página 666: estas tres palabras están compuestas por 3, 5 y 8 letras (similar a la sucesión matemática de Fibonacci, donde cada término es la suma de los dos anteriores, lo que se puede expresar de la forma  $F_n = F_{n-1} + F_{n-2}$ ). Cf. *Platonis opera quae extant omnia*, edición canónica de Henricus Stephanus, Ginebra, 1578. Biblioteca de Ginebra. <https://www.e-rara.ch/doi/10.3931/e-rara-6370>

Ateniense es consciente de esto, y responde: “Es razonable; pues no os habéis familiarizado realmente con la canción más hermosa” (2.666a-e).

Aquí queremos hacer una observación importante: ¿Por qué dice Clinias ‘nosotros’ y ‘éstos’? ¿Quiénes son ‘éstos’? Nunca se indica que los interlocutores se encuentren acompañados en su peregrinación por otro personaje ni son interrumpidos nunca por ningún otro interlocutor. ¿Acaso las *Leyes* fueron escritas con la intención de ser leídas en silencio, en soledad o en voz alta para una asamblea, representadas para un público? ¿Se escribieron ciertos pasajes de las *Leyes* con la intención de ser representados como una obra de teatro filosófica? Creemos que cuando Clinias dice ‘éstos’ se refiere realmente a nosotros, es decir a los futuros y silenciosos lectores de la obra.

Y, si parte del diálogo de las *Leyes* fue representado en escena, en la Academia, ‘éstos’ se refería al público mismo que debía entonces encontrarse como un coro silencioso escuchando a los tres ancianos dialogar.

## CAPÍTULO II

### LAS *LEYES*, LA TEATROCRACIA Y EL NUEVO HÁBITO DE LEER EN SILENCIO

#### **2.1 La filosofía como la tragedia más verdadera: el nuevo hábito de leer diálogos en silencio y la posibilidad que pasajes de la obra hayan sido representados en escena para así educar al público mediante el disfrute del espectáculo**

El Ateniense indica en el libro 6: “Excelsos 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, nosotros sostenemos que es realmente la tragedia más verdadera”. (7.817b) ¿Por qué el Ateniense hace esta alusión al diálogo como imitación de la tragedia, como la “tragedia más verdadera”? ¿Acaso fueron escritas las *Leyes* con el ánimo de ser leídas en silencio o representadas por actores con máscaras en el teatro, en la Academia?

Es notorio que en el libro 2, cuando se habla del placer como criterio para juzgar las obras de arte, el Ateniense diga: “Es probable, pienso, que el 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. Entre todos estos competidores y otros diferentes que irían por miríadas, ¿podemos decir con justicia quién vencería?” (2.658c). Después se dice que si los que juzgan son niños, de seguro elegirían como ganador el espectáculo de marionetas, indicando así que tal vez el placer no es criterio suficiente para juzgar las mejores obras. Esta referencia escrita a las marionetas y al teatro representado es muy interesante pues como anotaba J.L. Borges en su ensayo *Del culto de los libros*:

A fines del siglo IV se inició el proceso mental que, a la vuelta de muchas generaciones, culminaría en el predominio de la palabra escrita sobre la hablada, de la pluma sobre la voz. Un admirable azar ha querido que un escritor fijara el instante (apenas exagero al llamarlo instante) en que tuvo principio el vasto proceso. Cuenta San Agustín, en el libro seis de las *Confesiones*: "Cuando Ambrosio leía, pasaba la vista sobre las páginas penetrando su alma, en el sentido, sin proferir una palabra ni mover la lengua. Muchas veces -pues a nadie se le prohibía entrar, ni había costumbre de avisarle quién venía, lo vimos leer calladamente y nunca de otro modo, y al cabo de un tiempo nos íbamos, conjeturando que aquel breve intervalo que se le concedía para reparar su espíritu, libre del tumulto de los negocios ajenos, no quería que se lo ocupasen en otra cosa, tal vez receloso de que un oyente, atento a las dificultades del texto, le pidiera la explicación de un pasaje oscuro o quisiera discutirlo con él, con lo que no pudiera leer tantos volúmenes como deseaba. Yo entiendo que leía de ese modo por conservar la voz, que se le tomaba con facilidad. En todo caso, cualquiera que fuese el propósito de tal hombre, ciertamente era bueno." San Agustín fue discípulo de San Ambrosio, obispo de Milán, hacia el año 384; trece años después, en Numidia, redactó sus *Confesiones* y aún lo inquietaba aquel singular espectáculo: un hombre en una habitación, con un libro, leyendo sin articular las palabras. (Borges 2007: 111)

Como bien apuntaba el argentino acerca de las *Confesiones* de San Agustín, lo que era común en la Antigüedad era la lectura en voz alta y para un público, para una asamblea, no en solitario y en silencio. Es notorio que las *Leyes* transcurran durante toda una jornada, como

ocurre en las tragedias. Esto nos lleva a formular la inquietud de si ciertos pasajes de las *Leyes* se representaron en la Academia, en el teatro. Consideramos que `éstos` de los que habla Clinias puede referirse tanto a los espectadores de la obra representada como a los lectores silenciosos del diálogo.

Creemos que en las *Leyes* hay un juego entre la referencia al teatro escrito para ser representado y el hecho mismo de que el diálogo puede leerse en silencio; es decir, el hecho que el lector puede representarse a los personajes en el “teatro interior” de su espíritu, por así decirlo. Pues la lectura en silencio de la palabra escrita tiene esa capacidad mágica, la de hacer que nosotros mismos proyectemos en la caverna interior de nuestro espíritu lo que se relata en el diálogo.

En los *Diálogos* de Platón vemos el tránsito de una cultura oral, anclada en el canto y en el territorio, a una cultura escrita. Los *Diálogos* fueron escritos con la intención de ser pedagógicos y ecuménicos: es decir, con la intención de que cualquier mujer y hombre de cualquier pueblo y de cualquier siglo que supiera leer pudiera acercarse a estas cuestiones, a los debates más intensos y agudos sobre los temas más variados, como el amor, la justicia, las leyes. En el gesto platónico de escribir las *Leyes* hay una voluntad de que el lector participe de la obra, y comparta el mismo espacio que los interlocutores, estén o no separados por el tiempo y el espacio, estén o no en Atenas, en el siglo IV, o a varios siglos de distancia. Cuando un joven o una joven de cualquier siglo lee por primera vez la *República*, Sócrates, Glaucón y Adimanto surgirán de nuevo como súbitas apariciones (en griego, *phantasma* quiere decir aparición). Así, entendemos el gesto platónico de escribir los *Diálogos*: como la expresión de una voluntad, la de

hacernos partícipes a todos de la construcción de la ciudad; se trata de un gesto asombroso que tenía en vista la educación de las futuras generaciones y la idea de justicia.

Por otro lado, queremos enfatizar el hecho de que el diálogo platónico también se inscribe dentro de la tradición dramática: podemos entender el diálogo platónico como un cuarto género dramático, junto a la comedia, la tragedia y el drama satírico. Como anota Aristóteles en la *Poética*, una obra pertenece al género representativo porque tiene la posibilidad de ser representada, toda o en parte. Los diálogos socráticos pueden entenderse como parte del género dramático, pues sean efectivamente objetos de representación, o no, en principio pueden representarse. O, mejor aún, los diálogos socráticos pueden representarse precisamente porque pertenecen al género dramático. Aristóteles dice también que la esencia de la tragedia puede captarse en la lectura de la obra; *a fortiori* esto puede aplicarse al diálogo platónico. Como bien lo expresa N. Charalabopoulos:

Una posible dimensión de la famosa disputa entre filosofía y poesía en Platón podría haber sido la legitimación del diálogo como discurso dramático por excelencia en la Atenas del siglo IV. Siendo así, lo que se ha sugerido para Eurípides puede aplicarse también a Platón, a saber, que "no está abandonando o corrompiendo un género fijo, sino explorando las potencialidades de un género vivo". [...] Los autores trágicos tratan con figuras del pasado mítico y, al refundir las historias tradicionales, confrontan a su público con las limitaciones de la existencia humana; el poder y las restricciones del intelecto y las pasiones; la esclavitud y la libertad; el conocimiento y la ignorancia; la justicia y los fundamentos del orden cívico; la relación de la humanidad con el mundo divino/metafísico. Platón también cuenta historias sobre personas del pasado, aunque

muy reciente, y se debate con estos mismos temas. El conocimiento por parte de su público del destino de las figuras históricas que utiliza como personajes le permite explotar plenamente el recurso de la ironía trágica. [...] Como diálogo que describe el último día de Sócrates, el *Fedón* se ha interpretado razonablemente como un ejemplo de tragedia platónica. El tema principal es la vida y la muerte del héroe. La discusión sobre la inmortalidad del alma, en el contexto de su inminente ejecución, toma un giro ominoso. (2012: 66-67) (traducción realizada a partir de la versión gratuita del traductor [www.DeepL.com/Translator](http://www.DeepL.com/Translator))

Igualmente encontramos testimonios de que en la Antigüedad algunos de los *Diálogos* eran representados y posiblemente esa era una de las tareas alumnos en la Academia. En todo caso creemos que el autor de las *Leyes* tenía la firme y buena intención de que el público se involucrara personalmente en su obra. Dentro de la trama y la emotividad de un poema como la *Iliada*, el público se involucra como espectador, es partícipe, hay identificación, y quién escucha el poema recitado se encuentra en el mismo espacio que el aeda. Ahora bien, no es lo mismo un espectador presencial que un “televidente”, pues el espectador es partícipe directo de lo que ocurre en escena, lo que genera una diferencia de índole emotiva y composicional. Como ya anotaba San Agustín en las *Confesiones*, acerca del gran poder que tienen los espectáculos de teatro:

Arrebatábanme los espectáculos teatrales, llenos de imágenes de mis miserias y de incentivos del fuego de mi pasión. Pero ¿qué será que el hombre quiera en ellos sentir dolor cuando contempla cosas tristes y trágicas que en modo alguno quisiera padecer?

Con todo, quiere el espectador sentir dolor con ellas, y aun este dolor es su deleite. ¿Qué es esto sino una incomprendible locura? Porque tanto más se conmueve uno con ellas cuanto menos libre se está de semejantes afectos, bien que cuando uno las padece se llamen miserias, y cuando se compadecen en otros, misericordia. (III, 2, 2).

La presencialidad efectiva en el teatro involucra y busca conmover al espectador de manera inmediata, como cuando se celebran, junto a los amigos, las victorias de los atletas en los estadios. La obra escrita tiene en cambio la ventaja que se puede multiplicar, lo que no sucede con el teatro presencial; esto generó un impacto inconmensurable en la historia de nuestra civilización.

### **2.1.1 Referencia al futuro lector de la obra y *mise en abyme***

La expresión *mise en abyme*, literalmente, “puesta en abismo”, se usa para señalar este artificio que usan los artistas, el de hacer una obra dentro de la obra, como en la heráldica cuando dentro del escudo se encuentra dibujado, en miniatura, otro escudo. Esta referencia al lector de la obra por parte de los interlocutores, como la que hace Clinias en 2.666, la encontramos también en el libro 9 de la *República* donde los personajes -que son seres modelados- buscan ellos también modelar una imagen del alma con palabras. Sócrates intenta mostrar que cometer los actos más injustos genera un gran poder que termina por causar adicción y corrupción, y que hay

que saber diferenciar entre la vida más justa y la vida trágica de todo tirano. Para ilustrar su propósito propone modelar con el discurso una imagen del alma<sup>4</sup>:

-¿De qué modo?

-Modelando con el discurso una imagen del alma para que nuestro interlocutor vea lo que dijo.

- ¿Qué clase de imagen?

-La de una de aquellos caracteres que nos narran los mitos desde antiguo, como Quimera, Escila, Cerbero y numerosas otras criaturas que se cuenta que reunían muchas figuras en una sola.

-En efecto, se cuenta eso.

- Modela entonces, una única figura de una bestia polícroma y policéfala que posea tanto cabezas de animales mansos como de animales feroces, distribuidas en círculo y que sea capaz de transformarse y de hacer surgir de sí misma todas ellas.

-Un hábil escultor requiere tal obra; no obstante, dado que el discurso es más moldeable que la cera y análogos, dala por plasmada.

-Plasma ahora una figura de león y otra de hombre, y haz que la primera sea la más grande y la segunda la que le siga.

-Estas son más fáciles; ya están plasmadas.

- Combina entonces estas tres figuras en una sola, de modo que se reúnan entre sí.

-Ya están combinadas.

---

<sup>4</sup> Si las imágenes míticas primitivas surgieron como proyecciones internas de los hombres -con su habitual carácter terapéutico, primario e infantil- Platón hace aquí el ejercicio contrario: modela la figura del hombre para proyectarlo en imágenes, y así ilustrarnos, en los últimos libros de la *República*, sobre los verdaderos procesos metabólicos del alma. “Así, pues, amigo -dije yo-, el hombre se hace con todo rigor tiránico cuando, por su naturaleza o por sus modos de vivir o por ambas cosas, resulta borracho o enamorado o loco.” (9.573c).

- En torno suyo modela desde afuera la imagen de un solo ser, el hombre, de manera que, a quien no pueda percibir el interior sino sólo la funda externa, le parezca un único animal, el hombre.

*-Ya está moldeada. (República 9.588 b-e) (cursivas mías)*

Si las *mise en abyme* magistrales que encontramos en *Hamlet* o en las *Meninas* producen admiración, las *mise en abyme* que hace Platón producen un “shock metafísico”, un *frisson sacré*, pues la figura del hombre evidentemente ya está moldeada, como nos lo dicen los moldeados personajes de la obra...¡y somos nosotros mismos! En el libro 7, ante el asombro de Glaucón ante la descripción de la caverna y sus prisioneros, Sócrates le replica que esos personajes que están atados y no ven sino sombras son “iguales que nosotros”:

-Qué extraña escena describes -dijo- y qué extraños prisioneros!

-Iguales que nosotros -dije-, porque, en primer lugar ¿crees que los que están así han visto otra cosa de sí mismos o de sus compañeros sino las sombras proyectadas por el fuego sobre la parte de la caverna que está frente a ellos? (*República 7.515a*)

Creemos que los prisioneros de la caverna somos nosotros mismos, los lectores mismos de la obra, de los cuales están hablando los personajes. Personajes, que dicho sea de paso, mientras leemos estas páginas, debemos imaginármolos, proyectando sus imágenes y sus discursos en las cavernas interiores de nuestra imaginación y de nuestra memoria. Sócrates descendiendo hasta la caverna a liberar a los prisioneros del error, es decir, baja, literalmente, hasta nosotros mismos cuando leemos los diálogos, pues al leer la *República* debemos imaginármolos

hablando, es decir, debemos crear con nuestra imaginación una representación de Sócrates. Para ser más exactos, debemos moldear en nuestro interior una representación de la representación de la representación, si asumimos que Sócrates el personaje de los *Diálogos* es la representación moldeada del Sócrates histórico. Esta es la abismal magia de los diálogos platónicos.

Al respecto de la diferencia entre el modelo y la imagen que está plasmada en la *República*, queremos anotar que, por más que tengamos el más exacto compás, nunca podremos dibujar *a la perfección* un círculo pues por el mero hecho de que ocupa un espacio ya tiene un desvío con respecto al ideal perfecto. La imagen es siempre imperfecta, si se le compara con su paradigma. Y esto aplica a los modelos científicos: si bien podemos prever el recorrido de un proyectil aplicando las leyes newtonianas de la gravedad, nunca podremos prever *exactamente* el lugar de su caída. Factores complejos como el soplo del viento pueden alterar, aunque sea de forma mínima, nuestra predicción. Como lo sugiere Borges en *Museo*, hacer un mapa *perfecto* del reino, uno *realmente perfecto*, tomaría toda la eternidad, pues quien dibuja el mapa deberá dibujarse a sí mismo dibujando un mapa dónde estará en miniatura su misma imagen dibujando a su vez otro mapa más pequeño, de tal manera que nunca podría terminar su obra (Borges 2007: 265). Deberá siempre hacer la representación de la representación de la representación, la imagen de la imagen de la imagen, y así hasta el infinito, y sin conocer nunca reposo. La división de una línea imaginaria en partes iguales, y luego en partes proporcionales se puede concebir a través del intelecto, pero al trazarla queda claro que nunca podremos realmente repartirla en partes *exactamente* iguales “en el mundo sensible”. Como se dice en el libro 6 de la *República*:

-Toma, pues, una línea que esté cortada en dos segmentos desiguales y vuelve a cortar cada uno de los segmentos, el del género visible y el del inteligible, siguiendo la misma proporción. Entonces tendrás, clasificados según la mayor claridad u oscuridad de cada

uno: en el mundo visible, un primer segmento, el de las imágenes. Llamo imágenes ante todo a las sombras y, en segundo lugar, a las figuras que se forman en el agua y en todo lo que es compacto, pulido y brillante y a otras cosas semejantes, si es que me entiendes.

-Sí que te entiendo.

-En el segundo pon aquello de lo cual esto es imagen: los animales que nos rodean, todas las plantas y el género entero de las cosas fabricadas.

-Lo pongo -dijo.

-¿Accederías acaso -dije yo- a reconocer que lo visible se divide, en proporción a la verdad o a la carencia de ella, de modo que la imagen se halle, con respecto a aquello que imita, en la misma relación en que lo opinado con respecto a lo conocido?

-Desde luego que accedo -dijo.

-Considera, pues, ahora de qué modo hay que dividir el segmento de lo inteligible.

-¿Cómo?

-De modo que el alma se vea obligada a buscar la una de las partes sirviéndose, como de imágenes, de aquellas cosas que antes eran imitadas, partiendo de hipótesis y encaminándose así, no hacia el principio, sino hacia la conclusión; y la segunda, partiendo también de una hipótesis, pero para llegar a un principio no hipotético y llevando a cabo su investigación con la sola ayuda de las ideas tomadas en sí mismas y sin valerse de las imágenes a que en la búsqueda de aquello recurría. (6.509e-510c)

Con las palabras se obra que el interlocutor cree una imagen, es decir, no se necesita dibujarla para presentarla: los diálogos son escritos y así se obra en el lector el papel de imaginar,

de re-presentar. Sobre la figura del lector de la obra como un esclavo encadenado en una caverna que es iluminado al leer el texto del diálogo, anota el profesor A. Flórez:

¿No son, acaso, la igualdad y la libertad las notas propias del ejercicio dialogal filosófico? Una vez abandonado el mejor régimen, la filosofía, en últimas, no puede medrar sino en la ciudad democrática, precisamente en aquella donde las diferencias entre interlocutores dejan de ser relevantes y, por ende, se suprimen. La filosofía en la ciudad democrática conlleva la supresión de la diferencia entre hombre esclavo y hombre libre, como también se indica en el *Menón*. [...] Otra referencia a un esclavo, niño, se encuentra justamente al comienzo de la *República*, cuando Polemarco envía al niño para que detenga a Sócrates y Glaucón, que ya suben de regreso a Atenas (*República* 1.327b). Este gesto puede entenderse desde el punto de vista del rico comerciante que no se molesta en apurar el paso para alcanzar a sus amigos. Pero hay que tener en cuenta, desde la perspectiva dramático-filosófica, que este es un momento crucial en la estructura de la obra. En efecto, solo mediante este recurso mantiene su validez la primera palabra de la obra: ‘bajé’, con su ineludible alusión a la enseñanza central de todo el diálogo, esto es, a que el filósofo, aun a riesgo de su vida, debe bajar de las alturas desde donde contempla el sol y entrar en la caverna, donde se encuentran los prisioneros encadenados, para anunciarles que esa no es la verdadera realidad. Es de este modo que el diálogo se gira sobre sí mismo y cumple en sí aquello de lo cual habla. (Flórez: 2020)

Entendemos así que todo lector de la *República*, al leer atentamente la obra, alcanza a participar del Bien mediante la lectura misma del diálogo en donde el poderoso Sócrates indica que la vida justa es la mejor de todas. Es lo que podríamos denominar como una participación vertical en el Bien mediante la lectura de los *Diálogos*.

