



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

MÍMESIS Y TRAGEDIA EN EL ESTADO POLÍTICO DE LAS *LEYES*
DE PLATÓN. UNA APROXIMACIÓN HERMENÉUTICA

TESIS QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
DOCTORADO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:
TERESITA GARCÍA GONZÁLEZ

TUTORA:
DRA. MARÍA TERESA PADILLA LONGORIA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

MIEMBROS DEL COMITÉ TUTORAL:
DRA. LETICIA FLORES FARFÁN
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

DRA. NICOLE MARIE ANNE OOMS RENARD
CENTRO PENINSULAR EN HUMANIDADES Y EN CIENCIAS SOCIALES DE LA UNAM

CIUDAD UNIVERSITARIA, CD. MX., FEBRERO DE 2024



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A la memoria de mi madre

AGRADECIMIENTOS

Es preciso expresar mi agradecimiento, tanto a las Instituciones que me han acogido, como a las preclaras personas que me han acompañado durante todos estos preciados años de alumna en el Posgrado.

A la Dra. María Teresa Padilla Longoria, mi más honda gratitud por dirigir mi tesis desde una extraordinaria convergencia de experiencia, compromiso, rigor académico, sutil y profundo cuestionamiento, además de una admirable generosidad. A mis revisoras, Dras. Leticia Flores Farfán y Nicole Ooms Renard, mi entrañable agradecimiento por su acompañamiento constante y afable, por sus agudas observaciones y sus inapreciables consejos. A la Dra. María Teresa Rodríguez González y al Dr. Luis Xavier López Farjeat, mi más sincera gratitud por aceptar tan amablemente ser parte de mi jurado y revisar puntualmente mi trabajo. A todos ustedes les profeso admiración y cariño.

Agradezco a la Universidad Nacional Autónoma de México y al Programa de Maestría y Doctorado en Filosofía por brindarme la anhelada y enriquecedora oportunidad de cursar el Posgrado. Al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) por beneficiarme con la beca de estudios, condición sin la cual éstos hubieran sido imposibles. Quiero agradecer también al Colegio de Bachilleres por otorgarme una beca de apoyo a mi graduación.

De manera especial, expreso mi agradecimiento al Dr. Pedro Enrique García Ruiz, quien estuvo al frente del Programa durante la mayor parte del tiempo en que cursé el Doctorado; su comprensión hacia todas y cada una de nuestras solicitudes son muestra de su genuino interés para que nuestro tránsito por el Posgrado fuese exitoso. A él, así como a la Dra. Itzel López Martínez (secretaria académica) y Norma Angélica Pimentel (enlace administrativo), mi humilde pero enorme reconocimiento.

Agradezco también al Dr. Antonio Marino López; sin duda, su seminario de Preespecialización en Filosofía Política en la otrora ENEP Acatlán contribuyó para que mi pensamiento quedara prendido de las *Leyes*.

A Marco Tulio y a Benito, infinitas gracias por todo.... Por los entrañables lazos que día a día se entretajan con un afán filosófico y el asombro ante la vida.

(Ateniense:) Iba a decir que ningún hombre nunca hace ninguna ley, sino que el azar y todo tipo de calamidades que nos asuelan de las más diversas formas legislan en todos nuestros asuntos.

Platón, *Leyes*, 709a

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	6
CAPÍTULO I. EL PROBLEMA DE LA MÍMESIS EN PLATÓN	13
1.1 LA NATURALEZA DE LA MÍMESIS A PARTIR DEL <i>SOFISTA</i>	14
1.1.1 La mimesis como técnica de la producción de imágenes (<i>eidolopoiiké</i>)	15
1.1.2 No-ser y discurso: Sobre el fundamento metafísico de la imagen	22
1.1.3 Formas de <i>poíesis</i> mimética	37
1.2 LA MÍMESIS EN LA <i>REPÚBLICA</i> : DEL SOFISTA AL POETA	42
1.3 EL RÉGIMEN LEGISLATIVO COMO MÍMESIS DEL POLÍTICO EN EL <i>POLÍTICO</i>	63
CAPÍTULO II. LA CREACIÓN MIMÉTICA EN LAS <i>LEYES</i>	74
2.1 LOS POETAS Y LA IMAGEN DE LA VIRTUD EN LOS LIBROS I Y II DE LAS <i>LEYES</i>	76
2.2 ACERCA DEL MODELO PARA LA <i>POLITEÍA</i> DE LAS <i>LEYES</i>	81
2.3 LA <i>POLITEÍA</i> DE LAS <i>LEYES</i> COMO CREACIÓN MIMÉTICA	90
2.3.1 Del modelo a la imagen	90
2.3.2 La función de la ley en la mimesis de las Leyes	111
2.3.3 La música en el régimen político de las Leyes	135
CAPÍTULO III. LAS <i>LEYES</i> : UN DRAMA TRÁGICO	149
3.1 LA NATURALEZA <i>POIÉTICA</i> DE LAS <i>LEYES</i>	149
3.2 ARTE LEGISLATIVA Y TRAGEDIA EN LAS <i>LEYES</i>	159
CONCLUSIONES	181
BIBLIOGRAFÍA	186

INTRODUCCIÓN

En *Leyes* 817a2-c1¹ Platón afirma que este *Diálogo*, conocido como su último escrito, es la verdadera tragedia. La razón de esta afirmación aparece de manera lacónica en el mismo pasaje: las *Leyes* funda un régimen político (*politeía*) que es imitación (*mimêsis*) de la vida más bella y mejor. La afirmación y su sustento están a cargo del personaje central de la obra, que como es sabido no es Sócrates, sino un ateniense anónimo, identificado como “Extranjero” debido a que —por motivos no revelados— se encuentra en la isla de Creta,² discutiendo con Clinias de Creta y Megilo de Esparta sobre el origen y finalidad de la legislación doria.

La sorpresa que genera el Extranjero al presentar el *Diálogo* como la mejor tragedia, no tiene una sola causa; pero la que aparece en primera instancia está relacionada con el hecho de que realiza esta presentación en comparación explícita con la tragedia clásica, desde un lugar que no es Atenas.

La presente investigación tiene como propósito principal desarrollar una hermenéutica que permita comprender el significado de la declaración citada, así como sus implicaciones en materia de filosofía política; toda vez que ésta guarda entre sus principales reflexiones la cuestión sobre el mejor régimen político y la forma de lograrlo. Si tomamos como punto de partida que la *politeía* de las *Leyes* imita la “vida más bella y mejor”, es razonable pensar que, en consecuencia, los ciudadanos regidos por ella son felices; en este punto, sin embargo, emerge la pregunta por la manera en que estas afirmaciones no entran en conflicto con el carácter trágico que Platón predica de su constitución. Amén de aclarar la

¹ Platón, *Leyes*, trad. de Francisco Lisi (Madrid: Gredos, vols. VIII y IX, 1999). Para los términos griegos utilizo la ed. bilingüe de José Manuel Pabón y Fernández-Galiano, 2 vols. (Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1960).

² Para una interpretación de este problema, véase Miguel Ángel Spinassi, “¿Qué hace el 'Ateniense' en Creta? Sobre *Leyes* 949e3-953e4”, *Argos* (en línea), 34.1 (2011): 55-70. El autor sostiene que la figura del Ateniense se ajusta muy bien con la de el “extranjero observador” (*xénos theorós*) descrito en el pasaje, quien —a decir de Spanassi— hace patente el diálogo *filosófico* como paradigma de la manera correcta para observar las leyes de otra ciudad con el objetivo de conservar o mejorar las propias.

comprensión que acerca de la tragedia tiene el filósofo de Atenas, así como la comprensión de sí mismo en tanto autor de este género poético.

Como dice Jacqueline de Romilly, cuando hablamos de tragedia griega, nos basamos casi exclusivamente en las obras conservadas de los tres grandes clásicos; refiriéndose —por supuesto— a Esquilo, Sófocles y Eurípides. La afirmación de la autora tiene como propósito enfatizar lo poco que se conoce de la tragedia griega; por ello, en primer lugar, subraya que las obras conservadas de estos poetas son apenas un pequeño porcentaje de lo que escribieron; y, en segundo lugar, presenta una lista de veintidós autores trágicos diferentes a los mencionados.³ En esta lista no aparece Platón. Es pertinente preguntar si existe algún estudioso de la tragedia clásica que reconozca a Platón como autor de este género poético.

Aunque inseparables, el problema de Platón como poeta no es equivalente al problema de Platón como poeta trágico. Mientras el primero ha merecido variadas reflexiones, el segundo no ha tenido la misma suerte.

Cuando en la *Poética* Aristóteles sostiene que tanto las creaciones de Sofrón y Xenarco, como los diálogos socráticos son miméticos,⁴ sugiere, no únicamente que *mimêsis* es un término de difícil precisión, sino que Platón —como autor de *diálogos socráticos*— es poeta; pero de aquí no se deriva que Aristóteles haya considerado a Platón poeta trágico.

A finales del siglo pasado, Charles H. Kahn nos recuerda la anécdota transmitida por Laercio, según la cual Platón escribió poemas, primero ditirambos, luego poesías líricas y tragedias; el relato agrega que, en una ocasión, cuando Platón se disponía a participar en las fiestas de Dionisio con una tragedia, se encontró con Sócrates, tras de lo cual quemó sus versos.⁵ La anécdota es recuperada por Kahn para afirmar que —*ben trovato*— permite comparar a Platón con Sófocles

³ Jacqueline de Romilly, *La tragedia griega*, trad. de Jordi Terré (Madrid: Gredos, 2011), pp. 11 y 189.

⁴ Aristóteles, *Poética*, versión trilingüe de Valentín García Yebra, Madrid, Gredos, Biblioteca Románica Hispánica, 1999, 1447b.

⁵ Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, trad. de Carlos García Gual (Madrid: Alianza, 2013), III, 5.

o Eurípides, con la diferencia de que Platón explotó sus dotes dramáticas en una forma literaria diferente.⁶ La tesis de Kahn acerca de que el diálogo socrático adquiere en Platón un uso filosófico, provee de vastos elementos para pensar la relación entre filosofía y poesía, en la que ésta parece quedar supeditada a la primera. Es innegable la relevancia que adquiere la propuesta de Kahn para comprender la naturaleza y valor de las conversaciones socráticas en Platón; pero igualmente importante es señalar que el texto referido no dedica un apartado a las *Leyes*, seguramente porque lo considera un *Diálogo* postsocrático.

Giovanni Reale cita la misma anécdota. Su tesis es que aparentemente Platón renunció a la poesía para abrazar a la filosofía, pero en realidad —según Reale— los *Diálogos* platónicos son la comedia y la tragedia transformadas en “diálogos dialécticos”; su apartado dedicado a Platón como poeta concluye con una breve referencia a las *Leyes*, destacando que en este *Diálogo* Platón se confirma como poeta, al presentar su obra como punto de referencia para la educación de los jóvenes.⁷

Sobre la discusión actual en torno al problema de la tragedia en Platón, André Laks sostiene que dominan tres posturas, no precisamente excluyentes.⁸ Para la primera postura —a decir del autor— la verdadera tragedia es la condena de Sócrates, que en el fondo implica la condena de la vida filosófica; la segunda postura “despoja a la tragedia antigua de una concepción de lo trágico considerada 'moderna', con el fin de facilitar su aproximación a una filosofía platónica calificada de anti-trágica”; la tercera —prosigue el autor— admite que Platón usa de manera metafórica el término “tragedia”. Laks llama la atención sobre el hecho de que las tres posturas se sustraen de la cuestión de lo trágico en el ámbito legislativo, razón por la cual las rechaza, al tiempo que ofrece un

⁶ Charles H. Kahn, *Platón y el diálogo socrático. El uso filosófico de una forma literaria*, trad. de Alejandro García Mayo (Madrid: Escobar y Mayo, 2010), p. 63.

⁷ Giovanni Reale, *Platón. En búsqueda de la sabiduría secreta*, trad. de Roberto Heraldo Bernet (Barcelona: Herder, 2001), pp. 151-173.

⁸ Cf., André Laks, “Una insistencia de Platón: a propósito de la ‘verdadera tragedia’ (*Leyes*, 817a-d)”, *Journal of Ancient Philosophy*, vol. V, n. 2 (2011): 1-18, p. 3 y 4.

camino para pensar esta cuestión en el que destacan los siguientes puntos: i) existe en las *Leyes* una desteatralización de la tragedia; ii) respecto al destino de los poetas, *República* y *Leyes* no se superponen, principalmente porque en este *Diálogo* —a diferencia de la *República*— la tragedia no sólo tiene posibilidad de ser admitida en la ciudad, “sino que se confunde con su ser más íntimo, a saber, su constitución”; iii) el centro de la tragedia en las *Leyes* son las emociones, mismas que fundamentan su destierro en la *República*; iv) el paralelismo que existe entre el capítulo seis de la *Poética* de Aristóteles y *Leyes* 817a2-c1 es útil para acercarse al significado de este pasaje.⁹

En la introducción a su más reciente libro, *Plato's Second Republic*, Laks revela que su interés por las *Leyes* de Platón se remonta a la década de 1980; así mismo, sostiene que dicho interés se ha centrado en el tratamiento que Platón lleva a cabo acerca de la ley, un tratamiento que —siguiendo al autor— no encuentra equivalente en la historia de la filosofía política.¹⁰ En el último capítulo de este libro, titulado “Plato’s Best Tragedy”, Laks afirma que el hecho de que Platón califique a su segunda mejor constitución política como la verdadera tragedia es, sin duda, una provocación. La tesis del filósofo francés es que, a pesar del principio legislativo que Platón inaugura en las *Leyes*, referente a la importancia de los preámbulos persuasivos, el *Diálogo* funda un código penal, por lo que el miedo y la amenaza tienen un lugar en la ciudad proyectada. En este sentido, el autor sostiene que el carácter trágico aplicado a la *politeía* de las *Leyes* está relacionado con la premisa de que toda trasgresión de la ley conlleva un castigo, el cual puede incluso producirse más allá de la muerte, por lo cual ley y destino quedan vinculados.¹¹

La obra de Laks ha sido de gran importancia en el desarrollo de esta investigación, entre otras razones porque recupera el aspecto constitucional de la tragedia en las *Leyes*, así como por argumentar en favor del carácter trágico

⁹ Cf., *ibid.*, pp. 4-7.

¹⁰ André Laks, *Plato's Second Republic: An Essay on the Laws* (Princeton y Oxford: Princeton University Press, 2022).

¹¹ Cf., *ibid.*, pp. 149-153.

de la tragedia constitucional. No obstante, nuestros esfuerzos están destinados a clarificar el carácter mimético de la tragedia platónica; es decir, el carácter mimético de la ley en las *Leyes*, así como la naturaleza de la vida que imita. Lo anterior se advierte altamente complejo, sobre todo cuando nos guía el principio hermenéutico que convoca a leer y entender las diversas partes de un escrito en conexión con el conjunto; pues, en primer lugar, las *Leyes* es tanto una reflexión sobre la ley y los tipos de gobierno, como una amplia propuesta legislativa; en segundo lugar, la enseñanza platónica sobre la naturaleza de la mimesis se esconde en sendas aparentemente paradójicas, las cuales han motivado un sinfín de estudios. Por ello conviene acentuar que nuestro interés se concentra en el ámbito de la filosofía política, con la pretensión de mostrar que: 1) para el autor de las *Leyes* la mejor *politeía* posible es de carácter mimético; 2) la esencia de este régimen político está en la verdadera ley, aquella que representa la vida más bella, y 3) la mimesis propia de la ley expresa al mismo tiempo la tragedia inherente a la vida política, la cual se teje en el ámbito de la necesidad.

En última instancia, esperamos poder mostrar que existe armonía entre dos ideas en principio contradictorias: la confianza de las *Leyes* en el poder de la ley, y la titubeante pero eficaz advertencia del libro IV acerca de que “ningún hombre nunca hace ninguna ley”.¹² Comprender esta armonía significa comprender los límites del poder humano y, por lo tanto, la condición trágica de la vida política.

La investigación se estructura en tres capítulos. El primero aborda el problema de la mimesis en Platón, y tiene el propósito general de resolver la aparente paradoja que presenta al autor de la *República* como el gran crítico de la actividad imitativa y al autor de las *Leyes* como declaradamente mimético. Para ello llevamos a cabo una revisión del *Sofista* mediante la cual mostramos la relación entre mimesis, imagen y paradigma; así como la existencia de formas miméticas variadas, entre las que se alumbran la del poeta y el político. Enseguida, rastreamos ambas actividades en la *República* y el *Político*, respectivamente, puesto que al clarificarlas hallamos elementos para comprender el carácter

¹² Véase 709a1 – b2.

poético del legislador. El primer capítulo está constituido por tres secciones: a) La naturaleza de la mimesis a partir del *Sofista*, b) La mimesis en la *República*: del sofista al poeta y c) El régimen legislativo como mimesis del político en el *Político*.

El segundo capítulo busca hacer patente, más que la *theoría* sobre la mimesis en las *Leyes*, la producción mimética del *Diálogo*. La cuestión medular es poder distinguir la imagen creada en la obra del paradigma que dicha imagen imita. Como lo hemos señalado, Platón anuncia que el régimen político de las *Leyes* es imitación de la mejor y más bella vida, por lo que —recuperando la enseñanza del *Sofista* sobre la mimesis— ésta es paradigma de aquél. Este capítulo se titula: La creación mimética en las *Leyes*, y está conformado por tres secciones: a) Los poetas y la imagen de la virtud en los libros I y II de las *Leyes*, b) Acerca del modelo para la *politeía* de las *Leyes* y c) La *politeía* de las *Leyes* como creación mimética. En la primera sección abordamos la función de los poetas respecto a la imagen de la virtud en los libros I y II del *Diálogo*. En la segunda sección enfrentamos el problema referente al modelo del cual es imagen el régimen político de las *Leyes*, así como los rasgos que posiblemente tornan verdadera la imagen que se diseña. La tercera sección tiene como objeto mostrar que la legislación propia del régimen político de las *Leyes* expresa el orden natural que integra la necesidad inmanente del ser humano como ser político, así como la jerarquía de bienes que le es propia. Lo anterior nos autoriza a afirmar que, para Platón, la ley posee un carácter divino, no principalmente porque su origen sea dios, sino porque hace posible la imagen del orden natural en el que se inscribe el ser humano. En suma, el segundo capítulo pone al descubierto que la presencia de la ley verdadera en la mimesis del mejor de régimen político hace de ésta la mejor *politeía* posible.

El tercer capítulo, que incluye dos apartados, trata la cuestión de la tragedia en la filosofía política del viejo Platón, así como la distancia con respecto a la tragedia clásica. En primer lugar, analizamos la naturaleza poética del *Diálogo*, con el objeto de comprender las razones por las cuales Platón lo presenta como

un drama; en segundo lugar, ofrecemos una interpretación acerca del carácter trágico de dicho drama, partiendo del paralelismo entre *Leyes* 817a2-c1 y *Poética* 13 de Aristóteles, para —por último— acercarnos a la comprensión platónica de la acción en general, y de la técnica legislativa en particular.

Nuestra investigación toma el camino de la hermenéutica en el sentido de que es un esfuerzo por comprender lo que quiso decir Platón al presentar las *Leyes* como la verdadera tragedia, conscientes de que es una declaración oscura. Parfraseando a Gadamer, precisamos de la hermenéutica porque no está claro el sentido de lo trágico y porque no es inequívoco el sentido de la mimesis.¹³ Además de la complejidad inherente a la cuestión que nos ocupa, no es siquiera pensable soslayar las dificultades derivadas de la distancia —no sólo histórica— que media entre nuestro mundo y el de Platón; no obstante, compartimos con las *Leyes* la aspiración a una vida justa en comunidad, y reconocemos tanto las interrogantes acerca de su significado como el hiriente escepticismo sobre su posibilidad. Este hecho es el vínculo que permite iniciar el presente ejercicio, el cual implica un diálogo con la obra permeado del constante diálogo conmigo misma.

¹³ Cf. Hans-Georg Gadamer, “Hermenéutica clásica y hermenéutica filosófica”, en *Antología* (Salamanca: Sígueme, 2001), p. 57.

CAPÍTULO I. EL PROBLEMA DE LA MÍMESIS EN PLATÓN

Como muchos conceptos en Platón, el de mimesis es de difícil comprensión. Heidegger lo encuentra relacionado con *méthexis*, y afirma que su significado “¡aún hoy no se ha esclarecido!”.¹⁴ En otro contexto, Nicole Loraux afirma que “la problemática platónica de la *mimesis*, raramente simple, abre más cuestiones difíciles de las que resuelve”.¹⁵ Pese a advertencias de esta naturaleza, el término inevitablemente remite al carácter negativo que adquiere —por ejemplo— en la epistemología del libro X de la *República*; razón por la cual es sorprendente la declaración de las *Leyes* que origina esta investigación.

Las *Leyes*, sin embargo, carece de pasajes que aborden la naturaleza de la mimesis;¹⁶ en cambio, en el *Sofista* hallamos el tratamiento de este problema a través del método de la división dicotómica, el cual presenta —desde su inicio— la posibilidad de pensar la actividad mimética no de una manera única y, por ello, es un *Diálogo* que abre el camino para disolver la aparente paradoja que muestra al autor de la *República* como objetante irrestricto de la actividad mimética, y al autor de las *Leyes* como esencialmente mimético. No obstante, el *Sofista* apenas refiere una mimesis política (268b), y en absoluto una propia del legislador, razón

¹⁴ Martin Heidegger, *Conceptos fundamentales de la filosofía antigua*, trad. de Germán Jiménez (Buenos Aires: Waldhuter, 2014), p. 60.

¹⁵ Cf. Nicole Loraux, *Nacido de la tierra. Mito y política en Atenas*, trad. de Diego Tatián (Buenos Aires: El cuento de Plata, 2007), p. 153. En un apartado de este libro, titulado “De Platón a Bachofen y más allá”, Loraux muestra lo peligroso que resulta extraer una cita de manera descuidada de una obra tan compleja como la de Platón; específicamente, la autora se refiere a la controversial frase que encontramos en *Menéxeno* (238a4-7), en la cual se afirma que la mujer imita a la tierra.

¹⁶ Ciertamente, el vocablo *μίμησις* —en sus diferentes declinaciones y parentescos semánticos— aparece en variados momentos en el *Diálogo*, pero en ninguno de ellos su naturaleza es tema de discusión. Por ejemplo, en el libro II aparece para referirse principalmente a la actividad de los poetas: en 655d6, d9, 668a7, b8, c1, 699e6, 670e7. En el libro IV, lo encontramos en 706a3, relacionado a la posibilidad de que la ciudad por fundarse imite a los enemigos. En el libro VI aparece en 719c6, aludiendo nuevamente la actividad poética, y en 763c9 refiriendo la imitación que realizan los guardias urbanos respecto a los rurales. El libro VII es prolífero en el uso del término *mimêsis*, lo vemos en 795e3, 796b4, 798d8, 798e3, 812c2, c7, 815a8, 816a7, 816d8, e8, e11, en el tratamiento la danza, los coros y la música en general; y en 817b4 para anunciar el carácter mimético del *Diálogo*. En el libro VIII aparece sólo en 836d12, en el contexto de la regulación de la vida sexual. En el libro X, lo encontramos en 898a5, relacionado al movimiento de rotación. En el libro XII, aparece el vocablo *mimêsis* en 956b3, con relación a las ofrendas en los templos. Para ampliar y precisar esta lista es muy valioso el trabajo de Leonard Brandwood, *A word index to Plato*. Leeds: W. S. Maney and Son, 1976, pp. 585-587.

por la cual necesitamos un puente para ubicarnos en las *Leyes*. Hemos encontrado este puente en el *Político*, pues entre 293a y 305e presenta la jerarquía de las formas de gobierno, tomando como referencia su legalidad o falta de ella, con la aclaración —para nosotros muy importante— de que todas estas formas de gobierno son imitación de la verdadera técnica política.

Aunque preparatorio, el primer capítulo es necesario, pues con él pretendemos allanar el camino para pensar la actividad del legislador como mimética, es decir, como poética.

1.1 La naturaleza de la mimesis a partir del *Sofista*

Los pasajes del *Sofista* objeto de nuestro interés son dos: 232a-236d y 264c-268d. El primero presenta dos formas de mimesis, derivadas del género de la producción (*poíesis*); el segundo, la enfatiza como producción de imágenes, pero en el contexto de la diferencia entre producción divina y humana. Hay que decir que entre ambos pasajes se encuentra la sección que representa casi dos terceras partes del *Diálogo*, en la cual se discute el fundamento ontológico de la imagen. Atender este complejo pasaje implica referirse de una u otra manera a cuestiones relacionadas con el ser y el no-ser, la dialéctica y la comunidad de las formas; por eso es importante aclarar que las referencias a esta sección tienen como fin: 1) Analizar la presentación de la mimesis como producción de imágenes. 2) Comprender la relación entre imitación, imagen y no ser. 3) Comparar diferentes maneras de llevar a cabo la actividad mimética.

No podemos sostener que el *Sofista* presenta una teoría de la mimesis, pero sí que el *Diálogo* es claro respecto al interés de Platón en explorar el significado de mimesis en diferentes sentidos, posicionándola como rasgo determinante de la imagen y como noción esencial de la *poíesis* humana.

1.1.1 La mimesis como técnica de la producción de imágenes (*eidolopoiké*)

En el *Sofista*,¹⁷ la mimesis surge como noción para “pescar” al hombre cuya actividad está relacionada con discursos falsos; es decir, para captar la naturaleza del sofista. En la consecución de este cometido, el *Diálogo* realiza siete intentos; los seis primeros con carácter aproximativo,¹⁸ mientras que el séptimo se presenta como definitivo.¹⁹ En este último, el sofista aparece como un productor de imágenes, razón por la cual adquiere el epíteto de imitador.²⁰

Es conveniente subrayar que, a diferencia del *Gorgias*, en donde Sócrates niega el estatus de técnica a la sofística,²¹ en el *Diálogo* que ahora nos ocupa, el Extranjero de Elea le concede la posesión, no de una, sino de varias técnicas. En primera instancia, el sofista se encuentra en la técnica adquisitiva, como cazador, como combatiente, y —de tres maneras diferentes— como comerciante; en segunda instancia, se halla en la técnica separativa, como posible purificador del

¹⁷ Uso la traducción de Néstor Luis Cordero y revisión de Fernando García Romero (Madrid: Gredos, vol. V, 1992). Así como la versión en francés de Auguste Diés (Paris: Gallimard, 1985).

¹⁸ La recapitulación de las seis primeras definiciones se encuentra en 231d-e5.

¹⁹ En 232b, de manera previa a la séptima definición del sofista, el Extranjero afirma: “Hay algo que me parece revelarlo en forma destacada”. En 233d, tras revelar al sofista como poseedor de una ciencia aparente, Teetetos sostiene: “Es muy probable que esto que acabamos de decir sea lo más correcto que se pueda afirmar sobre ellos”. El final del *Diálogo* también subraya la superioridad de la séptima definición. No obstante, el carácter definitivo de la séptima definición es discutida. Por ejemplo, Padilla Longoria enfatiza la importancia que otorga Platón a las diferentes maneras en las que aparece el sofista. Cf., María Teresa Padilla Longoria, “Cazando al sofista: aproximaciones a la dialéctica en el *Sofista* de Platón”, en A. Viguera (coord.), *Jornadas Filológicas 2002. Memoria* (México: UNAM, 2004), p. 426-428.

²⁰ Aludiremos a la posible relación entre las siete diferentes definiciones sólo en la medida en que el análisis de la mimesis lo requiera. El problema de esta relación ha sido abordado por diferentes intérpretes, entre ellos Francis M. Cornford, *La teoría platónica del conocimiento*, trad. de Néstor Luis Cordero y María Dolores del Carmen Ligatto (Barcelona: Paidós, 1991), pp. 161-171. Así como Eva Brann, *The Music of the Republic: essays on Socrates' conversations and Plato's writings* (Philadelphia: Paul Dry Books, 2004) pp. 283-288.

²¹ Platón, *Gorgias*, ed. Bilingüe de Ute Schmidt Osmanzik (México: UNAM, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, 2008). El pasaje que va de 463e4 a 466a presenta, por un lado, a la medicina y la gimnasia como las técnicas (*technai*) que se ocupan del bien del cuerpo, y, por otro lado, a la justicia y la legislación como las técnicas que se ocupan del bien del alma; asimismo, define en cada caso su correspondiente práctica (*empeiria*) adulatoria: la gastronomía respecto de la medicina, la cosmética respecto de la gimnasia; la retórica respecto de la justicia, y la sofística respecto de la legislación. Aunque la analogía tiene el propósito de mostrar a la retórica como un ejercicio que sólo finge preocuparse por lo mejor, también muestra a la sofística, no como técnica, sino como práctica, porque carece de toda comprensión de aquello sobre lo que versa.

alma.²² ¿Está ironizando Platón al relacionar la sofística con una multiplicidad de técnicas?