### **2.1.2. Participación vertical y horizontal en el Bien mediante la lectura de los *Diálogos***

Mediante la lectura y el estudio de los *Diálogos* se genera una participación vertical y horizontal en el bien y la justicia. La alegoría de la caverna en la *República* genera lo que podríamos llamar una participación vertical del Bien y es dirigida a todos los lectores de la obra. Al respecto es interesante observar que al final de la *República*, luego de hacer partícipe al lector de toda la discusión sobre la justicia, se expone en el mito de Er la imagen de la justicia geométrica, retributiva; pues la dicha y el placer que experimentamos en nuestra vida será proporcional a las decisiones justas que tomaremos -en el mito se usa la imagen de distintos lotes, distintos géneros de vida que las almas eligen llevar sobre la tierra.

El profesor A. Flórez en su artículo inédito *Dialéctica del esclavo en Platón*, examina la imagen del esclavo en el *corpus* platónico, y sugiere ahondar en en la interpretación de esta figura que va más allá de la mera referencia a un empleado en labores públicas (*doulos*) o a un muchacho o muchacha que ayuda con las tareas domésticas (*pai*), pues cuando se habla del esclavo en el *corpus* también se indica algo que está anclado en la naturaleza humana y que por ende nos es común a todos -como lo es el guiarnos por el placer, el huir del dolor, el desear lo

mejor, el someternos libremente a necesarias leyes comunes y el encontrar resultados similares a los problemas de geometría y matemáticas. En palabras del autor:

Antes de estar en situación adecuada para resolver el problema de geometría, el joven tiene que resolver el problema que tiene consigo mismo de pensar que ya desde el comienzo, con el simple ejercicio de sus dotes naturales, está en posesión de la verdad. En el *Menón* se da un primer y decisivo paso hacia la igualdad de todos los seres humanos. [...] En este texto (*Leyes* 4.719e-720e), el Ateniense traza una comparación entre los preámbulos de las leyes y los hombres libres, por un lado, y entre las leyes en sentido estricto y los esclavos, por el otro lado. La cuestión es que en la antigua Atenas había, aparte de los médicos libres, médicos esclavos, donde aquellos trataban a individuos libres, mientras que estos lo hacían con esclavos, siendo muy diferente el modo de proceder de unos y otros. [...] Las leyes de obligatorio cumplimiento se expiden, pues, si bien no para esclavos, sí para aquella parte servil de la naturaleza humana. Pero en el diálogo *Leyes* en su conjunto la ley no se entiende principalmente en este sentido coactivo y tiránico, sino en sentido persuasivo y libre. [...] *El ser humano es libre por naturaleza*. Ahora bien, con este universalismo antropológico chocan otras determinaciones que, de hecho (*te érgoi*), se dan en lo humano, determinaciones necesarias que establecen la distinción entre el esclavo y el libre. Si bien esta distinción es inevitable, no se da ni puede darse por principio; con toda su inevitabilidad, se trata de una mera cuestión de hecho. La distinción entre espartanos e ilotas muestra bien a qué hace referencia el Ateniense, en atención a sus interlocutores dorios, pues los ilotas eran un pueblo libre antes de ser vencidos y sometidos por los espartanos, reducidos así a un

pueblo esclavo. [...] En las *Leyes*, en particular, la diferencia entre esclavo y libre sirve para mostrar cuál es la actitud correcta con la que el ciudadano debe asumir la ley, si bien, en todo ser humano, hay algo servil que obliga a la promulgación de la ley pura o coactiva. (Flórez 2020; 2021)

M. Rinella, en su obra *Pharmakon: Plato, Drug Culture and Identity in Ancient Athens* anota al respecto de la figura del médico esclavo en las *Leyes*, que actúa empíricamente, por simple imitación sin conocer los principios, y la relación con la “prescripción tiránica” de la ley en el sentido amplio:

(la retórica en las *Leyes*) suele parecerse más al discurso del médico de un esclavo, una conversación unidireccional que se asemeja más a una "prescripción tiránica" que exige obediencia muda. El lenguaje debe ser continuamente supervisado, formado, moldeado y controlado desde el principio de la vida. Una vez establecido un régimen discursivo útil, los miembros de la *polis* deben hablar siempre con una sola voz en cuestiones éticas, al igual que su código de leyes, una vez establecido y modificado durante un período de diez años, se convierte para siempre en inmutable. (Rinella 2010: xxiv) (Traducción realizada con la versión gratuita del traductor [www.DeepL.com/Translator](http://www.DeepL.com/Translator))

Hay entonces una participación vertical del Bien en la *República*, y, por otro lado, una participación horizontal visible en las *Leyes*. Es el caso de los 5040 lotes asignados

matemáticamente a todos los ciudadanos de Magnesia<sup>5</sup>, la igualdad estricta entre hombres y mujeres en la educación, o el estricto respeto de las leyes que se imponen a todos -recordemos que la preservación del orden público es la condición necesaria para que los individuos puedan ejercer los derechos fundamentales.

En cuanto a la relación entre el espectador del diálogo y su representación, queremos anotar que ambas se necesitan, pues no puede haber participación en las ideas si no hay participación del espectador en el diálogo. Descender entonces junto a Sócrates para observar a los esclavos de la caverna, o peregrinar junto a los tres ancianos hacia Cnosos, esto todos podemos hacerlo a través de la lectura, y, es más, el diálogo nos invita a ser partícipes de dicho drama, seamos o no reyes, políticos poderosos, o estudiosos solitarios en una biblioteca. Así entendemos que el Ateniense indica en las *Leyes* que la filosofía es la más hermosa y verdadera tragedia (7.817b). Como bien concluye M. Vegetti, en su lección *Escribir la filosofía*:

Platón había escrito en el *Gorgias* que el teatro es una forma de retórica dirigida a todo el pueblo (502 c-d); y en las *Leyes*, que el diálogo filosófico representa «la tragedia más verdadera». [...] El equilibrio prodigioso e inestable entre palabra y escritura logrado por Platón, con su teatralización dialogica de la filosofía, fue objeto de comparaciones como de imitaciones [...] sin embargo, en su irrepetible singularidad, suspendido como estaba entre el arcaísmo y la profecía de un nuevo modo de vivir y pensar, siguió siendo sobre todo un espejismo recurrente, un lugar perdido de la nostalgia de la filosofía. (2012: 78)

---

<sup>5</sup> Este número, 5040, no es elegido al azar, sino porque es “el que posee en sí la mayor cantidad de divisiones sucesivas” (*Leyes* 5.738a). (1x2x3x4x5x6x7=5040). En Magnesia no sólo viven sus ciudadanos sino también esclavos y extranjeros, que van de paso o que habitan en la ciudad, y son ellos quienes hacen los trabajos manuales y *demiúrgicos*, pues éstos son trabajos asalariados. Los ciudadanos de Magnesia tienen lotes repartidos aritméticamente, pero no se indica que los ciudadanos perciban salario. (Cf. 5.742a).

Es posible, entonces, que Clinias se esté dirigiendo a nosotros desde el pasado remoto y que en el pasaje de 2.666a-e se esté haciendo una mágica referencia a todos los futuros lectores, a todos los futuros espectadores de la obra. Como dijimos, los ancianos caminan solitarios y en ningún momento llega un personaje diferente a interrumpir su peregrinación. El lector, o el espectador, es entonces como un silencioso cuarto compañero de camino que escucha atento el diálogo entre los ancianos mientras se cumple su peregrinación hacia Cnossos.<sup>6</sup> Si ciertos pasajes de las *Leyes* se representaron como escenas de teatro, `éstos` refería entonces a los habitantes de la ciudad, a los académicos, a los espectadores de las *Leyes* como obra de teatro representada. Y, si así es, el recurso debió haber sido espléndido, pues es casi un monólogo del Ateniense, pero en defensa de la importancia de los coros públicos.

## **2.2. ¿Se educan a sí mismos los espectadores de las *Leyes* o son educados por el autor de la obra?**

En el libro 2 encontramos el asombroso pasaje sobre el poder que tiene el teatro para educar a la ciudad. El Ateniense pregunta si el placer es un criterio suficiente para juzgar las obras de arte e indica la importancia de la participación de los espectadores que se educan a sí mismos al juzgar y elegir las mejores obras:

AT.-Pues el juez está sentado no como alumno sino más bien como maestro de los espectadores, como debe ser, para oponerse a los que dan a los espectadores un placer que no es ni conveniente ni correcto. Eso era posible con la antigua costumbre griega, no como la siciliana e italiana actual, que lo deja al arbitrio de la muchedumbre de los espectadores y juzga quién ha vencido por las manos alzadas y que ha destruido, por un

---

<sup>6</sup> En la tragedia no hay más de tres actores, que son justamente los personajes de nuestro diálogo. Puede haber más personajes (encontramos obras con 10, 12 personajes), pero actores no puede haber sino 3.

lado, a los poetas mismos -ya que escriben para el placer de los jueces, que es grosero, de modo que los espectadores se educan a sí mismos- y, por otro, corrompió los placeres del teatro. Pues los que escuchan algo mejor que sus propios caracteres alcanzan necesariamente un placer mejor, ahora les ocurre todo lo contrario por su propia culpa. ¿Qué nos quiere indicar lo que ha desarrollado ahora nuestra conversación? (2.659b-c)

Sobre la diferencia de los acentos y espíritus en los diferentes manuscritos y su efecto sobre el sentido de este pasaje L. Brisson anota lo siguiente:

Escogimos entre dos posibilidades. El texto dice *autoús*, que puede significar, según que el espíritu sea áspero o suave, sea que son los poetas los que educan al pueblo, sea que el pueblo es su propio maestro. Nos inclinamos por la segunda solución, en la medida en que el rol del educador dado al juez parece finalmente volver al pueblo que vota. [...] Estas líneas son de extrema dificultad. El último *autoís* no se encuentra sino sólo en un manuscrito (*Vat. Graec.*); los dos mejores manuscritos llevan *aû toís*, que parece difícilmente comprensible. Se encuentra así una sucesión de pronombres (*autoús*, *auton* y *autoís*) que refieren un mismo antecedente. Nosotros pensamos que se trata de los espectadores, adoptando una construcción que la gramática autoriza. (Brisson & Pradeau: 2006, 354)

Creemos que cuando el Ateniense habla aquí de 'los espectadores' se puede referir tanto al lector silencioso del diálogo como a los posibles espectadores del pasaje si este fue representado como obra teatral. Como bien indica N. Charalabopoulos, acerca de este encuentro

en el *corpus* platónico entre la tradición de una cultura oral y el surgimiento de una cultura basada en lo escrito:

El periodo que va de mediados del siglo V a mediados del siglo IV, en particular, destaca como punto de inflexión en el desarrollo de una cultura letrada. Se produce un aumento del número de escuelas atestiguadas, así como de la representación de escenas escolares en los vasos áticos. La documentación escrita se hace patente en más ámbitos de la vida pública (por ejemplo, los tribunales, el ostracismo, el *Metreon*). El auge de la sofística genera un importante impulso de la cultura del libro. De hecho, los patrones de oralidad nunca dejaron de manifestarse en la vida pública y privada de los griegos, por lo que, en lugar de considerar el siglo IV como una época en la que los textos escritos se impusieron finalmente, es más preciso hablar de un periodo de mayor interacción entre lo antiguo y lo nuevo. [...] Platón era un escritor en prosa, por lo tanto más dependiente de los libros y de los lectores para su publicidad que cualquiera de los poetas. En general, son los textos en prosa los que se asocian más a la "cultura del libro". Además de mostrar su competencia como intérpretes orales, los sofistas contribuyeron enormemente a la promoción del texto escrito como medio de difusión de las ideas. (2012: 131-133). (A partir de la traducción realizada con la versión gratuita del traductor [www.DeepL.com/Translator](http://www.DeepL.com/Translator))

Encontramos así en los *Diálogos* de Platón, y en las *Leyes* en particular, una vocación de universalidad y es la de la palabra escrita, que puede ser leída por cualquier mujer o cualquier

hombre en cualquier época, a diferencia de la obra de teatro representada que requiere la presencia efectiva del espectador en la escena

### 2.3. Relativismo cultural y unidad de la ley

#### Hacia la unidad de la ley: *Minos* y *Epinomis*

Sócrates. — ¿Qué es para nosotros la ley?

Discípulo. — ¿Sobre cuál de las leyes preguntas?

Sóc. — ¡Cómo! ¿Es que hay alguna diferencia entre una y otra ley, por ese mismo hecho de ser ley? Fíjate bien en lo que te estoy preguntando: mi pregunta se parece a la que te haría si te preguntara qué es el oro, y tú, a tu vez, me preguntarías a qué clase de oro me refiero. (*Minos* 313a)<sup>7</sup>

En el *Minos* se alude a los distintos sacrificios realizados por los diferentes pueblos. Al principio de las *Leyes*, el Ateniense hace referencia a las diversas formas de embriagarse observables en las distintas poblaciones de la época. Para examinar la postura del extranjero Ateniense sobre si todas las ciudades deben regirse por las mismas leyes, queremos sugerir que se observe una consonancia interesante que se da entre los diálogos *Minos*, *Leyes* y *Epinomis*.

En el diálogo las *Leyes* se encuentran expresiones como “la canción más hermosa” (*kalistes odes*) o la “educación correcta” (*orthē paideia*). ¿Hay canciones más hermosas que otras, legislaciones mejores que otras? ¿Acaso el extranjero Ateniense indica que

---

<sup>7</sup> Es interesante observar que es usual que se funden colonias o pueblos buscando oro o minerales escondidos bajo el suelo (cf. *Leyes*, 3.678d). La historia de América es también la historia de la búsqueda del oro y de la ambición de encontrar nuevas rutas comerciales. Platón es un hábil inversor de mitos y este recurso lo encontramos en varios lugares del *corpus*. En el *Minos* y en las *Leyes* este recurso de invertir los mitos de la tradición se encuentra en la alusión a la búsqueda de metales, pues si antes era habitual fundar colonias buscando metales bajo el suelo, aquí los personajes buscan “el verdadero oro”, es decir la educación, las mejores leyes para la colonia de Magnesia. Sobre el paralelo con el mito de los terrígenas y la aleación de metales en el alma de los guardianes cf. *República* 3.415a

estas leyes deben ser seguidas por todos los pueblos, o este es sólo un ejercicio teórico para encontrar las mejores leyes para la utópica Magnesia? ¿Y, si hay leyes mejores que otras, por qué no todas las naciones se rigen bajo las mismas leyes? Esto es lo que se preguntaba el discípulo en el *Minos*:

Disc. —Pero, en ese caso, Sócrates, si la ley es un descubrimiento de lo real, ¿cómo es que no empleamos siempre las mismas leyes para los mismos asuntos, si verdaderamente hemos descubierto esta realidad?

Sóc. —No por ello la ley aspira menos a descubrir la realidad, y si las personas no utilizan siempre las mismas leyes, tal como nosotros creemos, es porque no son capaces de descubrir lo que pretende la ley, es decir, lo real. Pero vamos a ver, a partir de esta observación, si conseguimos que se ponga en evidencia si empleamos siempre las mismas leyes o unas veces unas y otras veces otras, y si todos sin excepción utilizan las mismas leyes o leyes diferentes. (*Minos*, 315a-b)

Sócrates le responde al discípulo que, si bien hay diferencias puntuales entre las legislaciones de los diferentes pueblos, todos sin excepción se rigen por códigos que todos conocen, pactos mínimos que todos procuran respetar. Entre los diálogos *Minos*, *Leyes* y *Epinomis*, tal y como se presentan en el *Parisinus graecus* 1807, encontramos expuesta de forma magistral la espinosa cuestión moderna de en qué medida podemos proclamar el respeto a las costumbres propias de cada pueblo y a la vez proclamar principios universales que se imponen a todos. En el *Epinomis* se da una respuesta al problema planteado por el discípulo en *Minos*, pues

se hace énfasis en la unidad de la ley y no en su diversidad. Se señala la unidad del principio, no sus aplicaciones específicas:

Y comprender que lo que debe reconocerse como dotado de inteligencia es precisamente lo que hace siempre las mismas cosas, según las mismas reglas y de la misma manera. Tales son los astros tan preciosos a la vista, que por su marcha y movimiento armónico sobrepujan a todos los coros en majestad y en magnificencia, y satisfacen al mismo tiempo las necesidades de todos los animales. (*Epinomis*, 982e)

Una de las imágenes que se presenta en el *Epinomis*, sobre la inteligencia visible en el universo, es la del movimiento circular, regular y armónico que dibujan los astros en la bóveda celeste. En este diálogo se insiste sobre todo en que “un signo de la *inteligencia*, que anima a los astros y preside a todas las revoluciones celestes, es la *constancia* con que se verifican sus movimientos” (982e) Como sabemos, las palabras *regla* y *regular* están relacionadas: toda regla sugiere una cierta constancia, una cierta *regularidad*. Esta regularidad cósmica estaría asegurada por una inteligencia anterior a la creación corporal del universo, pues “lo recuerdas sin duda, Clinias; porque has escrito nuestra conversación [...] el punto fundamental de esta discusión era que el alma ha existido antes que el cuerpo” (980d).

Como decíamos, si en el *Minos* el discípulo hace énfasis en la relatividad de las leyes y las costumbres, en el *Epinomis* en cambio se declara la unidad de los principios y se hace énfasis en una inteligencia divina que genera el orden regular del mundo. Y, en el medio, encontramos el diálogo de las *Leyes*, donde, como dijimos, los ancianos investigan, mientras caminan, cuál es la mejor forma de regular todos los asuntos humanos de los habitantes de Magnesia.

¿Qué quiere decir entonces lo que sugeríamos al principio, que la legislación se presenta como una técnica, pero una técnica mediante el diálogo? Tal vez el mensaje principal es que, más allá de las fluctuaciones de las legislaciones puntuales, hay principios que permanecen y que guían a los mejores legisladores; pero, a la vez, los hombres deben conversar, dialogar, para llegar a las mejores leyes. Y estas son, según el Ateniense, aquellas que estimulan y fomentan las prácticas musicales y gimnásticas de todas las ciudadanas y de todos los ciudadanos, haciéndolos partícipes, a todos, de la construcción efectiva de la ciudad de Magnesia.

#### **2.4. Leyes inscritas en piedra y leyes escritas en forma de diálogo: la plasticidad del diálogo las *Leyes* en contraste con la rigidez de las antiguas y famosas leyes de Gortina talladas en piedra caliza**

Todos podemos observar que las costumbres de los hombres son dinámicas y cambiantes, y que sus legislaciones son puntuales y perfectibles como lo anota el discípulo en el *Minos*. En las *Leyes* se examinan los principios que guían las legislaciones, y aquí podemos observar sin duda uno de los orígenes de nuestro derecho constitucional moderno. Las leyes sobre las que discuten los ancianos son las leyes para la futura Magnesia, una ciudad que se funda en la palabra (*en logoi*) mientras se recorre el camino hacia Cnosos.

Como vimos anteriormente, en el primer libro de las *Leyes* se hacía mención de los diferentes usos y costumbres en los distintos pueblos y de la diversidad de ritos entre escitas y griegos y sus diferencias a la hora de beber el vino. Nos podemos preguntar entonces si el

Ateniense indica que todos los pueblos deben regirse por las mismas costumbres, o si las leyes que están estableciendo sólo son concebidas para una utópica Magnesia.<sup>8</sup>

¿Las leyes que están siendo consideradas por los ancianos pueden servir entonces como paradigma para futuras legislaciones o son sólo pensadas para la mágica Magnesia de ficción? Como dijimos al principio, creemos que las *Leyes* fueron escritas como una magistral obra de teatro a la vez divertida, didáctica, cómica y seria, teniendo siempre en vista una óptica pedagógica. Es posible las *Leyes* hayan sido escritas para que su estudio pudiera servir de base de reflexión a los futuros académicos, a los futuros estudiosos de la obra, a los futuros espectadores, a los futuros legisladores.

## **2.5. La costumbre como fuente del derecho y los testimonios históricos de las leyes de Gortina mencionadas en el diálogo**

La costumbre es fuente del derecho. Uno de los grandes principios fundadores del derecho es que los pactos deben ser respetados, *pacta sunt servanda* como reza el adagio. En las *Leyes* se hace mención de las llamadas leyes patrias:

¿No es verdad que aquéllos no necesitaban legisladores ni solía darse algo semejante en esa época? En efecto, los que nacieron en esa parte del período no poseían leyes escritas, sino que vivían regidos por las costumbres y las llamadas leyes patrias. (2.680a)

Es interesante observar que tanto en el *Minos* como en las *Leyes* se menciona la legislación mítica de Creta, isla que solía tener reputación de regirse por excelentes normas. Así,

---

<sup>8</sup> Sobre las *Leyes* y el origen del género literario de la utopía en la filosofía política Cf. *Calípolis y Magnesia: ¿Utopía o realidad?*, Lisi (2010: 55-70); *Praktyka polityczna. Od Państwa do Praw Platona (Práctica política de la República a las Leyes de Platón)*, Zygmuntowicz Dorota (2001: 613-615).

se dice en el *Minos*, sobre los míticos legisladores cretenses, que como pastores guían a los ciudadanos de la isla:

Sóc. —Entonces, si lo que estoy diciendo es cierto, ¿no crees que los cretenses, conciudadanos de Minos y Radamanto, utilizan leyes antiquísimas?

Disc. —Sí me lo parece.

Sóc. —Ellos fueron, pues, los mejores legisladores de la antigüedad, a la vez guardianes y pastores de hombres, tal como Homero llamaba «pastor de pueblos» al buen general.

Disc. — Desde luego.

Sóc. — Veamos, pues, en nombre del Zeus de la amistad, si alguien nos preguntara qué le da al cuerpo para mejorarlo un buen legislador y pastor del cuerpo, le diríamos exactamente y con pocas palabras que alimentos y entrenamiento, los primeros para hacerle crecer y el segundo para ponerlo en forma y fortalecerlo. (*Minos* 321b-c)

En las *Leyes* encontramos también una referencia a las míticas leyes de Gortina y se habla de un éxodo de dicha ciudad para formar la colonia de Magnesia:

AT.-Cuéntame lo que viene a continuación: ¿Qué gente será la que asentaréis? ¿Acaso el que quiera de cualquier lugar de Creta, porque en cada una de las ciudades el número de habitantes supera lo que puede alimentar la tierra? Pues, supongo, no vais a llevar al que quiera de los griegos, aunque veo que algunos de Argos, de Egina y de otros lugares de Grecia se encuentran establecidos en vuestra región. Dinos, pues, ¿de dónde dices que será el ejército de ciudadanos en esta ocasión?

CL.-Probablemente serán no sólo de toda Creta, sino que me parece que de los otros griegos van a aceptar sobre todo a los del Peloponeso para que habiten con ellos. Lo que acabas de decir, es, en efecto, verdad, que hay de Argos, y, especialmente, la gente que mejor fama tiene aquí ahora, la de Gortina, pues se ha trasladado como colonia de la Gortina peloponesa. (*Leyes 4.707e-708a*)

Respecto de las famosas leyes de Gortina dice el historiador P. Levi:

Parece que las primeras leyes griegas se formularon de dos modos. Uno de ellos era similar a las leyes rituales de la Biblia: «si un hombre hace esto o esto otro, sufrirá esto y esto otro, pero en tal circunstancia entonces será tal», estilo que supone un legislador activo y una infinita serie de adaptaciones a un principio general. Éste es el estilo de las leyes de Gortina, en Creta. Se trata de un código legal completo escrito en el siglo V, pero que data de mucho antes. El otro estilo debe su forma al lenguaje mágico ritual que sobrevivió largamente en la formulación de epitafios y maldiciones. Era un lenguaje completo, porque en un ritual no es posible dejar ninguna posibilidad de azar. [...] Cuando el lenguaje escrito era reciente, la misión de anotar las leyes estaba en manos de un funcionario sagrado. Las viejas leyes se sabían de memoria o eran principios generales, como los proverbios. Con la escritura, la elaboración consciente de las instituciones legales comenzó a ser un proceso continuo. Las leyes de Solón, en Atenas, se escribieron después de 600 a.C. y las de la recién fundada ciudad griega de Masalia, la actual Marsella, se registraron públicamente muy poco antes. [...] El más extenso código legal arcaico de que disponemos es el de Gortina, del sur de Creta central. Está inscrito

con letras espléndidas sobre una serie de magníficas tablillas de piedra que se conservaron en el margen de un canal perteneciente a un molino, donde se descubrieron en el siglo XIX. Parece que estuvieron en la base de un teatro construido en el siglo I a.C., que debió alzarse sobre las ruinas del edificio de un tribunal. Quedan seiscientas líneas de la inscripción. Su fecha probable se sitúa en el comienzo de la segunda mitad del siglo V a.C. Desde luego, las propias leyes son anteriores, y las más antiguas datan probablemente del siglo VII. a.C. (Levi 1989: 84)

Queda claro así que invitar a los ciudadanos de Gortina era una referencia obvia para la época, pues tenían fama de tener allí las mejores leyes inscritas en la piedra. Como dijimos, *nomos* es ley, es costumbre, es modo musical, es el distrito, es la ciudad. La ley procura lo mejor para el ser humano y a la vez se inscribe dentro de cada territorio, y en cada modo diferente de cantar.

## **2.6. Guerras Médicas y deber de hospitalidad: amistad entre espartanos y atenienses**

Habíamos dicho al comienzo que en las *Leyes* el Ateniense alaba ciertas instituciones espartanas y que los dorios, si bien a veces se muestran críticos de las costumbres atenienses, son receptivos a los elocuentes discursos del extranjero. Cuando los personajes están dialogando sobre la utilidad de los simposios y las bebidas en común, se hace referencia a las Guerras Médicas, en las cuales combatieron como aliados atenienses y espartanos contra el invasor común. Y es en ese momento en el que Clinias el cretense nos recuerda la importancia del deber de la hospitalidad:

CL.-Extranjero, una vez que hayas escuchado también mi palabra y la hayas aceptado, di con confianza cuanto quieras. Pues quizás hayas oído que en esta ciudad nació Epiménides, un hombre divino que estaba emparentado con nosotros. Cuando fue a vuestra ciudad diez años antes de las Guerras Médicas, siguiendo una profecía divina, hizo unos sacrificios que el dios aceptó y, como los atenienses temían la invasión persa, dijo que no llegarían antes de diez años, pero que cuando llegaran, se iban a ir sin hacer nada de lo que esperaban, y que sufrirían más males que los que harían. Desde entonces os hospedaron nuestros antepasados, y nuestros padres y yo tenemos una buena disposición hacia vosotros desde hace tanto tiempo.

AT.-Bueno, estaríais listos, así parece, para escuchar, mientras que yo estoy dispuesto a querer y, aunque no es muy fácil poder, he de intentarlo. En primer lugar, pues, definamos, a efectos de la argumentación, la educación, qué es y qué efectos puede tener, pues decimos que el tema que ahora hemos elegido tratar debe ir a través de ella, hasta que eventualmente llegue al dios. (1.642e-643a)

Si bien al principio del diálogo se mencionan los legisladores míticos de Creta y Esparta, la costumbre, las leyes patrias, el acontecimiento histórico de las Guerras Médicas y el deber de la hospitalidad entre griegos; luego se hace énfasis, durante todo el libro segundo, en la manera en que la ley produce las costumbres. El diálogo de las *Leyes* se presenta así como una técnica legislativa más dinámica y menos rígida que las antiguas leyes cretenses talladas en piedra caliza. La construcción de Magnesia es ante todo la construcción de una ciudad en la palabra (*en logoi*), similar en ese sentido a las constituciones de nuestras repúblicas.

## 2.7. La necesidad de construir la ciudad en la palabra (*en logoi*): origen del derecho constitucional

En el diálogo se nos indica que la construcción de Magnesia es ante todo una construcción de la ciudad en la palabra (*en logoi*). ¿Puede entonces concebirse que este diálogo inaugura el género de la utopía en la literatura política? ¿Es este, de alguna manera, el origen del derecho constitucional moderno donde se enuncian principios que servirán como cimientos para las legislaciones puntuales futuras? Se ha hablado mucho de la importancia del siglo XVIII en cuanto a la declaración de los derechos universales. Queremos hacer una anotación histórica al respecto.

### 2.7.1. El padre Grou y el turbulento siglo XVIII

Se considera que la gran época de la proclamación de los derechos universales comenzó a finales del siglo XVIII, y esto tal vez sea cierto; pero sería bueno recordar entonces que el origen de esta reflexión moderna se encuentra en las *Leyes* de Platón, en el *Parisinus graecus* 1807, en el *Vaticanus graecus* 1, del siglo noveno. El padre Jean-Nicolas Grou es el autor de la primera traducción francesa de las *Leyes*, edición que vio la luz en Ámsterdam en 1769. Cuatro años, después el papa Clemente XIV promulgó el breve apostólico *Dominicus ac Redemptor*. Quince años luego, el rey Luis XVI escribiría en su diario el 14 de julio de 1789 su lacónico: “*rien à remarquer*” (nada que anotar). El 2 de *pluviôse* del año II de la Revolución, en la actual Plaza de la Concordia, justo en frente de su palacio, el rey Luis XVI era guillotinado por la turbamulta

colérica. Veinticuatro años antes del famoso regicidio, el padre Grou escribía en su prefacio a la primera edición de las *Leyes* en francés:

Podríamos definir las *Leyes* como el arte de volver un Estado feliz no por la abundancia, las riquezas, la gloria de las armas, o lo extenso de su dominación; sino por la práctica del bien y el alejamiento de lo inconveniente. Tal es la idea general de esta obra de la cual no pretendo esté, ni de cerca, exenta de mancha, obra que no es comparable en ningún aspecto con las leyes de Moisés, y mucho menos con las sublimes lecciones de la Religión Cristiana, como lo espero mostrar algún día. Platón no se remonta ni a los orígenes de los deberes de los hombres, que le enseñan que está hecho para Dios, y que su finalidad es su conocimiento, y amarlo, y servirlo; ni que la fuente de autoridad, que se encuentra en el principio de la dependencia, es decir Dios, autor de la Sociedad Natural y Civil, que estableció la desigualdad de las condiciones y la subordinación entre los hombres; y que los Reyes, Magistrados, tienen su lugar sobre la tierra; y que, como tal, deben usar su autoridad con la misma suavidad, la misma equidad, como lo haría Dios mismo. Y así los sujetos deben obedecerlos en todo lo que no hiera la conciencia con la misma puntualidad, la misma sumisión, aún interior, con la que obedecerían a Dios; y no por el motivo más potente de la unión de la concordia, a saber, que somos todos hijos de la misma familia, todos hijos del mismo padre, que es Dios, obligados por consiguiente a amarnos todos en Él. Pero no hay que esperar nada de esto en ningún autor pagano. Es mucho si uno encuentra algunos trazos de luz, entremezclados lo más seguido de alguna oscuridad. En conocimiento de la ley natural, Platón no se contradijo, no más que ningún otro Filósofo. Y de esta suerte, se sobrepasó a sí mismo en sus *Leyes*: los preludios o

preámbulos, sobre todo los que puso a la cabeza como los más importantes, son todos retazos de Moral bien acabados. Si con luces más grandes, y más seguras, nuestros Filósofos modernos hubieran tenido una intención tan recta como la de Platón, no se habrían desviado tanto, tratando temas como las leyes y la política. De tal manera que este sabio pagano, si los escuchase, seguramente se habría avergonzado de ellos. Esta obra no ha aparecido aún en nuestra lengua, que yo sepa. Y no creo tampoco que se pueda entender ni seguir en las versiones de Ficino y de Jean de Serres. La traduje con aún más delicadeza y atención que la *República*. Hice pocas notas, en comparación con la cantidad que habría podido poner: los sabios tal vez me lo reprocharán, pero no trabajo para ellos, ni me jacto de ser hábil para ello. Los lectores que tengo en vista aprobarán el que no haya llamado extrañamente la atención -que ellos le darán voluntariamente a Platón- a observaciones de crítica o de erudición que de seguro no les interesan para nada. Intenté, sin embargo, no omitir nada que no pudiera servir a la inteligencia del texto. (Grou 2002, 411-412) (traducción y puntuación mías)

¿Por qué Clemente XIV promulgó el breve apostólico *Dominus ac Redemptor* y la disolución de la orden de los jesuitas?<sup>9</sup> ¿Por qué el padre Grou tuvo que ir hasta Ámsterdam a publicar las *Leyes* en francés? El siglo XVIII fue un siglo de importantes movimientos sociales y de grandes proclamaciones, como la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789. Quien se interese por la filosofía del derecho podrá observar que el padre Grou pretendía que la ley natural debe servir siempre de fundación para las legislaciones positivas,

---

<sup>9</sup> Sobre esta cuestión cf. Ranke 1963: 563-573.

puntuales. Creemos que el mensaje de las *Leyes* no es enteramente iusnaturalista, pues en el diálogo se muestra que las mejores leyes se encuentran luego de una larga peregrinación conjunta y que toda legislación requiere una continua búsqueda de las mejores leyes. Hacemos énfasis en este carácter perfectible y dinámico de las legislaciones porque nos parece que ese es el espíritu de las *Leyes*. Ahora bien, esto no implica que no existan principios fundamentales que deben guiar al buen legislador.

### **2.7.2. Preámbulos, constituciones y utopías**

El padre Grou llama la atención en su prefacio a los preludios o preámbulos de las *Leyes*. Nuestras constituciones suelen comenzar con un Preámbulo, una declaración solemne y breve de los fundamentos básicos, de los valores y objetivos comunes que guían la declaración. El desarrollo del derecho constitucional moderno está ligado al surgimiento, en la filosofía política, del género de la utopía. Estos dos géneros en verdad son muy parecidos pues en ambos se intenta, por medio de la palabra, proclamar ideales que, en el caso de las constituciones, fundan luego las leyes puntuales. Es interesante observar que el ejercicio mismo de proclamar en coro estos valores comunes es ya el comienzo de la constitución de un cuerpo social estable. Esto no quiere decir que las cosas sucedan en el mundo sensible así tal cual lo expresa la constitución de la república, pues el objetivo de una constitución es proclamar ideales, principios básicos, y no relatar los infortunios que suceden en el día a día del mundo sensible.

El ejercicio mismo de escribir una constitución es fruto del diálogo, de una historia conjunta, por eso en los preámbulos de las constituciones suele aludirse a las condiciones

históricas mismas en las que estas se escribieron.<sup>10</sup> De la misma manera sucede en la obra que estudiamos, pues en el libro tercero se hace una larga alusión histórica a las constituciones de los dorios, de los persas y de los atenienses, y se dialoga sobre su excelencia. En efecto, luego de examinar la cuestión de la embriaguez y los banquetes en el libro segundo, el libro tercero comienza con una pregunta del Ateniense: “¿Cuál diremos que fue el principio de la constitución (*politeias*)?” (3.676a\*). En las *Leyes* el Ateniense se remonta incluso a los primeros tiempos de la civilización y narra primero las destrucciones periódicas que sufren los grupos humanos:

AT.-¿Acaso creéis que las antiguas historias tienen algo de verdad?

CL.-¿Cuáles?

AT.-Las que dicen que hubo muchas destrucciones de hombres por cataclismos, enfermedades y otras múltiples desgracias, de las que sobrevivió sólo un pequeño número de seres humanos.

CL.-Para todo el mundo eso tiene mucha verosimilitud.

AT.-Veamos pues. Pensemos en una sola de las muchas, en esa que una vez tuvo lugar a causa del cataclismo. (3.677a)

Luego comenzará todo un examen histórico de las grandes constituciones de la época, la doria, la persa y la ateniense. Clinias confesará que todo eso parece ser como un presagio, pues justamente estaban dialogando sobre las mejores leyes y a él le fue encargado fundar una colonia, la colonia de Magnesia, y encontrar para ella la mejor legislación:

---

<sup>10</sup> Por ejemplo, el *Preámbulo de la Constitución francesa del 27 de octubre de 1946* comienza así: “Tras la victoria de los pueblos libres sobre los regímenes que pretendieron sojuzgar y degradar a la persona humana, el pueblo francés proclama de nuevo que cualquier ser humano, sin distinción de raza, religión o creencias, posee derechos inalienables y sagrados. Reafirma solemnemente los derechos y libertades del hombre y del ciudadano, consagrados por la Declaración de derechos de 1789, y los principios fundamentales reconocidos por las leyes de la República”.

AT.-Y también ésa es la razón por la que contemplamos el ejército dorio, cuando se asentaba, y las laderas ocupadas por Dárdano, el establecimiento junto al mar y a los primeros, los que habían sobrevivido a la destrucción, y, además, hicimos nuestros discursos anteriores acerca de la música y la embriaguez y lo que discurrimos todavía antes de eso. 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. Entre nosotros, Megilo y Clinias, ¿qué prueba tendríamos de si hemos hecho algo útil?