En *Los mitos de Platón*, Reinhardt afirma que la intención de Platón en el *Gorgias*, al comparar cosmética y sofística —y ubicarlas como especies derivadas, en contraposición a las respectivas artes auténticas, la gimnasia y la legislación— es desacreditar a la sofística, al tiempo que define su esencia.²³ Siguiendo con esta idea, podemos afirmar que el *Protágoras* muestra como rasgo esencial de la sofística presentarse como técnica sin serlo. En el *Sofista*, Platón parece llevar al extremo esta simulación, evidenciando —además— la confianza ilimitada que la sofística tiene en el poder de técnica.

La interlocución que se genera entre Teeteto y el Extranjero de Elea en el *Sofista* acerca de las múltiples formas en las que se presenta el sofista, no sólo es un llamado de atención sobre la “apariencia enfermiza” de éste (232a), sino también sobre el problema de la diferencia entre lo que aparece y lo que realmente es.²⁴ Por un lado, en apariencia el sofista es habiente de muchas técnicas; pero precisamente por esto genera desconfianza respecto al fin de sus conocimientos; más aún, genera desconfianza respecto a la realidad de tales conocimientos. Por otro lado, si existe algo que puede identificarse como apariencia, entonces hay una realidad que no se muestra de manera inmediata.

²² Lo discutible de la sexta definición, que hace del sofista poseedor de la técnica purificadora más poderosa, queda enfatizada en el temor que expresa el Extranjero de adjudicarle a aquél “un honor tan grande”, así como en el hecho de que admita el peligroso y pequeño límite entre filósofo y sofista (231a). Cornford advierte que la división que trae como resultado la sexta definición del sofista no tiene ningún punto de contacto con las cinco primeras ni con la séptima, cuestión que -para el autor- puede explicarse por el carácter inacabado del *Diálogo* (Cf., *op. cit.*, pp. 166-171). Retomaremos en otro momento esta definición, debido a que implica el problema de la *katharsis*, estrechamente vinculado a la tragedia en Aristóteles, y relacionado con las funciones del legislador en las *Leyes* (735, 868).

²³ Karl Reinhardt, *Los mitos de Platón*, trad. de Miguel Alberti (Barcelona: Herder, 2021), p. 14.

²⁴ Tras la sexta definición, Teeteto declara lo siguiente: “Llámease así. Pero, en lo que a mí concierne estoy muy confundido por todo lo que sale a relucir cuando es necesario hablar de verdad y pretender decir qué es realmente el sofista” (231b9).

La habilidad del sofista se amplía tras ubicársele -en tercera instancia- en la técnica productiva.²⁵ En el pasaje 232a-236d se presentan los problemas iniciales surgidos tras vislumbrar el rasgo que —según el Extranjero— lo revela en forma destacada: el sofista es un contradictor (*antilogistós*) de todas las cosas que, además, promete enseñar a otros lo mismo.²⁶ No obstante, puesto que ser cuestionador de todas las cosas supone poseer el conocimiento de todo; o bien el sofista es sabio o tiene la capacidad de aparentar serlo. La primera posibilidad es descartada inmediatamente;²⁷ el sofista es más bien “alguien que posee una ciencia aparente (*doxastiké epistêmê*) sobre todas las cosas, pero no la verdad” (233c11), es decir, es un imitador (235a).

Subrayemos que la técnica imitativa (*mimetiké*) es un tipo de producción, cuya función específica es producir imágenes (*eidolopoiké*); y quien las produce es un *eidólou poiēté*. En principio, el sofista es quien posee este título, por ello debemos atenernos a él para descubrir otras formas de actividad mimética, pues es claro que la producción de imágenes no es de su exclusividad.

Mediante la *mimetiké* el sofista produce imágenes sonoras (*eídola legómena*) de todo lo que es, y las presenta como si fuesen la realidad misma. Para Teeteto, esta técnica es el más divertido juego; no obstante, hay en él un trasfondo de ganadores y perdedores, siempre que alguien considere real lo que escucha. La

²⁵ No deja de llamar la atención el hecho de que la búsqueda del sofista inicie por dividir la técnica en tres partes (adquisitiva, separativa y productiva), cuando en lo adelante, el camino será dicotómico. Quizá este exabrupto alerte sobre la debilidad del “método” propuesto para la obtención de definiciones, lo cual quizá abona la idea de que —en el fondo— el *Sofista* no pretende definiciones.

²⁶ “Todas las cosas” incluyen lo humano, lo divino, lo visible y lo invisible, en público y en privado. Según el Extranjero, sin esta promesa sería imposible explicar la atracción que el sofista ejerce sobre jóvenes adinerados, así como su facilidad para vender conocimientos, tanto ajenos como propios; rasgos reconocidos en las primeras cuatro apariciones. El sofista como hacedor de todo, *pánta poiéin* (233d10) evoca al hombre injusto de la *República*, como el artesano que cultiva uno y otro oficio, o el pintor que cree poder hacer todas las cosas. Cf., Platón, *República*, ed. bilingüe de Antonio Gómez Robledo (México: UNAM, Bibliotheca Scriptorvm Graecorvm et Romanorvm Mexicana, 2000), 433a-b y 596c-d.

²⁷ La posibilidad de la omnisciencia es defendida por Eutidemo en el *Diálogo* homónimo. El argumento principal es el siguiente: Si Sócrates sabe algo entonces es un conocedor; si es un conocedor no puede ser al mismo tiempo un no conocedor. Por lo tanto, Sócrates conoce todo. Cf., Platón, *Eutidemo*, versión bilingüe de Ute Schmidt (México: UNAM, Bibliotheca Scriptorvm Graecorvm et Romanorvm Mexicana, 2002), 293b-e.

siguiente cita sugiere que para reconocer lo aparente como aparente debe existir la posibilidad de escapar al prodigio (*tháumata*) del sofista.

(Extranjero de Elea:) ¿Y no será necesario, Teeteto, que la mayoría de los oyentes de entonces, una vez transcurrido un tiempo adecuado y alcanzada cierta edad, al encarar las cosas más de cerca, y al verse obligado por la experiencia a entablar un contacto diáfano con la realidad, deban cambiar las opiniones recibidas entonces, al punto de parecerles que lo grande era pequeño, que lo fácil era difícil, y que todas las apariencias basadas en aquellos razonamientos quedaron completamente tergiversadas, en la práctica, por los hechos? (234d-e).

Aunque por lo pronto solamente podamos apreciar la técnica mimética relacionada con un tipo de práctica a través del lenguaje, la diferencia entre apariencia y realidad anuncia una diferencia en la *mimetiké* misma. Entre 235d y 236c8 el *Diálogo* presenta la división de la mimesis: figurativa (*techne eikastiké*) y simulativa (*techne phantastiké*). La primera es productora de figuras (*eikones*) parecidas al modelo; la segunda, en cambio, produce apariencias (*phántasmai*), que de hecho no guardan parecido con lo real.

El desdoblamiento de la imitación a partir de sus productos (icono y fantasma, respectivamente), muestra que la mimesis auténtica se realiza con el objeto de proporcionar una imagen que se parezca realmente al modelo, en oposición a la que se realiza aparentando parecerse a la realidad, pero ofreciendo más bien fantasmas de ésta; lo cual implica la existencia de imágenes auténticas e imágenes aparentes. No es difícil vislumbrar al sofista entre quienes simulan que imitan y al filósofo entre quienes imitan realmente. Aunque la cuestión no es tan sencilla —el Extranjero mismo declara no estar en condiciones de identificar en qué género se encuentra el sofista (235c-d)— lo importante por ahora es la apertura a una visión positiva de la mimesis, impensable desde la literalidad de la *República*. Ciertamente, la posibilidad de distinguir entre simuladores e imitadores presenta variados problemas: supone, por un lado, el conocimiento de

lo que en cada caso es objeto de imitación;²⁸ por otro lado, no es clara la función del modelo en la imitación figurativa, ni su ausencia en la simulativa; adicionalmente, la riqueza semántica que adquiere el término *εἰκών* en Platón obliga a permanecer alertas respecto a su uso en los diferentes *Diálogos*. Elizabeth Pender sostiene que Platón utiliza *eikôn* de manera general para imágenes, comparaciones y semejanzas; pero también de manera específica como *omoiósis*, *analogía*, incluso como *parádeigma*.²⁹

En el *Sofista* el uso de *eikôn* no es principalmente retórico; antes bien, por su vínculo con la *mimêsis*, hace referencia a sombras, reflejos, copias; pensamos que por esta razón Diés traduce *techne eikastiké* como *art de copier*. En este sentido, *eikôn*, en tanto copia del objeto-modelo, nos remite directamente al libro X de la *República*; pero también al pasaje de la línea dividida (509d7-511e), cuya primera sección está conformada por imágenes (*eikônas*), sombras y reflejos de lo que constituye la segunda sección (animales, plantas y objetos generados por el hombre). Recordemos que esta división corresponde a lo opinable y cognoscible en el plano relacionado con la falsedad y la verdad; recordemos además que los objetos sensibles, cuyas imágenes se hallan en la primera sección, a su vez son imágenes de formas inteligibles. Si estamos en lo correcto, la explicación de la técnica productiva se completaría en este *Diálogo*, cuestión que tratamos en el segundo apartado del presente capítulo.

En *Sofista* 235d la *techne eikastiké* es caracterizada como aquella que, por tomar en cuenta las proporciones del modelo (*paradeigma*), produce un ícono que imita tales proporciones, respecto de dimensiones y colores. Una caracterización cuyo propósito es enfatizar que no es esto lo que hace la mayoría de los artistas (*demiourgoi*) (236a); pues lo común es alterar las proporciones reales, dotando a las imágenes de una simetría aparente, y produciendo, no una imagen verdadera,

²⁸ Por ejemplo, juzgar con acierto si la imagen (alegoría o mito) con la que inicia el libro VII de la *República* es *eíkon* o *phantasma* de la experiencia del ser humano respecto a su educación o falta de ella, requiere el conocimiento de la experiencia en cuestión. La misma pregunta podría trasladarse a las diferentes imágenes que caracterizan la obra de Platón.

²⁹ Elizabeth E. Pender, *Images of Persons Unseen: Plato's Metaphors for the Gods and the Soul* (Sankt Augustin: Academia Verlag, International Plato Studies 11, 2000), p. 37.

sino un simulacro de la cosa. El huésped de Elea ejemplifica con el caso de los pintores que dibujan obras monumentales; agregando que —de hecho— si intentaran imitar las proporciones reales ofrecerían al espectador una obra desproporcionada a la vista (la parte superior muy pequeña, y la inferior muy grande). Las imágenes bellas que producen estos *demiourgoi* son apariencias porque imitan lo que parece ser bello, sin buscar la semejanza con lo realmente bello. Es decir, la mimesis simulativa encuentra su base en la apariencia de lo que es, por lo que es incapaz de crear una imagen semejante al original.

La distinción entre apariencia y realidad implica la que se da entre apariencia y semejanza. No obstante que ícono y fantasma son imitaciones, en tanto son diferentes del modelo, únicamente el primero es producto de una auténtica técnica mimética porque guarda una semejanza con el modelo, ese otro que no es él. En cambio, el fantasma o apariencia es producto de una técnica que, ciertamente, remite a una semejanza, pero no entre ícono y modelo, sino entre lo que aparece (*phainómenon*) y su imagen; razón por la cual esta semejanza es más bien apariencia.³⁰

El paradigma, entendido como modelo (el original) del ícono,³¹ conduce a nuevas interrogantes cuando se trata de *eídola legómena*, ya que la imitación aquí no se

³⁰ Véase 236b4-9: “Lo que aparece como semejante de lo bello sólo porque no se lo ve bien, pero que si alguien pudiera contemplarlo adecuadamente en toda su magnitud no diría que se le parece, ¿cómo se llamaría? Si sólo aparenta parecerse, sin parecerse realmente, ¿no será una apariencia?”. En el *Banquete*, tras describir la anátesis erótica, Diotima afirma que quien asciende al último peldaño contempla la belleza en sí, pero no se le aparecerá “bajo la forma de un rostro ni de unas manos ni de cualquier otra cosa de las que participa un cuerpo, ni como un razonamiento, ni como una ciencia, ni como existente en otra cosa, por ejemplo, en un ser vivo, en la tierra, en el cielo o en algún otro”. Es decir, la belleza en sí misma no “aparece” en las cosas bellas, ella se contempla con el entendimiento; y sólo quien logra esta contemplación está en posibilidad de crear íconos, semejanzas de ella. Cf., Platón, *Banquete*, trad. de M. Martínez Hernández (Madrid: Gredos, vol. III, 1992), 211a-b.

³¹ En 218d-e “paradigma” tiene la connotación de ejemplo. El objetivo en el pasaje es capturar al sofista, pero puesto que esto es difícil, el Extranjero propone a Teeteto seguir el modelo del pescador con caña: “¿Quieres entonces que, ocupándonos de un objeto simple, intentemos ponerlo como modelo de algo más grande?”. En el *Político*, como veremos adelante, el paradigma oscila entre ejemplo y analogía con fines heurísticos: En 277d encontramos la siguiente exclamación por parte del visitante de Elea: “¡Qué difícil es, queridísimo amigo, poder presentar de modo suficiente, sin recurrir a modelos, cualquier cosa importante! Pues podría parecer que cada uno de nosotros todo lo sabe como en sueños, pero, cuando está despierto, en cambio, todo lo ignora”. Y en el pasaje 279a-283b se toma el arte de tejer como paradigma del arte política. Usamos la versión del *Político* de Ma. Isabel Santa Cruz (Madrid: Gredos, vol.

da a través de dimensiones y colores. Por supuesto, son las imágenes del *logos* las que nos interesan porque, como podemos anticipar, son ellas las propias del legislador.³² Con relación a este punto tenemos dos tareas: una general, que consiste en comprender de qué manera el ícono que se produce mediante la palabra es semejante a la cosa real que funge como modelo, o —si estamos en lo correcto— de qué manera el *eidolon* es semejante al *Eidos*. Y la tarea específica, por la cual hacemos este recorrido por el *Sofista*: precisar cuál es el modelo que la *politeía* de las *Leyes* imita. Comenzaremos el tratamiento de ambas tareas al final del presente capítulo.

Para concluir esta sección es conveniente subrayar dos cuestiones derivadas de la primera división de la mimesis. 1) Se ha mostrado al sofista como alguien que produce todas las cosas a través del lenguaje; la misma descripción que —como veremos más adelante— merece el poeta en el libro X de la *República* (596c). 2) La actividad del sofista es *poiética*, no de realidades sino de imágenes (*eidolopoiiké*); y no como algo serio, sino como un juego —a diferencia de los poetas aludidos en la *República*. Es importante advertir que la última división que presenta el *Sofista* no recupera la producción de imágenes sonoras (*eídola legómena*),³³ con lo cual —muy probablemente— Platón mantiene en vilo la cuestión respecto al daño radical que la sofística causa al *logos*.

Kennet Dorter llama la atención sobre el hecho de que en las tres primeras divisiones del sofista (cazador por salario de jóvenes adinerados, mercader de conocimientos del alma y minorista de estos conocimientos), éste aparece con habilidades verbales, mientras que en la séptima división se presenta como alguien que produce todo.³⁴ El autor sostiene que la última aparición del sofista

V, 1992). Así como la versión bilingüe de Christopher J. Rowe, *Statesman* (Warminster: Aris & Phillips LTD, 1995).

³² Por otra parte, Platón considera que las imágenes habladas son superiores a las gráficas. En el *Político*, por ejemplo, leemos lo siguiente: “Claro está que más que con el dibujo y la actividad manual en general, es con palabras y argumentos con lo que conviene mostrar cualquier ser vivo a quienes están en condiciones de seguirlos; a los otros, en cambio, más vale hacérselos ver a través de obras manuales” (277c3-8).

³³ Véase *infra*, p. 39.

³⁴ Cf. Kenneth Dorter, *Form and Good in Plato's Eleatic Dialogues: The Parmenides, Theaetetus, Sophist, and Statesman* (Berkeley: University of California Press, 1994), pp. 134-135.

bien pudo comenzar en la quinta división, la que lo presenta como alguien que vende sus propios productos; pero de haber sido así, toda la división hubiera derivado de la técnica adquisitiva, dejando fuera la productiva. La inquietud de Dorter enfoca la cuestión del género de la mimesis (¿técnica adquisitiva o técnica productiva?), obligándonos a pensar la *poíesis*, que en 264c se atiende con detenimiento. Pero antes de ir al final de *Diálogo*, es inaplazable atender un problema que, si bien surge con relación a la apariencia, pone en cuestionamiento la posibilidad de toda imagen y, por lo tanto, de toda mimesis.

1.1.2 No-ser y discurso: Sobre el fundamento metafísico de la imagen

En principio, la *techne phantastiké* alberga al pintor y al sofista: el primero logra en la distancia efectos de realidad con sus imágenes gráficas, el sofista logra lo mismo por medio de sus imágenes habladas (235a).³⁵ No obstante, la habilidad para crear la ilusión de que se producen todas las cosas encierra la incapacidad de crear una verdadera imagen, porque en el fondo, la imagen que es apariencia implica falsedad. Ante esta conclusión, el sofista bien puede argumentar que sólo la verdad es posible, negando la posibilidad de lo falso; como consecuencia, no podrá mostrarse que existe un *logos* que en apariencia imita, y que probablemente surge de una disposición a engañar.³⁶

El problema de la posibilidad de distinguir entre verdad y falsedad también es presentado en *Eutidemo* (283e9-287b). Es Eutidemo, apoyado por su hermano Dionisodoro, quien sostiene que si hablar es producir algo (*poieîn éstin*), nadie puede decir lo que no es, puesto que estaría produciendo el no-ser. Es decir, quien habla necesariamente dice cosas verdaderas, cosas que son. El *Eutidemo*, sin embargo, no enfrenta el problema como lo hace el *Sofista*, aunque sugiere la

³⁵ La comparación entre el “mal” pintor y el sofista, enfrenta otros problemas, por ejemplo, el relacionado con la dificultad de hablar de imágenes visuales verdaderas o falsas.

³⁶ Esto sería determinante para el propósito del *Diálogo*, expresado por Sócrates mediante la siguiente pregunta: “¿Conciben [el Extranjero y sus compañeros] que todos ellos [filósofo, sofista y político] son uno solo, o dos, o puesto que hay tres nombres, consideran que hay tres especies, a cada una de las cuales les corresponde un nombre?” (237a6-9).

importancia de distinguir el “no-ser” del “no ser”, así como entre decir cosas que son y decir cómo son éstas. Además de que la reacción de Sócrates ante el argumento de los hermanos es muy significativa: por un lado, evidencia que de no ser posible la falsedad tampoco serían posibles la ignorancia y el error, por lo que no habría necesidad de enseñanza, incluyendo la erística (287a6-9); por otro lado, afirma que, a pesar de lo sorprendente, el *logos* expuesto por Eutidemo y Dionisodoro es antiguo y recurrente.

(Sócrates:) Este discurso ya lo he escuchado de muchos y en muchas ocasiones y siempre me asombro, ya que los discípulos de Protágoras lo usaban mucho y también los aún mayores. A mí siempre me parece un discurso asombroso que vuelca no sólo a los demás, sino que se vuelca sobre sí mismo (286b9-c5).

Sócrates no da más detalles acerca de la relación entre el argumento presentado por los hermanos y los discípulos de Protágoras, pero se entiende que si aceptamos el principio del *homo-mensura*, lo que en cada caso se sostiene es verdadero. Pero ¿quiénes son “los mayores” que usan el mismo discurso?³⁷

En el *Sofista* el tratamiento del problema verdad-falsedad conduce a un enfrentamiento con Parménides. Si la producción de imágenes es posible, también es posible decir que lo que no es es; en este caso debe poder demostrarse que el no ser de alguna manera participa del ser. Esta tarea anuncia un camino escarpado, lo que en más de una ocasión se manifiesta en el cansancio de los interlocutores;³⁸ no obstante, la complejidad capital es que al afirmar la falsedad se opta por un camino prohibido.

³⁷ Sin referirse específicamente al pasaje citado del *Eutidemo*, Heidegger llama la atención acerca de la relación entre la sofística y los primeros filósofos. Por ejemplo, en *Conceptos fundamentales de la filosofía antigua* afirma: “Si la consideramos científicamente, la sofística no es productiva en sentido positivo, y no hace aún propiamente del ser del *Dasein* el tema de su trabajo de investigación efectivo; se nutre de la filosofía anterior, pero propone a la conciencia cultural de su época un posible campo temático nuevo” (*op. cit.*, pp. 105-106).

³⁸ En 241c el Extranjero sostiene que los problemas derivados de colocar la técnica del sofista entre la de los falsificadores parecen ser infinitos. En 261a, encontramos: “Él [el sofista] se muestra, en efecto, pleno de obstáculos, y cuando se defiende enfrentándonos con uno de ellos, debemos luchar primero contra éste, para poder luego alcanzarlo a él mismo”.

(Extranjero de Elea:) En realidad, bienaventurado joven, estamos ante un examen extremadamente difícil, pues semejarse y parecer, sin llegar a ser, y decir algo, aunque no la verdad, son conceptos, todos ellos, que están siempre llenos de dificultades, tanto antiguamente como ahora. Pues afirmar que realmente se pueden decir y pensar falsedades y pronunciar esto sin incurrir necesariamente en una contradicción, es, Teeteto, enormemente difícil (236d).

La expresión “semejarse y parecer, sin llegar a ser” significa, en última instancia, aceptar que es posible que haya algo que no sea absolutamente, pero que sea de algún modo. De obedecer a Parménides, en cambio, se tendría que transitar únicamente por el camino del ser, y éste, o es completamente o no es en absoluto.³⁹ En este camino no hay cabida para el problema referente a la diferencia entre ser y apariencia, ni posibilidad de pensar o decir algo que no sea verdadero, tal como puede constatarse en el Fragmento 3: “Pues lo que cabe concebir y lo que cabe que sea son una misma cosa”.⁴⁰

Para acceder a la naturaleza del sofista, el *Diálogo* homónimo debe mostrar que el no ser es (241d); es decir, que tanto las apariencias como el discurso falso existen. En palabras de Eva Brann, la tarea del Extranjero de Elea consiste en mostrar que el no-ser es, qué es, y por qué debe ser.⁴¹

En 260e el Extranjero afirma que la aniquilación de todo tipo de discurso consiste en separar cada cosa de las demás. Estas cosas no son entes cualesquiera, sino

³⁹ Véase Fr. 8, en Alberto Bernabé, *De Tales a Demócrito. Fragmentos Presocráticos* (Madrid, Alianza, 2ª. Ed., 2001). Así como en G.S. Kirk, J.E. Raven y M. Schofield, (1957). *Los Filósofos Presocráticos. Historia crítica con selección de textos*, trad. de Jesús García Fernández, Madrid: Gredos, 2ª ed., 1987). Es consabido que el *Poema* habla de dos vías: la del ser, la verdad, el *noeín*; y la referente al devenir, la apariencia, la *doxa*. Respecto a esta segunda vía, Heidegger afirma que “no es un mero camino lateral, en el que ocasionalmente se extravía, sino que el *Dasein* es ya en él, en la medida en que, en general, es el camino” (*op. cit.*, p. 87).

⁴⁰ Seguimos la traducción de la obra citada de Bernabé, quien años más tarde ofrece una traducción textual del mismo fragmento: “Pues lo mismo hay para pensar (*noeín*) y ser (*einai*)”. Y en el comentario respectivo pregunta: “¿O acaso no es la doctrina nuclear de la metafísica lo que aquí se establece, esa doctrina resumible en la ecuación Ser=Pensar, Ser=Inteligibilidad?”. Alberto Bernabé, *Parménides. Poema, Fragmentos y tradición textual*, ed. bilingüe (Madrid: Istmo, 2007).

⁴¹ Cf., *op. cit.*, p. 294.

Formas,⁴² es decir, el discurso se origina por la combinación mutua de las Formas o géneros. Más aún, el *Diálogo* muestra que el discurso es uno de los principales géneros y —como tal— se relaciona con el ser y el no ser. Siendo estas relaciones condiciones *sine que non* de la verdad y la falsedad, puesto que decir las cosas como son significa relacionar el discurso con el ser, mientras que decir las cosas como no son significa relacionar el discurso con el no ser. Subrayamos que, de no poder distinguir el discurso falso del verdadero, tampoco habría manera de distinguir en la actividad mimética la imagen que es verdadera de la que es aparente.

En suma, para fundamentar la imagen el *Sofista* muestra: a) la existencia del no-ser mediante la comprensión del ser como un género que se relaciona con otros géneros; b) el discurso como un género que se relaciona con el ser y el no ser; c) la posibilidad de discursos, tanto verdaderos como falsos; d) el discurso como condición de posibilidad de la imagen, entendida como producto de la mimesis y g) la posibilidad de que ambas, mimesis e imagen, sean verdaderas o falsas. Veamos.

Como Parménides en su Poema, el *Sofista* plantea dos vías, pero ambas para analizar el problema relativo al no-ser. La primera de éstas examina la posibilidad de que el no-ser no sea en modo alguno. Al igual que Parménides, Platón sostiene que el no-ser “en sí y de por sí” (238c9), no puede pensarse ni decirse sin caer en contradicción.⁴³ No obstante, el diálogo admite que hay cosas —como las apariencias y las imágenes mismas— que tienen alguna suerte de existencia sin ser totalmente reales. Es decir, el no-ser, entendido como aquello que no tiene ninguna clase de realidad es imposible, e imposible —por tanto— cualquier tipo

⁴² La introducción de este concepto no tiene el propósito de abordar las diferentes cuestiones filosóficas que lo rodean, sino presentar la argumentación del *Diálogo* por la que se sostiene la existencia de imágenes en general, y de imágenes falsas en particular.

⁴³ El primer argumento respecto a la imposibilidad de pensar el no-ser absoluto puede expresarse así: a). “Lo que no es” no debe aplicarse a algo que existe. b) Puesto que no puede aplicarse a algo que existe, no puede aplicarse con propiedad a “algo”. c) Siempre que hablamos de algo hablamos de “alguna cosa”. Por lo tanto: hablar de lo que no es “algo”, es hablar de nada; en sentido estricto es no decir (237e). El segundo argumento sostiene que no podemos referirnos a lo absolutamente inexistente sin utilizar palabras que estén en singular o en plural; sin embargo, lo totalmente inexistente no puede tener número, ni uno ni múltiple (238-239).

de refutación que lo tenga como objetivo, porque significaría intentar decir algo sobre él sin referirse al ser; pero puesto que de una u otra forma pensamos o hablamos de lo que parece ser, debe haber un camino correcto para referir el no-ser; pues de otra manera, no habría posibilidad de sostener la existencia misma de imágenes, entendidas aquí como imitación de lo que es (239b-c).

La primera vía para pensar el no-ser es abandonada. La segunda vía parte de las siguientes premisas: 1) Si es cierto que existen las imágenes, entonces algo que no tiene “ser” en sentido absoluto, tiene sin embargo alguna clase de ser. 2) Pensar lo que es falso significa afirmar que lo que no es, es; y que lo que es, no es. Con esto, el *Diálogo* propone admitir una región intermedia integrada por cosas que no son perfectamente reales, ni totalmente irreales. Desde aquí se puede afirmar que una imagen, elaborada como semejante a lo que es, tiene cierta clase de existencia, sin ser totalmente real (240a-b). A Teeteto —para quien imagen es tanto aquello que se refleja en el agua y en los espejos, como los dibujos y grabados (239d6)— le resulta insólita la tesis según la cual ella es realmente lo que no es. El extranjero de Elea examina la tesis de su maestro; no sin antes pedir tres favores que no deben perderse de vista en la interpretación: con el primero, solicita a Teeteto conformarse con una liberación apenas débil del argumento parmenídeo (241c8); con el segundo, pide no suponer que es capaz de cometer parricidio, pues a renglón seguido afirma: “En efecto, para defendernos, debemos poner a prueba el argumento del padre Parménides y obligar, a lo que no es, a que de cierto modo sea” (241d); con el último favor, el Extranjero solicita a Teeteto que no lo considere loco por desdecirse e intentar refutar el no-ser (242a4).

A pesar de que estas solicitudes nos alertan sobre el carácter propedéutico del pasaje, resulta claro que de no intentar un nuevo comienzo que posibilite pensar el no ser, sería vano hablar de imitaciones en general, de pensamientos y discursos falsos, así como de su refutación. Seguramente ésta es la razón por la que en 261c, tras haber concluido la demostración de que el no ser es, el Extranjero afirma que han conquistado la “fortaleza mayor”.

La segunda vía reporta un cambio sustancial respecto a la primera: antes de enfrentar el problema del no ser aborda el relativo al ser, con lo cual anticipa que sólo desde el ser puede vislumbrarse el no ser, es decir, que el ser contiene al no ser.⁴⁴ El *Sofista* realiza un análisis crítico de los filósofos de la naturaleza,⁴⁵ imaginando que los cuestiona directamente (243d3).⁴⁶ En primer lugar, la crítica atiende el problema de la cantidad del ser;⁴⁷ en segundo lugar, se refiere al problema del mundo fenoménico. Aunque el análisis sobre la cantidad del ser es sucinto (245e), abre la puerta al problema de la unidad y la pluralidad, pues quienes creyeron en más de un ente consideraron la existencia de la pluralidad fenoménica, mientras que quienes admitieron sólo un ente terminan por negarla.

Estamos frente a lo que Platón llama “batalla entre gigantes” (246a) ya que, en términos específicos, para los llamados hijos de la tierra, la realidad (*ousía*) se identifica con lo corpóreo; mientras que para los “amigos de las formas”,⁴⁸ la realidad consiste en formas inteligibles e incorpóreas. Las palabras con las que se anuncia la lucha teórica apuntan como cuestión medular el problema del devenir (*génesis*): “Desmenuzando en pequeños fragmentos sus razonamientos

⁴⁴ Una interpretación alterna al respecto es presentada por Brann, quien sostiene que la introducción del *Sofista* en la dialéctica del ser tiene como propósito evidenciar que todo discurso es *acerca* de algo, agregando que este “algo” son los seres del pensamiento (*cf., op. cit., p. 302*).

⁴⁵ Dividiéndolos en tres grupos: a). los que consideraron la existencia del mundo natural de las cosas materiales, presentados como los que creyeron en más de un ente; b). los que negaron el mundo fenoménico y admitieron sólo un ente; y c). los que combinan ambas explicaciones y afirman que lo real es tanto una cosa como muchas. Néstor Luis Cordero, el traductor en la versión de Gredos, afirma a pie de página, que esta revisión constituye la más antigua “historia de la filosofía” (véase nota 161, p. 403). Al respecto, consideramos que es significativo que Platón no la ponga en boca de Sócrates.

⁴⁶ Es un método utilizado también en el libro X de las *Leyes*, cuando el Extranjero ateniense imagina la interpelación directa de los jóvenes ateos acerca de la existencia de dios.

⁴⁷ La sección que trata el problema de la cantidad del ser comienza con aquellos que afirman que más de una cosa es “ente”, preguntándoles si “ser” es un tercer término que no debe identificarse con ninguna de ellas en particular. Y si esto es así, ¿acaso “ser” es la suma de las cosas reales? Y, en este caso, ¿sería correcto seguir hablando de más de un ente, o sólo de uno? (243d8-244b3). Para enfrentar al grupo de aquellos que sostienen que “el todo es uno”, el Extranjero utiliza al menos dos argumentos que encontramos entre 244b5 y 245b10.

⁴⁸ Dorter hace ver que los gigantes son identificados explícitamente con los materialistas en 246a y 248c, mientras que los amigos de las formas están implícitamente identificados con los dioses. Agrega que la metáfora de la gigantomaquia sugiere una diferencia de valor entre ambos grupos de filósofos, y que posiblemente el Extranjero se encuentre del lado de los dioses, lo que dota de mayor importancia a la pregunta de Sócrates al inicio del *Diálogo*, a través de la cual sugiere que Teodoro ha llevado a Ateneas a un Dios. Aunque antes, Dorter sostiene que el Extranjero de Elea destruye una de las características más importantes de la teoría de las formas: la inmutabilidad (*cf., op. cit., pp. 121 y 180*).

tanto los cuerpos de aquellos [los materialistas] como la verdad de que ellos hablan, sostienen [los amigos de las formas] que eso no es la realidad, sino apenas un cierto devenir fluctuante” (246b10-c2).

En el *Diálogo* también se libra la batalla que se da entre el visitante de Elea y ambos grupos;⁴⁹ pues claramente rechaza la postura materialista,⁵⁰ pero también se aleja de los amigos de las formas.⁵¹ El punto central de la pugna con éstos se relaciona con el devenir. Así lo constatamos en la pregunta que el Extranjero hace a Teeteto, quien —dicho sea de paso— ha aceptado tomar la voz de los amigos de las formas.

EXTR. —“¿Decís que el devenir está separado de la esencia, no es así?”

⁴⁹ En 260a se afirma la necesidad de esta lucha.

⁵⁰ De ellos el Extranjero dice lo siguiente: “Arrastran todo desde el cielo y lo invisible hacia la tierra, abrazando toscamente con las manos piedras y árboles. Aferrándose a estas cosas, sostienen que sólo existe lo que ofrece resistencia y cierto contacto; definen como idénticos la realidad y el cuerpo, y si alguien afirma que algo que no tiene cuerpo, existe entre ellos lo desprecian por completo y no quieren escuchar ninguna otra cosa” (24a8-b3). Teeteto identifica a este primer grupo como gente terrible, mientras que el Extranjero afirma que sería ideal mejorarlos de hecho, pero que sería suficiente con suponer que accederán a exponer su propuesta. A este prelude siguen las razones por las cuales es falso que la realidad sea únicamente cuerpo tangible: si existe algo así como una criatura viviente y moral, que es un cuerpo animado por un alma; o bien ésta es corpórea o tendría que aceptarse que no es real. Pero es cierto que un alma puede ser justa y otra injusta; y si esto es así, entonces cualquier alma puede llegar a ser justa porque posee la justicia. Ahora bien, lo que puede llegar a hacerse presente en una cosa es una cosa real, entonces no sólo la justicia y la injusticia son reales, sino también el alma misma. Por otro lado, debe admitirse que estas cosas no son visibles ni tangibles. Y, si lo real consiste en una cierta capacidad (*dýnamis*) para actuar y ser afectado, es decir, si “las cosas que son no son otra cosa que potencia” (247e3), tanto lo invisible como lo visible existen, ya que —por ejemplo— es posible saber si la justicia está presente o ausente en el alma (248c). A pesar del cuestionamiento a los “hijos de la tierra”, la definición de lo real como potencia es provisional (“Quizá más adelante, tanto a nosotros como a ellos, todo esto nos parecerá diferente”, 247e9); no obstante, dicho cuestionamiento es fundamental por las consecuencias éticas y políticas derivadas del materialismo.

⁵¹ Es inevitable relacionar a Platón con estos últimos, tanto por la referencia a las Formas en diferentes *Diálogos*, como por dos comentarios de Aristóteles: 1) en el primer libro de la *Ética Nicomaquea* hace de Platón un amigo de las formas: “Quizá sea mejor examinar la noción de bien universal y preguntarnos qué quiere decir este concepto, aunque esta investigación nos resulte difícil por ser amigos nuestros los que han introducido las ideas. Parece, sin embargo, que es mejor y que debemos sacrificar incluso lo que nos es propio, cuando se trata de salvar la verdad”. Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, versión bilingüe de Antonio Gómez Robledo (México, UNAM, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, 2ª Ed., UNAM, 1983), 1096a13. 2) En *Metafísica A*, el Estagirita afirma que quienes conforman la escuela platónica “son aquellos que enseñan y tratan de las ideas”. Aristóteles, *Metafísica*, ed. Trilingüe de Valentín García Yebra, 1ª Ed. Colección Nueva Biblioteca Románica Hispánica (Madrid: Gredos, 2012), A8 990. De ser así, no tendría nada de extraño encontrar aquí una autocrítica; aunque también es posible pensar que, si para Platón ser es *eidós*, Forma, es porque es el principio o lo subsistente, el orden que se muestra en la experiencia, aunque el mismo sea trascendente. Lo anterior significaría que *eidós* y ser no se identifican, y que más bien el primero es el sentido del segundo.

TEET. —Sí

EXTR. —“Y que nosotros, gracias al cuerpo, nos comunicamos con el devenir a través de la sensación, y gracias al alma, a través del razonamiento, con la esencia real. Vosotros decís que ésta es siempre inmutable, mientras que el devenir cambia constantemente”.

TEET. —Así decimos (248a8-b1)

El *Diálogo* aclara, por un lado, que los amigos de las formas aceptarían ambos tipos de comunicación (la que se da a través de la sensación entre el cuerpo y el devenir, y la que se da a través del razonamiento entre el alma y la esencia) como *dýnamis* (potencia de actuar y recibir la acción que se origina en un encuentro mutuo), pero niegan que ésta sea la *ousía* (248b-c).⁵² Por otro lado, los amigos de las formas se revelan incapaces de admitir que conocer y ser conocido son acciones y/o afecciones, puesto que, si la esencia fuese conocida mediante el razonamiento, padecería un cambio, lo cual resultaría inaceptable para ellos, en virtud de que la esencia, en tanto quieta, permanece inalterable (248b). Lo anterior podría significar, o bien que el alma no conoce y que la esencia no es conocida, o que el conocimiento no es *dýnamis*. La alarma del Extranjero ante esta conclusión se percibe en las siguientes palabras: “¡Y qué, por Zeus! ¿nos dejaremos convencer con tanta facilidad de que el cambio, la vida, el alma y el pensamiento no están realmente presentes en lo que es totalmente, y que esto no vive, ni piensa, sino que, solemne y majestuoso, carente de intelecto, está quieto y estático?” (248e7).

Es decir, si el ser es inalterable, la vida y la inteligencia no existirían. Pero si el ser está en cambio constante, no puede haber inteligencia ni conocimiento, puesto que sin reposo no puede haber ciencia. Entonces el ser debe contener tanto cambio como reposo (249b-d).

La crítica principal del *Sofista* a los amigos de las formas consiste en que éstos, al igual que Parménides, afirman la inmutabilidad como la característica definitoria del ser, relegando todo cambio al mundo del devenir, del no-ser;

⁵² Nótese que la comunicación es caracterizada como potencia, capacidad para actuar y ser afectado.

cancelando con ello la posibilidad de la ciencia, el pensamiento y el intelecto; así como de la praxis política y ética, aun cuando no son mencionadas en el *Diálogo*.

Como podemos observar, el problema de la unidad y la pluralidad deriva en la cuestión del reposo y el movimiento: “ser” no puede querer decir cambio y reposo simultáneamente, tampoco cambio o reposo, sino una tercera cosa de la que participan tanto el movimiento como el reposo, pero que no está ni en movimiento ni en reposo (250b-c). El *Diálogo* resuelve este problema con la comunidad (*koinonía*) de géneros y con ello descubre el “no ser”, para en último término fundamentar la imagen y la técnica imitativa.

En primera instancia, el análisis se dirige a la estructura del enunciado (*logos*), cuando decimos -por ejemplo- “este hombre es bueno”, significa que este hombre participa de la Forma bueno. En general, cada cosa, siendo una, puede participar de cualquier número de Formas (251b); la cuestión es, sin embargo, saber cómo y hasta dónde pueden comunicarse (*métexein*) las Formas entre sí. En un breve pasaje se transita de la estructura de la proposición a la comunicación de las Formas, lo cual guarda cuestiones importantes, entre las que destacamos las siguientes: en el *logos*, entendido como enunciado, opera una comunicación entre términos. Hay una participación entre lo nombrado en la proposición y las Formas. Existe una multiplicidad de Formas que se comunican entre sí.

La última cuestión es de las más sorprendentes en el *Sofista*, pues la multiplicidad no sólo se da respecto a las cosas y los términos que las nombran, sino respecto a las formas, aunque ciertamente cada Idea es única. El *Diálogo*, sin embargo, enfoca más bien el problema acerca de cómo entender las conexiones entre ellas. Por un lado, si ninguna Forma se comunica con ninguna otra, no podría afirmarse que todo cambia ni que la unidad es inalterable, en realidad no se podría afirmar ni negar nada, únicamente podríamos nombrar formas, pero sería imposible decir algo de ellas: ni el cambio ni el reposo participarían del ser (251e5). Por otro lado, si todas las Formas tienen el poder de intercomunicarse, se caería en la afirmación contradictoria de que el cambio es reposo, y viceversa

(252d7). En suma, las Formas pueden comunicarse entre sí, pero no todas respecto a todas (252e).

En el centro del *Sofista* se muestra el filósofo,⁵³ quien, mediante la dialéctica, comprende la relación entre las Formas.⁵⁴ El énfasis es claro, la dialéctica es el lugar propio del filósofo (253e7); además, la dialéctica es comparada con la gramática y la música; la primera se encarga de la comunicación de las Formas. la segunda, de la comunicación de las vocales; la tercera, de la comunicación de los sonidos. Este pasaje evoca a *República* 532a, en donde Sócrates afirma que con la dialéctica se eleva lo mejor del alma hacia la contemplación de lo mejor de todos los seres; agregando que la melodía ejecutada por la dialéctica es *imitada* por el poder de la vista (el subrayado es mío). En ambos *Diálogos*, dialéctica y música están relacionadas; pero en *Sofista* esta relación es contundente, pues afirma que intentar separar todo lo que es, es algo desproporcionado, completamente disonante y ajeno a la filosofía (259d-e).⁵⁵

No debemos olvidar que el examen dedicado a la comunidad de Formas es con el objeto de comprender el ser y su vínculo con el cambio y el reposo; de ahí que las relaciones que se analizan en un primer momento son las que pueden darse entre los llamados géneros mayores (*mégista géne*): Ser, Cambio (*kínesis*) y Reposo (*stásis*): (1) El Cambio se comunica con el Ser; es decir, el Cambio es y

⁵³Buscando al sofista —exclama el Extranjero— se ha encontrado al filósofo; tan enigmáticos ambos como el no-ser y el ser, pero tan diferente el uno del otro: el primero se escabulle “en la tiniebla del no-ser”; el segundo, relacionándose con la luminosidad propia de “la forma del ser mediante los razonamientos”, tampoco es fácil de percibir (254a-b).

⁵⁴ En 253d4 encontramos el pasaje que refiere las relaciones entre las formas. “[A] Una sola Forma que se extiende por completo a través de muchas, que están cada una de ellas, separadas; y [B] muchas, distintas las unas de las otras, rodeadas desde fuera por una sola; y [C] Una sola, pero constituida ahora en una unidad a partir de varios conjuntos; y [D] muchas diferenciadas, separadas por completo”.

⁵⁵ Diés traduce este pasaje de la siguiente manera: “s’évertuer à séparer tout de tout, ce n’est pas seulement offenser l’harmonia, c’est ignorer totalment les Muses?”. En el *Fedro* la dialéctica también es presentada como la capacidad de unir y dividir, habilidades que hacen posible hablar y pensar; en 266b4-c1 Sócrates afirma: “Y de esto es de lo que soy yo amante, Fedro, de las divisiones y uniones, que me hacen capaz de hablar y de pensar. [...] Por cierto que aquellos que son capaces de hacer esto -Sabe dios si acierto con el nombre- les llamo, por lo pronto, dialécticos”. Platón, *Fedro*, trad. de Emilio Lledó Íñigo (Madrid: Gredos, vol. III, 1992). Padilla Longoria advierte tres niveles de dialéctica en el *Sofista*: i) una dialéctica eléctica (interacción común entre los participantes del *Diálogo*), ii) una dialéctica histórica-elénica (discusión con tesis filosóficas anteriores) y iii) dialéctica como ciencia de la combinación de géneros. Cf., Padilla Longoria, *Cazando al sofista, op. cit.*, p. 224.

(2) El Cambio no se comunica con el Reposo; es decir, el Cambio no es Reposo (254c-d).

Ser, Cambio y Reposo son formas diferentes entre sí, pero cada una de ellas es “igual que sí misma”. Con ello, el Extranjero considera que lo Mismo (*tautón*) y lo Diferente (*éteron*) son un par de géneros diferentes de los tres primeros (255a). La existencia de cinco formas que se comunican entre sí posibilita expresiones que afirman que “lo que es” en cierto sentido “no es”, y viceversa. Por ejemplo: (1) El Cambio no es Reposo; es decir, es diferente del Reposo. (2) El cambio no es lo Mismo, porque es diferente de éste (aunque en otro sentido es lo Mismo gracias a que participa de sí mismo).⁵⁶

Hay que decir que el *logos* —entendido como enunciado— es reflejo, imagen de la comunidad de géneros. De esta comunidad se infiere, por un lado, que existen enunciados verdaderos que afirman que “x es” porque existe, y enunciados verdaderos que sostienen que “x no es” (no es “y”, por ejemplo); por otro lado, se infiere que hay enunciados negativos que son verdaderos; es decir, que hay enunciados que descubren que lo que no es, es. El *Diálogo* hace hincapié en que “lo que no es, no es algo contrario a lo que es, sino algo diferente” (257b3). Es decir, el no ser no es sinónimo de la nada, antes bien, debe entenderse como lo que “no es” de esa manera; de ahí que el *Sofista* pueda afirmar que “el no ser”, lo otro del ser (*éteron tou óntos*) tiene naturaleza propia (258b). Como dice Brann: “*The forms have the power of relating to one another, of participating in one another’s natures, without sacrificing their distinctive identities*”.⁵⁷ El no ser, no solo es posible, sino que es incluso mayor que el ser, pues “respecto de cada forma hay mucho de ser, pero también una cantidad infinita de no-ser” (256e).

⁵⁶ Cf., 255c13-257b10. En su interpretación a este pasaje, Heidegger centra la atención en el “no” (*mè*) y sostiene que su racionalidad se encuentra en el sentido de la alteridad. Una cosa puede mostrarse como ella misma en sí misma, pero puesto que no es la mismidad es de otro modo que ésta; lo no bello -por ejemplo- proviene de lo bello, “el ‘no’ (*das Nicht*) pertenece al ser del ente, *κοινωνία*”. Cf. Heidegger, *Conceptos fundamentales de la filosofía antigua*, op. cit., p. 153-154.

⁵⁷ Brann, *The Music of the Republic*, op. cit., p. 289.

Si lo que no es, en cierto sentido es; y lo que es, en cierto sentido no es,⁵⁸ queda disuelta la contradicción presente al afirmar el ser del no ser o —como lo expresa Másmela— el ser del no-ente.⁵⁹

Por lo tanto, la imagen, eso otro que no es aquello de lo cual es imagen, ontológicamente es posible. Como hemos mencionado, Teeteto sostiene que la imagen es sólo un reflejo de las cosas que aparecen en el agua y en los espejos, además de las imágenes pintadas y esculpidas;⁶⁰ su “definición” se limita a mencionar una multiplicidad de imágenes visuales pasando por alto su naturaleza. En cambio, para un sofista sería suficiente decir las cosas para que éstas sean, pues para él una imagen no es lo que se ve sino lo que se produce mediante el discurso. Pero ni la inmediatez de Teeteto ni la habilidad del *logos* sofístico aclaran el ser de la imagen; el primero no pregunta por la unidad de lo múltiple, el segundo agota su interés en la disputa. La pregunta por el *eídōs* de la imagen es del ámbito filosófico; pues desde aquí se cuestiona si lo verdadero no es más que lo visible, descubriéndose que la imagen no es por sí misma, sino que es en tanto se asemeja a un ente que no es ella. Es también el *logos* filosófico el que pregunta si una imagen puede ser verdadera o falsa, o si más bien lo verdadero se encuentra en el paradigma.

La investigación sobre el no ser, introducida para dar cuenta tanto de un aparecer desprovisto de ser, así como de un decir algo que no es verdadero, ha demostrado que, de no existir la comunión de las formas, el discurso sufriría la más completa aniquilación, pues si el *logos* no conviviera con el ser y el no ser, no habría juicios, ni verdaderos ni falsos.⁶¹ Es decir, si el discurso no fuese una reflexión sobre la comunidad de seres, el discurso y el ser no se relacionarían en

⁵⁸ Hay que decir que la lucha con los amigos de las formas se dio en cuanto a la relación entre estas expresiones; y al parecer se ha librado no por el convencimiento, sino por la coerción, ya que en 260a el Extranjero dice a Teeteto: “Observa, entonces, hasta qué punto fue oportuno que lucháramos contra aquéllos, y que los obligáramos a admitir que tal cosa se mezcla con tal otra”.

⁵⁹ Véase Carlos Másmela, *Dialéctica de la imagen. Una interpretación del “Sofista” de Platón* (Barcelona: Anthropos, 2006), p. 63.

⁶⁰ Ver *supra*, p. 17.

⁶¹ En 259e4 leemos: “El discurso se originó, para nosotros, por la combinación (*symploké*) mutua de las formas”.

absoluto. La filosofía sería imposible. Al releer la argumentación que ha traído esta conclusión, puede advertirse la importancia del *logos* desde 237b, cuando el Extranjero hace ver a Teeteto que, el no-ser en sentido absoluto es indecible; esto es que entre el no-ser absoluto y el *logos* es imposible toda comunicación.

Ahora, después de mostrar el no ser relativo -lo otro del ser- se hace patente la necesidad de pensar la naturaleza del discurso. Recordemos que el no ser relativo es un cierto género disperso por sobre todas las cosas (260b8) y que, de comunicarse con el discurso, es posible un discurso falso, pues lo falso no es otra cosa que afirmar el no ser. Por otra parte, si el discurso falso es posible, es posible el engaño; y con él, la apariencia y la ilusión. Pero si no hay comunicación entre el no ser y el discurso, lo falso no existiría, pues el discurso estaría relacionado siempre con el ser, siempre expresaría la verdad.

Considerando la refutación a Parménides, el sofista no puede sostener más que el no ser no participa del ser; sin embargo, sí podría sostener que, puesto que algunas formas participan del no ser y otras no, el discurso está entre éstas. Es decir, Platón deja claro que cuando el sofista niega toda comunicación entre discurso y no-ser, y —por lo tanto— toda posibilidad de la imitación simulativa, lo hace desde la identificación de *logos* y ser, la cual soporta la afirmación que hace del primero el productor de todas las cosas.

El *Diálogo* escapa al prodigio sofístico subrayando, no sólo que la comunidad de formas es condición necesaria de todo discurso (259e5-6), sino que éste es una comunidad entre dos tipos de géneros: nombre y verbo (261d). Esto implica que no se comunican aquellos géneros cuya sucesión no significa nada, como la que se da solo con verbos o la que se da solo con sustantivos. En principio, esta aclaración remite a la comprensión de la verdad como coherencia, pero, antes bien, hace visible que el discurso no se limita a nombrar cosas, sino que ofrece cierta información sobre ellas; anuncia acción o inacción, pone en evidencia cosas que fueron, que son o que serán; dice algo determinado acerca de algo también determinado, razón por la cual el discurso o es falso o es verdadero (261d-263b).

Lo falso (*pseúdos*), entendido como aquello que dice “lo que no es” tiene como etapa previa la reivindicación del discurso negativo verdadero; pero —como se ha señalado— el discurso en sí mismo se origina por la combinación de las Formas; más aún, el discurso es uno de los géneros existentes (260a). No reconocer lo anterior, significa la cancelación del habla.

No obstante, la posibilidad de discursos falsos y verdaderos no es suficiente para depositar lo verdadero en el ícono y lo falso en la apariencia. En la interpretación que Másmela ofrece acerca de la relación entre imagen y falsedad,⁶² sostiene que la imagen en general es lo no verdadero, siempre que éste hace referencia a lo diferente, no a lo contrario de lo verdadero. Lo no verdadero de la imagen es un no ser relativo a lo verdadero, sin que llegue a identificarse con éste. Entonces, lo falso en relación con la imagen surge al pensar un tipo de imagen que no es semejante a lo verdadero, que es apariencia o fantasma. En contraste con el ícono (semejante al ente verdadero), la apariencia induce a tomar lo fantástico por lo verdadero.

Lo anterior nos recuerda que, así como el “no ser” no es necesariamente lo contrario del ser, lo no verdadero no es necesariamente lo contrario a lo verdadero. Es decir, que lo falso no es idéntico a lo no verdadero. La falsedad del *logos* sofístico se pone de manifiesto en su mimesis, que es aparente porque simula una combinación entre el ser y el no ser que, en el fondo, es posible sólo en la semejanza del ícono, el cual sí es lo otro de lo verdadero. Hay que enfatizar que, si los discursos falsos dicen lo que no es, son imitaciones, imágenes que no son lo que aparentan.

Para concluir esta sección, podemos decir que el *Sofista* trata asuntos fundamentales; entre los que destacan el relacionado con la posibilidad de distinguir entre apariencia y realidad, y el que nos induce a pensar la posibilidad de imágenes falsas. Con la argumentación que refuta la sentencia de Parménides (236e1-246b8), según la cual es imposible que lo que no es sea, el *Diálogo* muestra, por un lado, que en la imagen convergen el ser y el no ser (es realmente

⁶² Cf., Másmela, *Dialéctica de la imagen*, op. cit., pp. 80-83.

una imagen y no es realmente lo que representa); por otro lado, muestra que lo verdadero y lo falso son posibles gracias a la comunicación del *logos* tanto con el ser como con el no ser.

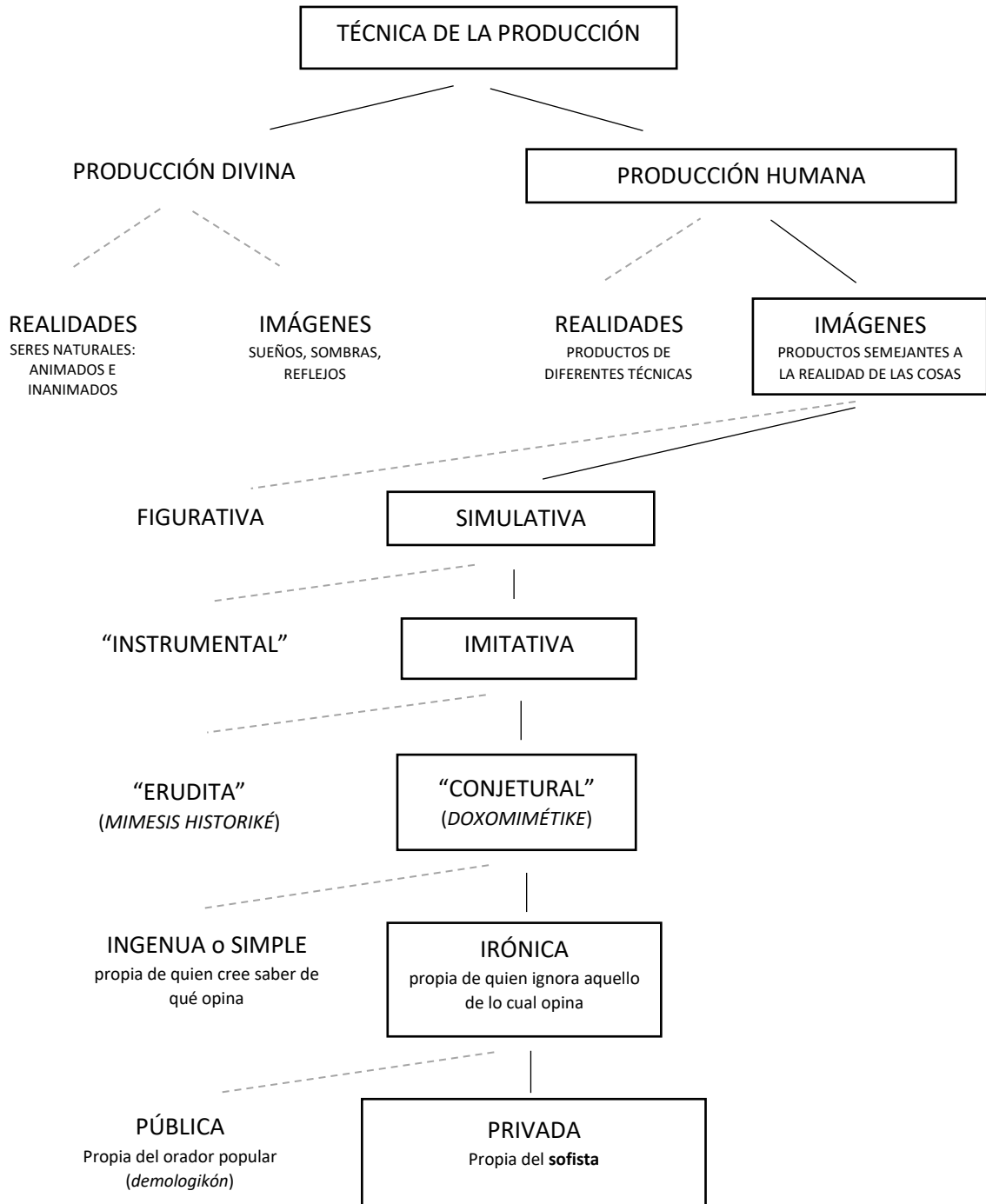
La indagación del no ser condujo a la combinación del *ser otro* de la imagen con el ser verdadero; la indagación sobre el ser condujo a la posibilidad (*dýnamis*) del ser con *lo otro* mediante la comunicación, entendida ésta como potencia referida a lo diferente (248b), en el sentido de poder ser con lo otro, como de poder ser afectado por lo otro. Esta posibilidad de la comunicación contrasta con la imposibilidad del no ser absoluto y del ser que siempre es; el primero nos sumerge en lo indecible, el segundo en la relatividad que resguarda al sofista.