CL.-Yo creo, extranjero, que puedo entrever alguna. Parece que todos estos temas que hemos expuesto han surgido por alguna fortuna. En efecto, en este momento yo, por lo menos, estoy muy necesitado de ellos y hasta es oportuno que tú y Megilo aquí presente hayáis coincidido a mi lado. Pues no os ocultaré a vosotros dos lo que ahora me pasa, sino que prestaré atención a un cierto presagio. La mayor parte de Creta tiene la intención de hacer una colonia y encomienda a los habitantes de Cnosos que se ocupen del asunto, y la ciudad de Cnosos, a mí y a otros nueve. Al mismo tiempo, nos manda que pongamos sus leyes, si es que algunas de ellas nos satisfacen, pero que instauremos también leyes de otro lado, si nos gustan, sin tomar en cuenta en absoluto si son extranjeras, siempre que nos parezcan mejores. Démonos pues ese gusto. Eligiendo de las leyes mencionadas, construyamos la ciudad con la palabra, como si la fundáramos desde el comienzo y, al mismo tiempo, lograremos observar lo que buscamos, mientras que yo quizá podría usar esa constitución para la futura ciudad. (3.702a-b)

Queremos resaltar que el desarrollo del derecho constitucional moderno surgió en una época en la que era común el género de la utopía, el siglo XVIII, y esto lo entendemos en el sentido en que el objetivo del escrito constitucional es buscar y declarar qué ideales perseguiremos como sociedad. Esto es necesario, pues se requiere una previa dirección que nos indique hacia dónde estamos conduciendo los esfuerzos colectivos, con qué propósito, y fundados en qué valores, si queremos alcanzar los resultados posibles. Como propone Clinias en el diálogo: “eligiendo de las leyes mencionadas, construyamos la ciudad con la palabra” (3.702b).

Por eso es tan interesante la secuencia, como se presenta en el *Parisinus graecus*, entre *Minos*, *Leyes* y *Epinomis*, porque el discípulo en el *Minos* se preguntaba por qué las leyes son cambiantes, si precisamente intentan tener una validez universal. Lo mismo podría preguntarse acerca de las constituciones: si las constituciones son la expresión de los mejores principios, ¿por qué hay diversas constituciones y por qué se necesitan extensas jurisprudencias para interpretar sus artículos? Esto está ligado al problema de los universales, que es y seguirá siendo siempre, el problema central de la filosofía, y que se encuentra expuesto de manera magistral, y abismal, en el *corpus* platónico.

### CAPÍTULO III

#### EL PROBLEMA DE LOS UNIVERSALES EN EL *CORPUS* PLATÓNICO

AT.- Sea pues. ¿Cuál debemos decir que es la postura o la melodía bella? [...] ¿Acaso nos alegraremos todos de la misma manera con las mismas danzas corales o estamos muy lejos de ello? [...] ¿Acaso para todos nosotros no son bellas las mismas cosas? (2.654e; 655c)

El problema de los universales está plasmado y expuesto en el *corpus* en diferentes momentos. Cuando Trasímaco defiende la justicia como derecho del más fuerte en la *República* (1.339a), cuando el juvenil Calicles presenta la justicia como una convención, como un invento de los débiles para protegerse de los más fuertes (*Gorgias* 484a-e), o cuando en el libro sexto de la *República* se diferencia el modelo y la imagen, ahí está expuesto el problema de los universales, que es y seguirá siendo el problema central de la filosofía. Pues no es lo mismo concebir que las ideas son meras abstracciones que dependen de los individuos, de sus lenguajes y sus culturas, que concebir que las ideas existen *en sí*, que las ideas son lo *real*, y el mundo, su imagen.

¿Podemos encontrar un mensaje unificado acerca del problema de los universales en el *corpus* platónico? Hay que recordar que en los *Diálogos* encontramos posturas tan diversas como la del sofista Protágoras quien afirma que “el hombre es medida de todas las cosas ” (*Teeteto* 152a) y la del extranjero Ateniense quien al contrario sostiene en las *Leyes* que la divinidad debe ser la medida de todas las cosas: “¿Cuál es pues la acción que agrada y acompaña al dios? Una, y

que tiene un antiguo dicho que lo semejante ama a lo semejante si es medurado, pero que las cosas que carecen de medida no se aman entre sí ni a las mesuradas. Para nosotros, el dios debería ser la medida de todas las cosas” (4.716c).<sup>11</sup> Creemos así que los ejercicios de las *disputaciones* medievales y el desarrollo de sistemas filosóficos durante la modernidad, ambos son, de alguna manera, la continuación de un inmenso diálogo que ha durado durante siglos, pero cuya médula se encuentra ya expuesta y cristalizada en el *corpus* platónico.

### **3.1. Leyes diurnas y banquetes nocturnos: la importancia de la situación dialogal a la hora de analizar los *Diálogos***

Es importante observar dónde se sitúa el diálogo para entender mejor su mensaje y su posición dentro del conjunto de la obra. El *Banquete* transcurre en un ámbito privado, nocturno, en Atenas. El diálogo de las *Leyes* no se desarrolla en Atenas, sino en Creta, en un contexto público, campestre, rural; es una larga peregrinación de tres ancianos a la gruta de Zeus durante el día más largo y luminoso del año, replicando la peregrinación que efectuaba el mítico rey Minos, que allí recibía las leyes que todos luego obedecían. A diferencia de las *Leyes*, la *República* se da en un contexto privado, es un largo y nocturno banquete en casa de Céfalo después de que un esclavo, por orden de Polemarco, llama de repente a Sócrates, que había bajado para orar a una diosa extranjera y para ver cómo iban a desarrollarse las primeras celebraciones en su honor. Es notoria y muy importante esta diferencia entre las situaciones dialogales a la hora de analizar los mensajes del *corpus*. Tal como lo señala el profesor A. Flórez:

No sorprende, por tanto, que aquellos dos diálogos donde Sócrates no hace presencia, las

*Leyes* y el *Epinomis*, no transcurran en Atenas, y ni siquiera en Grecia continental, sino

---

<sup>11</sup> Sobre el tema de una técnica de la medida en las *Leyes* Cf. Brisson 2006: 388. Sobre la igualdad proporcional al mérito Cf. 2006: 409.

que se sitúan en la isla de Creta, en el camino que conduce de la capital, Cnosos, al santuario de Zeus en el monte Ida. Aparte de que todos los diálogos se escenifican en Atenas, si bien alguno extramuros, no hay ninguna otra condición formal que permita anticipar la composición de un diálogo. En algunos solo aparecen Sócrates y su interlocutor, quizás en un espacio privado, con frecuencia en un lugar público, quizás la calle o algún sitio del ágora. [...] No todos los interlocutores intervienen con la palabra, unos se mantienen en silencio, otros apenas ocasionalmente, otros aparecen para luego desaparecer. No todos los interlocutores con palabra, ni siquiera cuando es un interlocutor principal, se identifican con nombre propio, aunque esto ocurre con extranjeros, como el extranjero ateniense en Creta, en las *Leyes* y el *Epinomis*, y el extranjero Eleata en Atenas, en los diálogos *Sofista* y *Político*, y con esclavos, como en el *Menón* y el *Teeteto*. Si bien muchos de los interlocutores de Sócrates son jóvenes, otros son adultos y, a veces, ancianos. La casi totalidad son varones, aunque, de nuevo, esta no es una regla, pues es decisiva la presencia tanto de Diotima en el *Banquete* como de Aspasia en el *Menéxeno*. (Flórez 2019: 64)

Como decíamos, el *Banquete* y la *República* transcurren en un ámbito privado, nocturno, mientras que las *Leyes* transcurren durante el día. C.M. Bowra anotaba en su *Introducción a la literatura griega* que si los personajes de la épica son reyes y dioses, los personajes de la literatura posterior serán aristócratas en ámbitos privados. Esta diferencia entre lo privado y lo público es una característica ateniense, no espartana; pues la imagen que las fuentes nos han dejado de Esparta es la de una comunidad en la que los ciudadanos se fundían en un estado

totalitario, todo tenía un carácter público y se dejaba muy poco espacio para la vida en privado o para caprichos o gustos del individuo. A la vez se centraba Esparta en su poderío militar, y no eran habituales, como sí lo eran en Atenas, los concursos de teatro y las fiestas en honor a las musas y a Dioniso. Esta característica típicamente ateniense, la de diferenciar lo privado de lo público, es visible en los escenarios en los que transcurren los diálogos: como dijimos, la *República* transcurre en la noche, en casa de Céfalo, en cambio el diálogo las *Leyes* es un diálogo diurno, y no sólo diurno, sino que se dice claramente que se encuentran en el día más luminoso del año, en el solsticio de verano.

Es plausible pensar que esta claridad en la escenificación del diálogo se asocia al hecho de que las leyes, como sabemos, son públicas, de conocimiento de todos, de fácil acceso y en principio nadie puede invocar su desconocimiento de la ley para justificar su no acatamiento. Las leyes tienen que ser, por decirlo de algún modo, siempre “diurnas”; es decir, claras, evidentes, razonables, de conocimiento de todos, y creemos que esto está plasmado en la situación del diálogo, pues las *Leyes* transcurren durante el día más luminoso, el solsticio de verano.

Un lector moderno puede interpretar que el tema de la *República*, el de la justicia, debe ser tratado de noche y en privado, porque el tema mismo es difícil, no es claro, requiere un análisis intenso, agudo, y se da luego de la confrontación de varias posturas; mientras que las leyes tienen que ser por definición públicas, y deben ser claras. La discusión sobre la virtud y la justicia es una discusión ardua, hay que participar por invitación, es una conversación típicamente nocturna, lo que le confiere también un carácter onírico, a diferencia de la constitución y de las leyes, que son “diurnas” y se imponen a todos por igual porque sin ellas no es posible la vida en comunidad. Se forma así un continuo noche-día en la discusión sobre la

justicia y las leyes, que es aún más patente en el manuscrito de referencia pues en él los diálogos no se encuentran divididos en tomos.

Las discusiones sobre la justicia y sobre las leyes requieren condiciones diferentes, y esto está plasmado en las diferentes situaciones en las que transcurren estos dos grandes diálogos donde Platón trata los temas fundamentales de la *polis*. Si los seres humanos fueran totalmente virtuosos no se necesitarían leyes: y es por esto que las legislaciones deben ser escritas, claras, públicas, luminosas, razonables; es el carácter diurno de las *Leyes*. La virtud y la justicia son en cambio temas nocturnos de discusión filosófica, de simposio, como el *Banquete*, ese diálogo sobre el amor que transcurre, como es propio del erotismo, de noche y en privado.

Para utilizar una imagen, digamos que la ley es la cara visible y la justicia la cara oculta que debe observarse con cuidado. Como Jano Bifronte, debemos observar a ambos lados a la vez; hacia lo alto la justicia y hacia lo terreno, la legislación, para seguir en la constante búsqueda de las mejores leyes.

### **3.2. La necesidad de la educación para fomentar la divinidad que está latente en el individuo**

En las *Leyes* el Ateniense indica que el ser humano no es un dios, sino un animal que debe ser educado si quiere fomentar la divinidad que se esconde en él:

AT.-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. No cabe duda de que hay que alabar la forma de vida más bella, no

sólo porque, por su apariencia, se impone en la buena fama, sino también porque incluso si alguien quiere disfrutar y no desertó de ella durante su juventud, se impone también en lo que todos buscamos, disfrutar más y sufrir menos durante toda la vida. (5.732e-733a)

Se ha acusado a Platón de fijista y autoritario, pero al estudiar de cerca el *corpus* platónico nos damos cuenta de que esto no es así; al contrario, en su obra se hace énfasis en la importancia de la educación, pero precisamente porque se es consciente de que los comportamientos de los hombres y las mujeres no son fijos, sino al contrario, moldeables y evolutivos: esto nos puede llevar a lo mejor, a lo más divino, a la vida más placentera, que es al mismo tiempo la más justa. Este es un punto capital, que encontramos tanto en las *Leyes* como en la *República*: el mensaje claro de la necesidad de educar correctamente a todas las ciudadanas y a todos los ciudadanos y proclamar a la vez que todos debemos perseguir la vida más placentera, pero porque es al mismo tiempo la más justa:

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. (6.766a)

Tanto en las *Leyes* como en la *República* se insiste en la necesidad de regular los buenos cantos para así moldear el alma de los hombres y las mujeres de la *polis*. Creemos así que las *Leyes* fueron escritas con la intención de ser lo más ecuménicas posibles, sea por medio de su

representación como obra de teatro para educar públicamente a los habitantes de las ciudades, sea por medio de su lectura silenciosa en el “teatro interior” de nuestro espíritu.

En efecto, encontramos en los *Diálogos* juegos y alusiones que revelan una época en la que se estaba pasando de una cultura meramente oral a una cultura escrita, y donde las palabras escritas con tinta en los libros se podían asemejar a las sombras del arte pictórico de la *skiagraphía*. El Ateniense hace alusión a esta técnica de “pintar con sombras” cuando se habla del rol del placer en las obras de arte para educar a los ciudadanos:

Nadie querría dejarse convencer de hacer aquello de lo que no se sigue más la alegría que el dolor. 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. (2.663b-c).

Como anota Brisson (2006: 355) acerca de este pasaje: “se trata de una alusión a la técnica pictórica de la *skiagraphía*, que produce efectos de relieve por medio de sombra; Platón lo emplea como metonimia de las ilusiones o los errores de juicio (ver *República* 10.602c-e)”. Como ya lo habíamos anotado, el tránsito de una cultura oral a una cultura escrita está plasmado en los *Diálogos* de Platón. Escribir, dejando manchas sobre el papel, es similar a “pintar con sombras”, es similar al arte pictórico de la *skiagraphía*, pero se encuentra en un nivel de mayor abstracción, pues si la pintura en una caverna nos muestra así tal cual lo que se quiere representar, el libro escrito requiere que nos representemos las imágenes “en las cavernas

interiores” de nuestro espíritu. Aquí podemos hacer un símil con la historia misma de la humanidad, pues, por decirlo de alguna manera, pasamos de pintar toros y caballos en las Cavernas de Lascaux hace 20.000 años a escribir tragedias sobre Minos, las leyes y el Minotauro en el siglo IV a.C.<sup>12</sup>

Escribir sobre la vida de Sócrates, o sobre la peregrinación de tres ancianos hacia Cnosos para encontrar las mejores leyes, se asimila así a un “pintar con sombras”, a una *skiagraphía*: las palabras escritas, como manchas en el papel, son como sombras en un telar. El diálogo ocurre en el teatro de nuestra mente, y el lector, al pasar sus ojos por el manuscrito debe imaginarse los interlocutores, debe “re-presentarlos” en su interior. Es decir, debe convertirse en ellos también cuando lee los diálogos. Cualquier ser humano, al leer las *Leyes*, debe entonces, de alguna manera, aceptar al Ateniense, al cretense y al lacedemonio “en su interior”.

### 3.3. Personajes del *corpus* platónico: Sócrates y el extranjero Ateniense

En toda la obra platónica es patente esta preocupación por educar al espectador del teatro, al lector silencioso de la obra escrita. Podemos preguntarnos si los mensajes de la *República* y las *Leyes* son idénticos. ¿En qué medida podemos diferenciar los mensajes de los interlocutores principales de ambos diálogos, Sócrates y el extranjero Ateniense? En el manuscrito de referencia, el *Minos* precede a las *Leyes*; pero es importante observar que el interlocutor principal en el *Minos* es Sócrates, en cambio el interlocutor principal en las *Leyes* es el extranjero

---

<sup>12</sup> Sobre la metamorfosis del alma y sus símbolos arquetípicos Cf. Jung (1993: 706). Sobre la ritualización filogenética y su relación con los ritos culturales cf. Lorenz (1969:81): “Un modo de comportamiento sirve a una especie o a una cultura, como una capacidad de componer con el medio externo comunicación e información al interior de la comunidad. [...] En la ritualización filogenética, así como en la ritualización cultural, los nuevos modelos de comportamiento adquieren una autonomía muy particular: se vuelven motivaciones independientes de comportamiento, creando nuevos objetivos que el animal persigue por sí mismos”. Sobre el origen primitivo, etológico de las legislaciones Cf. De Waal, *Bien natural* (1997) .

Ateniense. Como lo señala el profesor A. Flórez (2019: 33), en el *corpus* platónico encontramos cerca de trescientos personajes diferentes que desfilan aparecen, polemizan, conversan o dialogan en múltiples escenarios, en múltiples ambientes, privados, públicos, a lo largo de una agitada noche o a plena luz del día.

Si bien los personajes que desfilan en el *corpus* hacen referencia a personajes históricos, hay también un tratamiento literario de sus figuras. Los discursos de los personajes corresponden al perfil psicológico de quien los pronuncia y el autor muchas veces hace énfasis en la manera estereotípica en la que se suelen expresar los hombres en función de su juventud o de su vejez, de sus ocupaciones, talentos o intereses. Es así como en los *Diálogos* encontramos posiciones típicas que se repetirán luego a lo largo de la historia de la filosofía, como el juvenil Calicles, que defiende en el *Gorgias* (484a-e) que la justicia es sólo una convención, un invento de los débiles para protegerse de los más fuertes y que la vida más placentera es aquella en la que todos los deseos son saciados sin medida alguna.

En el *Menéxeno*, Sócrates dice recordar la oración fúnebre que escuchó de Aspasia, la *hetaira*, la cortesana de Pericles. Esto lo interpretamos ante todo como un recurso literario, pues es Sócrates, el personaje de ficción, quien está hablando a través del libro escrito *-graphía* en griego quiere decir tanto escribir como pintar. Cada vez que un lector lee el *Menéxeno*, debe representarse la imagen de Sócrates en su interior; y así él aparece, se muestra, se manifiesta, de nuevo como una súbita aparición, como un *phantasma*. Allí, hacia el final del *Menéxeno*, Aspasia, la cortesana, pronuncia un epitafio, una oración fúnebre. Se acostumbraba concederle este honor a los grandes hombres de la *polis* en las conmemoraciones públicas que se hacían a la memoria de los muertos. Este pasaje del *Menéxeno* no debe leerse de manera aislada, sino en

contrapunto con la famosa oración fúnebre pronunciada por Pericles, transcrita por Tucídides en su *Historia de la guerra del Peloponeso*. Aquí encontramos ese habitual juego, sutil, elegante y característico de los *Diálogos* de Platón: pues si en las palabras de Pericles, el político, el hábil orador, hay un tono grave y belicista, en el epitafio de Aspasia, la compañera, la amante, se elogia en cambio la igualdad de todos los habitantes de la *polis* y se proclama la necesidad de que la ciudad nos cuide a todos siempre por igual.

El *corpus* platónico es no sólo una gran obra de la filosofía, sino también una exquisita obra literaria, una magistral obra de teatro en la que se mezclan continuamente tragedia y comedia. De Diotima, en el *Banquete*, se dice que aplazó con sus sacrificios la llegada de la peste por más de diez años, y, luego de su elogio del Amor en sí, llegará Alcibíades, ebrio y cantando, interrumpiendo el simposio para hacer no un elogio del amor, sino de su ser amado. En contraste con este ambiente festivo, el buen ciudadano, el virtuoso Teeteto, aparece al comienzo del diálogo, agonizante, herido durante la guerra. Lo que queremos señalar aquí es el ingenioso recurso literario que se encuentra en los *Diálogos*, pues a veces se presentan personajes en situaciones paradójicas que contrastan con el tema mismo de la discusión.