La realidad de la imagen y la posibilidad de su relación con lo verdadero y lo falso significa, en última instancia, que hay imágenes que se semejan al original; por ejemplo, que es posible producir imágenes habladas de la justicia o constituir caracteres que sean imágenes de la justicia, sin distorsionar la realidad de ella misma; y viceversa. En 267c, el Extranjero sostiene que existen quienes imitan (en acciones y palabras) la justicia sin conocerla; dejando ver que, si no poseemos el conocimiento de la justicia, nuestra acción no podría realmente ser justa, es decir no sería una mimesis auténtica de la justicia. Si esto es así, no exageramos al decir que el *Sofista* está rodeado por la cuestión política que expresa la importancia de diferenciar el discurso del sofista del que es afín al filósofo; el del sofista que oculta la verdad sobre el ser humano, el del filósofo que pone de manifiesto nuestra naturaleza. Como veremos a continuación, el *logos* sofístico está relacionado con el del orador popular, posible imagen del político.

Sobra decir que la distinción entre filósofo y sofista no es en absoluto sencilla. Por una parte, filosofía y sofística guardan un parentesco derivado de la cercanía que hay entre lo que aparece y lo aparente. Por otra parte, en esta distinción el ámbito ético adquiere relevancia; es decir, puesto que el filósofo no está exento de error, se tendría que probar que —a diferencia del sofista— su propósito no es engañar.

1.1.3 Formas de *poésis* mimética

Después de mostrar la posibilidad de lo falso, el *Diálogo* retoma y completa la última aparición del sofista, a partir de la cual define su naturaleza. El siguiente esquema tiene el propósito de facilitar la lectura del este pasaje (264c-268d), así como de identificar algunos problemas que presenta.



Conviene mencionar que, para retomar la división, el visitante de Elea recuerda las dos formas de hacer imágenes, la que produce copias y la que produce apariencias; el esquema, sin embargo, comienza a partir de la división entre la técnica adquisitiva y técnica productiva, sin referencia alguna a la separativa, enfocando el todo de la *poíesis* y reiterando la pertenencia de la *mimêsis* a ésta. Aunque el final del *Diálogo* se precia de haber captado realmente la estirpe del sofista (268d), el método de la división usado para tal propósito presenta algunas dificultades.

En 265b leemos que la producción es *dýnamis*, porque es causa de que lo que antes no era, sea ulteriormente.⁶³ Se apunta así el problema que cuestiona si lo que existe es producido por dios con razón, o si es la naturaleza quien -carente de inteligencia- engendra todo lo que existe. Teeteto, excusándose en su juventud, se niega a tomar partido; mientras que el Extranjero, rehusándose abiertamente a ofrecer demostraciones al respecto, afirma que lo que se llama “por naturaleza” es producido por una técnica divina, gracias a una causa automática provista de *logos* (265e3-265c8), y que la técnica humana hace referencia a lo compuesto por los hombres a partir de lo que es por naturaleza (265c-e). En el libro X de las *Leyes*, el problema no pasa de largo, pues como sabemos, el propósito ahí es probar la existencia de dios; por su parte, el *Sofista* dirige el problema de lo existente a la cuestión de la mimesis, la cual es definida en 265b como producción de imágenes. Como se observa en el esquema, dios no imita al producir realidades, pero sí imita al producir imágenes que nos vienen durante el sueño, y al producir sombras y reflejos, que estando despiertos percibimos. La producción humana, en cambio, ya sea de “realidades” o de imágenes, es mimesis de la producción divina.

Lo anterior enfatiza que, si bien toda imitación es producción, no toda producción es mimética. Ahora bien, por su carácter poiético, la mimesis también es

⁶³ Lledó también llama la atención sobre el poder creador de la poética en la parte final del *Sofista*, y aclara que la referencia al no ser es desde el punto de vista temporal, no ontológico, es decir, el paso al ser de lo que antes no era. Cf., Emilio Lledó, *El concepto de “poíesis” en la filosofía griega* (Madrid: Clásicos Dikynson, 1961), p. 87-88.

potencia, *dýnamis* que hace posible el devenir. Tener presente lo anterior es muy importante porque cuando se afirma que la tarea de la imitación es representar (*apoteleîn*), se le dota de un sentido pasivo, pero si la *mimêsis* es potencia, *apoteleîn* no puede ser pasivo.⁶⁴

Las cuatro regiones presentes en el inicio del esquema (dos referentes a la producción divina y dos a la producción humana), además de las palabras con las que, en 265e9, el Extranjero pide a Teeteto que realice la división (“Corta nuevamente en dos a cada una de ellas”), evocan nuevamente al pasaje de la línea dividida (*República*, 509d7-511e). Pero el *Sofista*, según el criterio adoptado explícitamente,⁶⁵ continua la división por el segmento de la derecha, que en este caso corresponde a la producción humana, la cual se lleva a cabo en relación de semejanza con la producción divina, es decir, la producción divina es el original que sirve de modelo a la producción humana. No debe extrañarnos, por tanto, que la relación entre el ámbito divino y el humano sea fundamental en la mimesis propia del político y del legislador.

Respecto a la producción humana, la división abandona el segmento referente a la producción de realidades, para atender el correspondiente a la producción de imágenes (*eidolopoiké*), que esperábamos fuera dividido en producción de imágenes gráficas y producción de imágenes habladas (*eídola legómena*), pero en lugar de ello, el Extranjero acentúa la producción gráfica al poner el ejemplo de la pintura como técnica que produce imágenes. La *eidolopoiké* se divide entonces —como en 236a— en producción de íconos y producción de apariencias; la primera es abandonada, la segunda se divide en la que usa instrumentos ajenos al productor, y aquella en que el productor se vale de sí

⁶⁴ Para el significado de *apoteleîn*, véase Laks, *Una insistencia de Platón*, op. cit., p. 9.

⁶⁵ En 264d11 el Extranjero dice a Teeteto: “Ahora, dividiendo en dos al género propuesto, intentemos avanzar nuevamente siempre según la parte derecha del segmento [...]”. Brann sostiene que, en el *Sofista*, “For each division that is pursued, another, with all its ramifications, is left in the dark; it leads into a disregarded thicket of possibilities”. En esta cita, la oscuridad del lado izquierdo evoca la oscuridad del no ser; ciertamente, líneas antes el lado izquierdo es denominado “other hand”, y líneas después de la cita se afirma que el “otro lado” prefigura (*foreshadowed*) el No-ser como otredad (*otherness*), considerada “the deepest and most consequence-land discovery of the *Sophist*” (cf., *The music of the Republic*, op. cit., p. 287-288).

mismo para imitar. Es plausible pensar que al abandonar la imitación figurativa se abandona la posibilidad de clarificar quién es el filósofo y cumplir con el propósito expresado en 217a, es decir, distinguirlo del sofista, aunque nada descarta la posibilidad de que el filósofo se encuentre en el segmento de la investigación imitativa (*mimêsis historiké*), que por cierto también se abandona en la división. Asimismo, llama la atención que al renunciar al segmento izquierdo de la técnica simulativa (la que utiliza instrumentos), el Extranjero manifieste su deseo de que alguien lo dote de unidad y le otorgue nombre, en tanto que a la que no utiliza instrumentos le llame “principalmente imitación”,⁶⁶ pues quizá con ello anuncia que es la más común, y posiblemente a la que Platón dirige sus críticas recurrentemente; sin embargo, no deja de ser paradójico que en ella se encuentre la *mimêsis historiké*.

A partir de la mimesis simulativa se asoma el sofista, presentado nuevamente como un fabricante de apariencias (266d-e), a lo que se agregan las siguientes especificaciones:

- a. Opera sobre la base de la opinión más que del conocimiento
- b. Lo hace con ironía, no de manera ingenua
- c. Su ámbito no es público, sino privado, lo que le da oportunidad para utilizar la técnica de la discusión con la que obliga al interlocutor a contradecirse a sí mismo.

Es importante señalar que la división evoca notoriamente al filósofo en dos ocasiones: en la distinción entre imitación con conocimiento e imitación con opinión, así como en la mención de la mimesis irónica que se acompaña de la técnica de la discusión, ya que estos son rasgos que reconocemos en Sócrates. Dorter tiene razón al preguntar: ¿qué significa operar sobre la base del conocimiento? ¿es Sócrates un sofista en los llamados *Diálogos* aporéticos, en los que afirma no saber qué es X?⁶⁷ A estas cuestiones, agregamos las siguientes: ¿cuál es la diferencia entre la ironía sofista y la socrática? ¿cuál es la

⁶⁶ Cf., 267a11-267b.

⁶⁷ Cf., *Form and Good in Plato's Eleatic Dialogues*, op. cit., p. 167.

diferencia entre la técnica de la discusión utilizada por el sofista y la propia de Sócrates?

El *Diálogo* ofrece algunos elementos para pensar en una posible respuesta a las preguntas anteriores. En 268a, el Extranjero afirma que el sofista se bambolea entre los argumentos, logrando ante los demás un aspecto de sabio, pero también generando desconfianza y temor. Una manera de comprender la unidad entre sabiduría, desconfianza y temor es aquella en que la sabiduría no sea verdadera; lo cual sería causa de que el *Diálogo* termina enfatizando que el sofista imita al sabio desde la opinión. Podemos afirmar entonces que el temor y la desconfianza que genera el sofista provienen de su desinterés para pasar de las opiniones al conocimiento; es decir, para él la *doxa* no es transitoria, razón por la cual no distingue entre la imagen como semejanza y la imagen como apariencia. Su finalidad es aparecer ante los demás como sabio sin serlo. Brann sostiene que en varias ocasiones el *Diálogo* acerca el sofista al filósofo; pero en otras, la diferencia es clara, el primero se presenta como profesor de sabiduría, el segundo como amante de ésta. De una u otra manera, agrega la autora, el sofista es la preocupación constante del filósofo porque al ser su imagen, lo refleja.⁶⁸

Las dificultades inherentes a la última división del *Diálogo* develan su carácter no definitivo; sin embargo, esta división muestra la importancia sustancial que, para Platón, adquiere la mimesis en el ser humano, así como la necesidad de fundamentar ontológicamente la imagen para comprender la naturaleza de aquella. En este sentido, el análisis presentado dota de elementos teóricos para interpretar el pasaje de *Leyes* que asume la actividad legislativa como mimética.

En la última división del *Diálogo* se vislumbra una distinción analógica entre el sofista y el político: el sofista es al sabio lo que el demagogo es al político. La diferencia entre el sofista y el demagogo radica en que el primero emplea el arte

⁶⁸ Cf., *op. cit.*, 282. Tal vez esta preocupación sea la respuesta a la pregunta que más adelante plantea Brann: "How does this pseudophilosopher manage to give raise to this grandest of philosophical conversations?" (*ibid.*, 283-284).

de la contradicción, en lugar de los discursos extendidos que caracterizan al demagogo, y se mueve en ámbitos privados, no en los públicos (268b-c). A pesar de las diferencias respecto al pasaje citado del *Gorgias* (463e4-466a) en el que la analogía se da entre retórica y justicia, por un lado, y sofística y legislación, por otro; el análisis presentado permite sostener que entre los segmentos positivos de la técnica mimética se encuentran el sabio y el político.

Es útil enfatizar que el problema de la distinción entre filósofo y sofista⁶⁹ trasciende este *Diálogo* alcanzando a las *Leyes*, siempre que recordemos que en el *Gorgias* la sofística es presentada como la práctica adulatoria, correspondiente a la legislación en tanto técnica auténtica;⁷⁰ razón por la cual es posible anticipar, por un lado, el vínculo entre sofística, *techne phantastiké* y *nomothetike* —entendida como *empeiría*— y, por otro lado, entre filosofía, *techne eikastiké* y *techne nomothetike* —entendida como actitud práctica comprensiva.

Queremos subrayar, por último, que en la división final de la mimesis no se explicita la del poeta, que tantas críticas merece en la *República*, y con la cual el legislador de las *Leyes* rivaliza abiertamente. Sin embargo, como se ha señalado, el *Sofista* caracteriza al sofista como la *República* al poeta: productor de todas las cosas a través del lenguaje.

1.2 La mimesis en la *República*: del sofista al poeta

Por el *Sofista* podemos afirmar que el ser humano es ontológicamente mimético. El *logos* mismo, comunidad de signos, es imagen de la comunidad de los géneros

⁶⁹ Para este problema, véase Noburu Notomi, *The Unity of Plato's Sophist. Between the Sophist and Philosopher* (Cambridge: University Press, 1999). Especialmente las secciones 1.3 The Basic Problem of the *Sophist* (pp. 19-27) y 2.4 The Images of the Sophist and Philosopher (pp68-73).

⁷⁰ Como hemos advertido (*supra*, nota 54), en 267c el *Diálogo* anuncia la distinción entre imitar la virtud con conocimiento e imitarla desde la ignorancia. Este pasaje nos lleva nuevamente al que hemos citado del *Gorgias* (*supra*, nota 6), en el cual la retórica es a la justicia, como la sofística a la legislación. En *Recuerdos de Sócrates* Jenofonte presenta a Sócrates dialogando —por separado— con el pintor Parrasio y el escultor Clitón, sosteniendo que es posible imitar el carácter del alma —aun cuando ésta no sea visible— por medio de la pintura y la escultura. Cf., Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*, trad. de Juan Zaragoza, (Madrid. Gredos, 2015), III, 10-11.

supremos. Es claro entonces que el cuestionamiento de Platón a la mimesis no es irrestricto; aunque la distinción entre imagen- semejanza e imagen-apariencia parece insuficiente para identificar la mimesis genuina. Como hemos visto, la última división del *Sofista* presenta variados problemas, algunos de los cuales pueden expresarse mediante las siguientes preguntas: ¿cuáles son las características de la mimesis divina? ¿quiénes son poseedores de la mimesis figurativa (*techne eikastiké*)? ¿por qué razón encontramos una mimesis acompañada de conocimiento como parte de la *techne phantastiké*, anteriormente (233c) relacionada con la ciencia aparente (*doxastiké epistêmê*)? ¿se encuentra el filósofo en este paso de la división? Si fuera así, ¿es el filósofo productor de fantasmas, lo mismo que el sofista? ¿quién practica la mimesis ingenua? ¿cuál es la diferencia entre la mimesis del demagogo y la del político? ¿se identifican político y legislador?

Por supuesto, atender cada una de estas preguntas de forma explícita traería como consecuencia la apertura de un sinfín de surcos verdaderamente difíciles de cuidar; su presentación tiene, más bien, el propósito de manifestar la impresionante cantidad de cuestiones que dejamos tras del análisis realizado. Nuestro interés se centra en las últimas dos preguntas planteadas; no obstante, antes de examinar el tipo de actividad mimética del político y su relación con el legislador, lo que nos ubicaría explícitamente en la esfera de las *Leyes*, desarrollamos a continuación la hipótesis que reconoce al cuestionado poeta⁷¹ de la *República* en el segmento de la mimesis simple o ingenua presentada al final de *Sofista*, con lo cual se hace patente la cercanía entre sofista y poeta, ambos caracterizados como productores de todas las cosas,⁷² así como el recelo de Platón para aceptar a este último en *kallípolis*, y para condicionar su entrada en su segunda mejor ciudad.

⁷¹ En el *Banquete*, Sócrates-Diotima aclara que si creación (*poíesis*) hace referencia a la causa que “hace pasar cualquier cosa del no ser al ser” entonces la *poíesis* es múltiple; como múltiples son los creadores (*poietai*); pero únicamente recibe el nombre de poeta aquel cuya creación se relaciona con la música y el verso, mientras que el resto tiene nombres específicos (cf., 205b-d).

⁷² *Sofista* 234a-d, *República* 596c, respectivamente.

En la *Apología*, Sócrates narra que, tratando de desentrañar el enigma oculto en la declaración del oráculo de Delfos que lo presentaba como el hombre más sabio, examinó a aquellos que parecían sabios, con la idea de refutar a la Pitia. Después de conversar con un político (cuyo nombre no revela), examinó a los poetas (de tragedias, de ditirambos, etcétera); y descubrió que, al igual que el político, ellos creían —a causa de su poesía— ser sabios de lo que no lo eran.⁷³ En el *Sofista*, el visitante de Elea afirma que como parte de la imitación conjetural existe una variante que se distingue de la irónica porque “cree saber de qué opina” (267e). El Extranjero no realiza más especificaciones sobre esta forma de imitar, pero lo que dice evoca el reproche de la *Apología* a los poetas. Si el poeta es un mimético ingenuo que cree saber aquello de lo que no tiene más que opiniones, al igual que el sofista se halla en la *techne phantastiké*, en la sección limitada a producir ilusiones en los discursos; pero a diferencia del sofista, el poeta no es irónico. En este contexto, la ironía sería el rasgo por el cual el sofista, sabiendo que posee opiniones, se muestra como sabio. Quizá por ello en la jerarquía de tipos de vida expuesta en el mito del carro alado que se encuentra en el *Fedro*, la vida del poeta ocupa el sexto lugar en orden descendente, y la del sofista el noveno sitio, sólo una antes de la vida del tirano. Por cierto, en este pasaje se afirma que el poeta es “uno de éstos a quienes les da por la imitación”.⁷⁴

El reproche a los poetas aparece con más fuerza en la *República* en tres diferentes momentos: 1) los libros II y III llaman la atención sobre aquello que los “poetas mayores” imitan y la forma en que lo hacen, 2) el libro VIII exhibe la relación entre poesía y tiranía, y 3) el libro X ofrece una investigación acerca de la naturaleza de la mimesis en general, así como de los principios metafísicos que sustentan la crítica a la mimesis poética. Como trataremos de mostrar a continuación, la desaprobación a la poesía —especialmente trágica y épica— es

⁷³ Platón, *Apología*, trad. de J. Calonge Ruiz (Madrid: Gredos, vol. I, 1993), 21a-c. En este pasaje se vislumbra la crítica a la tragedia, lo mismo que en *Fedro* 241e, pasaje en el que Sócrates realiza a Fedro la siguiente pregunta retórica: “¿No te das cuenta, bienaventurado, que ya mi voz empezaba a sonar épica y no ditirámbica y, precisamente, al vituperar?”.

⁷⁴ *Fedro*, 249d-e.

una desaprobación a la técnica mimética que, aunque ingenua, deriva en una postura política que erróneamente vincula injusticia y felicidad.

Con la premisa de que el niño aprende imitando, los libros II y III enfocan la relación entre imitación y educación del ánimo o *thymos*, parte central del alma que puede pactar tanto con la razón como con las apetencias. Conviene recordar que al inicio del libro II se presenta —en boca de Glaucón— la tesis de que el hombre perfectamente injusto lleva una vida mejor que la del justo, pues aparentando ser justo es provisto por los dioses y por los hombres (362b-d). Por su parte, la contribución de Adimanto constituye la primera crítica a Hesíodo y a Homero: recomiendan la piedad y la justicia para los débiles y pobres; la soberbia y la injusticia para los fuertes con posibilidad de sobornar a los dioses.⁷⁵ El vehemente discurso de Adimanto, que bien puede ser una imagen invertida de la teología tradicional, enfatiza que todo lo que se conoce de los dioses —incluyendo su genealogía— procede de los mitos transmitidos por los poetas, y concluye cuestionando la forma en que éstos afectan a las almas jóvenes respecto a la inferencia sobre la vida que han de elegir.⁷⁶ “Si hemos de creerles [a los poetas], debemos obrar injustamente y hacer sacrificios por los crímenes transmitidos” (365e9). En otras palabras, si por un lado los poetas advierten que ser realmente justo y no sólo parecerlo acarrea penas y castigos, y por otro lado muestran que el mundo del parecer prevalece sobre la verdad, entonces la vida feliz depende de la apariencia de virtud.

Es conocido que, en respuesta a la tesis anterior, Sócrates propone mirar en la *polis* tanto la justicia como la injusta. Este proceso atraviesa por tres momentos en los cuales se observa la aparición de la poesía y su relación con la imitación. El primer momento (369b7-372d8) corresponde a la descripción de la *polis* sana, considerada por Glaucón como propia de cerdos. Puesto que esta ciudad es pacífica, no hay rastro de injusticia —tampoco de justicia— ni de héroes; de suerte que los cantos son para celebrar a dioses apenas perceptibles.

⁷⁵ Cf., 362d-365a.

⁷⁶ Cf., 365a6-b3.

(Sócrates:) [...] Una vez construidas sus casas, [los hombres] trabajarán en verano desnudos y descalzos. En invierno en cambio, arropados y calzados suficientemente. Se alimentarán con harina de trigo o cebada, tras amasarla y cocerla, servirán ricas tortas y panes sobre juncos o sobre hojas limpias, recostados en lechos formados por hojas desparramadas de nuerza y mirto, festejarán ellos y sus hijos bebiendo vino con las cabezas coronadas y cantando himnos a los dioses. Estarán a gusto en compañía y no tendrán hijos por encima de sus recursos, para precaverse de la pobreza o de la guerra (372a6-c2).

El segundo momento (372e3-376e) corresponde al nacimiento y desarrollo de la *polis* febril en el que vemos surgir la guerra, la justicia, la injusticia, así como una multitud de imitadores (*mimetaî*), que al igual que se dividen en aquellos que utilizan colores y figuras, y los que imitan a través del discurso, como los que se dedican a la música (*mousiké*). Ésta se encuentra conformada por los poetas (*poietaî*) y los que Sócrates llama auxiliares: rapsodas (*rápsodoî*), actores (*hypokritaî*), bailarines (*choreutaî*) y empresarios (*ergolázoî*).⁷⁷

La ciudad enferma pone de manifiesto la estrecha relación entre guerra y poesía; en primera instancia porque la presencia de la guerra precisa de héroes, sin los cuales la épica y la tragedia son imposibles; pero también porque la guerra requiere hombres con una formación específica que Sócrates y Adimanto basan en la poesía. Es decir, la segunda ciudad necesita mitos para educar a los guardianes, y no pueden ser aquellos que relacionan falta de virtud y felicidad.

La educación musical de los guardianes constituye el tercer momento de la respuesta de Sócrates al discurso que desocultó el lado negativo de la teología tradicional. Es una larga sección que inicia en 376e y se prolonga hasta mitad del libro III, en la cual se expone el principio político acerca de la poesía (presente también en las *Leyes*), así como las leyes derivadas de él. El principio se refiere a la necesidad de que el fundador de la ciudad supervise a los poetas, entendidos aquí como productores de mitos, y admita sólo a aquellos cuya obra esté bien

⁷⁷ Cf., 373b6-c. Actividad musical es aquella que se realiza bajo el auspicio de las Musas, especialmente la poesía, que desde su primera aparición es considerada mimética, lo mismo que en las *Leyes* (véase 668ac).

realizada,⁷⁸ las razones de esto es que los mitos son escuchados en una edad en que las impresiones que el alma recibe son prácticamente imborrables, además de que no se posee capacidad para discernir el sentido alegórico del que no lo es. Las “leyes” que Sócrates y Adimanto acuerdan son dos y expresan las pautas a las que deben ajustarse los discursos acerca de los dioses: 1) “El dios no es causa de todas las cosas, sino sólo de las buenas” (380c). 2) “Los dioses no son hechiceros que se transformen a sí mismos ni nos induzcan a equivocarnos de palabra o acto” (383a).

Como enfatiza Iris Murdoch, las objeciones que Platón hace a la poesía son de naturaleza fundamentalmente religiosa. La autora agrega que, para Platón, “el arte es peligroso sobre todo porque imita de manera absurda lo espiritual y lo disfraz y trivializa con sutileza”.⁷⁹ No encontramos pasaje en la *República* en el cual Platón dude de lo que hoy llamamos habilidad técnica en Homero, Hesíodo y los trágicos; en 379a, encontramos incluso la declaración por parte de Sócrates de que, en el contexto legislativo sobre la poesía, él y Adimanto no son poetas sino fundadores de un Estado. La cuestión es más bien identificar si la causa de la mimesis poética errada es el desconocimiento de la naturaleza divina, y de ser así, si los poetas son conscientes de ello o si ingenuamente creen que conocen aquello de lo que hablan.

La *República* no requiere la larga argumentación del *Sofista* para afirmar que los discursos pueden ser verdaderos o falsos: lo sorprendente es la afirmación de que ambos deben utilizarse en la educación, comenzando por los mitos que, siendo falsos en general, contienen algo de verdad.⁸⁰ Es decir, la censura de Platón a la mimesis poética está relacionada con el problema de la verdad y la falsedad: es cuestionable principalmente porque miente sobre lo que son los dioses, pero también porque atribuye la mentira a ellos mismos, al afirmar que se transforman y engañan a los hombres, como si los dioses estuvieran dispuestos

⁷⁸ Cf., 377b11-c7.

⁷⁹ Iris Murdoch, *El fuego y el sol. Por qué Platón desterró a los artistas*, trad. de José Juan Herrera de la Muela (Madrid: Siruela, 2015), p. 96.

⁸⁰ Cf., 376e8-377a7.

a recurrir a una falsa apariencia (para Platón, dios no es sofista). Por su relación con la falsedad, el poeta es muy parecido al sofista, quien —como vimos— se refugia en la oscuridad del no ser; pero el poeta habla de los dioses —y de todas las cosas— creyendo que posee conocimiento de ellos, con lo que se distancia del sofista, quien siendo consciente de su ignorancia se presenta como sabio. No obstante, la ingenuidad del poeta no lo excusa de su carácter inconveniente para la comunidad política.

Por otra parte, la declaración acerca de que en la educación de los guardianes deben utilizarse tanto los discursos verdaderos como los falsos parece debilitar la crítica de Platón a poetas y sofistas, además de contradecir la afirmación que encontramos en 382a8: “Nadie está dispuesto a ser engañado voluntariamente en lo que de sí mismo más le importa”. El problema se agudiza, pues la *República* presenta una distinción que el *Sofista* no anuncia siquiera: existen mentiras nobles y mentiras innobles. Como ejemplo de estas últimas, Sócrates cita en prosa los versos 154-182 de la *Teogonía*, en los cuales Hesíodo refiere la venganza que sufrió Cronos por parte de Zeus, su propio hijo. Agregando que incluso si este mito fuera cierto, no debería contarse con tanta ligereza a los niños aún irreflexivos.⁸¹ ¿Cuál es entonces la postura de la *República* acerca de la mentira y su función política? ¿Cómo debemos entender la contundente declaración del libro II, que subraya que a los dioses siempre debe representárseles como son realmente, sea en versos épicos, líricos o en la tragedia? (379a10). Al parecer, el verdadero problema con la mimesis de los poetas mayores es su relación con la mentira innoble, a su vez relacionada con la “verdadera mentira”, definida por Sócrates como ignorancia en el alma de quien está engañando. Definición ésta que conduce a la afirmación de que la mentira expresada en palabras es mimesis, imagen, de la que afecta el alma.⁸² Si estamos en lo correcto, la ignorancia del poeta —principalmente respecto a los

⁸¹ Cf., 377e8-378a.

⁸² Cf., 382b7-13.

dioses— le impide diferenciar entre mentira noble e innoble; en este sentido, la mentira que su alma alberga es verdadera.

En *El conflicto entre filosofía y poesía*, cuyo subtítulo es *La teoría platónica de la imitación*, Eduardo Nicol sostiene que a Platón le preocupa la cuestión de si la poesía es fidedigna, sobre todo porque habla primordialmente de las divinidades, con lo que —según el autor— Platón da preminencia a la verosimilitud (lo externo), por encima de la creación. Agrega que, de acuerdo con este prejuicio, la *República* define a la poesía como imitación, y pregunta si es el caso que la poesía (y cualquier escrito) puede imitar la realidad. Para Nicol, mimesis significa aquí un tipo de relación con lo real, afirmando que la cuestión estrictamente filosófica sobre qué es la poesía queda sin respuesta, por la estrechez del campo al que se aplica la mimesis. A pesar de que Nicol reconoce que Platón ofrece el primer estudio sobre la poesía, y el primero respecto a la relación de la poesía con la vida, que para él es una relación política,⁸³ pregunta: ¿Con respecto a qué versión verdadera la versión poética es falsa?⁸⁴ Como sabemos, la teología de los poetas está basada en la mitología, y ésta, en cuanto posee un origen incierto, parece escapar a los cánones de verdad y falsedad. Según Nicol, la crítica de Platón a la poesía entraña una crítica a la religiosidad griega, y pregunta si la *República* ofrece una versión teórica de lo divino. Su respuesta es negativa.⁸⁵

Ciertamente hay que ir al *Timeo* y a *Leyes X* para acercarnos a la teología platónica; sin embargo, el mito de Er con el que cierra la *República* puede enseñarnos mucho de lo que Platón pensaba de los dioses. Por el momento podemos observar que, al narrar la historia de Er, Sócrates echa mano de la criticada forma imitativa de los poetas, el mito; aunque a diferencia de aquellos, el mito que cierra el *Diálogo* vuelve sobre una importante cuestión: dios no es el autor de los infortunios humanos, y quienes expían sus delitos no son

⁸³ Cf., Eduardo Nicol, *Formas de hablar sublimes: poesía y filosofía* (México: UNAM, 1990), p. 132.

⁸⁴ Cf., *ibid.*, p. 133.

⁸⁵ Cf., *ibid.*, p. 134.

infortunados. Es decir, no toda poesía, no toda forma de producir imágenes es condenada en la ciudad justa.

El libro III completa la educación musical, pero todo ocurre en palabra, es decir, no se ha resuelto el problema de la factibilidad del proyecto, lo que constituye un problema para la filosofía política que el drama mismo del *Diálogo* nos muestra, pues Adimanto, quien posiblemente carece de educación musical (403c2) y de talento filosófico, responde a las propuestas de Sócrates con desgano, y hasta con fastidio.⁸⁶

Hay que señalar que la purificación de la ciudad enferma comienza por transformar el hades en un sitio menos temible.⁸⁷ Sócrates, Glaucón y Adimanto, los nuevos legisladores, regresan al hades su carácter invisible. De manera análoga, los poetas mayores exhiben a los dioses como imagen de los hombres, mientras que Sócrates lucha por restablecer su misterio. Estas reformas se realizan con la finalidad de erradicar el miedo a la muerte, sin olvidar que educar a los guardianes es educar la parte *thymática* de la *polis*. Recordemos que el niño se educa imitando lo que ve, por eso es muy importante controlar los mitos, pues en ellos se exhibe lo que la comunidad cree. En última instancia, la ciudad de los guardianes obliga a los poetas a “no producir en sus poemas sino la imagen (*eikóna*) del buen carácter (*agathós éthos*)”⁸⁸

La crítica a la mimesis poética no concluye en el libro III, quizá porque aún no se establece el sentido de “imitar”. No obstante, los libros II y III enseñan que la posibilidad de transitar de la *polis* completamente injusta a una totalmente justa (es decir, de la segunda a la tercera ciudad, pues recordemos que la primera ciudad no es ni lo uno ni lo otro) es posible gracias a la educación de los

⁸⁶ Para una apreciación diferente de Adimanto, es útil leer a Simon Blackburn, quien sostiene que a partir del libro II el único personaje relevante es precisamente Adimanto. Cf., Blackburn, *La historia de La República de Platón*, trad. de Ramon Vilà Vernis (México: Debate, 2008), p. 53.

⁸⁷ Brann sostiene que si bien es cierto que la educación de los guardianes recupera la tradición (gimnasia para el cuerpo y música para el alma), la música sufre un proceso de purificación por parte de Sócrates, y agrega que este proceso afecta tanto los *logoi* de los poetas como su *léxis* (cf., *The Music of the Republic*, pp. 150-151). Es decir, la purificación de la segunda ciudad se realiza principalmente mediante la purificación musical.

⁸⁸ La traducción es de Gómez Robledo (401b).

guardianes gobernada por la música. ¿Es posible tal educación? Sólo si los educadores son al mismo tiempo legisladores. La nueva teología sienta las bases para producir nuevos guardianes, y concluye con la descripción de la vida austera y sin propiedad privada de los guardianes; pero la objeción de Adimanto a inicios del libro IV alerta sobre la imposibilidad de esta educación: “¿Son felices estos guardianes?”.

En el libro VIII, la crítica a la poesía sigue el mismo camino, aunque aparentemente se aleja del plano educativo. Aquí se retoma el tema que queda pendiente a finales de IV, el relacionado con la degradación de la *polis* perfectamente justa. La explicación de esta degradación comienza trayendo a la memoria la analogía entre régimen político y alma, que funda la relación entre *politeia* y *ética*. Es por demás significativo que Sócrates invoque a la musa como lo hiciera Homero, porque con ello se anuncia el regreso de la disputa contra la poesía iniciada en el libro II, aunque ahora habiendo recorrido la parte metafísica del *Diálogo* (libros V, VI y VII).

La corrupción de los regímenes sucede de manera paralela al descuido de las “leyes” respecto a la poesía: el surgimiento de la timocracia, segundo régimen en el nivel del argumento se da —entre otras razones— cuando la educación gimnástica ya no está regida por la música. El culto a la riqueza que caracteriza a la oligarquía trae como consecuencia que el cultivo de las artes sólo sea un medio para obtener riqueza, con lo cual se anuncia que, sin educación musical, los jóvenes oligarcas no experimentarán vergüenza para cultivar abiertamente el hedonismo. En la democracia parece que ninguna educación es posible, pues los padres se convierten en amigos de sus hijos y los maestros en compañeros de sus estudiantes. Es decir, reina la igualdad, aunque no respecto a la virtud, sino a los deseos y pasiones. En la tiranía, imagen invertida del régimen justo, reaparece la poesía, ahora para hacer himnos al régimen más injusto, en el que domina la parte más baja del alma, la *epithymia*. El tirano es definido como “borracho, erótico y melancólico” (573c6-8); es decir, carente de verdadera formación musical e infeliz. La carencia de formación musical propicia, entre otras

cosas, la exhibición cada vez más abierta de los vicios, de los que — paradójicamente— el alma tiránica es esclava.

Por otra parte, en el pasaje del libro VIII que Sócrates cataloga como digresión (568a7-d4), encontramos la afirmación de que la tragedia en general parece ser algo sabio. La ironía en la afirmación se capta cuando Sócrates explica a Adimanto que la tragedia elogia a la tiranía. El ejemplo que explícitamente cita es aquel en el que Eurípides afirma que la tiranía hace “igual a los dioses”, verso que Eggers Lan encuentra en *Troyanas* 1169. La sabiduría que Sócrates vislumbra en la tragedia es, sin embargo, invocada para obtener la absolución de los poetas cuando éstos no encuentren lugar en la mejor de las ciudades: “Por lo mismo que los poetas trágicos son sabios, han de perdonarnos a nosotros y a cuantos gobiernen en consonancia con nosotros, porque no los admitamos en nuestro Estado, por causar elogios a la tiranía”.

Éste es quizá el mayor reproche de Platón a la tragedia en el libro VIII, no así el único, pues a renglón seguido, Sócrates sostiene que los trágicos reciben pagos y honores tanto de los tiranos como de las democracias, por lo que su honra se ve demeritada.⁸⁹

El contexto de este pasaje es la descripción del tirano y la tiranía, régimen político que más se aleja del régimen real (476d). Tras asumir el poder, el tirano se muestra amable con el pueblo y se reconcilia con algunos enemigos, pero se ve en la necesidad de promover guerras, con el objeto de que el pueblo vea la conveniencia de tenerlo como guía. Además, el tirano mitiga las conspiraciones contra él mediante la imposición elevada de impuestos que empobrece a los ciudadanos; y con pretextos, hace perecer a quienes poseen pensamientos democráticos. Debido a esto el tirano estará siempre forzado a suscitar la guerra, razón por la cual está expuesto al odio de los ciudadanos. Poco a poco elimina a todos, sin que quede alguien de valor, ni entre sus amigos ni entre sus enemigos. El tirano también “purifica” al Estado, pero de los valientes, de los de espíritu

⁸⁹ Crítica aplicada también a los sofistas en el *Sofista*. Revisar *República* II en el que Sócrates sugiere un perfil sofístico en la poesía.

grande, de los sabios y también de los ricos (567c). Tras desaparecer lo mejor de la *polis*, el tirano se ve obligado a vivir entre hombres pusilánimes, y ser odiado por ellos. Esto lo hace precisar de una guardia, que encontrará entre los extranjeros y entre los esclavos de los ciudadanos mismos; con ello se hará guardar por un ejército poco confiable; así, terminará por aniquilar también al pueblo. Si la tragedia canta loas a la tiranía el reproche a la tragedia es claro: ¿por qué llamar sabio a tal hombre y sabios a quienes lo acompañan? No obstante, una tarea pendiente es revisar si en efecto la poesía trágica elogia la tiranía. Apuntemos por lo pronto que en el *Sofista* la tiranía aparece como una forma violenta de capturar seres humanos, finalidad ésta compartida por el sofista, aunque la “caza” sofística no es con violencia, sino mediante la persuasión (222c).

El libro VIII muestra no sólo que el poeta degradado es permisible en el más injusto de los regímenes políticos, sino que existe en función de una *polis* tiranizada.

En el libro X, por último, observamos la expulsión de los poetas, seguida del argumento sobre la inmortalidad del alma y el mito de Er. El inicio es contundente: Sócrates declara haber fundado un Estado “enteramente correcto”, aquel en el que gobierna el filósofo, y destaca como razón principal la posición acerca de la poesía. En otras palabras, la crítica a la poesía ha hecho explícita la relación entre ésta y la tiranía, así como la oposición entre poesía y filosofía.

Desde el punto de vista ontológico, el libro X muestra que la tragedia y la comedia, están alejadas del original tres veces; mientras que, en el plano epistemológico, sostiene que la poesía no está acompañada de conocimiento, lo que en último término propicia el desarrollo desmesurado de las pasiones. Al igual que la tiranía que hace públicos los deseos que el hombre tirano tiene en sueños, la poesía muestra los sufrimientos privados del héroe, desbordando las pasiones, en lugar de orientarlas racionalmente. El tirano recurre a la demagogia, el poeta persuade a quien lo escucha de que sus imitaciones son originales. El primero es visto como un verdadero político, el segundo como sabio.

Como hemos visto, en los libros II y III se delinean las “leyes” referentes a la educación musical y con ellas la censura a los poetas mayores; en el libro X Sócrates afirma que, discernidas las partes del alma, es “absolutamente claro” que la poesía imitativa no debe ser admitida en el mejor régimen político, por su vínculo con la tiranía. La teología de los primeros libros se delineó con el propósito de formar a los guardianes; ahora, en la ciudad del filósofo, la expulsión de los poetas parece justa. Aun así, la condena es severa, y quizá por ello aparece rodeada de las siguientes aclaraciones: “A vosotros os lo puedo decir, pues no iréis a acusarme ante los poetas trágicos y todos los que hacen imitaciones”. “Te lo diré, aunque un cierto amor y respeto que tengo desde niño a Homero se opone a que hable”. “Como no se debe honrar más a un hombre que la verdad, entonces pienso decírtelo” (595b-c). La denuncia respecto de la poesía imitativa —y de manera particular contra Homero pues, según la *República*, es el primer maestro de todos los poetas trágicos— se expresa en los siguientes términos: “Da la impresión de que todas las obras de esa índole son la perdición del espíritu (*dianoía*) de quienes las escuchan, cuando no poseen, como antídoto, el saber acerca de cómo son (595b).

Estas palabras son el inicio de un análisis extenso (595c7 a 608c) que comienza con la pregunta explícita sobre el significado del término imitación (*mimêsis*), para detallar después los aspectos negativos de ésta.

Es importante destacar que la pregunta sobre el significado de la *mimêsis* intimida sobremanera a Glaucón, al punto que declara no poder decir siquiera lo que resulta manifiesto (*kataphaínetai*). Asimismo, es importante el hecho de que Sócrates proponga el “método acostumbrado” para iniciar el examen en puerta. Ambos datos advierten el cuidado que amerita la investigación. Respecto a este pasaje, Heidegger realiza una exégesis que comienza por sostener —con Platón— que el arte es mimesis, y que a partir de la esencia de la mimesis tiene que poder apreciarse su relación con la verdad. Para Heidegger, la pregunta de

Glaucón en 595c sobre el qué de la imitación, es el inicio de un diálogo en el que se mantiene la mirada fija en aquello que se ha nombrado.⁹⁰

El método acostumbrado —postular una idea única para cada multiplicidad de cosas a las que se les da el mismo nombre (596a-b)— es usado por Sócrates para distinguir tres tipos de seres, con diferente grado de realidad y diferente relación con la verdad, así como diferentes tipos de creadores: (1) seres que no son fabricados, como las Ideas, aquellas por las cuales las cosas son lo que son (596b); (2) seres que son creados a partir de una idea, y (3) seres que son creados por imágenes de lo creado a partir de ideas. A esta clasificación corresponde un tipo de creador o fabricante, con excepción de las ideas que no son producto de ningún arte (en 597b Sócrates afirma que las ideas existen por naturaleza y que es posible decir que han sido creadas por Dios): los fabricantes de objetos a partir de ideas y los creadores de imágenes de todos los seres, mortales e inmortales, animados e inanimados. Entre estos últimos tenemos al pintor y al poeta. La Idea es realmente, los productos que los artesanos fabrican a partir de ella, es semejante a lo real pero no es real. Sócrates establece además una relación entre realidad y verdad al afirmar que las obras de los artesanos son oscuras con relación a la verdad.

Esta división permite investigar qué es la mimesis (597b-598d) y quién es el hombre mimético. Pues si aceptamos que existen —como el *Sofista* lo anticipa— tres tipos de “creaturas” (Idea, objetos fabricados e imágenes de éstos) y tres tipos de “creadores” (dios, artesano y artista),⁹¹ los dos primeros son artesanos

⁹⁰ Cf., Martin Heidegger, “La *República* de Platón: la distancia del arte (mimesis) respecto de la verdad (idea)”, en *Nietzsche I*, trad. de Juan Luis Vermal (Barcelona: Destino, 2000), p. 165.

⁹¹ En 500b-c el filósofo aparece como imitador de lo que es siempre del mismo modo. Gómez Robledo traduce: “Soc.—En efecto Adimanto, a aquel cuyo espíritu está como se debe dirigido a las esencias de las cosas, no le queda prácticamente tiempo para abatir sus miradas a los asuntos de los hombres, ni para hacerles la guerra, dejándose llenar de envidias y malquerencias; antes por el contrario, mirando y contemplando objetos ordenados y consistentes siempre consigo mismos, que ni hacen daño ni lo reciben los unos de los otros, sino que todos están dispuestos en orden y razón (*kósmos de pánta kai kata lógon éxonta*), el resultado es imitarlos (*mimeisthai*) y hacerse uno lo más posible semejante a ellos. ¿O crees que sea posible no imitar (*mimeisthai*) aquello con que convive y que se tiene suspenso?”. Más adelante leemos: “Si alguna circunstancia, proseguí, le obliga a esforzarse por trasladar al gobierno y costumbres privadas de sus semejantes lo que ha visto allá arriba, en lugar de modelarse a sí mismo exclusivamente

en sentido estricto, aunque dios es creador de lo que realmente es, mientras que el carpintero -por ejemplo- es sólo fabricante de camas, en tanto que el pintor “es el imitador (*mimetés*) de aquello de lo cual los otros son artesanos (*demiourgoí*)”.⁹² Por lo tanto, el poeta trágico (*tragodopoiós*), en cuanto imitador, es autor de tercera generación en cuanto al ser y la verdad;⁹³ siempre que no imita ideas, sino objetos fabricados, es decir, imita no lo que es (*aletheía*), sino lo que aparece (*phantásmatos*).

El arte mimético es capaz —en un sentido— de producir todas las cosas, pero alejado de la verdad, aunque a quien no hace esta distinción bien puede engañar. De quien cae en las redes de la poesía, Sócrates dice: “al parecer, ha dado con algún hechicero o imitador que lo ha engañado; de modo que, si le ha parecido que era alguien omnisapiente, ha sido por no ser capaz de discernir la ciencia (*epistémê*) de la ignorancia (*anepistemosýne*) y de la imitación (*mimêsis*)”.⁹⁴ El poeta juega el mismo juego que el sofista, no produce todas las cosas, pero las imita todas, por lo que también es un hombre asombroso (*thaumastón ándra*) (596c-d).⁹⁵ Se podría decir incluso que el poeta es más despreciable que el sofista, porque produce imágenes indiscriminadamente, distrayendo la atención del ser.⁹⁶ Pero ¿no hay alguna manera en que la poesía mimética acceda a la verdad del ser?

en conformidad con aquello, ¿crees que será un mal artífice (*demiourgon*) de templanza y justicia y de las demás virtudes sociales (cívicas) en general?” (500d-e).

⁹² Lledó sugiere que si el pintor tuviera como modelo la idea suprema que el artesano tiene, su creación no sería simple reproducción de la de éste. Y aclara que, para Platón, el pintor se limita al mero aspecto “aparencial” del ente, precisamente porque no puede captar la realidad. El autor hace ver que el caso de la pintura no es un ejemplo más, pues para Platón la poesía es “portadora del color” (*cf.*, *El concepto de “poíesis” en la filosofía griega*, *op. cit.*, pp. 92-94).

⁹³ No deja de llamar la atención que en esta jerarquía no aparezca referencia alguna a la producción de imágenes propia del matemático, ubicadas en la línea dividida un segmento antes de las formas que no necesitan imágenes.

⁹⁴ *Cf.*, 598d.

⁹⁵ En el *Político*, el Extranjero agrupa todas las artes imitativas (incluyendo las que se sirven de la música) en un solo nombre: juego (*paigníón*), con la aclaración de que sus productos son realizados únicamente para proporcionar placer (*cf.*, 288c). Sin embargo, los sofistas -caracterizados como astutos y grandes embaucadores- son incluidos en otro grupo llamado coro, conformado por especies de todo tipo (*cf.*, 291a-c).

⁹⁶ *Cf.*, 604e-605.

En *La historia de la República*, Blackburn afirma que la condena de Platón a la poesía en el libro X ha generado mucho debate, “incluso [agrega] los comentaristas más afines a Platón se hallan perdidos”. Haciendo eco explícito de Aristóteles y Nietzsche, el autor expresa su escepticismo acerca del “argumento tan esquemático” por el que Sócrates sostiene que los poetas presentan sólo sombras, un argumento que además encierra la “idea de que lo mostrado por los sentidos es en sí mismo irreal”. Su crítica señala lo que él llama uno de los “errores más viejos, más tentadores y más generalizados de la filosofía”, el cual consiste en suponer que representar la apariencia de una cosa, significa no representar en absoluto dicha cosa. Según lo anterior, Platón se equivoca al afirmar que una creación poética no representa aquello que dice representar, cuando en realidad lo que hace es revelar un aspecto novedoso de la cosa representada, sin que ésta se modifique. Es decir, para Blackburn la poesía no constituye ninguna distracción de la verdad. No obstante, agrega que de ninguna manera es fácil expresar cómo funciona el arte; y que, en todo caso, el peligro del libro X es que justifica la formación de un hombre ideal (imposible, inmune a los deseos, al placer y al dolor) que termina por ser un “bloque de hielo”.⁹⁷

La advertencia de Blackburn acerca del valor de la poesía es por demás saludable para el interés filosófico, afirmar —por ejemplo— que la apariencia también representa de alguna manera el ser, abre un interesante problema en diferentes áreas del conocimiento. Respecto al riesgo que el autor observa en *República X*, puede resultar infundado si recordamos que el “hombre ideal” es producto de un curriculum que, además de la formación musical y gimnástica propia de los guardianes, incluye aritmética, geometría, astronomía y dialéctica; un hombre que, según el argumento, debe dirigir la ciudad también “ideal”, por necesidad —no por elección— y siempre que la fortuna así lo permita. En este sentido, ¿cómo podría siquiera prosperar dicha formación sin deseos de conocimientos? Pensamos que la discusión remite más bien a la naturaleza de la filosofía y la poesía; así como la relación de ambas con la ciudad.

⁹⁷ Cf., *op. cit.*, pp. 148-149.

El libro X muestra a la mimesis como el arte de las apariencias, y al *miméticos* como un hechicero. Y éste es el contexto en que inicia el examen de la poesía épica y trágica (598d); el cual contiene en detalle la acusación a la tragedia, así como los argumentos que sustentan esta acusación. El objetivo central es descubrir si la apreciación que se hace de la tragedia proviene de hombres sensatos, o de quienes se han dejado engañar por su encanto. La apreciación, como leemos, no es de poca importancia.

(Sócrates:) [...] Hemos oído decir que éstos (poetas trágicos) conocen todas las artes, todos los asuntos humanos en relación con la excelencia y el malogro e incluso los asuntos divinos (598e).⁹⁸

Esta valoración demanda investigar detenidamente si quienes la realizan no se hallan bajo el “embrujo” de los poetas, ignorando su alejamiento de la verdad. La disyuntiva es la siguiente: o es posible ser buen poeta aun sin conocer aquello de lo que se compone, o bien los buenos poetas (*agathoi poietai*) *conocen realmente* las cosas (*ta ónta*) que *a la mayoría* le parece que dicen bien (el subrayado es mío).

Disolver tal disyuntiva es fundamental, ya que, si los poetas conocen todos los asuntos humanos y divinos, y además expresan su conocimiento de forma agradable para la mayoría, no hay razón para cerrarles las puertas de la mejor *polis*; antes bien, serán de gran apoyo al gobernante en relación a la educación, y quizá no sólo de los guerreros, sino también de los filósofos.

La investigación comienza por mostrar la posible contradicción entre sostener la capacidad de los poetas para crear tanto el objeto imitado como su imagen, y aceptar su esmero para dedicarse a la creación de imágenes. Contradicción que sirve como preámbulo para cuestionar a Homero, no sobre cualquier arte, sino acerca de los asuntos “más bellos e importantes” sobre los que ha hablado, como lo relativo a la guerra, al gobierno de los Estados y a la educación del hombre.

⁹⁸ Es la misma crítica al sofista en *Sofista*, 232a-237a.

(Sócrates:) [...] “Querido Homero, si no es cierto que respecto a la excelencia seas el tercero contado a partir de la verdad, ni seas un *artesano de imágenes*, como el que hemos definido como imitador, sino que eres segundo y conocedor y capaz de conocer cuáles ocupaciones tornan mejores a los hombres y cuáles peores en privado y en público, dinos: ¿Cuál estado fue mejor gobernado gracias a ti, como Lacedemonia gracias a Licurgo, y, gracias a muchos otros, numerosos Estados grandes y pequeños? [...]” (599d-e, el subrayado es mío).

Los cuestionamientos continúan, al punto de que Sócrates, comparando a Homero con Protágoras, Pródico y Ceos, le pregunta a Glaucón: “¿Piensas que si Homero hubiese sido realmente capaz de educar a los hombres y hacerlos mejorar, no habría hecho numerosos discípulos que lo honraran y amaran?” (600c). Una comparación extraña, viniendo de Sócrates, porque acepta que —a diferencia de Homero— los sofistas hacen mejores a los hombres, aunque la comparación más bien tiene el propósito de que Glaucón cuestione el talento de Homero como educador. Lo anterior se corrobora en la pregunta citada, ya que en absoluto es claro el vínculo entre la carencia de honra hacia Homero (suponiendo que así fuera) y su incapacidad como educador; pero, en efecto, si aceptamos que —en tanto poeta— Homero no está versado en el ser, de manera particular en el ser del hombre, no podría hacer a éste mejor. La conclusión es la siguiente: “Todos los poetas, comenzando con Homero, son imitadores de imágenes de la excelencia y de las cosas que crean, sin tener nunca acceso a la verdad” (600d).

En cuanto a la razón por la cual los poetas hechizan a quienes los escuchan, Sócrates muestra una relación circular entre el poeta y la mayoría: ésta juzga con base en las palabras, sin importarles la verdad de lo que nombran; el poeta colorea sus composiciones con el metro, ritmo y armonía para satisfacer el deseo de la mayoría.⁹⁹ De suerte que, si despojamos las obras de los poetas de estos

⁹⁹ Lledó presenta un esquema acerca de los elementos constitutivos de la poesía en Platón, entre los que distingue constitutivos de aditivos. El nombre y la frase conforman el primer grupo; el segundo está integrado por metro, ritmo y armonía. Los elementos constitutivos son los colores de la poesía, mientras que los aditivos la dotan de fascinación (*kélesis*). Cf., *El concepto de “poiesis” en la filosofía griega*, op. cit., p. 95.

elementos, se parecerían “a esos rostros que son jóvenes, pero no bellos, tal como se los ve cuando han dejado atrás la flor de la juventud” (601b). Es decir, si las palabras de los poetas quedaran desnudas, perderían su poder para hechizar a la mayoría; además, posiblemente las condiciones para hacer patente su lejanía con la verdad, serían óptimas.

Para cerrar el examen, Sócrates afirma que, respecto de cada cosa, hay tres artes: el arte de quien la usa, de quien la hace y de quien la imita. Agrega que la excelencia de cada una de ellas está en función del cumplimiento de su finalidad; de suerte que —en principio— quien la usa es quien puede informar a quien la hace sobre su bondad o maldad. No hay duda de la severidad de Platón respecto al imitador; pues, aunque no sabe si cada cosa es buena o mala, imita de todos modos; para él parece ser suficiente imitar lo que pasa por bello ante la multitud ignorante (602b).

La crítica de *República X* a la poesía en general parece devastadora. Hay, sin embargo, una apreciación de Goldschmidt que nos regresa al *Sofista*: el autor sostiene que la imitación poética puede ser mala por dos razones, a saber, por reproducir mal modelos excelentes, o por proporcionar modelos malos.¹⁰⁰ Esto es, si hay mala imitación poética también la hay buena o auténtica, y seguramente por eso Platón deja abierta la posibilidad de que la poesía realice su defensa.

SOC.—¿Será justo, entonces, permitirle regresar a nuestro Estado, una vez hecha su defensa en verso lírico o en cualquier otro tipo de metro?

GL.—De acuerdo.

Soc.—Concederemos también a sus protectores —aquellos que no son poetas sino amantes de la poesía— que, en prosa, aleguen a su favor que no sólo es agradable sino también beneficiosa tanto respecto de la organización política como de la vida humana, y los escucharemos gustosamente: pues seguramente ganaríamos si se revela ser no sólo agradable sino también beneficiosa.

GL.— Y cómo no hemos de ganar?

¹⁰⁰ Cf., Victor Goldschmidt, “Le problème de la tragédie d’après Platon”, *Revue des Études Grecques* 61, fascículos 284-285 (enero-junio 1948): 20.

SOC.—Pero si no pueden alegar nada, mi querido amigo, haremos como los que han estado enamorados y luego consideran que ese amor no es provechoso y, aunque les duela, lo dejan [...] (607d).

Al destierro de los poetas, sigue la demostración de la inmortalidad del alma, que toma como principio la tesis de que únicamente lo propio de cada cosa la puede hacer florecer o perecer. Pensamos que no erramos al afirmar que dicha demostración se basa en la misma premisa que hizo posible la expulsión de los poetas: la existencia de las ideas (596a5-9). Al aceptar las ideas (*eíde*) como paradigmas de la relación entre lo uno y lo múltiple, se acepta la jerarquía ontológica representada en la línea dividida, la cual es presentada como imagen-semejanza de la realidad, que a su vez incluye diferentes formas de imágenes (509d7-511e). Expliquemos.

El primer corte de la línea distingue la región que comprende la multiplicidad de los seres accesibles a la vista (*óratón*) y aquella que comprende el ser accesible al entendimiento (*noetón*). El siguiente corte articula estas dos regiones en dos segmentos cada una. En la región del *óratón*: 1) el segmento inferior corresponde a las imágenes (*eikónes*), que incluye sombras (*phantásmata*), reflejos en el agua y reflejos en la superficie de cuerpos lisos y brillantes. 2) el siguiente segmento comprende los seres a los que se asemejan estas imágenes (animales, plantas y todo lo producido con herramientas que tiene la propiedad de proyectarse en la sombra y de reflejarse en el agua o en los cuerpos que tienen luz); es decir, todo aquello que es reproducido (*mimethénta*) por la sombra y el reflejo. El primer segmento representa el poder de imaginar (*eikasía*) y el segundo el de confiar (*pistís*), ambos ofrecen la primera oportunidad para distinguir entre el mundo que es para nosotros supuesto¹⁰¹ y su apariencia, entre el original y su imagen. La región del *noetón* se articula en: 1) el segmento de las figuras matemáticas, aprendidas por el entendimiento (*diánoia*), facultad que opera con imágenes no sensoriales como el triángulo, el círculo, el ángulo, que a su vez tienen como

¹⁰¹ Es el mundo en el que tenemos confianza porque lo percibimos con la vista, aun cuando no conozcamos su esencia.

eikónes a los seres del mundo que nos rodea, imitados en el primer segmento del *óratón*. 2) el segmento más elevado corresponde a los objetos de la intelección propiamente dicha (*nóesis*), son formas (*eíde*) por medio de las cuales ésta se relaciona con la idea del Bien. La *diánoia* es una facultad deductiva, mientras que la *nóesis* es dialéctica, ya que -como se explica en el *Sofista*-acontece entre las formas.