Por su parte, en las *Leyes*, durante todo el diálogo el extranjero Ateniense permanece anónimo. ¿Cual es la personalidad del extranjero Ateniense? Lisi anota en su introducción que se encontró un manuscrito armenio en el cual se llama al extranjero Ateniense 'Platón':

En la Edad Media, se realiza una traducción al árabe [...] que, probablemente, no era una versión integral. Al armenio se tradujo en fecha indeterminada, pero a más tardar en las primeras décadas del siglo XI. Se trata de una típica traducción medieval, palabra por

palabra. El texto que sirvió de base [...] llama al ateniense 'Platón'. (Lisi 1999: 144)  
(comillas mías)

En este trabajo tomamos como opción interpretativa estudiar las *Leyes* en relación con el *Minos* y el *Epinomis*, tal y como se presentan en el manuscrito de referencia. Pero, ¿es idéntico el mensaje del *Minos* y de las *Leyes*? ¿Constituyen *Minos-Leyes-Epinomis-Cartas* una novena tetralogía? ¿Sócrates pudo haber escapado de la prisión del *Critón* y llevar su mensaje a otras ciudades lejanas?<sup>13</sup> ¿Podemos diferenciar entonces el mensaje de Sócrates y el mensaje del extranjero Ateniense en las *Leyes*? No parece que pueda determinarse de un modo unívoco y claro si la figura de Sócrates y al Extranjero responden a los mismos principios o se corresponden en parte y cualquier posición trae compromisos interpretativos de la mayor gravedad.

Es interesante observar que en el *Hippias mayor* Sócrates criticaba la educación de los lacedemonios:

Soc. -Así pues, amigo, encontramos que los lacedemonios infringen la ley y, aún más, lo hacen en asunto de máxima importancia; ellos, que parecen ser los más respetuosos de la ley. Pero, por los dioses, Hippias, te alaban y les gusta oír lo que tú expones. ¿Qué es ello? ¿Es, sin duda, lo que tan bellamente sabes, referente a los astros y los fenómenos celestes? (285c)

Hip. -Escuchan con gusto lo referente a los linajes, los de los héroes y los de los hombres, Sócrates, y lo referente a las fundaciones de ciudades, cómo se construyeron

---

<sup>13</sup> Sobre esta cuestión Cf. *The Guardians on Trial. The Reading Order of Plato's Dialogues from Euthyphro to Phaedo*, Altman (2016) .

antiguamente y, en suma, todos los relatos de cosas antiguas, hasta el punto de que yo mismo he tenido que estudiar y practicar a fondo todos estos temas. (285e)

Con respecto al tema de nuestro estudio, ¿hay, en el conjunto del *corpus* platónico -donde aparecen tanto el extranjero Ateniense como Sócrates- un mensaje unificado acerca de la educación, de la regulación de los fármacos y de los encantamientos? Antes de responder a esta pregunta hay que considerar primero algunos elementos que nos ayuden a enmarcarla y que veremos a continuación.

### **3.4. Banquetes privados, farmacias sagradas y regulaciones legales**

#### **Desarrollo típico de las legislaciones: presentar principios y luego excepciones**

Hay un desarrollo típico de las legislaciones, como es el de primero presentar principios para luego indicar excepciones. En los dos primeros libros de las *Leyes*, el Ateniense sugiere ciertas normas necesarias para reglamentar el consumo del vino y limitar sus potenciales efectos nocivos. Como la embriaguez puede convertirse también en fuente de desmanes, el Ateniense propone fijar unos límites, unos casos específicos en los cuales se prohíbe el consumo de vino.

El primer criterio para juzgar el efecto de las bebidas en común es la alegría que proporcionan y la oportunidad para educar el alma y el cuerpo de los ciudadanos, pues exponerse al placer es también una manera de formarse en la templanza (1.647c). El carácter colectivo de los banquetes es de suma importancia y no se recomienda la embriaguez solitaria. Primero se habla sobre el potencial beneficio de los simposios para el alma colectiva y el alma individual. Nos dice el Ateniense que el simposio despoja a los ciudadanos del temor, lo que les puede permitir conocer su propia índole (2.652a). Habiendo anotado entonces primero, el principio

general, el beneficio de las bebidas en común, el Ateniense luego indica, al final del libro 2, los casos excepcionales en los que el vino puede ser prohibido:

AT.-Si una ciudad llega a utilizar seriamente, con leyes y orden, la institución recién mencionada, como si se practicara para alcanzar la templanza, y, de la misma manera y por la misma razón, no evitara los otros placeres, porque urde esta institución para dominarlos, deben utilizarse todas estas prácticas de esta forma. Pero si, como en un juego, llega a ser posible incluso que beba el que quisiere, cuando lo quisiere y con quienes quisiere mientras practica cualquier otro tipo de costumbres, no votaría que esa ciudad o ese hombre deban utilizar alguna vez la embriaguez, sino que todavía más que a la abstinencia de los cretenses y lacedemonios me sumaría a la costumbre de los cartagineses, que nunca nadie en campaña pruebe esta bebida, sino que durante todo el tiempo tomen agua y, además, que en la ciudad ninguna esclava ni ningún esclavo la pruebe jamás, ni los magistrados durante el año en que ejercen su función, ni los timoneles, ni los jueces, mientras estén en actividad, deben probar ni una gota de vino, ni el que quiera acudir a ningún consejo digno de alguna mención para dar su opinión, ni en absoluto ningún día, si no es por ejercicio corporal o por enfermedades, ni tampoco de noche cuando un hombre o una mujer tengan la intención de engendrar niños. Y también podrían decirse otras muchas ocasiones en las que es correcto que los que poseen inteligencia y ley no tomen vino. (2.673e-674c)

Como decíamos, los códigos jurídicos muchas veces siguen esta presentación típica, la de enunciar un principio para luego anotar las excepciones. En este caso, el principio es la utilidad

individual y colectiva de los simposios; las excepciones son los casos particulares en los que no se recomienda la embriaguez, como el caso del piloto que conduce una nave o quien se encuentre ejerciendo alguna magistratura. Como dijimos, el que se promuevan las bebidas en común no significa anomia<sup>14</sup>, pues hay toda una serie de disposiciones que limitan y regulan la institución del simposio. Creemos que este es un punto importante que debe tenerse en cuenta a la hora de interpretar el mensaje sobre los fármacos en el *corpus* platónico.

### **3.5. Psicología de los personajes del *corpus*: escenarios privados y públicos en los que transcurren los diálogos**

¿Tienden acaso los problemas, las polémicas en la filosofía a repetirse una y otra vez? ¿Siempre se forman las mismas controversias, siempre con los mismos argumentos, dichos de manera distinta, pero en el fondo, todos defendiendo posiciones típicas, inevitables? ¿Hay en la filosofía un número determinado de posiciones y posturas, unos esquemas inevitables del pensamiento, que se repiten una y otra vez a través de las generaciones? ¿Están estos tipos de pensamiento relacionados con los tipos psicológicos de los individuos que los expresan?<sup>15</sup>

En el *corpus* hay una aguda reflexión psicológica, plasmada en los discursos que concuerdan con la personalidad del interlocutor que los pronuncia. Es Alcibiades quien elogia, no el amor en sí, sino a su ser amado (215a-218c); es Aspasia la *hetaira* quien en su oración fúnebre en el *Menéxeno* hace el encomio de la igualdad y del cuidado que debe tener la ciudad para siempre con todos (246b-249c); es el juvenil Calicles quien en el *Gorgias* defiende la

---

<sup>14</sup> La anomia es la ausencia de leyes, y según el *Diccionario de la Real Academia* (2014), en su segundo significado indica un trastorno del lenguaje que impide llamar las cosas por su nombre.

<sup>15</sup> Sobre los tipos psicológicos y su relación con el problema de los universales en la filosofía Cf. Jung 2013: 347-350.

postura ética que basa la felicidad en satisfacer todos los deseos sin límite alguno y quien cree con vehemencia que la justicia es sólo una convención urdida por los débiles para protegerse de los fuertes (484a-e) ; es el médico Erixímaco quien en el *Banquete* expone el *eros* desde el punto de vista fisiológico, distinguiendo lo sano de lo patológico (186a-b).

Cabe indagar entonces si lo que se dice en el *Fedro* sobre la manía o en las *Leyes* sobre el vino, puede entenderse entonces sólo en relación con el personaje y el momento en el que habla o si hay en el *corpus* platónico una recomendación general acerca del uso de fármacos, asunto que irá esclareciéndose en las siguientes partes.

### **3.6. El *kykeon* y la profanación de los misterios de Eleusis**

Se dice que en Eleusis se encontraba el *telesterion*, el lugar donde se guardaban los objetos sagrados, *ta hiera*. Es posible que dentro de los objetos sagrados se encontraran fármacos o filtros preparados por las sacerdotisas y usados como embriagantes o psicotrópicos en las ceremonias rituales. Se rumora que en la época hubo un robo de estos objetos sagrados y que los jóvenes aristócratas atenienses iban a Eleusis, los hurtaban de los templos y los consumían en los banquetes privados. En la obra *El camino a Eleusis*, el doctor A. Hofmann, C. Ruck y R. Wasson indagan acerca de los posibles fármacos que se pudieron haber consumido durante las ceremonias sagradas eleusinas.

La tesis principal es que ciertos tipos de vino en la Grecia antigua no sólo contenían alcohol, sino posiblemente otras sustancias alucinógenas. Se cree que, muchas veces, cuando se habla del vino en los textos antiguos en realidad se hace referencia a bebidas preparadas de forma diferente, y es muy posible que las bebidas enteógenas que se usaban en las ceremonias

sagradas de Eleusis fueran preparaciones a base de cebada de trigo. Al respecto M. Rinella, en su obra *Pharmakon*, estudia la tecnología de la elaboración del vino en el mundo antiguo, y sugiere igualmente que “los vinos antiguos se infundían con una amplia variedad de sustancias solubles en alcohol, muchas de las cuales tenían sus propios efectos embriagadores” (2010: xviii). Por otra parte, hay que tener en mente que en los banquetes privados era usual que el anfitrión, el maestro de banquetes, el llamado *simposiarca*, no sólo dirigiera la reunión, sino que también se ocupara de preparar el vino para los comensales. En palabras de los autores:

A manera de resumen, en el segundo capítulo el doctor Albert Hofmann propuso dos hipótesis sobre la preparación de un *kykeon* psicoactivo. La primera afirmaba que el cornezuelo común, *Claviceps purpurea* —un hongo parasitario que habitualmente infesta la cebada y otros cereales—, podría haber sido utilizado primero mediante la extracción del hongo por vía líquida para así separar la fracción de alcaloide tóxico del elemento psicoactivo propuesto, la ergonovina. La segunda hipótesis afirmaba que el *Claviceps paspali*, otro cornezuelo silvestre, también podría haber sido utilizado. Lo atractivo de la segunda hipótesis era que los agentes psicoactivos que proponía, la ergina y la hidroxietilamida del ácido lisérgico, alcaloides principales del *C. paspali*, son exactamente los mismos agentes contenidos en el *ololiuhqui*, uno de los célebres agentes psicoactivos utilizados por los chamanes de América Central desde tiempo de los aztecas. Este mismo hongo del cornezuelo silvestre tenía una ventaja sobre el *C. purpurea*: no contenía ninguna de sus ergopeptinas alcaloides tóxicas. Por supuesto, estos alcaloides fueron los responsables de los brotes esporádicos de ergotismo en la Europa medieval y renacentista, e incluso durante el siglo XX. [...] A nuestro parecer mostramos que el

*Claviceps purpurea* constituye el candidato ingrediente más idóneo para el *kykeon*. La respuesta más sencilla sería que los sacerdotes griegos descubrieron la forma de transformar los suministros naturales de *C. purpurea*: es posible que encontraran un proceso tecnológicamente simple para modificar el espectro alcaloidal del cornezuelo, lo que convertiría a los alcaloides tóxicos de ergopeptina en las mucho más simples amidas de ácido lisérgico, entre las que se cuentan otras de tipo psicoactivo como la ergina y la LSD. (Hofmann, Ruck, Wasson 2013: 128-130)

Sobre el personaje histórico de Fedro y las acusaciones contra Alcibíades, vamos a decir algunas palabras a continuación, pues queremos enfatizar el hecho de que, si bien hemos avanzado en las tecnologías de síntesis de fármacos, las polémicas políticas, jurídicas y filosóficas de nuestra época parecen en verdad muy similares a las que surgieron en la sociedad griega en el siglo IV a.C. y que están plasmadas en el *corpus* platónico.

### **3.7. Fedro y la profanación de los misterios de Eleusis, acusaciones contra Alcibíades**

¿Hay un mensaje unificado sobre los fármacos en el *corpus* platónico? Recordemos que en el *Fedro* se habla de *Pharmakeia*, de Farmacia, como un ser divino (229d) y en las *Leyes* el extranjero Ateniense defiende el consumo del vino para animar al canto a los ciudadanos adultos (2.666). Así como en las *Leyes* el Ateniense demuestra que el vino no es nocivo en sí y protesta contra el relato común, en el *Fedro* se dice que la manía no es una patología enviada por los dioses sino, al contrario, puede ser benéfica, pues inspira a los poetas a componer sus obras:

Aquel, pues, que sin la locura de las musas acude a las puertas de la poesía, persuadido de que, como por arte, va a hacerse un verdadero poeta, lo será imperfecto, y la obra que sea

capaz de crear, estando en su sano juicio, quedará eclipsada por la de los inspirados y posesos. Todas estas cosas y muchas más te puedo contar sobre las bellas obras de los que se han hecho 'maniáticos' en manos de los dioses. (*Fedro*, 245a-c)

En su prosopografía del *corpus* platónico, *The People of Plato*, Debra Nails anota sobre el personaje histórico de Fedro y los rumores de profanación de los misterios eleusinos:

En Platón, Fedro está estrechamente vinculado a Erixímaco, que está con él en el grupo que rodea a Hippias en casa de Calias III en ±433/2, cuando Fedro habría sido un adolescente y Erixímaco un adolescente de mediana a avanzada edad (*Protágoras* 315c), y de nuevo en casa de Agatón en 416 (*Banquete*; *Fedro* 268a, donde se menciona a Erixímaco como amigo de Fedro). [...] (en cuanto al sacrilegio de 415) Fedro fue acusado por el meticuloso Teucro de sacrilegio al profanar los misterios eleusinos (*Andoc.* 1.15) y huyó al exilio, tras lo cual sus posesiones fueron confiscadas y vendidas. Que fue acusado está especialmente bien atestiguado, pues hay tres fuentes independientes. (2002: 233) (Traducción realizada con la versión gratuita del traductor [www.DeepL.com/Translator](http://www.DeepL.com/Translator))

Sobre las acusaciones contra Alcibiades y la mutilación de los hermas, encontramos el conocido relato de Tucídides:

Mientras estaban en esto, los hermes de mármol que había en la ciudad de Atenas (se trata de unos bloques tallados de forma cuadrangular que, conforme a la costumbre local, se encuentran en gran número en las entradas de las casas particulares y en los santuarios)

sufrieron en su mayoría una mutilación en el rostro en el curso de una sola noche. Nadie conocía a los autores, pero éstos fueron buscados a cargo del Estado con el ofrecimiento de grandes recompensas por la delación, y también se decretó que si alguien tenía conocimiento de cualquier otro acto de impiedad, quienquiera que fuese, lo mismo ciudadano que extranjero o esclavo, podía denunciarlo sin ningún temor. Dieron mucha importancia a este asunto, pues parecía que era un presagio para la expedición y al mismo tiempo daba la impresión de estar en conexión con una conjura con vistas a una revolución y al derrocamiento de la democracia. Hubo entonces unas denuncias presentadas por algunos metecos y servidores, no respecto a los hermes, sino sobre otras mutilaciones de estatuas efectuadas anteriormente por jóvenes en un momento de juerga y borrachera; también denunciaron que en algunas casas se celebraban sacrílegas parodias de los misterios. Y de estos hechos acusaban, entre otros, a Alcibiades. (*Historia de la guerra del Peloponeso*, 6.27)

Creemos así que es bastante posible que durante el siglo IV a.C. algunos jóvenes aristócratas atenienses hayan ido a Eleusis con la intención de robar las bebidas alucinógenas preparadas por las sacerdotisas, para luego consumirlas junto a los amigos en banquetes privados durante la noche. M.A. Rinella (2010) en *Pharmakon: Plato, Drug Culture and Identity in Ancient Athens*, nos dice, sobre los escándalos del año 415 a.C

en los que miembros de la aristocracia ateniense, muchos de los cuales circulaban en los mismos círculos sociales que Sócrates, se vieron implicados en dos actos de impiedad: la mutilación de las Hermas de la ciudad y las profanaciones de los Misterios de Eleusis. [...] Los Misterios de Eleusis, sostengo en este capítulo y de acuerdo con Carl A. P.

Ruck y otros, giraban en torno a el uso de un *pharmakon* uno que se encuentra en la poción que bebían los iniciados llamada el *kykeon*. [...] El simposio era un entorno privado que aspiraba a una embriaguez nominalmente regulada y a una exploración grupal del éxtasis, pero en muchas ocasiones esta superestructura meramente ética se derrumbó.

Si bien hemos avanzado en las síntesis químicas y la comprensión de la materia y sus dinamismos, los problemas políticos, jurídicos y filosóficos sobre la regulación de los fármacos parecen en verdad repetirse una y otra vez a lo largo de las generaciones y las épocas.

### **3.8. Farmacopeas en las megalópolis: el debate moderno sobre las triptaminas y las feniletilaminas**

Miró a Bernard con expresión de éxtasis, pero de un éxtasis en el cual no había vestigios de agitación o excitación. Porque estar excitado es todavía estar insatisfecho. Era el suyo el éxtasis tranquilo de la perfección lograda, de la paz, no sólo de la vacua y mera saciedad de la nada, sino de la vida ponderada, de las energías en reposo, o en equilibrio.

Aldous Huxley, *Un mundo feliz*

Fen-etil-amina \fen-'eth-al-a-,men\ n. [fenil fr. F. phène, fr. Gk. phainein, mostrar (por su presencia en el gas iluminador) + etilo (+ yl) + amina fr. NL amoníaco] 1: Compuesto natural que se encuentra tanto en el reino animal como en el vegetal. Es un componente endógeno del cerebro humano. 2: Cualquiera de una serie de compuestos que contienen el esqueleto de la fenetilamina y están modificados por constituyentes químicos en posiciones apropiadas de la molécula.

Alexander y Ann Shulgin, *Phenethylamines I Have Known And Loved: A Chemical Love Story*

¿Es posible, deseable, imaginar una sociedad sin fármacos, sin cantos, sin coros? Evidentemente no había que esperar a que el doctor Alexander Shulgin sintetizara la MDMA ni que el doctor Albert Hofmann extrajera en un laboratorio la psilocibina de los hongos psilocibos para que la humanidad conociera filtros embriagantes, afrodisíacos o que estimularan el sistema nervioso.<sup>16</sup> Es antigua y arcaica la acción de ritualizar el consumo de bebidas embriagantes en celebraciones colectivas con música, coros y danzas. Entendemos que estas celebraciones sean encauzadas, ritualizadas, como medida de protección ante los eventuales desbordes y desmanes que pueden provocar las sustancias alucinógenas, pues estas alteran temporalmente los estados de conciencia del individuo. No había tampoco que esperar a que las comunidades humanas descubrieran el vino o el *kykeon* para que se generaran en el cuerpo liberaciones de psilocina, de endorfinas o de dopaminas. De alguna manera, lo que producen los fármacos alucinógenos es la liberación de algo que ya se encuentra al interior del individuo; y si bien modifican los comportamientos individuales, en todo caso se trata de comportamientos que ya se encuentran en potencia, latentes.