El *óratón* es objeto de opinión (*doxa*), el *noetón* es objeto de conocimiento (*epistêmê*); ambos revelan cuatro formas de aprensión y cuatro formas de verdad jerarquizadas según el ente aprendido, sólo la más elevada, la *noésis*, no tiene necesidad de imagen alguna. En este sentido, las formas son el original; mientras que las figuras matemáticas, así como los seres que integran el mundo inmediato —en el que confiamos— y las sombras y reflejos de éstos son imágenes.¹⁰² La actividad del carpintero que produce camas se ubica en el segundo segmento del *óratón*; la del pintor —como el poeta— se ubica en el segmento inferior de éste, alejado tres veces del original. La seria crítica de Platón a los poetas no se debe a que, en sus productos, las imágenes, no haya verdad alguna, sino —como afirma Brann— a que ve en la poesía una seductora corrupción del principal poder del ascenso filosófico, el cual consiste precisamente en reconocer una imagen como imagen.¹⁰³

Es importante considerar que la *República* no es un *Diálogo* primordialmente ontológico, sino psicológico-político, puesto que muestra la relación del ser humano con la *polis*; no obstante, la expulsión de los poetas en aras de una educación que tiende a la justicia se funda en la ontología esbozada y en la premisa que afirma la inmortalidad del alma; la primera presentada mediante tres imágenes (del sol, la línea y la caverna) la segunda en el mito de Er, conformado también por imágenes. Sobre este último preguntamos: ¿cuál es su diferencia

¹⁰² Como dice Eva Brann, la línea dividida es como una “*cascade of images, descending from the intelligible realm into the sensory realm*”; un poco antes, la autora sostiene que la luz emitida por el Bien es productora de imágenes, es decir, el Bien es la idea que hace posible nuestro mundo como una totalidad accesible a las diferentes facultades humanas (cf., *The Music of the Republic*, pp. 267 y 266, respectivamente).

¹⁰³ Cf., *ibid.*, p. 101.

respecto a los mitos censurados en los primeros libros? Esto es, ¿cuál es la teología que de él se infiere, y cuál es su enseñanza acerca de la mejor vida? Cuestiones que se abordarán de forma paralela a aquellas que preguntan por la diferencia de la poesía propia de las *Leyes* con respecto a la de la tragedia clásica.

Hemos mostrado el enorme parecido entre sofista y poeta; falta precisar quién es el político y quién el legislador, el primero peligrosamente cercano al sofista, el segundo identificado en la *Leyes* con un poeta.

1.3 El régimen legislativo como mimesis del político en el *Político*

Recuperemos la última división del *Sofista* (264c-268d); en ella —como quedó de manifiesto en el apartado 1.1.3— se asoma el político, quien es al demagogo lo que el sabio es al sofista. El demagogo, u orador popular, es definido como aquel que de forma irónica (porque en realidad ignora aquello que le confiere aspecto de político) emite extensos discursos en público. Es decir, al igual que el sofista, el orador popular practica la mimesis simulativa acompañada de opinión. Si el político, aun cuando también emite discursos en público, se opone al orador popular, entonces o su mimesis es simulativa acompañada de conocimientos, o más bien es figurativa.

La disyuntiva no se aclara en el *Sofista*. El *Político*, ciertamente, retoma el método de la división, pero no como continuación del *Sofista*, sino con un nuevo inicio que distingue las artes prácticas de las intelectuales, sobre la base de que las primeras terminan en productos (258e); sin embargo, cuando las artes intelectuales son divididas en críticas y directivas, el *Diálogo* afirma que estas últimas tienen como objeto producir (261a). Al margen de la evidente contradicción, nos interesa destacar que —*prima facie*— al ubicar al político dentro de las artes intelectuales, queda distanciado de la *poésis*, forma principal de la última división del *Sofista*, y, por consiguiente, también de la *mimêsis*. No obstante, el inicio mismo de la división, lo mismo que la ubicación del político en

ella, adolecen de imprecisiones. Esta cuestión es importante, debido a que buscamos identificar la mimesis propia del político para arribar a la del legislador.

En 259c, el Extranjero de Elea (principal interlocutor en el *Político*) afirma que la política es una técnica más parecida a lo teórico que a lo práctico, y en 292b sostiene que la monarquía es tanto crítica como directiva. Es decir, en principio, el *Diálogo* niega el carácter *poético* del político; sin embargo, la ambigüedad al respecto prevalece. Leamos la siguiente declaración del Extranjero.

Ahora bien, hay algo que es, sin duda, bien claro: que un rey, con sus manos y con su cuerpo todo, es muy poco lo que puede para retener el gobierno, si se compara con lo que logra con la penetración y el vigor de su alma (259c7).

Lo anterior significa: 1) que los productos pueden ser resultado de una actividad del alma o del cuerpo, y 2) que los principales productos del político están entre los primeros; por supuesto, con el pendiente de saber si, para Platón, la monarquía es una forma de ser del político. Al final del *Diálogo* leemos que el alma humana comprende una parte de origen divino y una de origen animal (309c); y en 271e el Extranjero distingue las almas más bajas de las más divinas. Debemos considerar entonces la cuestión referente al alma propia del político, mediante la cual realiza su actividad, un alma comparada al oro que, para tenerlo en su pureza, debe ser separado de los otros metales (268b).

Para lograr lo anterior, el Extranjero propone el método de los paradigmas, el cual es presentado como idóneo cuando se trata de las “realidades más altas y valiosas”, de las que “no hay imagen alguna nítidamente adaptada a los hombres” (286a); y elige el arte de tejer como modelo, sobre la premisa de que es una actividad que posee la misma función que el arte de gobernar (279b).

En *Images of Persons Unseen*, Pender dedica una sección para examinar el tema de los modelos en el *Político*.¹⁰⁴ La autora sostiene que, en este *Diálogo*, la función de los modelos es pedagógica y heurística, ya que configuran un camino que tiene como meta comprender algo nuevo a través del reconocimiento de

¹⁰⁴ *Op. cit.*, el capítulo que cito se titula “The *Politicus* on Likenesses and Models”, pp. 47-60.

elementos comunes en dos objetos, uno conocido y otro por conocer. Al respecto, la autora considera clave el siguiente pasaje:

(Extranjero de Elea:) Por lo tanto, ¿comprendes bien ahora que un modelo se forja, precisamente, cuando una misma cosa que se halla en otra cosa diferente y aislada de la primera es objeto de una opinión acertada y, al ser comparada, da nacimiento a una única opinión sobre una cosa y la otra juntas” (278c).

Pender advierte que “*indeed for Plato the model is the same element that is present in the two entities*”.¹⁰⁵ Lo cual significa que sin este elemento común el nuevo conocimiento sería imposible. En el contexto del *Político*, esta tesis muestra que el arte de tejer es útil en la búsqueda del arte política, sólo si ambas actividades no son del todo desconocidas, y si —en efecto— se da una “opinión acertada” acerca de la misma cosa (*tautón*) identificada en ellas.

Trabajar la lana es una técnica que, a su vez, incluye dos artes: “una asociativa y otra separativa” (282b). En el arte del político, Platón identifica la unión y la separación como habilidades fundamentales. Pero ¿qué es aquello que separa y qué aquello que asocia el político?, ¿de qué modo entrelaza los elementos de la ciudad y qué tipo de tejido es el que proporciona?¹⁰⁶

Es conveniente señalar que, en la obra de Platón, la actividad del tejedor se convierte en paradigma importante; tal como advierte Brann, aparece ya en el *Sofista* como imagen de la actividad dialéctica, pues la comunidad de formas es un entretejido;¹⁰⁷ de igual manera, el mito de Er con el cual concluye la *República* destaca la actividad de las Moiras como tejedoras del destino, mismas que — como veremos— son evocadas en las *Leyes* con relación a las funciones del legislador.

El propósito en esta sección es mostrar la impronta mimética que adquiere el régimen político que se auxilia de la ley, en aras de que la ciudad llegue a ser

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 49.

¹⁰⁶ *Cf.*, *Político*, 306a.

¹⁰⁷ *Cf.*, Brann, *The Music of the Republic*, p. 289.

feliz. Para ello, es útil apuntar que el modelo del tejedor trae consigo una nueva división que, desde su inicio, presenta el aspecto teleológico de la producción: “De todas las cosas que fabricamos o adquirimos, algunas tienen como fin producir algo y otras, en cambio servir de protección contra alguna molestia” (279c8). No es difícil advertir que la finalidad del tejedor no es producir, sino proteger, y lo logra valiéndose de técnicas auxiliares de la producción. Tenemos una cuestión más, derivada del modelo del tejedor: ¿es la finalidad del político proteger a los ciudadanos?

El complejo discurso que da respuesta a las interrogantes mencionadas comienza en 306a8 y concluye con el *Diálogo* mismo. De manera previa, y con el pretexto de que el paradigma del tejedor provocó vueltas fútiles,¹⁰⁸ el Extranjero de Elea aborda el arte de la medida, fundamental para develar la naturaleza del político; pues el político es la encarnación de la medida de los regímenes políticos; pero él mismo adquiere una forma mimética.

El arte de la medida no se identifica con el justo medio, pues éste refiere principalmente al aspecto cuantitativo, que es insuficiente para determinar la propiedad o belleza de una realidad. Si cuestionamos —por ejemplo— la pertinencia del discurso referente al modelo del tejedor, podemos ensayar una respuesta comparando su longitud con la de otro discurso, pero también podemos compararlo con una media que no dependa del discurso que es objeto de valoración. Es decir, una forma de determinar el exceso y el defecto es apelando al número, longitud, profundidad, anchura y velocidad de lo que se valora; y compararlo con su opuesto. Otra forma de hacer lo mismo es atender lo conveniente, oportuno y debido a través de la justa medida que se halla independiente de los extremos comparativos. La primera forma, que enfoca la

¹⁰⁸ ¿Qué aspecto podría ser fútil en Platón? Antes bien, es evidente que la naturaleza del político se encuentra entre las “realidades más altas y valiosas” (*κάλλιστα ὄντα καὶ μέγιστα*), difícil de comprender sin modelos. La dificultad surge —quizá principalmente— porque la actividad del político es del alma, y en este sentido, no es perceptible a los sentidos; de hecho, el Extranjero de Elea habla de “realidades más altas y valiosas” en comparación con aquellas que “por su propia naturaleza, comportan símiles sensibles fáciles de comprender” (285d14-e). El modelo del tejedor, entonces, es un intento para comprender el arte real, pero —como dice Pender— en tanto voz de apoyo (*cf.*, *op. cit.*, p. 58).

relación recíproca es —sin duda— familiar al joven Sócrates, pues como sabemos es condiscípulo del matemático Teeteto; la segunda parece requerir talento dialéctico.

(Extranjero de Elea:) ¿Y entonces? Lo que excede la naturaleza del justo medio o es excedido por ella, sea en nuestras palabras o en nuestros hechos, ¿acaso no tendremos que decir que en esto reside realmente el criterio en virtud del cual se diferencian muy bien entre nosotros los malos y los buenos? (283e4).

Un poco más adelante, el Extranjero afirma que ninguna técnica sería posible sin la técnica de la medida; pues todas se cuidan de no caer en el exceso ni en el defecto para lograr que sus obras sean bellas y buenas (284a-b). Esto significa que todo lo que está sujeto a producción depende del arte de la medida; además, enfatiza la importancia de la finalidad, cuestión sorprendentemente ubicada por encima de aquella relativa al *no ser* abordada en el *Sofista*. Así como el sofista sólo es posible si lo que no es es, el político —y todo aquel que posee una ciencia relativa a las acciones— sólo es posible si posee la capacidad de medir el exceso y el defecto; pero no sólo en una relación recíproca, sino por medio de la justa medida (284c).

Aclarado lo anterior se retoma al político para comparar su actividad con la del tejedor (287b). Para ello, el camino de la división dicotómica se presenta insuficiente. La naturaleza de la política es tan compleja como un animal vivo, que ahora se divide como si se tratara de una víctima de sacrificio, encontrando en ella lo que podríamos llamar funciones vitales y funciones secundarias. Separar unas de otras es como separar el oro de los metales menos preciosos, es separar al político de una gran multitud que desea parecersele. En primer lugar, se separa el arte política de aquellas sin las cuales una *polis* no podría existir, pero que su función no es la del arte real (entre las técnicas auxiliares de la política se encuentran los fabricantes de instrumentos útiles para la ciudad, es

decir, servidores, tanto esclavos como libres).¹⁰⁹ En segundo lugar, se separa al político de otro enorme gentío.

(Extranjero de Elea:) Una raza formada de especies de todo tipo es la suya, tal como se me muestra a primera vista. Porque muchos de esos hombres se asemejan a leones, centauros y otros animales por el estilo, pero muchísimos de ellos se parecen a sátiros y a las bestias débiles pero muy astutas; rápidamente intercambian sus características y sus aptitudes (291a9-b4).

Este gentío es el “coro de los sofistas”, gran embaucador que debe distinguirse del verdadero político. Declaración ésta de carácter insólito, que se agudiza cuando el *Diálogo* distingue los tipos de gobiernos con el fin de aislar al político. Y es que, en realidad, los grandes embaucadores-sofistas son el monarca, el aristócrata, el demócrata, el oligarca y el tirano. Hay que aclarar que, en realidad, son seis regímenes políticos identificados aquí, porque la democracia se desdobra en dos.¹¹⁰

Ahora bien, son cuatro los criterios que distinguen a estos regímenes políticos: 1) En cuanto a la cantidad, el gobierno es de uno, pocos o muchos. 2) En cuanto a la riqueza, el gobierno está en manos de los ricos o pobres. 3) En cuanto a lo que podríamos llamar legitimidad, el gobierno se da por imposición forzada o aceptación voluntaria. 4) En cuanto a la legalidad o falta de ella, se gobierna mediante códigos escritos o sin leyes.¹¹¹

¹⁰⁹ Véase 287d-291a.

¹¹⁰ Cf., *Político*, 302d. Recientemente, Christopher Rowe ha llamado la atención sobre el hecho de que, a diferencia de Aristóteles (quien distingue tres tipos de constituciones correctas y tres tipos de desviaciones), Platón sostiene que no sólo la tiranía, la oligarquía y la democracia (sin ley) *no* son correctas, sino que tampoco lo son la aristocracia, la monarquía y la democracia (con ley). Además de esta diferencia, Rowe advierte que Platón nombra también democracia al tercer elemento del segundo trío, lugar que, en Aristóteles, corresponde a la “política”. El comentario referido se titula *On Appendix A, ‘On the Status of the Statesman’: ‘Contemporary Politikoi and Other Sophists’*, y fue presentado a finales de junio pasado, como parte del Philosophy Summer School 2023, on André Laks, *Plato’s Second Republic*, llevado a cabo en México por la Universidad Panamericana.

¹¹¹ Véase 292a-b.

En el *Diálogo*, el criterio verdaderamente importante es el último, pero su importancia se aclara solo en la medida en que el joven Sócrates reacciona a la siguiente declaración por parte del Extranjero:

Por necesidad, entonces, de entre los regímenes políticos, al parecer, es recto por excelencia y el único régimen político que puede serlo aquel en el cual sea posible descubrir que quienes gobiernan son en verdad dueños de una ciencia y no sólo pasa por serlo, sea que gobiernen conforme a leyes o sin leyes, con el consentimiento de los gobernados o por imposición forzada, sean pobres o ricos, nada de eso ha de tenerse en cuenta para determinar ningún tipo de rectitud (293c6-d3).

Si la habilidad política es una especie de ciencia, *politikê epistêmê*, la diferencia entre el político y quienes se le parecen no radica en ninguno de los criterios mencionados; el verdadero criterio para identificar al régimen correcto es que en él se emplee la ciencia para hacer de una *polis* mejor de lo que es, y para conservarla en tal estado. De suerte que, en realidad, sólo hay una forma genuina de gobernar, aquella que se guía por la justa medida;¹¹² el resto es mimesis. De éstos, el que imita de mejor modo es el gobierno regido por buenas leyes (293c).

Ante la merma que sufre la ley, el joven Sócrates replica: “Sobre las demás cuestiones, extranjero, me parece que te has expresado con mesura; pero eso de que se deba gobernar sin leyes es una afirmación que resulta más dura al oído” (293e8).¹¹³ En respuesta, el Extranjero retoma el tema de la justa medida, ella no se puede manifestar en leyes, puesto que una ley no es capaz de expresar con precisión lo que es más justo en cada caso. Es decir, por las especificaciones inherentes a “cada caso”, el arte política no puede declarar una ley simple que contemple cualquier circunstancia en todo tiempo (294).

¹¹² Como afirma Rowe, en la búsqueda del verdadero político, incluso el monarca es descartado, “*who will be found only in the seventh constitution, branded the ‘knowledgeable’ one (hê epistêmôn, sc. Politeia)*”. Cf., *ibid.*, p. 2.

¹¹³ Para nuestro oído también es dura la irrelevancia del criterio voluntario/forzado, ya que en las *Leyes* una verdadera ley precisa el consentimiento de aquellos a quienes va dirigida.

Sin embargo, la inquietud del joven Sócrates acerca de la ley es inaplazable. El *Diálogo* declara que el gobierno de la ley, aunque inferior al de la ciencia política, es el que mejor lo imita. ¿En qué sentido? Si una *polis* está gobernada por el verdadero político, poseedor de la justa medida, él mismo es prescripción del orden y la justicia, pero si no es este el caso, la ausencia de leyes es falta de orden, es anarquía. Es decir, el gobierno de la ley es necesario cuando el político no está al frente del gobierno. Los cinco regímenes políticos son divisibles, por tanto, según su legalidad o falta de ella. Este criterio depende del político como la justa medida, no de las relaciones recíprocas que se establecen entre unos/muchos, rico/pobre, voluntario/forzado. Gobernar conforme a leyes o contra las leyes, puede darse en todos los regímenes políticos que son mimesis del político.

(Extranjero de Elea:) Por cierto, en el momento en que estábamos buscando el régimen político recto, este corte no nos era de utilidad, tal como antes lo demostramos. Pero, una vez que a aquél lo exceptuamos y consideramos forzosos a los demás, el hecho de que en éstos se dé la ilegalidad y la legalidad permite seccionar en dos porciones cada uno de ellos (302e5-11).

Los regímenes políticos que imitan al único régimen correcto son: monarquía, con ley o sin ley; oligarquía y democracia, ambas con ley o sin ley. El mejor de todos estos es la monarquía con ley, el peor es la monarquía sin ley, es decir, la tiranía, al que —según lo explicamos en el apartado anterior— los poetas trágicos ensalzan. De los regímenes políticos legales, el peor es la democracia, pues en él la autoridad está distribuida entre numerosos individuos, pero es el menos malo de los ilegales (303a-b).

El proceso de purificación (separación del político de todos aquellos que se le parecen) concluye afirmando que los individuos que participan de los regímenes políticos miméticos no son políticos verdaderos, sino sediciosos que “presiden las más grandes fantasmagorías”, por lo que ellos mismos son fantasmas, “los más grandes sofistas de entre los sofistas” (303c). ¿Quiénes de éstos se

asemejan a los leones, quiénes a los centauros, quiénes a los sátiros? ¿Qué relación hay entre éstos y el demagogo?

La argumentación final del *Diálogo* sostiene, de manera general, que el político deberá tener la capacidad de identificar a los hombres malos y separarlos de los buenos y virtuosos. Es decir, para iluminar la naturaleza del político el Extranjero de Elea y el joven Sócrates llevan a cabo una catarsis; a su vez, se pone de manifiesto que quien posee el arte de la política debe realizar procesos de purificación;¹¹⁴ tras de los cuales deberá ser capaz de combinar los caracteres virtuosos, que por naturaleza son desemejantes, con el objetivo de lograr una comunidad justa. Las virtudes que el político deberá entrelazar son la valentía (comparada con la urdimbre en el tejido de lana) y la mesura (comparados con la trama); puesto que, si estas virtudes se reprodujeran durante muchas generaciones de manera aislada, traerían grandes males, para el individuo y para la ciudad: la valentía acabaría en “una abundante floración de locuras” (310d), mientras que la moderación acabaría por “arruinarse completamente” (310e).

Es importante advertir que la argumentación posiciona al legislador, al buen legislador, entre quienes poseen la capacidad de preparar el tejido de la actividad política.

(Extranjero de Elea:) ¿No sabemos que el político y el buen legislador es el único que le ha sido capaz, gracias a la Musa real, de implantar eso [opinión verdadera sobre lo bello, lo justo, lo bueno y sus contrarios] precisamente en los hombres que han recibido una recta educación, esos hombres de los poco antes hablábamos [los tendientes a la valentía y a la moderación]? (309d).

En 310a el Extranjero aclara que lograr la red que representa la comunidad política requiere, por una parte, caracteres dotados de nobleza originaria, y, por otra parte, que estos caracteres sean educados conforme a su naturaleza. Esta

¹¹⁴ Estos procesos son la controvertidos como el que se insinúa en la *República*. Véase *Político* 308e4-309a7 y *República* VII, 541a.

última condición, así como el correcto entramado, no serían posibles sin la mediación de la ley.

En suma, a pesar de que la introducción de la ley no es decisiva para la identificación del verdadero régimen político (pues lo realmente categórico es la presencia o ausencia de conocimiento), sin la ley, el poder (depositado en una, varias o muchas personas) sería peligrosamente ilimitado.

Debido a lo expuesto consideramos que el *Político* es condición sin la cual no podría comprenderse las *Leyes*. En términos de Rowe: “*Such laws, of which (as André Laks urges) the dialogue Laws will offer a specimen set, will be ‘imitations’ in a positive sense, that is, so far as possible, reconstructions of what the person with actual knowledge would prescribe – so not a mere second-best, but truly best after the first.*”¹¹⁵

Por último, queremos destacar que en el pasaje que expone el mito de la reversión cósmica (267c-274d), el cosmos es presentado como un ser vivo e inteligente que no permanece en reposo. Inevitablemente, este cosmos pasa de un estado gobernado por el dios a otro en que, por su naturaleza divina, busca imitar al primero; pero su mimesis es defectuosa porque su corporeidad debilita su capacidad para recordar el estado anterior, así como la divinidad de su naturaleza. El Extranjero afirma que cuando el dios deja libre el cosmos, regresa a "su inclinación natural". Dorter cita la sugerencia de Ferrari acerca de la distinción entre el periodo gobernado por dios y el periodo gobernado después de dios como análoga a la distinción entre el régimen gobernado por el político y el del gobierno de la ley.¹¹⁶

Si lo anterior es así, estamos en condiciones de dirigir nuestra mirada a las *Leyes*, *Diálogo* en el que Platón expone el mejor de los regímenes políticos posibles, no

¹¹⁵ Rowe, *On Appendix A, ‘On the Status of the Statesman’: ‘Contemporary Politikoi and Other Sophists’*, p. 4.

¹¹⁶ Cf., Dorter, *Form and Good in Plato's Eleatic Dialogues*, *op. cit.*, pp. 191-195. El autor agrega que esta sugerencia se ve reforzada por el hecho de que el político, como el dios, es comparado con el capitán de un barco.

el ideal. Nuestra confianza se ve fortalecida cuando advertimos que en el mito de la reversión cósmica se plantea la pregunta acerca de cuál de los dos períodos pueden los seres humanos ser más felices. La respuesta es la siguiente:

(Extranjero de Elea:) Si los retoños de Cronos, al tener tanto tiempo libre y la posibilidad de trabar conversación no sólo con los hombres sino también con las bestias, usaban todas esas ventajas para la práctica de la filosofía [...], fácil es decidir que, comparados con los de ahora, los hombres de entonces eran muchísimo más felices. Pero si, por el contrario, dándose en exceso a la comida y a la bebida, no hacían sino contarse entre sí y a las bestias, mitos como los que ahora efectivamente se narran sobre ellos, también en este caso —al menos si doy mi parecer— es muy fácil decidirse (272b12-272d).

Es decir, si en el periodo en el que gobierna el dios, los hombres no utilizan la abundancia sólo para saciar deseos elementales, sino para filosofar, entonces debieron ser mucho más felices que aquellos que viven el periodo en que el dios abandona el cosmos. La práctica de la filosofía es condición necesaria de la felicidad. Si es el caso que el segundo periodo del mito corresponde al de gobierno de la ley, podemos afirmar que el régimen político de las *Leyes* es el que hace posible la vida más hermosa y feliz para los seres humanos, siempre que la relación entre ley y filosofía se haga patente.

CAPÍTULO II. LA CREACIÓN MIMÉTICA EN LAS *LEYES*

No hay en las *Leyes* una teorización de la mimesis como la que encontramos en la *República* o el *Sofista*. Tampoco hay, como en este *Diálogo*, la sugerente oposición entre filósofo y sofista, el primero como creador de imágenes (*eikones*), el segundo como creador de apariencias (*phántasmai*). En realidad, en las *Leyes* sólo hallamos una alusión a la filosofía como sustantivo (857d),¹¹⁷ y lo mismo sucede con la sofística.

Además de la experiencia de desamparo producida por la ausencia de pasajes que aludan manifiestamente a la naturaleza de la mimesis, la escasa presencia de la filosofía quizá sea un indicador del alejamiento respecto a la argumentación de la ciudad perfecta, y un acercamiento al proyecto de una ciudad práctica.

La mención de la filosofía aparece en el libro IX, pero tiene su antecedente en el libro IV, en donde el Ateniese presenta una distinción entre médicos libres y médicos esclavos, la cual tiene como propósito comparar la práctica de estos últimos con la actividad legislativa contemporánea de los interlocutores del *Diálogo*.¹¹⁸ En el libro IX, el Extranjero recuerda a Clinias esta comparación, agregando que la práctica del médico libre —que conversa con su paciente y teoriza sobre la naturaleza y origen de la enfermedad— provocaría la risa del médico empírico, por hacer discursos cercanos a la filosofía (857c5-e). Es decir, el contexto de la mención de la filosofía es análogo al de la propuesta del filósofo rey en la *República*, el temor —en el mejor de los casos— al ridículo;¹¹⁹ lo que podría significar un elemento para valorar su plausibilidad.

¹¹⁷ En 967c8 hay una referencia a los filósofos, y a la burla que sobre ellos han dejado caer los poetas, al compararlos con perros que aullan vanamente. En 967e aparece la expresión “*tá te katá ten moustan toutois tes koinonías syntheasámenos*” traducida por Lisi como “tras contemplar la unión filosófica de éstos” (el pronombre se refiere a los principios de la piedad: inmortalidad del alma y gobernabilidad del intelecto universal sobre el movimiento cósmico).

¹¹⁸ Véase 719e11-e6.

¹¹⁹ Recordemos que Sócrates se resiste a presentar al filósofo rey porque teme hacerse acreedor de una ola de carcajadas, mayor aún que la propuesta de comunidad de mujeres e hijos (*cf.*, 472a-273e).

Por su parte, la referencia a los sofistas se halla en el libro X, en el contexto de las leyes sobre la impiedad. El Extranjero sostiene que entre los seres humanos que no creen en absoluto en los dioses pueden distinguirse dos tipos: los que son buenos por naturaleza, odian la injusticia y probablemente son totalmente francos; y aquellos otros que son incontinentes, mendaces e hipócritas, al mismo tiempo que memoriosos y con gran capacidad para el aprendizaje. Según el Ateniense, de este segundo tipo de impíos provienen magos, tiranos, demagogos y los que maquinan con las “argucias de los sofistas”.¹²⁰ Tal como sucede en el *Sofista*, se presenta una relación entre sofística, magia y demagogia; asimismo observamos el peligro que representa para la piedad la presencia del sofista en una ciudad que se propone posible.

Al margen de la evidente complejidad de ambos pasajes, queremos enfatizar que la búsqueda de la mimesis en las *Leyes* debe realizarse desde un enfoque diferente al delineado respecto al *Sofista*; aunque este nuevo enfoque no podía siquiera pensarse sin la enseñanza de aquél. Entre estas enseñanzas destacamos las siguientes: 1) la técnica imitativa (*mimetiké*) es un tipo de producción (*poíesis*) cuya función específica es producir imágenes (*eidolopoiké*) y 2) para Platón existe un carácter positivo de la *mimetiké*, siempre que la imagen producida se sostenga en un paradigma.¹²¹

Hay que decir que el tema de la mimesis tampoco aparece en el pasaje que bien puede identificarse con el *abstract* de la tarea legislativa (631b2-232d). Sin embargo, como lo hemos referido, en el libro VII el Ateniense declara: “Todo nuestro sistema político (*politeía*) consiste en una imitación (*mimêsis*) de la vida más bella y mejor” (817b). Si como Aristóteles, pensamos que el régimen político es un cierto orden de quienes habitan una ciudad,¹²² estamos obligados a precisar cuál es el orden de la *polis* fundada o producida en las *Leyes*, y cuál la

¹²⁰ Cf., 908b6-e.

¹²¹ Véanse los pasajes 234c-d y 235c-d, ambos analizados en la primera sección del primer capítulo.

¹²² Aristóteles, *Política*, versión bilingüe de Antonio Gómez Robledo (México: UNAM, Bibliotheca Scriptorvm Graecorvm et Romanorvm Mexicana, 1963), 1274b38.

naturaleza de la vida que dice reproducir, en el sentido positivo del *Sofista*. Estos son los propósitos principales del presente capítulo.