¿Es posible que la ingesta de sustancias psicodélicas haya favorecido o inducido sentimientos religiosos o capacidades artísticas en el hombre? Todos sabemos que las farmacias

---

<sup>16</sup> Sobre la polémica médico-legal acerca de estas sustancias cf. Escotado (1989: 570): “Disuadido de antemano por las autoridades sanitarias, académicas y policiales, el estamento médico sólo comenzó a utilizar psiquedélicos alternativos hacia mediados de los años setenta, y diez años más tarde apenas uno de ellos —la MDMA— comenzaba a adquirir cierto prestigio terapéutico. Algunas de estas sustancias, como la MDA, la DMA (dimetoxianfetamina) y la peligrosa DOB (dimetoxibromoanfetamina), habían aparecido ya en el mercado negro y estaban pendientes de prohibición internacional, mientras la MDMA era usada por varios terapeutas y podía aspirar a cierto estatuto de respetabilidad. L. Grinspoon, profesor de psiquiatría en Harvard, mantuvo y mantiene que «ayuda a la gente a ponerse en relación con sentimientos habitualmente no disponibles», y R. Ingrassi, profesor de Cambridge, que usó la droga con más de quinientos pacientes, la consideraba útil sobre todo para «curar el miedo». Uno de los pocos profesionales que había publicado sobre la sustancia, el psiquiatra G. Greer, definió la terapia con ella como «modo de explorar sentimientos sin alterar percepciones», sugiriendo que «facilita una comunicación más directa entre personas reunidas por algún vínculo». A su juicio, una de las consecuencias inmediatas de la MDMA es incrementar la propia estima, y uno de sus mejores campos de acción el de «parejas que se quieren conocer a sí mismas para desarrollar su personalidad», sin restringir la administración a casos patológicos”.

comienzan en las cocinas y que de alguna manera todos somos lo que comemos, pues no entiende ni siente igual una persona con insomnio y hambre que alguien descansado y bien alimentado. Es curioso, en todo caso, que ciertos procesos patológicos parezcan similares, desde el punto de vista fisiológico, a los procesos más sofisticados de los que es capaz el organismo. Como anota el médico J. Álvarez en su obra *Éxtasis sin fe*:

(En las) crisis epilépticas parciales la activación neuronal afecta tan solo a una porción limitada de la corteza cerebral. En esos ataques parciales, como expresión de la hipersincronía, podemos encontrarnos con cualquier tipo de producción psíquica, pues ello depende exclusivamente de cuál sea la zona cerebral afectada: alucinaciones visuales en los ataques del lóbulo temporal, manifestaciones de gozo o pena intensa cuando el que descarga es el sistema límbico, etc. [...] (Es un) encendido hipersincrónico de nuestro cerebro, completamente fisiológico, gracias al cual el ser humano accede a un conocimiento diferente del que se obtiene a través del razonamiento lógico. Y cuando esta actividad neuronal es cultivada de una forma sistemática, acaba por constituir un modo de funcionamiento cerebral relativamente estable que da lugar a producciones religiosas o artísticas o intelectuales fuera de lo común. [...] ¿Por qué determinadas neuronas de ciertas áreas cerebrales están intrínsecamente preparadas para funcionar con encendidos epileptiformes? [...] ¿Cómo es posible que el aprendizaje, función indispensable para la supervivencia del individuo y de la especie, se encuentre asociado al funcionamiento epiléptico de nuestro cerebro de manera tan estrecha que todo lleva a pensar que ambas actividades constituyen las dos diferentes caras de un único proceso? [...] Y aunque en apariencia muy diferentes de las viejas catedrales góticas, ¿no cabe

decir lo mismo de las modernas discotecas de nuestros días? ¿No son locales igualmente pensados para producir hiperia? ¿No están, acaso, proyectados para que el sujeto experimente el efecto hiperizante de las diversas estimulaciones rítmicas que en ella se producen, ya sean las acústicas de la música, ya las luminosas de las luces de destello, ya las propioceptivas de la danza, a las que habría que sumar todavía el efecto hiperizante de las drogas que allí se consumen? Desde este punto de vista hipérico, las sofisticadas discotecas del siglo XX no serían sino la actualización, en versión profana, de las antiguas catedrales medievales. (2001:12-158)

Si bien hemos podido avanzar en una mejor comprensión química de la materia y de su dinamismo, como lo vemos en la evolución desde los manuscritos médicos y botánicos de los primeros siglos hasta las exactas anotaciones y síntesis realizadas por los doctores Alexander Shulgin y Albert Hofmann, los principales problemas políticos, jurídicos y filosóficos de nuestra época parecen en verdad muy similares a los expresados en el *codex* del siglo IX que referimos, es decir el *Parisinus Graecus* 1807 donde se encuentran las *Leyes* de Platón.

En el centro matemático de la obra se hablará de la importancia de los cantos privados y de la educación, pues dice el Ateniense que el hombre no es un dios, sino un animal que necesita ser educado para fomentar la divinidad que se esconde en él. Este es el tema final de nuestro trabajo, que veremos a continuación.

## CAPÍTULO IV

### EL CENTRO DE LAS LEYES: LOS CANTOS DE LAS NODRIZAS

Muchas veces se dice que Platón proponía regular la poesía que componían los poetas para que a los ciudadanos no les faltaran buenos modelos que imitar; pero muchas veces se olvida que Platón también se preguntó por quiénes les enseñan a los poetas a componer sus cantos. Y no sólo lo pregunta de manera aislada, sino que le da la mayor relevancia del caso, pues el tema de la educación de todos los ciudadanos, mujeres y hombres, se encuentra en el centro matemático tanto de la *República* como de las *Leyes*.

En efecto, en el centro de las *Leyes* el extranjero Atenicense se preocupa por los cantos que las nodrizas y las madres les cantarán a los niños, pues estos cantos son los que luego repetirán siendo adultos, y, si se convierten en poetas, influenciarán sus obras. Si al principio del diálogo los ancianos se preguntaban sobre cuáles son las canciones adecuadas para cantar en los coros públicos (2.666), en el centro de la obra se indica la suma importancia de las canciones que las nodrizas y las madres les cantarán a los niños en lo privado del hogar (7.790d).

Como decíamos al comienzo de este trabajo, en el *corpus* platónico está plasmado el paso de una cultura oral a una cultura escrita. Antes se educaban los niños con poemas, cantos y proverbios que eran aprendidos de memoria, y por eso se dice de Homero que fue el gran educador de Grecia. En el *corpus* encontramos esa nostalgia de la educación oral de otros tiempos y, a la vez, la conciencia de la necesidad de la escritura: la intención pedagógica es omnipresente en los *Diálogos* de Platón.

Las obras musicales de los habitantes de la *polis* dependen de las canciones que escucharon de niños en la vía pública y de las canciones y palabras que escucharon, aprendieron y cantaron en lo privado del hogar. De este modo, el canto, al igual que la palabra, supone un ritmo, una armonía, un tono.<sup>17</sup>

La palabra y el canto son, como dijimos, formas de ordenar los tonos y los ritmos de la voz con un significado, con un mensaje, con una intención. Aquí encontramos el profundo mensaje ético y fractal en las *Leyes*: la correspondencia entre lo que se dice del canto público en el libro 2 y del canto privado en libro 6. Los cantos son formas ordenadas de la voz, y, como se dice en el libro 2, el canto en coro exige una previa socialización, pues los ciudadanos deben ponerse de acuerdo previamente para cantar al unísono. El canto coral requiere entonces una condición de sociabilidad y, a la vez, fomenta la socialización. Lo sorprendente es que este tema del canto como modelador del comportamiento del individuo se retoma luego en el libro 6, en el centro de la obra, donde se señala la importancia de los cantos que las madres y nodrizas entonan a los niños en la privacidad del hogar. Es decir que al principio de las *Leyes* se habla sobre lo que los ciudadanos cantarán en público y en el centro matemático de la obra se alude a los primeros cantos de nuestra vida.

---

<sup>17</sup> Es interesante que en griego *`syn-phonia`* se refiere a lo que hoy en día llamamos *`armonía`* en español, es decir dos notas de diferente altura al unísono.

#### 4.1. Amor e imitación: nos convertimos en lo que amamos

Y no experimentan, frente a sus amados, envidia alguna, ni malquerencia impropia de hombres libres, sino que intentan, todo lo más que pueden, llevarlos a una total semejanza con ellos mismos y con el dios al que veneran.

*Fedro 253c*

Porque cada uno es tal cual es su amor.

San Agustín, *Exposición de la Epístola de San Juan a los Partos*, II, 14

¿Cómo hemos de ser? Debemos estar allí con nuestro amor íntegro y con todo nuestro anhelo según dice San Agustín: El amor transforma al hombre en aquello que ama. ¿Hemos de decir, pues: cuando el hombre ama a Dios se transforma en dios? Esto suena a incredulidad. En el amor que brinda un hombre no hay dos sino sólo uno y unión, y en el amor, antes que hallarme en mí mismo, soy más bien dios. Dice el profeta: «He dicho que sois dioses e hijos del Altísimo» (Salmo 81, 6). Suena extraño cuando se dice que el hombre de tal manera puede llegar a ser dios en el amor; sin embargo, es verdad dentro de la verdad eterna.

Meister Eckhart, *Sermón 5a*

Nos convertimos en lo que amamos. La imitación, la mimesis, la re-presentación son los sofisticados mecanismos que tenemos los humanos para conservar los hábitos, las costumbres y las enseñanzas. Por eso, una etapa fundamental en la vida de todo ser humano es la niñez. Todos aprendimos a hablar, y a cantar, con nuestras madres, o con quien hiciera figura de ellas.

Platón, cuya obra se realizó con la intención de ser pedagógica y terapéutica, hizo énfasis en estas verdades poniendo estos temas en el centro matemático de sus dos grandes obras, la *República* y las *Leyes*. El espíritu de las *Leyes*, y también el de la *República*, es el de proveer una buena educación gimnástica y musical para todos. Las *Leyes* se estiman escritas en el siglo IV

a.C. y el manuscrito de referencia data del siglo IX d.C. Es difícil encontrar un texto más antiguo que sea más explícito respecto de estos temas que se nos antojan tan contemporáneos. Más aún, no sólo lo dice el autor de manera explícita, sino que lo enfatiza poniéndolo en el centro de sus obras mayores. En las *Leyes* se indica la importancia de los cantos que escuchamos cuando éramos niños, pues estos son los que luego repetiremos en la edad adulta. Esto lo podemos leer también como una referencia al origen del lenguaje, pues todos aprendimos a hablar imitando a quienes nos rodeaban, nos querían, nos cuidaban, en primer lugar nuestras madres, eventualmente las nodrizas:

Pero eso también se puede probar del hecho de que las nodrizas de los pequeños y las que realizan las curaciones de los coribantes lo han tomado de la experiencia y han reconocido que es útil. 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 o, 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. (*Leyes* 7.789e)

Es interesante observar que en *Ion* 533d-e se habla sobre una fuerza divina (*theia de dynamis*) que genera el movimiento, similar a la piedra “magnética” que, como la Musa, entusiasma, atrae y genera la composición de los poemas y las danzas. Por otro lado, en el tercer libro de la *República* encontramos igualmente un paralelo con este pasaje de *Leyes*, donde se

indica la importancia de los buenos modelos y las fuertes improntas que quedan en los primeros años:

Pero, si han de imitar, que empiecen desde niños a practicar con modelos dignos de ellos, imitando caracteres valerosos, sensatos, piadosos, magnánimos y otros semejantes; pero las acciones innobles no deben ni cometerlas ni emplear su habilidad en remedarlas, como tampoco ninguna otra cosa vergonzosa, no sea que empiecen por imitar y terminen por serlo en realidad. ¿No has observado que, cuando se practica durante mucho tiempo y desde la niñez, la imitación se infiltra en el cuerpo, en la voz, en el modo de ser, y transforma el carácter alterando su naturaleza? (*República* 3.395d)

En el libro noveno de la *República* los interlocutores indagan sobre el contenido de los sueños del tirano quien, insaciable, es inevitablemente tiranizado por sus propios deseos: “Tiranizado por la pasión erótica, se comportará continuamente en la vigilia tal como se comportaba pocas veces en los sueños” (*República*, 9.575a). En las *Leyes* encontramos un mensaje psicológico similar acerca de la importancia del dominio de sí mismo, pues allí se trata el tema de la educación durante los primeros años y se indica que las nodrizas no deben malcriar al niño ofreciéndole, cuando llora, todo lo que desea:

CL.-¿Cómo, entonces, debe criar la ciudad entera a los que aún no comprenden su voz ni han podido gozar de la otra educación?

AT.-De la siguiente manera, más o menos. Toda criatura suele gritar ni bien nace, y no menos el género humano que, además de gritar más que las otras criaturas, es también afligido por el llanto.

CL.-Claro.

AT.-En consecuencia, sus nodrizas, para ver qué desean, conjeturan con estos mismos signos, ofreciéndoles un objeto. Si cuando se lo dan, calla, creen que lo que le ofrecen es lo que quiere, pero si llora o grita, que no lo es. Como veis, para los niños la demostración de lo que aman u odian consiste en llantos y gritos, signos en absoluto afortunados. Esto dura no menos de tres años, un lapso no pequeño de la vida para llegar a vivir mejor o peor.

CL.-Tienes razón. (*Leyes* 7.791e-792a)

Si bien hay diferencias entre las *Leyes* y la *República*, en particular en lo que tiene que ver con la educación de los guardianes y la vida regulada de los habitantes de Magnesia, en ambas obras se hace énfasis en la capacidad que tiene la música para moldear de manera correcta los hábitos desde la más temprana edad.

## **4.2. La importancia de los coros públicos y los cantos privados**

### **4.2.1 Los coros públicos**

...podría designar a Apolo como la magnífica imagen divina del *principium individuationis*, por cuyos gestos y miradas nos hablan todo el placer y la sabiduría de la «apariencia», junto con su belleza. Bien por el influjo de la bebida narcótica, de la que todos los hombres y pueblos originarios hablan con himnos, bien con la aproximación poderosa de la primavera, que impregna placenteramente la naturaleza toda, despiértanse aquellas emociones dionisiacas en cuya intensificación lo subjetivo desaparece hasta llegar al completo olvido de sí.

F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*

Los coros y cantos son formas de modelar el alma de los ciudadanos, el alma colectiva de la ciudad. Se dice en las *Leyes*, en un pasaje difícilmente traducible que los llaman coros “porque el nombre de la alegría pertenece a su naturaleza” (2.654a). En griego encontramos una homonimia interesante: *choros* es el grupo coral, y *choreia*, la alegría. Los buenos cantos son como fármacos, pues alivian y traen salud al alma colectiva de la ciudad. La justificación de la instauración de los coros y los festivales la encontramos en el siguiente pasaje:

Los dioses, apiadándose del género humano que, por naturaleza, está sometido a tantas fatigas, dispusieron como descanso de sus penurias la alternancia de fiestas, y, para que recuperen su estado originario, les dieron a las Musas y a Apolo, el guía de las Musas, así como a Dioniso como compañeros de sus festivales, y también la educación que se produce en las fiestas que celebran junto con los dioses. (2.653d)

Al respecto de esta terapia colectiva a través del canto, y de cómo regular los comportamientos a través de las canciones y los ritmos en las *Leyes*, anota L. Prauscello:

...*choreia*, un don divino, desempeña un papel socializador y educativo esencial al infundir en los individuos la experiencia de una fisiología "correcta" del placer y el dolor (2.653c7-654a5, 2.664e2-665a6). La actividad vocal y cinética ordenada se mostrará como un poderoso medio para conectar las partes racionales e irracionales del alma, ayudando así a los humanos a experimentar la unidad divina y la armonía entre las percepciones, las emociones y la razón. El ritmo (*rhythmos*) y el orden (*taxis*) en el canto y la danza representan la quintaesencia del vínculo "humano" entre la percepción del placer

y la creencia generada por esa percepción: la capacidad del ritmo para entrenar y condicionar nuestras futuras respuestas emocionales a un determinado conjunto de actividades media entre la percepción física y la *doxa* que engendró. Al derivar el placer en el orden los humanos se vuelven divinos: esta capacidad exclusivamente humana de percibir el placer en el orden (*taxis*) representa un camino innato hacia lo divino latente en nosotros: permite a la humanidad imponer y efectuar el orden en un mundo de cambio. El acuerdo corporal rítmico crea vínculos afectivos, una percepción compartida de la vida y del "tiempo social": las actuaciones corales representan así, a través de la naturaleza colectiva y social del ritmo, la forma más genuina de "moral encarnada". (2014: 258) (A partir de la traducción realizada con la versión gratuita del traductor [www.DeepL.com/Translator](http://www.DeepL.com/Translator))

Los cantos, los coros y las palabras forman y afectan los comportamientos de los ciudadanos. La manera genial que encontró Platón para volver efectiva esta aguda observación psicológica, fue escribir una obra teatral y filosófica sobre la importancia de los buenos cantos, los buenos coros y las mejores leyes para todos los habitantes de la *polis*, para todos los lectores de todas las épocas, para todos los futuros estudiosos de la obra, para los académicos de las generaciones venideras.

Como decíamos, las *Leyes* es una obra completa, filosófica, musical, donde podemos encontrar tanto la médula de la filosofía del derecho y la política de Occidente, como pasajes cómicos, líricos, y agudas observaciones psicológicas. Es interesante resaltar así el paralelo que se da en las *Leyes* entre lo que cantan los ciudadanos en coro, en público en el libro 2 y lo que

cantan en la intimidad del hogar las nodrizas a los más pequeños en el libro 7, pues los cantos se quedan como improntas desde la infancia y luego se repiten en la edad adulta.

También debemos observar que en el *corpus* platónico la elección de los personajes no es casual, sino, al contrario revela muchas veces un gesto osado, pedagógico, profundo, como es el caso de Diotima en el *Banquete* o de Aspasia en el *Menéxeno*, donde Platón pone en la voz de la mujer el discurso central sobre los misterios del amor y el cuidado que debe tener la ciudad siempre con todos por igual.

#### **4.2.2. Los cantos privados: las figuras de Diotima y Aspasia**

El discurso de Aspasia es el discurso de una *hetaira*, una cortesana, una mujer educada, refinada, que acompañaba a los hombres poderosos y les ofrecía los servicios del placer, la compañía y la consejería. Aspasia era *hetaira* de Pericles, su acompañante, su amante. El discurso fúnebre de Aspasia lo podemos interpretar como contrapunto del famoso epitafio de su amante, el hombre poderoso, el hábil estratega que convenció con su oratoria a los atenienses de que entraran en guerra contra Esparta.

El epitafio es lo que está sobre (*epi*) la tumba (*taphos*). Aunque en español llamamos 'epitafio' a la inscripción sobre la piedra funeraria en la antigua Grecia el término se refería a un género, el del elogio fúnebre, un discurso, una oración que se pronunciaba en público en honor de los muertos. A este género pertenece el discurso pronunciado por Pericles, que encontramos en el libro segundo de la *Historia de la guerra del Peloponeso* de Tucídides. Como señalamos, podemos interpretar el discurso de Aspasia la cortesana y su *Exhortación a los vivos*, que recuerda Sócrates en el *Menéxeno*, como el contrapunto femenino del elogio fúnebre

pronunciado por Pericles. Recordemos antes que, en el libro primero, Tucídides relata cómo exhortó Pericles a los atenienses a entrar en guerra:

Mi opinión, atenienses, es la misma de siempre: no ceder ante los peloponesos; esto es así, aunque sé que el ardor de los hombres no es el mismo en el momento en que se persuaden a emprender la guerra y cuando se enfrentan a la acción, y que cambian de opinión a medida que cambian las circunstancias. [...] Y si creyera que os podía persuadir, os exhortaría a salir y a destruirlos vosotros mismos para mostrar a los peloponesos que por estos bienes vosotros no os someteréis. (*Historia de la guerra del Peloponeso* 1.140)

El libro segundo comienza con el inicio de la guerra y relata los primeros tres años del conflicto. La estrategia inicial de Pericles fue la llamada de los *Muros Largos*: llamó a todos los habitantes a refugiarse al interior de los muros de la ciudad, incluidos aquellos que vivían en el campo. La estrategia terminó siendo, al final, un desastre. Los espartanos continuaron invadiendo el Ática y una peste devastadora estalló en Atenas durante el segundo año de la guerra. Quienes venían del campo no encontraban sitio donde refugiarse, así que se aglomeraban cerca de los templos. La comida llegaba por vía marítima, por el Pireo y es posible que los alimentos estuvieran contaminados luego de almacenarse en las poco higiénicas embarcaciones de la época. Mientras tanto los espartanos seguían asediando e invadiendo la península ática.

Los estragos de la guerra, y la violencia, las relata Tucídides en su investigación, con impresionantes imágenes de piras funerarias improvisadas para quemar los cadáveres y los llantos de las mujeres en las ceremonias públicas, a quienes se les exhortaba a gemir y a expresar

el dolor con lágrimas y lamentos: “acompañan el cortejo los ciudadanos y extranjeros que lo deseen, y las mujeres de la familia sitúanse junto a la tumba lanzando gemidos” (2.34). Es interesante observar que en el discurso de Aspasia no se exhorta al quejido y al llanto; más bien se anima a guardar, todos, ciudadanas y ciudadanos por igual, entereza ante la adversidad:

Pedimos, pues, a nuestros padres y a nuestra madres que, sirviéndose de esta misma disposición, pasen el resto de su vida y que sepan que no nos alegrarán más con quejas y lamentos. [...] Porque nuestra vida tendrá el fin más bello que exista para los hombres de suerte que conviene celebrarla más que lamentarla; y en cuanto a nuestras mujeres e hijos, si se cuidan de ellos, si los mantienen y aplican a ello su mente, tal vez olviden mejor su infortunio y lleven una vida más bella, más recta y más agradable a nosotros.  
(*Menéxeno* 248c-d)

También podemos interpretar el discurso fúnebre de Aspasia como contrapunto del discurso erótico de Diotima. En efecto Sócrates, en el *Banquete*, al pronunciar su elogio sobre el amor no hace sino recordar

el discurso sobre Eros que oí un día de labios de una mujer de Mantinea, Diotima, que era sabia en éstas y otras muchas cosas. Así, por ejemplo, en cierta ocasión consiguió para los atenienses, al haber hecho un sacrificio por la peste, un aplazamiento de diez años de la epidemia. Ella fue, precisamente, la que me enseñó también las cosas del amor. Intentaré, pues, exponeros, yo mismo por mi cuenta, en la medida en que pueda y partiendo de lo acordado entre Agatón y yo, el discurso que pronunció aquella mujer. En

consecuencia, es preciso, Agatón, como tú explicaste, describir primero a Eros mismo, quién es y cuál es su naturaleza, y exponer después sus obras. (201d)

¿Quiere decir esto que Diotima pronunció su discurso sobre el amor hacia 440, diez años antes de la peste de Atenas en 430? Encontrar fechas exactas de épocas tan lejanas es tarea difícil. En todo caso, asegura Sócrates, fue su mismo discurso sobre el amor el que aplazó la peste por diez años.<sup>18</sup> Sobre la famosa peste de Atenas, recordamos el relato de Tucídides:

Y en medio de su infortunio, como era natural, se acordaron particularmente de este verso, que los más viejos afirmaban haber oído recitar hacía tiempo: *Vendrá una guerra doria y con ella una peste*. Por cierto que surgió una discusión entre la gente respecto a que la palabra usada por los antiguos en el verso no era «peste», sino «hambre», pero en aquellas circunstancias venció, naturalmente, la opinión de que se había dicho «peste»; la gente, en efecto, acomodaba su memoria al azote que padecía. Y sospecho que si después de ésta un día estalla otra guerra doria y sobreviene el hambre, recitarán el verso con toda probabilidad en este sentido. (*Historia de la guerra del Peloponeso* 2.54)

Habíamos dicho que la intención del autor al escribir los *Diálogos* se realizó bajo una óptica pedagógica. Creemos que poner en boca de Diotima, la sacerdotisa, o de Aspasia la

---

<sup>18</sup> La belleza y la presencia del amor son temas capitales del *Banquete*. Marsilio Ficino, impulsador de la Academia Platónica de Florencia en el siglo XV, en su *Comentario al Banquete* anotaba al respecto: “Discurso 2.2. *Cómo la belleza de Dios engendra el amor*. [...] Ciertamente, esta belleza divina ha engendrado en todas las cosas el amor, es decir, el deseo de ella misma. Ya que si Dios rapta para sí el mundo, y el mundo es raptado por él, hay un continuo atraerse entre Dios y el mundo. [...] Discurso 2.9. *Qué buscan los amantes* [...] Por lo demás, ¿qué buscan éstos cuando se aman mutuamente? Buscan la belleza. Pues el amor es un deseo de disfrutar de la belleza. La belleza es un resplandor que atrae a sí el espíritu humano. La belleza del cuerpo no es otra cosa que el resplandor mismo en la gracia de las líneas y los colores. La belleza del espíritu es el fulgor en la armonía”. (Ficino 2001: 23, 47)

*hetaira* los discursos capitales sobre el amor que cura y el cuidado de la ciudad fue un gesto voluntario para darle voz a la mujer dentro de la literatura de la *polis* y para realzar la figura femenina en el nuevo teatro escrito y filosófico de la época. De este modo queda claro que la función educativa que en *Leyes* se les da a las nodrizas dentro de la *polis*, concuerda con el reconocimiento que se la da la mujer en relación con la ciudad en el *corpus*.

#### 4.3. Paradigmas, tipos psicológicos y comportamientos moldeables: *Timeo, Critias, Leyes*

Porque no exploramos ahora las regiones del cielo, ni medimos las distancias de los astros, ni buscamos los cimientos de la tierra; soy yo, el que recuerdo, yo el alma.

*Confesiones, X, 16, 25*

En el *corpus* platónico encontramos a la vez una profunda reflexión psicológica, filosófica y jurídica. El Ateniense observa en el libro 3 de las *Leyes*, acerca de las improntas psicológicas que se imprimen a través de las generaciones: “más sosegadas las de los más sosegados, y más impulsivas las de los más impulsivos, y, como cada uno imprime así, siguiendo la costumbre, sus concepciones en sus hijos y en los hijos de sus hijos” (3.681b). La diferencia entre el modelo y su imagen son un tema central en la *República* y las *Leyes*. Al respecto, en griego antiguo encontramos los términos:

*παράδειγμα*. Paradigma. Tipo; modelo. Ejemplo.

*παραδειγματίζω*. Proponer por modelo.

*παραδειγματικός*. Que puede servir de ejemplo.

*παραδειγματισμός*. Acción de dar ejemplo.

παραδειγματιστέον. Se ha de proponer por modelo. Se ha de hacer algo que sirva de ejemplo.

παραδειγματώδης. Que puede servir de ejemplo.

παραδεικτέον. Se ha de poner ante la vista; se ha de mostrar, se ha de hacer ver.

(*Diccionario griego-castellano* 1954: 1022)

Como ya hemos anotado la construcción de Magnesia se da mediante la palabra, es la construcción de un modelo. L. Brisson anotaba a este respecto:

Esta importante precisión reenvía al lector a la última página del libro 3 (702d) y a la manera en que se subraya que la construcción era una construcción racional, en el discurso (*en logoi*). Se trata de una ficción racional: el Extranjero recuerda aquí que esta no es una descripción de un estado de hecho, ni tiene vocación a ser inmediatamente “realizable”. La reflexión debe versar sobre el modelo, que no es, sin duda alguna, realizable, aunque esto no le quita en nada su veracidad. Se trata de un paradigma, como se afirma en 746b y en 739e. (Brisson 2006: 402)

En el manuscrito de referencia encontramos el *Timeo* y el *Critias*, que preceden al *Minos* y a las *Leyes*. Es interesante observar que en el *Timeo* el geómetra sugiere que lo universal del modelo es lo que precisamente permite su imitación en el mundo sensible. Allí se dice: “Este universo es el más bello de los seres generados” (29a). Es decir, se concibe el universo, el cosmos, como un gran ser vivo (32c) -MUNDUS ANIMAL escribiría en latín y en letras capitales Henricus Stephanus en su edición de 1578. En nuestra época tal vez haya una tendencia

general a establecer una diferencia entre la evolución de la célula, la más pequeña unidad del ser vivo, y el dinamismo espontáneo de un macrocosmos inerte.<sup>19</sup> En el capítulo “Contemplación y mimesis en las dimensiones axiológicas y ontológicas” G. Reale apunta al respecto de la obra del Demiurgo en el *Timeo*:

Estos cuerpos regulares de estructura geométrica, que constituyen los cuatro elementos, no son visibles a raíz de su pequeñez: ellos constituyen como una estructura atómica que, formando masas, torna visibles los cuerpos. Por tanto, el Demiurgo modeló la realidad informe que estaba en total desorden mediante formas geométricas y números. De ese modo, la racionalidad de los cuerpos sensibles y del mundo corpóreo sensible en general depende exactamente de la estructura geométrica y matemática, que hace posible la “imitación” de los modelos inteligibles. Números, punto, línea, superficie, estructura tridimensional y cuerpos geométricos son, al nivel de los entes matemáticos, puramente inteligibles; sintéticamente combinados y sintetizados con la realidad material sensible, dan origen a los cuerpos que vemos y tocamos. (2001: 274)

En el diálogo de las *Leyes* también encontramos una reflexión psicológica sobre los tipos, sobre las improntas que se forman a partir de modelos. Apunta Brisson (2006: 387) al libro 4: “El término *typos* es, en el sentido estricto, una impronta en relieve que permitía a los

---

<sup>19</sup> Erwin Schrödinger (1967) sugería en su obra *What is Life?* que la célula fue la manera que encontró el universo para escapar a la creciente entropía. En efecto, la célula es el resultado de un proceso, es un principio de organización, una unidad de orden en el universo que genera una espontánea disminución de la entropía. Ahora, es cierto que la célula no es un sistema aislado, y que para generar orden en el universo requiere convertir la energía que recibe del exterior mediante procesos metabólicos. Pero, aún así, podemos preguntarnos: si la célula es expresión de un proceso espontáneo en la historia evolutiva del universo, ¿cómo afirmar que la entropía siempre, en todo momento, aumenta?

artesanos fabricar objetos similares; se podría incluso traducir el término por «molde»<sup>20</sup>. Edith Stein, en *La estructura de la persona humana*, anotaba también sobre el término griego *typos*:

τύπος significa en griego golpe o impacto, y derivadamente lo *formado*, esto es, lo que debe su configuración a manipulaciones externas. En este sentido, se utiliza tanto para obras de arte como para caracteres. Dado que con el mismo procedimiento se puede dar la misma forma a distintas unidades de materia, «tipo» ha recibido el sentido de lo universal o general. Y también se emplea cuando no se está ante formalización externa alguna. Así, se puede hablar de disposiciones típicas heredadas o del tipo espiritual del hombre en contraste con el ángel. Decimos incluso que determinada conducta concreta de un hombre es típica de su modo de ser, dado que ese modo de ser -por mucho que en sí mismo sea único- se repite en sus diferentes maneras de conducirse. (2003: 168)

El *corpus* platónico se escribió con una intención pedagógica, la de dejar una *impronta* en los lectores; similar al objetivo mismo de las *Leyes*, el de moldear el alma colectiva y lograr encauzar los comportamientos de los ciudadanos por medio del canto, de la palabra, la persuasión, el diálogo.<sup>20</sup>

---

<sup>20</sup> Sobre la relación etimológica entre *tipo* y *estudio*, como un golpe, un impacto que deja una marca Cf. *Breve Diccionario Etimológico de la Lengua Española* (2016: 678).

#### **4.4 El fármaco como encantamiento: la educación psicosomática de todos los habitantes de la *polis***

Tengo que confesar que creo poco en las leyes. Si son demasiado duras, se las transgrede con razón. Si son demasiado complicadas, el ingenio humano encuentra fácilmente el modo de deslizarse entre las mallas de esa red tan frágil. Las leyes más remotas participan del salvajismo que se esforzaban por corregir; las más venerables siguen siendo un producto de la fuerza. La mayoría de nuestras leyes penales sólo alcanzan por suerte quizás a una mínima parte de los culpables; nuestras leyes civiles no serán nunca lo suficientemente flexibles para adaptarse a la inmensa y fluida variedad de los hechos. Cambian menos rápidamente que las costumbres; peligrosas cuando quedan a la zaga de éstas, lo son aún más cuando pretenden precederlas. Sin embargo, en esta aglomeración de innovaciones arriesgadas o de rutinas añejas, sobresalen aquí y allá, como sucede en la medicina, algunas fórmulas útiles.

Marguerite Yourcenar, *Memorias de Adriano*

En las *Leyes* se presenta la imagen de los banquetes y los simposios como una experiencia placentera, que aumenta la virtud de los ciudadanos, acostumbrándolos a seguir un ritmo unificado en sus cantos, a guardar medida en sus celebraciones y sacrificios, y se muestra como un evento constitutivo del cuerpo social mismo. Como los hombres y las mujeres nos movemos hacia lo placentero, la educación correcta puede valerse de encantamientos para guiar a los ciudadanos hacia la mejor vida posible. Dice el Ateniense:

AT.-Me parece que la conversación vuelve por tercera o cuarta vez al mismo punto, que la educación consiste en arrastrar y conducir a los niños hacia la definición correctamente dada por la ley y que, por experiencia, tanto los más aptos como los más viejos también creen que es realmente correcta. Por tanto, para que el alma del niño no

se acostumbre a alegrarse y a sufrir de forma contraria a la ley y a los convencidos por la ley, sino que, al sentir alegría o desagrado lo haga con las mismas cosas que el anciano, las que llamamos canciones parecen haberse convertido ahora en encantamientos para las almas, elaborados para alcanzar la concordancia que decimos. Pero como las almas de los jóvenes no pueden soportar la seriedad, parece que se las llama juegos y canciones y se practican como tales, tal como los que se ocupan de esa tarea intentan ofrecer a los enfermos y a los que tienen el cuerpo débil la alimentación útil entre comidas y bebidas agradables, mientras que la de los productos nocivos entre cosas desagradables, para que se acostumbren correctamente a recibir con alegría la una y odiar la otra. Igualmente, 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. (2.659d-660a)

L. Brisson anota, sobre la relación que se da en este pasaje en griego entre los cantos y los encantamientos y la utilización reiterada de este juego de palabras en el *corpus*:

La relación entre los cantos (*oidai*) y los encantamientos (*epoidai*) revela un juego de palabras cuyo equivalente será el parentesco entre el canto y el “encantamiento” del alma; ver *República* 10.607e, *Fedón* 77e y 114d, pero confirma la función educativa determinante dada al canto indicando que este debe ejercer su influencia sobre el alma de

los ciudadanos. Sobre la naturaleza de los encantamientos ver el principio del *Cármides* (Brisson 2006: 354)

Encontramos aquí un fin terapéutico y estético en las *Leyes*, el de encantar a los estudiosos de la obra, conduciéndolos por medio del diálogo a interrogarse sobre los asuntos fundamentales a la hora de establecer la mejor legislación, y así encontrar las mejores leyes posibles, aquellas que fomentan el buen cuidado psicosomático de los habitantes de la *polis*.

En el *Cármides* se habla sobre la medicina y la unidad psicosomática del individuo. Se dice que los buenos médicos deben ocuparse tanto del alma como del cuerpo, y se presenta la medicina como arte que debe curar tanto el cuerpo como el alma. Allí Sócrates recuerda el ensalmo de Zalmoxis:

Así es, Cármides, lo que pasa con esto del ensalmo. Yo lo aprendí, allá en el ejército, de uno de los médicos tracios de Zalmoxis, de los que se cuenta que resucitan a los muertos. Por cierto, que aquel tracio decía que los médicos griegos estarían conformes con todo esto que yo acabo de decir; pero que Zalmoxis, nuestro rey siendo como es dios, sostenía que no había de intentarse la curación de unos ojos sin la cabeza y la cabeza, sin el resto del cuerpo: así como tampoco del cuerpo, sin el alma. Esta sería la causa de que se les escapasen muchas enfermedades a los médicos griegos: se despreocupaban del conjunto, cuando es esto lo que más cuidados requiere, y si ese conjunto no iba bien era imposible que lo fueran sus partes. Pues es del alma de donde arrancan todos los males y los bienes para el cuerpo y para todo el hombre: como le pasa a la cabeza con los ojos. Así pues, es

el alma lo primero que hay que cuidar al máximo, si es que se quiere tener bien a la cabeza y a todo el cuerpo. El alma se trata, mi bendito amigo, con ciertos ensalmos y estos ensalmos son los buenos discursos y de tales buenos discursos, nace en ella la sensatez. Y, una vez que ha nacido y permanece, se puede proporcionar salud a la cabeza y a todo el cuerpo. Mientras me estaba enseñando el remedio y los ensalmos, me dijo: «Que no te convenza nadie a tratarte la cabeza con ese remedio, sin antes haberte entregado su alma, para que con el ensalmo se la cures. Pues también ahora, continuó, cometen los hombres la misma equivocación, al intentar, por separado, ser médicos del alma y del cuerpo». A mí me encomendó muy encarecidamente que nadie, por muy rico, noble o hermoso que fuera, me convenciera de hacerlo de otro modo. Así pues, yo - porque se lo juré y estoy obligado a obedecerle- le obedeceré; y si quieres que, de acuerdo con las prescripciones del extranjero, veamos primero de conjurar tu alma con los ensalmos del tracio, remediaré también tu cabeza. Pero si no, no sabría qué hacer contigo querido Cármides. (156e-157c)

Queda claro que por medio de los ensalmos para el cuerpo y los encantamientos para el alma se forma el gesto platónico de escribir las *Leyes*, que se realizó con un fin pedagógico, terapéutico, ecuménico y estético, teniendo en vista la educación de todos los futuros estudiosos de la obra, de todos los futuros habitantes de la *polis*, de modo que todos compartan buenos ensalmos y sofisticados encantamientos para que aprendan a cuidar bien sus cuerpos, y a cuidar bien sus almas. Acerca de las múltiples imágenes del *pharmakon* en el *corpus* platónico, anota Rinella:

Un *pharmakon* puede ser un remedio utilizado en medicina o un ungüento aplicado como parte del entrenamiento, ungüento que se aplica como parte del entrenamiento corporal, pero también puede ser la base de un hechizo, amuleto o talismán utilizado en la hechicería o la adivinación, y podría ser un análogo al poder de la palabra hablada y su capacidad para poner al público bajo la influencia del orador. [...] ¿Qué lugar prominente ocupan la medicina (incluyendo la preparación de alimentos, la dieta y el entrenamiento físico), la magia y la retórica (política) en los diálogos de Platón? [...] Con Platón comienza a surgir un tipo de éxtasis muy diferente, uno que se deriva internamente y se basa en la contemplación de las Formas, a la que se accede no a través de algún *pharmakon*, sino únicamente a través del ejercicio de la razón. [...] Sostengo que Platón continúa la relación entre el *logos* y el *pharmakon*, como por ejemplo la descripción del filósofo en el *Teeteto* como partera, cantando sortilegios y administrando simple *pharmaka*. (Rinella 2010) (traducción realizada a partir de la versión gratuita del traductor [www.DeepL.com/Translator](http://www.DeepL.com/Translator))

Los buenos cantos colectivos, las mejores leyes, son como fármacos, como ensalmos que alivian y traen salud al alma colectiva de la ciudad.