Es importante subrayar que tal como lo afirma el Ateniense, inmediatamente después de la declaración citada, él y sus interlocutores deben ser identificados como poetas (*poietai*). En este sentido, más que teoría, las *Leyes* lleva a cabo una producción mimética; sin embargo, no podremos captarla si no penetramos en la comprensión platónica de la ley y la función que cumple en el régimen político propuesto en el *Diálogo*. Con esta finalidad desarrollamos el presente capítulo en tres secciones. La primera de éstas tiene como objetivo comprender el lugar que adquiere la poesía en los dos primeros libros de las *Leyes*, para lo cual analizamos la relación que se da entre los *poetas* que dialogan en Creta¹²³ y tres poetas anteriores a éstos (Homero, Tirteo y Teognis); así como la relación entre poesía, mimesis y verdad. En la segunda sección atendemos la cuestión referente al modelo que imita el régimen político (*politeía*) de las *Leyes*; el objetivo es mostrar que éste es principalmente el tipo de orden psicológico que, si atiende su propia naturaleza, es justo. Tras lograr estos propósitos, en la tercera sección, atendemos el problema acerca de la naturaleza de la ley y su lugar central en el régimen anunciado.

2.1 Los poetas y la imagen de la virtud en los libros I y II de las *Leyes*

El diálogo que de manera directa refiere las *Leyes* se desarrolla en Creta, y comienza con la pregunta que un anónimo extranjero de Atenas dirige a Clinias de Creta y a Megilo de Esparta sobre la causa (*aitía*) de sus leyes. En su respuesta, Clinias sostiene que Zeus es la causa de la legislación cretense, mientras que Apolo lo es de la espartana. Megilo se limita a confirmar. La respuesta está apoyada en Homero, cuya autoridad es de tal índole que entre los

¹²³ Nos referimos -por supuesto- al extranjero de Atenas, Megilo y Clinias. Al respecto es importante tomar en cuenta que, en *República* 379a, Sócrates declara que Adimanto y él mismo, no son poetas, sino legisladores. Una declaración que debe mirarse siempre en contexto, pues como hemos señalado -*supra* p. 45- es altamente probable que ambos sean poetas, pero no legisladores.

dorios no hay duda del origen divino de sus respectivas legislaciones, ni tampoco de que Zeus hizo llegar las leyes a Creta a través de su hijo Minos. El Ateniense parece aceptar la respuesta, como Megilo parece aceptar que las leyes cretenses son superiores a las espartanas, dada la jerarquía entre los dioses. No obstante, la discusión acerca de la finalidad de la legislación cretense trae como conclusión que ésta ordena sus instituciones con vistas a la guerra, cuando un auténtico legislador debería legislar teniendo como fin la paz.¹²⁴ Clinias se percata que desde esta conclusión las leyes provenientes de Zeus en realidad no son óptimas, o en realidad no provienen de Zeus. Para no agudizar la confusión, el Ateniense desvía su examen hacia Tirteo, quien al parecer es el responsable de la idea doria sobre la supremacía de la guerra; precisando además que este poeta —aunque adquirió la ciudadanía espartana— es originario de Atenas. Con ello logra un ambiente de cercanía con sus interlocutores que hace posible el examen sobre la legislación doria, el cual se prolongará hasta el libro IV.¹²⁵

En el diálogo imaginario que el Ateniense tiene con Tirteo acontece un cambio respecto al fin de la legislación. En principio dicho fin se encontraba en las consecuencias positivas de la guerra; al final, en la virtud que hace posible ganar en ella, es decir, en la valentía. Aun con este cambio, la crítica a Tirteo procede, y se realiza a través de Teognis, poeta que no es dorio ni ateniense, y que sostiene que la virtud total es mejor que la valentía aislada.

Citar a tres poetas en el primer inicio de las *Leyes*¹²⁶ anuncia la importancia que tendrá la poesía en la investigación. Clinias y Megilo están muy lejos de imaginarse que, en el transcurso del día, se verán convertidos de ciudadanos en legisladores y —más tarde— en poetas. Por su parte, el Ateniense posterga la crítica acerca del origen divino de las leyes dorias —y acerca de Homero, poeta que le da sustento a dicha tradición— prefiriendo mostrar su desacuerdo con Tirteo, a quien —sin embargo— le nombra “divino poeta” (629b10). Pensemos

¹²⁴ Cf., 625c8-628c.

¹²⁵ Cf., 629a-b8.

¹²⁶ Recordemos que, tras el críptico examen a las leyes dorias, el Ateniense sugiere comenzar nuevamente la investigación, ahora considerando la virtud como fin de la legislación (cf., 632e).

que Teognis no es calificado de la misma manera, aunque también es cierto que con él no hay diálogo imaginario alguno. Si acaso la ausencia de diálogo entre el Ateniense y Teognis se debiera a que valoran de la misma manera la guerra, entonces no sería extraña cierta ironía en el epíteto de Teognis.

La referencia a la poesía es constante en el *Diálogo*, y no siempre para descalificarla. En el libro III —por ejemplo— el Ateniense alaba el linaje divino de los poetas que, con ayuda de las Musas y algunas Cárites, “tratan muchas cosas de la forma en que realmente han sucedido” (682a). Acto seguido, el Ateniense se apoya en Homero para presentar la transición desde tiempos ignotos a la guerra de Troya, y desde ésta al asentamiento de las ciudades dorias.¹²⁷

En el libro II, que en general trata de precisar lo que es la verdadera educación y los mejores medios para preservarla, el Ateniense sostiene que la primera fase de la educación no se lleva a cabo a través de la coerción, sino a través de la música, específicamente por medio de las Musas y Apolo. La música hace posible la percepción del ritmo y la armonía en el movimiento (natural desde el nacimiento), a través del canto y el baile; actividades que además hacen que el niño participe de un placer que es necesariamente común. Del hecho de que la música proporcione placer, la mayoría infiere que la corrección de ella se deposita en su capacidad para producirlo; pero si esto fuera así, difícilmente podría sostenerse que el canto y el baile tienen una función educativa. La inferencia del Ateniense es, en otras palabras, que la música sin regulación puede oponerse a la educación verdadera, precisamente por el carácter placentero que le es inherente, así que la ley debe impedir que los poetas centren su corrección en el placer, con el consecuente abandono de la virtud. Es decir, el legislador auténtico debe persuadir u obligar a los poetas a producir imágenes de la virtud total. Tirteo, por supuesto, sería sancionado por alabar únicamente la valentía.

El Ateniense, sin embargo, no parece tener gran esperanza de persuadir a los poetas, pues sostiene que si él fuera legislador obligaría a todos ellos a evitar expresar en la ciudad la opinión de que los malvados son felices, o que la justicia

¹²⁷ Cf., 682b-283a.

es inútil. La necesidad de ordenar la música insta a los ancianos a convertirse en “legisladores” recién iniciado el *Diálogo*. Con el Ateniense a la cabeza enfilan la investigación hacia los logros de la música noble, aquella que debe reunir corrección, utilidad y placer. Para identificar la relación de estos elementos en la creación de imágenes, el *Diálogo* realiza una analogía respecto al alimento y el aprendizaje; con ello muestra que, así como alimentarse y aprender no tienen como función principal proporcionar placer, tampoco es ésta la finalidad en la producción de imágenes.

Ciertamente al alimentarnos experimentamos placer, pues saciamos un deseo, pero si aquello que consumimos no es saludable deja de cumplir su función, deja de ser útil para la mantención de nuestro cuerpo. El aprendizaje —por su parte— se hace acompañar de encanto,¹²⁸ pero su corrección y utilidad le vienen de la verdad. Respecto a las imágenes, el Ateniense hace eco del *Sofista*, la *República* y el *Político*, al afirmar que las artes que producen imágenes, en sí mismas no se preocupan por la verdad,¹²⁹ sí por proporcionar placer; aunque en general, su corrección se da en términos tanto cualitativos como cuantitativos, pues una imagen es correcta si se asemeja al original. Se infiere que la corrección de la técnica mimética no debe ser juzgada por el placer ni por la falsa opinión, pues la semejanza entre imagen y original no se da porque a alguien le produzca placer o porque alguien opine que son iguales. Los alcances legislativos de esta conclusión se hacen evidentes en el libro VII, en el que —como veremos al final de este capítulo— se precisa la necesidad de supervisores de poemas, escritos tanto en verso como en prosa; incluso en el tratamiento de la danza como parte de la gimnasia, el libro VII enfatiza que los profesores deberán atender la magnanimidad y la libertad en la imitación del mensaje de la Musa (795d-e).

Viéndolo bien, aunque en sí mismas las artes imitativas no estén preocupadas por la verdad como lo está el aprendizaje, no pueden simplemente evadirla.¹³⁰

¹²⁸ Expresión que evoca el inicio de la *Metafísica* de Aristóteles, en el que afirma que “Todos los hombres desean por naturaleza saber” (I, 980a).

¹²⁹ *Cf.*, 667d-e.

¹³⁰ *Cf.*, 655b.

De ser así ¿cómo podrían lograr una semejanza, por ejemplo, entre la imagen de la belleza y la belleza, entre la imagen de la virtud y la virtud, o entre la ley y aquello de lo cual es imagen?

Aquellos que buscan nobleza en la poesía deben ocuparse de que su mimesis sea correcta, lo que en otras palabras significa que lo que producen sea realmente una imagen de aquello que representa la imagen misma. Los jueces competentes en estas cuestiones deben saber de qué es poema un poema, qué es lo que imita. El Ateniense ejemplifica lo anterior con la pintura: un juez de pintores debe saber qué tipo de cuerpo se está imitando; si se trata de un ser vivo, debe saber el número de partes y la posición relativa a ellas.¹³¹ ¿No significa esto que el juez de la pintura, lo mismo que el pintor, debe preguntarse qué es el cuerpo de X? Si —como pensamos— la respuesta es afirmativa, ¿qué debe preguntarse, entonces, el juez de la poesía y el poeta? Aunque no explícitamente, el Ateniense está sugiriendo que la poesía noble, la que produce imágenes de la virtud, es filosófica, pues no sería posible sin el conocimiento de la naturaleza del alma, y su relación con la verdad; aunque su utilidad no se empate con ésta, sino muy probablemente con el placer que produce, ya que el placer “encanta” a las almas, lo que parece ser condición para que éstas giren hacia la virtud. ¿Conoce Teognis, más que Tirteo y Homero, la naturaleza del alma? Más aún, ¿es el poeta quien accede a la naturaleza del alma? El argumento anterior conduce a una respuesta afirmativa, con la condición de que el poeta sea filósofo.

Lo anterior recupera ideas fundamentales expuestas en el capítulo primero respecto al *Sofista* y a la *República*. Del *Sofista* retoma la primera división general del arte mimético: el que produce figuras (*eikones*) parecidas al modelo y el que produce apariencias (*phántasmai*); así como la tesis que hace de la relación del ser humano con la verdad condición sin la cual no es posible la primera forma mimética.¹³² Por su parte, la epistemología del libro X de la *República* es la base

¹³¹ Cf., 668c-d. En las *Leyes*, la pintura adquiere un lugar preponderante; en el libro XII encontramos que, entre las ofrendas a los dioses, las más divinas son las imágenes que los pintores realizan en una jornada. “Incluso las restantes ofrendas deben ser a imitación de éstas” (956b).

¹³² Cf., *supra*, pp. 18 y 19.

de la analogía entre creación de imágenes, aprendizaje y alimento; de ahí que, al igual que este *Diálogo*,¹³³ las *Leyes* sostiene que hay un tipo de creación mimética que no está acompañada de conocimiento, más aún, que hay un tipo de creación mimética que se aleja de la verdad.

Ahora bien, si el régimen político propuesto en las *Leyes* es imitación de la mejor forma de vida, es claro que solamente quien tenga conocimiento de ésta puede producir su imagen (*eikón*). La pregunta por el mejor régimen político conduce a la pregunta por la mejor forma de vida. Tal como advierte la última división del *Sofista* (264c-268d), es importante distinguir entre el político y el demagogo. El político genuino es poeta y filósofo.

2.2 Acerca del modelo para la *politeía* de las *Leyes*

¿Cuál es, entonces, la forma de vida que la *politeía* de las *Leyes* imita? La respuesta, tan general como poco útil, afirma que es la vida mejor y más bella. En primer lugar, es importante preguntar si se trata de un tipo de vida pública o privada, pues no es claro si el modelo del régimen político que se funda en las *Leyes* es también un régimen político, o si es una forma de vida privada cuya imagen puede darse en la *polis*. Como veremos a continuación, ambas posibilidades traen aparejadas un sinnúmero de dificultades; de manera tal que, en ocasiones, el escepticismo logra filtrarse. No debemos perder de vista, sin embargo, que la instalación del escepticismo respecto al modelo que orienta la actividad mimética del *Diálogo* significaría el abandono de la filosofía política, así como el subsecuente abrazo de la sofística.

Por un lado, la idea —aparentemente descartable— que señala un tipo de vida privado como modelo de la *politeía* de las *Leyes*, nos hace recordar que *kallipolis* de la *República* es la proyección ampliada del alma justa; por lo tanto, es posible

¹³³ Cf., *supra*, pp. 52-54.

pensar que, en las *Leyes*, el alma bella y mejor es el paradigma de un régimen político en el que la ley es fundamental.

Por otro lado, existen elementos que abonan la idea de que el modelo del régimen político de las *Leyes* es también un régimen político; más aún, que este modelo lo encontramos precisamente en la *República*. Quizá el elemento más contundente al respecto es la declaración que forma parte del preludio a la acción legislativa iniciada en el libro V de las *Leyes*:

(Ateniense:) Pues bien, la primera ciudad, el mejor sistema político y las mejores leyes se dan donde en toda la ciudad llega a realizarse en el mayor grado posible el antiguo dicho. Se dice en efecto, que las cosas de los amigos son realmente comunes, sea que esto se dé ahora en algún lugar o se vaya a dar alguna vez [...]. Por eso no hay que mirar a otro lado en busca de un modelo (*paradeigma*) de orden político, sino que ateniéndonos a este régimen, debemos buscar uno que en lo posible tenga al máximo tales características. El que estamos intentando diagramar ahora podría ser, si tiene lugar, el que más se aproxima al inmortal y sería el que es una unidad de una segunda manera (739c-e).

La unidad es el rasgo definitorio del mejor régimen político; ella se logra extirpando completamente lo privado de todos los ámbitos de la vida. El pasaje precisa que deben ser comunes, no sólo las posesiones, los hijos y las mujeres, sino incluso aquello que por naturaleza es propio, como las sensaciones de placer y dolor, en el sentido de alegrarse o entristecerse por las mismas cosas. En efecto, en el libro V de la *República*, Sócrates sostiene que el mayor mal para una ciudad es que se convierta en múltiple; así mismo, afirma que la comunidad de placer y dolor es lo que une, y que esta comunidad se logra —a su vez— con la comunidad de mujeres y niños.¹³⁴

Si atendemos el drama que rodea cada una de estas afirmaciones, observamos el contraste entre la contundencia de las *Leyes* y el carácter dubitativo de la

¹³⁴ Cf., 462b-264b, y se refrenda en 543a-c. En el primero de estos pasajes también encontramos la consabida declaración de Sócrates: “El Estado mejor gobernado es aquel en que más gente dice lo ‘mío’ y lo ‘no mío’ referidas a las mismas cosas y del mismo modo”. Una afirmación puntualmente criticada por Aristóteles en el libro II de la *Política* (1261b3).

República con respecto al modelo de régimen político. En este *Diálogo*, Sócrates incluso implora la gracia de Adrastea, porque teme lo peligroso que puede resultar exponer teorías cuando aún se duda de ellas.¹³⁵ Es decir, mientras que en la *República* se cuestiona tanto la posibilidad como la excelencia del sistema que erradica toda forma de propiedad privada, en las *Leyes* no hay lugar a dudas: este orden es imposible entre los seres humanos, pero definitivamente es el mejor, y por ello debe ser modelo de un segundo o tercer régimen.¹³⁶

En las *Leyes*, Platón sostiene que la proyección de una *politeía* sólo es real si la educación que se propone es conforme a la naturaleza humana; sobre esta base funda una constitución política, no sólo en el sentido de precisar el carácter de su gobernante y sus gobernados, sino también en la conformación de un código legal que rige la actividad de ambos.¹³⁷ La importancia que adquiere la naturaleza humana en este *Diálogo* viene junto a la valoración de la ciudad de la *República*¹³⁸ como una ciudad habitada por dioses, como un paradigma en el sentido de inalcanzable.¹³⁹

Aparentemente es obvio que la ciudad de los guardianes es el modelo en las *Leyes*, pues en el contexto de su descripción, la unidad se posiciona como el máximo bien de una *polis*. Sin embargo, la ciudad de los guardianes requiere, en última instancia, del rey filósofo; es decir, la ciudad de los guardianes deviene una ciudad filosófica, de la que Sócrates sostiene que sólo es posible en la *polis*

¹³⁵ Cf., 451a. Adrastea (ineludible) es el título que llevaba Némesis, personificación de la venganza divina. Adrastea también es el nombre de una ninfa-fresno que, junto con su hermana Io, criaron a Zeus en Creta. Cf., Robert Graves, *Los mitos griegos*, trad. de Esther Gómez Parro (Madrid: Grandes Obras de la Cultura, RBA Coleccionables, 2009), 7.b, 3 y 32.3. También se identifica a Adrastea como la encargada de castigar la extralimitación en la palabra. Véase Esquilo, *Prometeo encadenado*, versión bilingüe de David García Pérez (México: UNAM, 2014), verso 936, así como la nota respectiva, p. 256.

¹³⁶ Para una interpretación alterna a la que presentamos acerca de la relación entre la ciudad justa de la *República* y el segundo mejor estado de las *Leyes*, véase Laks, *Plato's Second Republic*, específicamente el capítulo 2, titulado "Paradigms and Utopias", pp. 32-52.

¹³⁷ Cf., 751a.

¹³⁸ Hay que considerar que, en la *República*, la ciudad de los guardianes también se presenta conforme a la naturaleza (véase, por ejemplo, 428e9 y 456c1).

¹³⁹ Cf., 739e1.

interna del ser humano. Si estamos en lo correcto, el modelo de las *Leyes* es un orden psicológico, no político. Veámoslo con más calma.

En la segunda sección del primer capítulo, señalamos que en la *República* no hay solo una ciudad, sino que pueden identificarse las siguientes:¹⁴⁰ i) Ciudad sana, verdadera y autosuficiente, calificada por Glaucón como propia de cerdos (369b-372e6). ii) Ciudad de lujo, enferma porque en ella crece la injusticia (372e), no autosuficiente y necesitada del elemento guerrero. Gran parte del pasaje que trata esta ciudad incluye la descripción de la naturaleza y entrenamiento de los guardianes (375-414). iii) Ciudad de los guardianes, divididos en auxiliares y guardianes propiamente.¹⁴¹ Esta ciudad se funda en palabras, después de purificar la ciudad enferma,¹⁴² el principio que la rige es separatista, en ella la mentira noble es necesaria (414b9) y postula —también como necesaria— la comunidad de mujeres y niños (464b5). iv) Ciudad gobernada por el filósofo, fundada en los libros centrales: V, VI y VII.

La primera ciudad no es una comunidad política, pues de serlo habitaría en ella la justicia y la injusticia, seguramente por ello Glaucón afirma que es propia de cerdos. La segunda ciudad, derivada de la anterior, es la *polis* en la que prevalecen las artes, y parece contener el germen de la oligarquía. Es claro que la tercera ciudad, la ciudad de los guardianes, está relacionada con la timocracia. La cuarta ciudad es una monarquía porque en ella gobierna el filósofo, pero en sentido estricto no es una comunidad política pues de ella Sócrates afirma explícitamente que sólo es posible en el alma. Esta ciudad es el resultado de la búsqueda de una imagen ampliada del alma justa.

Recordemos que el objeto de la *República* es mostrar que la vida del hombre justo es la mejor y más dichosa y, viceversa, la del hombre injusto es la peor de las vidas y la más desdichada. Para alcanzar el objetivo, es necesario saber qué

¹⁴⁰ *Supra*, pp. 45-46.

¹⁴¹ Brann afirma que la ciudad de los guardianes tiene una estructura tripartita. *Cf.*, *The Music of the Republic*, p. 124.

¹⁴² Para la expresión “con palabras” (*logoi*) véase, por ejemplo, 369c9, 369a5, 472e1, 592a11. Para “con hechos” (*érga*), 382e8, 383a5, 498e4.

es la justicia. Sócrates propone a Glaucón y Adimanto proyectar el alma en la comunidad política, con la premisa de que hay una justicia propia del individuo y una propia de la ciudad. El método incluye dos momentos: primero indagar cómo es la justicia en el Estado; después, inspeccionar en cada individuo, atendiendo la similitud del modelo en la figura de lo más pequeño.¹⁴³ Al concluir el primer momento, Glaucón se muestra muy satisfecho con la comprensión de la justicia política alcanzada (434c); sin embargo, Sócrates le advierte que la indagación no ha concluido.

Transcribo completa esta advertencia, pues, además de evitar actitudes semejantes a la de Glaucón, es muy útil para comprender cuán profunda es la cuestión de la justicia.

(Sócrates:) Pero no lo digamos aún con excesiva confianza, sino que apliquemos la noción a cada individuo, y si estamos de acuerdo en que allí también eso es la justicia, lo concederemos, pues ¿qué podría objetarse? Si no estuviéramos de acuerdo, habría que examinarlo de otro modo. Por ahora llevemos a término el examen tal como lo hemos concebido, o sea, que si dábamos con algo de mayor tamaño que poseyera la justicia y procurábamos contemplarla allí, luego sería más fácil divisarla en un solo hombre. Y nos ha parecido que este 'algo' es el Estado, por lo cual lo hemos fundado lo mejor que hemos podido, sabedores de que la justicia estaría en el Estado mejor fundado. Ahora bien, lo que allí se nos ha puesto en evidencia refirámoslo al individuo, y si concuerda lo de allí con lo de aquí quiere decir que marcha bien. Si en cambio aparece en el individuo algo diferente, retomaremos al Estado para verificarlo allí. Puede ser que entonces, al hacer el examen frotándolos uno con el otro, como dos astillas de las que se enciende el fuego, hiciéramos aparecer la justicia, y al tornarse manifiesta la verificaríamos en nosotros mismos (434d-435a).

A diferencia de Glaucón. Sócrates muestra una actitud bastante reservada, no sólo respecto a los resultados obtenidos hasta el momento, sino a la elección del método; sin embargo, no duda que la justicia es una excelencia, tampoco duda que dos ámbitos participan de ella: el particular y el político. Asimismo, es

¹⁴³ Cf., 368c10-369a.

importante destacar que el método elegido no busca responder, de inicio, a la pregunta qué es la justicia —como se pretendía en el primer libro— sino observar cómo es ella en la ciudad; no en cualquier ciudad, sino en aquella que sea virtuosa, como es la justicia misma. La bella imagen que cierra el pasaje nos remite a dos círculos hermenéuticos que se cruzan: por un lado, el que se forma entre la idea de justicia y los ámbitos que participan de ella; por otro, el círculo entre estos ámbitos, es decir, entre el alma y la *polis*. A su vez, podemos encontrar en ambas circularidades, relaciones de modelo e imagen; en un nivel, el alma y la ciudad justa son imágenes de la justicia, en el otro, la ciudad es imagen del alma.

La última tercera parte del libro IV se encarga de establecer la analogía entre las virtudes de la *polis* y las del alma. Después de lo cual, Sócrates emprende el examen de las formas injustas, tanto en los regímenes políticos como en los seres humanos, pero se ve obligado a detenerse para calar en el problema de la comunidad de bienes, mujeres y niños. Es consabido que este paréntesis ocupa los libros V, VI y VII, en donde se presenta al filósofo rey, es decir, la relación entre filosofía y poder.

Al final del libro IX Sócrates confirma que el régimen que precisa como rey al filósofo no es una propuesta práctica, sino la construcción en el *logos* de un paradigma “que tal vez resida en el cielo para quien quiera verlo y, tras verlo, fundar un Estado en su interior”. Y concluye: “En nada hace diferencia si dicho estado existe o va a existir en algún lado, pues él [el filósofo] actuará sólo en esa política, y en ninguna otra”. Glaucón responde: “probablemente” (592a-b).

Debido a la fuerza que adquiere la propuesta del filósofo rey en la *República*, es fácil olvidar que dicha propuesta es el resultado de la búsqueda de la justicia mediante el método de modelos análogos; no obstante, el pasaje con el que concluye el libro IX es claro respecto a que la ciudad construida en *logoi* es paradigma psicológico, no un diseño político para comunidades históricas. Pensamos que, debido a esto, Sócrates afirma que el régimen del filósofo rey posiblemente tenga su lugar en el cielo, no en la tierra; y que no importa si existe

o va a existir en algún lado. Es decir, la monarquía filosófica es una utopía en el ámbito político, no así en el ético.

Sin embargo, la complejidad del *Diálogo* impide ofrecer una conclusión al respecto, pues en 500e Sócrates sostiene que no puede ser feliz ninguna ciudad si no es pintada por un artista a partir de un paradigma divino. Según Sócrates es imposible que el filósofo, al asociarse con lo divino, no desee imitarlo;¹⁴⁴ por esto llega a ser como dios en la medida en que le es posible a un ser humano y, en tanto demiurgo, usa un paradigma divino para hacer su obra de arte: la ciudad.¹⁴⁵ Este paradigma es el Bien, con el que el filósofo debe ordenar la ciudad, a los hombres privados y a sí mismo.¹⁴⁶ Entonces ¿el régimen del filósofo rey es también una imagen? En el *Sofista*, la idea del Bien es el fundamento de la comunidad de géneros; en este sentido, se podría argumentar que la comunidad de géneros se refleja en el alma, y —a su vez— ésta se refleja en la ciudad verbal.

La *República*, ciertamente, expresa una comprensión de los regímenes políticos, pero, a partir de lo expuesto, resulta problemático afirmar que presenta el régimen político modelo de las *Leyes*, quizá por ello Eva Brann afirma que la ciudad del filósofo rey es un ideal, no un *éйдos* causante de una *polis* real.¹⁴⁷ Al mismo tiempo, es imposible hacer caso omiso de la declaración de las *Leyes* sobre la existencia de un único modelo de régimen político, al que hay que mirar siempre. Por tales razones, sostenemos que el tipo de vida imitado en el “último *Diálogo*” de Platón es un tipo de vida privada. En otros términos, sostenemos que, si la *República* proyecta el alma en la ciudad, con el objeto de comprender la justicia; en las *Leyes*, asistimos a la construcción de una ciudad, a imagen del alma justa, del alma que ha logrado la unidad.

Lo anterior implica que la *República* es primeramente un tratado del alma, mientras que las *Leyes* posee un carácter eminentemente político. Desde aquí

¹⁴⁴ Cf., 500c-d.

¹⁴⁵ Cf., 500e3.

¹⁴⁶ Cf., 540a9.

¹⁴⁷ Cf., Brann, *The Music of the Republic*, p. 241.

es factible afirmar que la propuesta de comunidad irrestricta como condición de la unidad de la ciudad, debe entenderse como camino para comprender la posibilidad de la unidad en el alma. Así lo explica el siguiente pasaje del libro IV, cuya importancia justifica la cita extensa:

SÓC.—Por lo tanto, el Estado mejor gobernado es aquel en que más gente dice lo ‘mío’ y lo ‘no mío’ referidas a las mismas cosas y del mismo modo.

GL.—Y con mucho.

SÓC.—¿Y no será éste el que posea mayor similitud con el hombre individual? Por ejemplo, cuando uno de nosotros se golpea un dedo, toda la comunidad del cuerpo se vuelve hacia el alma en busca de la organización unitaria de lo que manda en ella, y toda ella siente y sufre a un tiempo, aunque sea una parte la que padece, y es así como decimos que ‘al hombre le duele el dedo’. Y el mismo argumento cabe respecto a cualquier otra parte del hombre, en cuanto al dolor por la parte que padece, y el placer por el alivio de su dolor (462c4-d6).

Como lo hemos señalado, la relación *psiché* y *polis* no es sólo analógica y circular, sino mimética. Lo confirmamos en las siguientes preguntas por parte de Sócrates: “¿Sabes que hay necesariamente tantas especies de caracteres humanos como regímenes políticos? ¿O piensas que los regímenes nacen de una encina o de piedras, y no del comportamiento de aquellos ciudadanos que, al inclinarse hacia un lado, arrastran allí a todos los demás?” (544d7-e3).¹⁴⁸

Es importante distinguir los regímenes políticos que son imágenes del modelo referido, de aquellos que son desviaciones, fantasmas, de éste. La timocracia, lejos de ser la segunda mejor forma de gobierno, es calificada —en el libro VIII de la *República*— como una enfermedad, al igual que la oligarquía, la democracia y la tiranía.¹⁴⁹ En cambio, las imágenes del régimen correcto tendrán que ser el segundo o tercero en excelencia. Esto explica por qué la *politeía* de las *Leyes* no

¹⁴⁸ Esta misma idea se encuentra en el libro IV: “Que por cuantos modos de gobierno cuenten con formas específicas, probablemente haya tantos modos del alma” (445c).