## CONCLUSIONES:

### EL BUEN USO DE LOS FÁRMACOS: MENSAJE TRANSVERSAL EN EL CORPUS *PLATÓNICO*

Para terminar esta indagación preliminar sobre el fármaco en Platon, quizás pueda decirse que la imagen del fármaco en las *Leyes* está en consonancia con lo que se dice de él en otros lugares del *corpus*. Para esto hay que considerar la posibilidad que Sócrates y el extranjero Ateniense puedan encontrarse bajo diferentes apariencias. ¿Pudo Sócrates llevar su mensaje a otras ciudades lejanas gracias a que los diálogos fueron escritos, copiados, leídos y representados? Esta cuestión también suscita la pregunta del orden en que deben leerse los diálogos, ya que el mensaje de los fármacos se encuentra en *Cármides*, *Fedro*, *Banquete*, *República*, *Leyes*. Compartimos así con el lector las siguientes inquietudes que surgieron luego de un examen atento de las *Leyes*: ¿Está el mensaje sobre los fármacos en las *Leyes* en consonancia con lo que se dice en otros diálogos del *corpus*? ¿Consideramos que Sócrates y el anónimo extranjero Ateniense son dos personajes diferentes o bien son el mismo, bajo diferentes apariencias? ¿Pudo Sócrates haberse escapado de la prisión del *Critón* y llevar su mensaje a otras ciudades? ¿En qué orden deben leerse los diálogos? (cf. Zuckert: 2009, Altman: 2016) ¿El último diálogo por leerse debe ser el *Menéxeno* o el *Fedón*? (cf. Flórez: 2019)

¿Es idéntico el mensaje acerca de los fármacos en *Fedro*, *Banquete*, *República*, *Leyes*? ¿Hay que tomar en consideración el personaje que está hablando y en qué momento está hablando para descifrar el mensaje unificado sobre los fármacos en el *corpus* platónico? M.

Rinella trata estos temas a profundidad en su obra *Pharmakon: Plato, Drug Culture and Identity in Ancient Athens*, en la que indica que

En primer lugar, Platón se dirige también a la posteridad, a un audiencia que acudirá a sus palabras después de que él haya desaparecido de la escena y ya no pueda defenderlas y argumentar por sí mismo. [...] (*pharmakon*) esta palabra se traduce comúnmente como 'remedio' o 'veneno', pero en realidad era un significante para muchas otras cosas que no encajan fácilmente en ese binario, y que invocan de un modo u otro los poderes de alteración de la percepción de la intoxicación, como 'perfume', 'pigmento', 'amuleto mágico', 'filtro' o 'talisman' y 'droga recreativa'. [...] Pocos trabajos han situado el empleo de este término por parte de Platón en el rico detalle del antiguo contexto histórico griego, donde médicos, parteras, magos, pintores, retóricos y otros más reivindicaban que sus poderes se derivaban de lo que se asemejaba al *pharmakon*. [...] Uno de estos desarrollos, sostengo, involucró las dificultades que giran en torno al tema de la *intoxicación* (a), especialmente en lo que se refiere a la problemática más amplia de la pérdida de identidad debida a los estados psicológicos de éxtasis (b). (2010: xvi, xvii)

¿Cómo entender entonces el mensaje del extranjero Ateniense con respecto al fármaco y el banquete en las *Leyes*? ¿Se dirige el Ateniense sólo a "espartanos y cretenses" o se encuentra en su discurso un mensaje ecuménico? En este sentido, concordamos con Rinella cuando afirma:

La institución de la "bebida regulada" en las *Leyes* es una construcción tan utópica como cualquiera que se encuentre en el estado ideal de la *República* o en el relato desinfectado del simposio en el *Banquete*. [...] Es posible situar a Platón en una tradición "mayoritariamente procedente de los sectores más o menos comprometidos con la

laconización de la sociedad ateniense", que veía la intoxicación, especialmente la que se producía en el simposio aristocrático, como una amenaza de pérdida de identidad y una fuente primaria de arrogancia; esta tradición miraba con nostalgia el éxito de la *sysitia* espartana "para evitar las tensiones sociales, las perturbaciones y la inmovilidad". [...] Platón subsume el lenguaje, el ritual y la experiencia extática de intoxicación (*methe*) que se encuentra en el *Banquete* dentro de sus planes para un nuevo sistema de educación (*paideia*) de la misma manera que subsume el lenguaje, el ritual y la experiencia extática de los Misterios de Eleusis. [...] El punto de vista sobre la intoxicación en las *Leyes* no está, pues, tan lejos del *Banquete* como podría pensarse. La experiencia del éxtasis se racionaliza y el vino se convierte en una especie de remedio para la rigidez mental. (2010: 59-63) (Traducción realizada con la versión gratuita del traductor [www.DeepL.com/Translator](http://www.DeepL.com/Translator))

Por otro lado, debemos confesar que es difícil descifrar un mensaje unificado y claro en el *corpus* platónico sobre los fármacos, pues como dijimos encontramos escenas y discursos disímiles: hay diálogos que transcurren de día, fuera de los muros de la ciudad, como el *Fedro*; otros que transcurren en Atenas, dentro de los muros de la ciudad, en privado, en la noche, como el *Banquete*, con sus múltiples imágenes y discursos sobre el amor erótico. De la misma manera, nos parece importante subrayar en esta conclusión que el diálogo de las *Leyes*, como lo dijimos, tiene un carácter "diurno", transcurre en la isla de Creta, a lo largo del día más luminoso del año, el solsticio de verano; y en esto contrasta con el carácter nocturno de la *República*, esa profunda conversación sobre la justicia que transcurre en una sola noche cerca al Píreo, en un escenario

privado, en casa de Céfalo, un anciano y acomodado comerciante de escudos. Aunque tanto en *República* como en *Leyes* se tratan temas capitales de la *polis* y la vida en comunidad, hay divergencias notorias entre ambos diálogos, como la diferencia entre lo que le es permitido a los guardianes y lo que le es permitido a los habitantes de Magnesia. Sin embargo, es de fundamental importancia observar que en ambos diálogos se involucra al lector, a todo joven y a toda joven espectador de la obra, pues se busca hacerlos partícipes a ellos también de la construcción de la ciudad más hermosa, y fomentar así una verdadera educación psicosomática para todos los habitantes de la *polis*.

Como vimos en la segunda parte de nuestro estudio, el *corpus* platónico revela el nacimiento de un nuevo género en el siglo IV a.C., el del nuevo teatro filosófico y poético, ya no destinado a la mera representación puntual en escena, sino, en un gesto más ecuménico, y gracias a la abstracción de la palabra escrita, a ser leído y estudiado en silencio. Este fue sin duda el inicio de un vasto proceso que culminó con el auge de la palabra escrita y que fomentó en los siglos venideros el desarrollo de la psicología, la filosofía, y las ciencias de la naturaleza en nuestra civilización.

Recordamos que en el *Fedro* se habla de lo escrito como un fármaco para la memoria. Como ya señalamos varias veces durante nuestra investigación, 'fármaco' en griego tiene un carácter "típicamente neutro". En el mito de Theuth se cuenta que el rey, ante el mágico invento que el dios le ofrece, no puede evitar sentir algunas reservas: pues el rey teme que los hombres, fiándose de lo escrito, comiencen a olvidar, al no ejercer la memoria como lo hacían en los tiempos en los que todo se transmitía de generación en generación a través del canto y la palabra hablada.

Los seres humanos no somos los únicos animales que cantamos: también lo hacen las aves. Los seres humanos no somos los únicos animales que lloramos: también lo hacen los perros cuando sienten dolor. Sin embargo, la humanidad es la única especie capaz de comunicarse a través de la palabra escrita. Y lo escrito, como dijimos, también se puede asimilar a un fármaco, un medicamento destinado a generar efectos en las generaciones venideras. Consideramos así que el buen uso de los fármacos es un mensaje transversal en el *corpus* platónico, junto con el fomento de una buena educación gimnástica y musical para todos los habitantes de la *polis*.

Al respecto de las problemáticas contemporáneas sobre la regulación de fármacos, el académico o el buen legislador del siglo XXI bien puede encontrar en las *Leyes* paradigmas para construir la mejor legislación posible: nos separan veinticinco siglos de distancia, pero la historia y el progreso no han avanzado nunca en línea recta. Al contrario, creemos que la gran mayoría de legislaciones de nuestra época expresan lo contrario del mensaje profundo que se esconde en el *corpus* platónico, y en el “espíritu griego”; pues en nuestras legislaciones se prohíben muchas sustancias químicas bajo el argumento peregrino que éstas son malas o buenas “en sí”, como lo hacía el pensamiento mágico ritual en tiempos arcaicos. Aunque parezca obvio, queremos enfatizar que las sustancias químicas no son buenas o malas “en sí” y que no existen *panaceas* que todo lo curan. Al contrario, el desarrollo de la medicina implica concebir que no hay enfermedades sino enfermos, que no existen sortilegios mágicos ni medicamentos milagrosos, sino que se debe analizar con cuidado la situación del paciente, su historia particular, el dinamismo del agente patológico y la unidad psicosomática del individuo. Prohibir medicamentos o fármacos por el sólo hecho que son mal utilizados nos parece un error garrafal;

estudiando de cerca las *Leyes* de Platón, nos damos cuenta que tal vez no hemos progresado como civilización, pues en vez de ser más “griegos” nos hemos vuelto, tal vez, más “bárbaros”.

El gesto platónico de escribir las *Leyes* lo entendemos así como una ofrenda para las generaciones futuras, con el fin de educarlas y fomentar la búsqueda de las mejores leyes para todos los habitantes de la *polis*; para que todos podamos, en la medida de lo posible, cuidar mejor de nuestros cuerpos y cuidar mejor de nuestras almas; para que a través de la lectura del diálogo aprendamos a construir mejor nuestra casa común, y hacer de ella un lugar sostenible, ameno, justo y pacífico.

Las *Leyes* se escribieron con el fin de moldear nuestras almas a través del diálogo leído en silencio y representado en el teatro interior de nuestro espíritu. El *corpus* platónico se escribió en una óptica ecuménica, terapéutica, política y estética, teniendo en vista la educación psicosomática de todos los futuros estudiosos de la obra, de todos los futuros legisladores, de todas las generaciones venideras.

## BIBLIOGRAFÍA

### Primaria

#### Platón

##### Manuscritos

*Parisinus graecus* 1807. Collection numérisé de la Bibliothèque nationale de France. Département des manuscrits. <https://archivesetmanuscrits.bnf.fr/ark:/12148/cc19975p>

*Codex Vaticanus graecus* 1. Biblioteca Apostólica Vaticana.

[https://digi.vatlib.it/view/MSS\\_Vat.gr.1](https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.gr.1)

##### Edición canónica

*Platonis opera quae extant omnia*. Edición canónica. 1578. Henricus Stephanus. Ginebra. Biblioteca de Ginebra. <https://www.e-rara.ch/doi/10.3931/e-rara-6370>

##### Texto en griego

Burnet John, ed. (1905). *Platonis Opera*. Oxford: Oxford University Press.

England, E. B. (1921). *The Laws of Plato*, T. 1: 1-6. Manchester: Manchester University Press.

##### Diálogos en lenguas vernáculas

*Diálogos I: Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hippias Menor, Hippias Mayor, Laques, Protágoras*. (1985). Traducciones, introducciones y notas de J. Calonge, E. Lledó, C. García Gual. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.

*Diálogos II: Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo*. (1987). Traducciones, introducciones y notas de J. Calonge Ruiz, E. Acosta Méndez, F. J. Olivieri, J.L. Calvo. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.

*Diálogos III: Fedón, Banquete, Fedro*. (1988). Traducciones, introducciones y notas de Carlos García Gual, E. Lledó Íñigo y M. Martínez Hernández. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.

*Diálogos VII: Clitofonte, Minos*. (1992). Traducciones, introducciones y notas de Juan Zaragoza y Pilar Gómez Cardó. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.

*Epinomis*. (1872). Edición de Patricio de Ázcarate. Obras completas, Tomo 11, Madrid.

*República*. Pabón, José Manuel y Manuel Fernández-Galiano, eds. (1949). (2006). Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

*Timée, Critias*. (2001). Brisson, Luc & Pradeau, Jean François. París: Flammarion.

##### Ediciones de las Leyes en lenguas vernáculas

*Les Lois, Livres I à VI*. (2006). Brisson, Luc & Pradeau, Jean François. París: Flammarion.

*Les Lois, Livres VII à XII*. (2006b). Brisson, Luc & Pradeau, Jean François. París: Flammarion.

*Diálogos*, VIII-IX. (1999). *Leyes*. Trad. F. Lisi. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.  
 Pangle, Thomas L. (1980). *The Laws of Plato*. Chicago: The University of Chicago Press.

### Otras fuentes primarias

Aristóteles. (2011). *Poética*. Trad. Teresa Martínez Manzan y Leonardo Rodríguez Duplá. Madrid: Gredos.  
 Herodoto. (1977). *Historia* 1-2, 3-4. Trad. Carlos Schrader. Madrid: Gredos.  
 Hipócrates. (1987). *Tratados hipocráticos*. Trad. Carlos García Gual. Madrid: Gredos.  
 Maître Eckhart. (2000). *Les Sermons*. París: Alban Michel Spiritualités Vivantes.  
 San Agustín. (1951). *Confesiones*. Obras Tomo II. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.  
 San Agustín. (1959). *Exposición de la Epístola de San Juan a los Partos*. Obras Tomo XVIII. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.  
 Teofrasto. (2008). *Historia de las plantas*. Trad. José María Díaz-Regañón Pérez. Madrid: Gredos.  
 Tucídides. (2008). *Historia de la Guerra del Peloponeso*. Trad. Juan José Torres Esbarranch. Madrid: Gredos.

### Secundaria

Álvarez, Javier. (2000). *Éxtasis sin fe*. Madrid: Trotta  
 Altman, William H. F. (2016). *The Guardians on Trial. The Reading Order of Plato's Dialogues from Euthyphro to Phaedo*. Lanham MA: Lexington Books  
 Borges, J.L. (2007). *Obras Completas II*. Buenos Aires: Emecé.  
 Bowra, Cecil Maurice. (1968). *Introducción a la literatura griega*. Madrid: Editorial Guadarrama.  
*Breve Diccionario Etimológico de la Lengua Española*. (2016). Guido Gómez de Silva. México: Fondo de Cultura Económica.  
 Charalabopoulos, Nikos. (2012). *Platonic Drama and its Ancient Reception*. Cambridge: Cambridge University Press.  
 De Waal, Frans. (1997). *Bien Natural*. Barcelona: Herder.  
*Diccionario griego-castellano*. (1954). Florencio I. Sebastián Yarza. Madrid: Sopena.  
*Diccionario griego-castellano*. (1967). José Manuel Pabón. Madrid: Vox.  
*Diccionario de la lengua española* (23a ed.). (2014). *Real Academia Española*.  
 Escohotado, Antonio. (1989). *Historia general de las drogas*. E pub.  
 Ficino, Marsilio. (2001). *Comentario al Banquete*. Madrid: Tecnos.  
 Flórez, Alfonso. (2019). *Platón y Homero: Diálogo entre filosofía y poesía*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.  
 Flórez, Alfonso. (2021). Dialéctica del esclavo en las *Leyes* de Platón. *Estudios de Filosofía*, 63, 5-23.  
<https://doi.org/10.17533/udea.ef.n63a01>

- Flórez, Alfonso. (2020). *Dialéctica del esclavo en Platón*. s.p.
- Grou, Jean-Nicolas. (2002). Préface à la première traduction française des *Lois*. *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*. 2002/2, pp. 411-412.
- Jaeger, Werner. (1971). *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Trads. J. Xirau y W. Roces. México: Fondo de Cultura Económica.
- Jung, Carl Gustav. (2013). *Tipos psicológicos*. Madrid: Trotta.
- Jung, Carl Gustav. (1993). *Métamorphoses de l'âme et ses symboles*. Paris: Georg Editeur.
- Hoffman A., C. Ruck, R. Wasson. (2013). *El camino a Eleusis*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Huxley, Aldous. (2017). *Un mundo feliz*. Barcelona: Random House.
- Levi, Peter. (1989). *Grecia: Cuna de Occidente*. Barcelona: Círculo de Lectores.
- Lisi, Francisco. (2010). Calípolis y Magnesia: ¿Utopía o realidad? *Bitarte: Revista cuatrimestral de humanidades*. Año 17. Nº 52.
- Lorenz, Konrad. (1969). *L'Agression*. Paris: Flammarion.
- Nails, Debra. (2002). *The People of Plato: A Prosopography of Plato and other Socratics*. Indianapolis: Hackett.
- Nietzsche, Friedrich. (2012). *El nacimiento de la tragedia*. Madrid: Alianza editorial.
- Prauscello, Lucia. (2014). *Performing Citizenship in Plato's Laws*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Preámbulo de la Constitución francesa del 27 de octubre de 1946. <https://www.conseil-constitutionnel.fr/es/preambulo-de-la-constitucion-francesa-de-27-de-octubre-de-1946>
- Ranke, Leopold. (1963). *Historia de los papas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Reale, Giovanni. (2001). *Platón, en búsqueda de la sabiduría secreta*. Barcelona: Herder.
- Rinella, Michael A. (2010). *Pharmakon: Plato, Drug Culture and Identity in Ancient Athens*. Lanham Maryland: Lexington Books.
- Shulgin, Alexander; Shulgin, Ann. (1991). *Phenethylamines I Have Known And Loved: A Chemical Love Story*. Berkeley: Transform Press.
- Stein, Edith. (2003). *La estructura de la persona humana*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Schrödinger, Erwin. (1967). *What is Life? and Mind and Matter*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Vegetti, Mario. (2012). *Quince lecciones sobre Platón*. Madrid: Gredos.
- Yourcenar, Marguerite. (1986). *Memorias de Adriano*. Barcelona: Edhasa.
- Zuckert, Catherine. (2009). *Plato's Philosophers: The Coherence of the Dialogues*. Chicago: University of Chicago Press.
- Zygmuntowicz, Dorota. (2001). *Praktyka polityczna. Od Państwa do Praw Platona*. Torún: Wydawnictwo Naukowe PWN.