¹⁴⁹ Cf., 544a-d. La aristocracia es en la *República* una de las formas que puede adquirir el mejor régimen; el otro -por supuesto- es la monarquía (ver 445d).

coincide con ninguno de los órdenes mencionados, aunque -ciertamente- recupera elementos presentes en ellos.

En *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*, Norberto Bobbio subraya que el Estado óptimo de la *República* “es uno solo porque una sola es la constitución perfecta”; lo cual —agrega el autor— está en concordancia con el principio expuesto en el mismo *Diálogo* (445c), el cual afirma que la excelencia es una sola, mientras que el vicio se presenta de incontables maneras.¹⁵⁰ Bobbio advierte que, en tanto modelo, la constitución perfecta se encuentra más allá de la historia; en ésta sólo se suceden constituciones malas. Con la mirada puesta en la descripción de *República VIII*, en la cual se observa la degradación progresiva de los regímenes políticos, Bobbio agrega: “Es patente que Platón, como todos los grandes conservadores, que siempre tienen una valoración benévola hacia el pasado y una mirada llena de miedo hacia el futuro, tiene una visión pesimista (Kant dirá terrorífica) de la historia”.¹⁵¹

De tener razón el filósofo italiano, sería difícil comprender la empresa mimética de las *Leyes*, en la que Platón pinta el segundo mejor régimen político que, como veremos, recupera críticamente la historia y se proyecta aplicable en la práctica.¹⁵² Es conveniente aclarar que, en el texto referido, Bobbio considera solamente la *República* y el *Político*, a pesar de advertir que Platón trata el problema político en diferentes obras, particularmente en los *Diálogos* mencionados y las *Leyes*.

De cualquier manera, representa un gran reto mostrar en qué medida Platón crea una verdadera imagen del tipo del régimen de vida excelente; esto es, un segundo mejor Estado y no una forma enferma de aquél. Recuperando el *Sofista*, la cuestión es mostrar que la *politeía* de las *Leyes* no es *phántasma*, sino *eidolon* del *eídos* propio de la mejor y más bella vida. Una vida caracterizada por la

¹⁵⁰ En *Ética Nicomaquea* Aristóteles cita un fragmento -a decir de Gómez Robledo- de origen desconocido, que expresa el mismo principio: “Los buenos lo son de un modo único, y de todos modos los malos” (II, 1106b33 y nota 6).

¹⁵¹ Cf., Norberto Bobbio, *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*, trad. de José F. Fernández Santillán (México, FCE, 2ª Ed., 2018), pp. 21-32.

¹⁵² Véase 778b.

justicia y que, con relación a los placeres y dolores, tiende al justo medio (*mesón*). Así presenta el Ateniense el tipo de vida correcto (*orthós bios*): “Mi argumentación defiende que la vida correcta en absoluto debe perseguir los placeres, ni tampoco huir de los dolores, sino que hay que aceptar con alegría el justo medio, a lo que acabo de aludir con el nombre de apacibilidad” (libro VII, 792c8-d3).

2.3 La *politeía* de las *Leyes* como creación mimética

2.3.1 Del modelo a la imagen

Miremos entonces la imagen que ahora nos ocupa. Comencemos por advertir algunas cuestiones generales: en las *Leyes*, Platón presenta como orden político correcto aquel en el que hay “libertad (*eleuthería*) y amistad (*philía*) con inteligencia (*phronésis*)”, características que alcanza si participa de elementos monárquicos y democráticos (693d-e). Con vista en este fin, las *Leyes* presenta cambios que, *prima facie*, parecen sustanciales con respecto a la *República*: 1) Descarta la comunidad de bienes, mujeres y niños; en su lugar, acepta la familia y regula la asignación de tierras con fundamento en un orden social.¹⁵³ 2) Opera un cambio en el plan educativo. Los mayores esfuerzos de la educación en las *Leyes* están destinados a, lo que hoy llamaríamos, educación de la sensibilidad,¹⁵⁴ y si bien es cierto que el libro XII habla de una educación superior a la anterior, no menciona a la dialéctica, mientras que al Bien lo refiere sólo de forma tangencial.¹⁵⁵ 3) En las *Leyes*, la figura del filósofo aparece al final del *Diálogo*, lo cual puede significar que la *sophía* haya cedido su lugar a la *phronésis*, tal como se advierte en la jerarquía de bienes presentada en el libro I.¹⁵⁶

¹⁵³ Véase 745c-d.

¹⁵⁴ Véase libro VII. Dedicaremos especial atención a este libro en el último apartado de este capítulo.

¹⁵⁵ En el último libro de las *Leyes*, el Ateniense declara la necesidad de una educación “con un grado de exactitud superior a la anterior” (entendemos que la educación *anterior* es la delineada en el libro VII), reservada a los integrantes del llamado Consejo Nocturno, quienes deben ser capaces de distinguir lo uno de lo múltiple, de manera particular -aunque no exclusiva- respecto a la virtud. Esta educación tiene como máximo peldaño las cosas relativas a los dioses, es decir, la teología (965b-966d).

¹⁵⁶ *Infra*, pp. 118-119.

Como recién lo señalamos, en la *República* la comunidad en todos los ámbitos es condición *sine qua non* de la unidad de la *polis* excelente. Si consideramos que Platón diseña cómo debería ser una ciudad con el objetivo de saber cómo es el ser humano justo, entonces —más que preocuparnos por descubrir si Platón se desdijo del plan de la *República*, o si se decepcionó de los seres humanos— debemos destinar los esfuerzos a comprender de qué manera una ciudad libre, prudente y amiga de sí misma es justa. En *Leyes VI*, podemos leer:

(Ateniense:) Dado que para nosotros, lo político es siempre, sin lugar a dudas, lo justo en sí, es aspirando a él [...] que debemos fundar la ciudad que está naciendo ahora. Y si alguna vez alguien funda eventualmente otra, es menester que fragüe sus leyes apuntando a eso mismo, pero no a unos pocos tiranos o a uno o a una cierta fuerza popular, sino siempre a lo justo (757c6-d5).

Respecto al cambio en la propuesta educativa, es de central importancia mirar la forma en que ésta armoniza con un régimen que busca la unidad y la justicia, pero donde la filosofía no coincide con el poder, sino que su actividad -ahora de anclaje y preservación- se hace presente en la junta nocturna.¹⁵⁷

Por último, recordemos que en 817b, el Ateniense sostiene que sólo la ley verdadera puede ofrecer una representación del drama más bello. El vocablo en griego para representación es *apotoleîn* y, como lo advierte Laks, el sufijo *teleía* significa “llegar a su fin”; en este sentido, la ley es la instancia por la cual la verdadera constitución política alcanza su fin.¹⁵⁸ En coherencia con el título del *Diálogo*, en las *Leyes* la ley ocupa el centro; en la *República*, en cambio, la ley resulta innecesaria por la autoridad del filósofo. Ciertamente, Sócrates sostiene que la ciudad óptima es deficiente sin un legislador vivo (497d), pero las leyes que aparecen en la *República* más bien ponen en marcha la reflexión, principalmente respecto a la poesía.¹⁵⁹

¹⁵⁷ Cf., 951d-952b y 961a-969c.

¹⁵⁸ Cf., Laks, *Una insistencia de Platón*, p. 9.

¹⁵⁹ Los términos ley y legislador parecen adquirir en la *República* un significado laxo, pensemos —por ejemplo— que Sócrates llama a Glaucón “compañero legislador” después de referirse a los estudios que permitirán identificar a los jóvenes con capacidad para la dialéctica (537e).

Una consideración más para hacer hincapié en la importancia de la ley en las *Leyes*. Podemos decir que el *Político* es un *Diálogo* intermedio entre éste y la *República*¹⁶⁰ porque apunta el carácter imprescindible de la ley para hablar de una comunidad política y sostiene que el régimen legal es mejor entre aquellas que no son verdaderas constituciones, sino imitaciones.¹⁶¹ Aunque el régimen del *Político* es esperanzador, tanto por su capacidad para preservarse en cualquier circunstancia como por hacer mejores a los ciudadanos en la medida de lo posible, la fuerza del arte que caracteriza al político genuino es superior a la ley.¹⁶² En la *politeía* de las *Leyes*, en cambio, no hay nada superior a la ley; es el segundo mejor régimen político, no el menos malo.

Contemplar la creación de esta *politeía* es por demás complejo, por ello proponemos como camino atender el desarrollo del libro III. Por un lado, este libro —junto con el I y II— conforma un bloque en el que se discute la finalidad de toda legislación, con el propósito de “ver cómo podría habitarse de la mejor manera una ciudad y, en particular, cómo alguien podría vivir bien” (702a8-b); por otro lado, es el tránsito a la propuesta de un nuevo régimen. En este libro nos hallamos frente a una suerte de dialéctica entre el examen de relatos —míticos e históricos— tradicionales, y la comprensión platónica del carácter político del ser humano. En otras palabras, el análisis de los diferentes regímenes políticos que caracteriza al libro III es un análisis de diferentes formas de vida, razón por la cual ofrece principios —interconectados con otros *Diálogos*— mediante los cuales se puede identificar la mejor de ellas, y la mejor, en general.

El libro III comienza abordando el problema sobre el origen de las ciudades con el objeto de reconocer la manera en que se incorporan en ellas la virtud o el vicio. Es significativo que, en principio, Platón no se ampare en un mito, ni tampoco pretenda referir una narración histórica sobre tiempos tan antiguos; más bien

¹⁶⁰ El *Político* también es intermedio respecto a la participación de Sócrates, quien está presente pero prácticamente en silencio.

¹⁶¹ *Cf.*, 293e4.

¹⁶² *Cf.*, 297a-b.

parece atenerse a una lógica natural, sin que ello signifique negar que los discursos antiguos sobre los comienzos contienen verdades.¹⁶³

El relato va -con mucho- más allá de la época de Minos para afirmar que en realidad ha habido muchos comienzos de las ciudades, porque, aunque los discursos reportan variadas destrucciones de los seres humanos, es claro que ninguna de ellas ha sido total. El punto de partida es la destrucción producida por el diluvio.¹⁶⁴ Para el Ateniense, es natural que los pocos sobrevivientes de esta inundación vivieran en las montañas como pastores, habiendo perdido todas las artes y herramientas, incluso aquellas con las que es posible hacerse daño entre sí.¹⁶⁵ Si imaginamos a este pequeño grupo de seres humanos en la montaña, sobrevivientes de una terrible inundación, es fácil comprender -por un lado- que debió pasar mucho tiempo para que la vida política surgiera; por otro lado, según el Ateniense, es difícil pensar que hubiera razón para la guerra entre estos hombres, pues tras su soledad debieron haber experimentado alegría al unirse con sus semejantes, mientras que por su simpleza no podrían experimentar desconfianza unos de otros; además, la abundancia natural descarta la necesidad de pelear por recursos para vivir.¹⁶⁶ El extranjero agrega que quienes sobrevivieron a la gran inundación eran más virtuosos que sus contemporáneos, aunque su virtud deriva no de sus conocimientos sino de su simplicidad. Es claro que esta época no se identifica con la de Cronos, ya que en el *Político* el Extranjero de Elea afirma que bajo el mandato de Cronos la filosofía es posible.¹⁶⁷

Entre los hombres de la montaña no hay leyes escritas, más aún, no hay necesidad de legislación; su bondad parece ser suficiente para que vivan regidos por máximas ancestrales, llamadas —en este pasaje— leyes patrias.¹⁶⁸ Aunque

¹⁶³ *Supra*, p. 50.

¹⁶⁴ Confrontar con *Timeo*, 22a-e.

¹⁶⁵ La prueba que ofrece el Ateniense acerca de la pérdida de las artes está en que se conocen los nombres de los inventores de ellas; de no haberse dado la pérdida, estos nombres habrían desaparecido con el tiempo. De los siete nombres citados, destaca Marsias, uno de los inventores de la música y contendiente de Apolo.

¹⁶⁶ *Cf.*, 678e7-679d.

¹⁶⁷ *Cf.*, 272b. Véase *infra*, pp. 72-73.

¹⁶⁸ *Cf.*, 680a.

no hay legislación entre ellos, el hecho de que tengan costumbres comunes significa que su forma de vida es ya política; específicamente, el Ateniense afirma que se trata de un señorío.¹⁶⁹

El argumento muestra que el régimen político no tiene el mismo origen que la legislación; el primero puede existir sin la segunda. Las máximas no escritas en las primeras familias tienen un carácter monárquico (gobierna el más anciano), y —según Platón— son del tipo de monarquía más justa.¹⁷⁰ Lo cual implica que todas las monarquías posteriores necesariamente serán menos justas que la original.

Las leyes más antiguas deben buscarse en la unión de las familias, naturalmente formadas en comunidades más extensas y amuralladas, que se instalan en las laderas de las montañas. Con estas comunidades, la forma de vida original necesariamente sufre un cambio hacia la complejidad, pues cada familia tiene su propio gobernante y sus propias costumbres que regulan, tanto la relación entre ellos como su actitud hacia los dioses, quienes —a diferencia de las artes— no desaparecen.

Platón encuentra en este punto el umbral de la legislación: el hecho de vivir familias juntas con costumbres diferentes debió haber traído como consecuencia la selección de las más aceptables entre éstas, y su subsecuente examen deliberativo por parte de los gobernantes, quienes se convirtieron en los primeros legisladores. Entonces, el origen de la legislación supone, no una monarquía, sino una aristocracia, que sería —por naturaleza— el segundo régimen político.¹⁷¹

Es conveniente llamar la atención acerca de las importantes cuestiones que guarda el relato de las dos primeras ciudades; para ello realizamos una breve comparación con Polibio. En sus *Historias*, el autor afirma: “Quizás la exposición de las transformaciones naturales de una constitución en otra se profundiza más

¹⁶⁹ Cf., 680b.

¹⁷⁰ Cf., 680e5.

¹⁷¹ Cf., 681c-d5.

en Platón y otros filósofos, pero tales estudios resultan complicados y muy largos, y, consecuentemente, son accesibles a pocos”. Acto seguido, el historiador declara que su intención es llegar a lo que exige la historia política. Polibio refiere un proceso cíclico “espontáneo y natural” de los regímenes políticos, y posiciona como primera constitución a la “monarquía” (las comillas son del autor), pero se distancia —implícitamente— del libro III de las *Leyes*, pues para él el monarca es quien, por “vigor corporal” o por “audacia de espíritu”, puede dominar a un grupo de seres humanos, sobrevivientes de una gran catástrofe. Es decir, para Polibio, el primer régimen político es comprobable con especies irracionales; sólo a partir del segundo régimen (realeza) se trata de constituciones propias del ser humano. La causa de este cambio sustancial se encuentra —según el autor— en el hecho de que, con el transcurrir del tiempo, la convivencia hace surgir el compañerismo entre los sobrevivientes, y con él las ideas de justicia y belleza, así como los conceptos de lo bueno y lo malo. El verdadero rey es aquel que armoniza estos conceptos e ideas con su autoridad suprema y el parecer de la multitud. Pasar de la monarquía a la realeza, significa para Polibio pasar de la ferocidad a la razón.¹⁷²

Para Platón, en cambio, no hay paso en el ser humano de un estado carente de razón a otro en el que la posea; y, como lo hemos señalado, el filósofo sostiene que la justicia se halla ya en el primer régimen. Para Polibio el segundo régimen es la realeza, para Platón es la aristocracia. Las discrepancias entre ambos autores anuncian los límites propios del argumento basado en un proceso considerado natural; pero principalmente, las discrepancias señaladas aluden a una diferencia de fondo respecto al carácter político del ser humano, aunque debemos destacar la influencia de Platón en el historiador de origen griego, cuando afirma que las leyes y las costumbres son los elementos que hacen preferible o rechazable a toda constitución;¹⁷³ específicamente, para Polibio la

¹⁷² Cf., Polibio, *Historias*, trad. de Manuel Balasch Recort (Madrid: Gredos, vol. II, 2016), libro IV, 4-9.

¹⁷³ Cf., *ibid.*, VI, 47.

legislación es un criterio que permite distinguir una democracia de una demagogia u olocracia.¹⁷⁴

Regresando al relato de *Leyes III*, la tercera organización política es aquella en la que concurren las características de los regímenes anteriores. Aquella, dice el Ateniense, que Homero llama Dardania.¹⁷⁵ Conviene subrayar que, para referirse a la fundación de Troya, Platón se apoya en Homero y en leyendas espartanas,¹⁷⁶ colocándonos frente a un *mythos*, y dejando ver con ello que, respecto al origen de las ciudades, se apela más bien a un proceso natural.¹⁷⁷ Entre la aristocracia de los primeros legisladores y Dardania el tiempo es prácticamente inconmensurable, pues Troya y la guerra que la caracteriza es señal de que sus habitantes habían olvidado la gran inundación y —por lo tanto— su temor al mar. El tercer régimen político es el primero del cual se tienen mitos, y está estrechamente ligado a la guerra, ausente en los dos anteriores. Vale la pena recordar que, en la primera “ciudad” de la *República*, llamada ciudad de cerdos, está ausente la guerra, pero también la justicia.

Tenemos en puerta a la organización política doria, pues los dorios son los aqueos que regresaron de Troya adoptando el nombre de quien los reunió: Dorieo.¹⁷⁸ Los interlocutores regresan al problema planteado en el libro I, del cual se desviaron por atender la cuestión de los simposios, la música y la educación; regresan a los comienzos de la legislación doria. El *Diálogo* pasa de largo la fundación de Creta y se concentra en Esparta; Clinias cede su lugar a Megilo; el método de análisis cambia, de las fuentes míticas a lo que podríamos llamar discusión histórica. Así interpretamos las palabras del Ateniense por medio de las cuales aclara que no investigarán en abstracto, “sino acerca de lo que pasó

¹⁷⁴ Cf., *ibid.*, VI, 4.

¹⁷⁵ Cf., 681e1-3.

¹⁷⁶ Cf., 682e6, en donde el Ateniense dice. “En realidad, lacedemonios, en vuestras leyendas relatáis ya con lujo de detalle todo lo que sucedió desde entonces”.

¹⁷⁷ Es interesante observar que, en el relato respecto a las dos primeras ciudades, las respuestas de Clinias subrayan la probabilidad (véase 681a4 y 681d6); en cambio, cuando se refiere la fundación de Troya, sus repuestas son de confirmación (véase, por ejemplo, 682c8, 682d4 y 682e9).

¹⁷⁸ Cf., 682d-e.

realmente”.¹⁷⁹ Por último, el hecho de que, en este pasaje, el *Diálogo* omita referirse a los orígenes de Creta no es casual; aun cuando en este punto se dice explícitamente que las leyes de Esparta y Creta son como hermanas, el tratamiento diferido parece indicar lo contrario.¹⁸⁰ Como veremos en el siguiente apartado, el problema de Creta será objeto del libro IV.

Recapitulando, Esparta sucede a Dardania-Troya, ésta a la ciudad amurallada, la que a su vez viene después de la ciudad simple de la montaña. Lo que parece una digresión, en realidad enfoca la relación entre comunidad política y guerra, así como la diferencia entre régimen político y ordenamiento legal. Al mismo tiempo, deja ver las diferencias entre las constituciones de Esparta y Creta.

Por eso —entre otras razones— antes de referirse a Esparta, el Ateniense subraya un nuevo inicio en la investigación principal del *Diálogo*:

(Ateniense:) Si, a partir de todo esto, podemos comprender en algo qué fue establecido correctamente y qué no y qué leyes conservan lo que se conserva y cuáles destruyen lo que se destruye y cuáles puestas en lugar de cuáles harían a una ciudad feliz, Megilo y Clinias, todo esto debemos exponerlo desde el principio otra vez (683b).

El relato del asentamiento lacedemonio (68310-692c) destaca problemas de origen, que no tuvieron que ver ni con la cobardía, ni con la impericia en la guerra, sino que estuvieron relacionados con la ignorancia respecto a las cosas humanas más importantes, lo cual se tradujo en una de las principales causas del fracaso político de la Confederación conformada por Esparta, Argos y Mesene. Dicha

¹⁷⁹ Cf., 684a. Un poco antes afirma que se hablará de “un pueblo que se asentó alguna vez y ahora sigue habitando en ese lugar” (683a10).

¹⁸⁰ Cf., 683a. Polibio se manifiesta abiertamente en contra Platón -entre otros- por declarar la “hermandad” en los regímenes políticos de Creta y Esparta. Polibio ofrece tres razones que muestran, no sólo la falta de similitud entre estos regímenes, sino oposición entre ellos. i) En Esparta los lotes de tierra son propiedad del Estado, pero son los ciudadanos quienes la cultivan de forma equitativa; las leyes de Creta, en cambio, permiten obtener tierra de labranza en cantidad infinita. ii) En Esparta, el valor del dinero devino nulo; en Creta, la adquisición del dinero se convirtió en la actividad más bella. iii) Esparta posee un régimen monárquico hereditario y el título de quienes integran la gerusía es vitalicio; el régimen cretense es democrático y sus magistraturas son anuales. Polibio sostiene, además, que la constitución cretense no es “ni laudable ni envidiable” (cf., *Historias*, VI, 45-47).

ignorancia se refiere a la falta de armonía entre el juicio y el deseo; es decir, odiar lo que se juzga bueno y bello, y amar lo que se considera malo e injusto.¹⁸¹

Queremos señalar, por un lado, que esta ignorancia no se identifica con la escasez de conocimientos, o simpleza, que caracteriza al señorío de la montaña. Por otro lado, si en Esparta, lo mismo que en Argos y Mesene, el gobierno estaba depositado en sus reyes, se entiende que éstos eran al mismo tiempo legisladores de sus ciudades; lo que implica que la causa de las leyes espartanas no es un dios. En 684a2-4, encontramos una declaración que da sustento a esta idea: “De tres en tres las tres casas reales y sus respectivas ciudades realizaron juramentos mutuos según las leyes comunes que habían legislado para gobernar y ser gobernados”, aunque en 684b8 suaviza la idea, al abrir la posibilidad de que los reyes no hayan sido legisladores.

Platón reconoce que la igualdad en la riqueza fue una condición que contribuyó al establecimiento de la legislación en aquellas “prestigiosas” ciudades,¹⁸² No obstante, a pesar de que estas ciudades en principio fueron ordenadas por leyes y sistemas políticos capaces de conservar cosas bellas, fueron también capaces de destruirlas absolutamente. Podríamos pensar que la razón de este fracaso fue el uso incorrecto de un poder de tal naturaleza; sin embargo, Platón cuestiona esta explicación, para señalar en el afán de imperio un peligro inherente a los pueblos que gozan de libertad.

(Ateniense:) ¿Estimado amigo, no nos sucede a todos los hombres —y también a nosotros ahora, por cierto— que sin darnos cuenta estamos pensando continuamente: “podríamos haber visto surgir algo hermoso y hecho de manera espléndida, bastaba con que alguien hubiera conocido la manera adecuada de hacer un uso correcto de eso”? Sin embargo, podría ser que ahora, al menos, no estuviéramos razonando en este caso de una manera correcta ni acorde con la realidad, así como tampoco nadie en ninguna otra cosa en la que razone así (686c8-d-5).

¹⁸¹ Cf., 681e1-3.

¹⁸² Cf., 684d-685b.

Un par de líneas adelante, el Ateniese afirma incluso haberse reído de sí mismo por pensar que la Confederación fue una posesión admirable para los griegos. Omitiendo por un momento la dificultad a la cual nos enfrentamos si quisiéramos explicar qué significa con precisión que algo grande pueda alcanzar la felicidad si fuera usado de manera oportuna, preguntamos: ¿no es acaso que, usar adecuadamente el poder, en el caso de la Confederación, significaría no sólo mantener su libertad, sino dominar a otros?

El deseo de que la voluntad propia impere sobre otros es —en términos del Extranjero— común a los seres humanos; consiste en pretender “que lo que sucede suceda según lo que dispone el alma de uno mismo, preferentemente todo, pero si no, al menos las cosas humanas” (687c). Para quienes no pueden controlar este deseo, usar adecuadamente un gran poder —sea militar, adquisitivo o de linaje— significa satisfacerlo.

La risa del Ateniese respecto a sí mismo es el preámbulo para mostrar que el intento de nutrir dicho deseo, lleva inherente su fracaso. Sin anunciarlo explícitamente, la base del argumento aquí es que deseo no es igual a bien; lo cual queda de manifiesto si nos percatamos que cuando un padre observa que su hijo —sin uso pleno de su raciocinio— ruega que le sucedan muchas cosas, pide a los dioses que no sucedan las cosas según las súplicas de su hijo.¹⁸³

La crítica principal a los legisladores de entonces es que, en realidad, no poseían conocimiento de la política, pues de poseerlo hubiesen extirpado la necesidad, y hubiesen buscado introducir de la inteligencia (*phrónesis*) en la ciudad.¹⁸⁴ Necesidad significa aquí oponerse a los principios que por naturaleza deben gobernar (conocimiento y definición); y que se manifiesta en lo público cuando la multitud no obedece las leyes, y en lo privado, cuando el individuo, teniendo bellas definiciones en el alma, hace lo contrario a ellas. *Phrónesis*, por su parte, es una virtud, específicamente, es un tipo de sabiduría que surge con la concordancia de juicio y sentimiento. “La más bella y la mayor de las

¹⁸³ Cf., 687d-e.

¹⁸⁴ Cf., 688e.

concordancias debería llamarse, con absoluta justicia, la más grande sabiduría, de la que es partícipe quien vive según la definición contenida en la ley” (689d). Quien sea ajeno a esta sabiduría, será destructor de la familia y de la ciudad; él mismo sufre de una enfermedad, la soberbia. Un gobernante de esta naturaleza vive alejado de la justa medida¹⁸⁵ y, tarde o temprano su poder se transforma en tiranía.

Sin mencionar nombres específicos, Platón sostiene que, a diferencia de Argos y Mesene, Esparta tuvo tres salvadores que, en todo caso, o eran dioses o poseían “una cierta potencia divina”: el primer salvador introdujo la medida con una monarquía doble; el segundo —probablemente se refiere a Licurgo— equilibró el poder de los reyes con la *gerousía*; el tercero frenó la insolencia —persistente, aun con los cambios anteriores— con el poder de los éforos. Con esta última reforma, Esparta se aproximó a la democracia, pero manteniendo elementos monárquicos y aristocráticos.

Platón afirma que la historia de Esparta muestra el tipo de gobierno más permanente. Sin embargo, no es fácil decidir si el autor se refiere a la forma de elegir a los éforos, la cual era por sorteo, o a la combinación de fortuna (presente en los éforos) y prudencia (presente en la *gerousía*).¹⁸⁶ Aun así queda explícito que las *Leyes* no acepta gobiernos con poderes amplios ni formas puras de gobierno, asimismo, encontramos la declaración que encuentra en la monarquía y la democracia el origen de todos los sistemas políticos restantes. De lo anterior se deriva la siguiente conclusión por parte del Ateniese: “Es necesario e imprescindible que los sistemas políticos participen de estas dos, si realmente ha de haber libertad y amistad con inteligencia” (693d-e).

¹⁸⁵ Cf., 691d.

¹⁸⁶ Cf., 691d11-692c1. Respecto a Esparta, Polibio declara que con Licurgo se vive el primer régimen mixto, porque integra tres características indispensables en un verdadero régimen político: realeza, aristocracia y democrática (VI,3). En el libro VI, Polibio cita a Licurgo en dos ocasiones: “Licurgo llegó a comprender que todas las transformaciones enumeradas [realeza, tiranía, aristocracia, oligarquía, democracia, demagogia] se cumplen natural y fatalmente...” (IV, 10) y “Licurgo [...] promulgó una constitución no simple ni homogénea, sino que juntó en una las peculiaridades y las virtudes de las constituciones mejores). Sobre la *gerousía*, y el régimen mixto, véase Aristóteles, *Política*, II, 9, 1270b23-25 y II 12, 1273b,35, respectivamente.

Que un régimen participe del principio monárquico y democrático implica atender la justa medida, evitando los extremos en los que incurrió Persia y Atenas.

Platón ve en la época de Ciro una ciudad que progresaba debido a la libertad, la amistad y la cooperación inteligente; es decir, en aquel entonces Persia cultivó el justo medio entre esclavitud y libertad.¹⁸⁷ Pero empeoró debido a que -con Cambises y Jerjes, principalmente- Persia ahorcó el elemento de la libertad en el pueblo e introdujo más de lo conveniente el elemento monárquico, “destruyendo la amistad y el cuerpo social en la ciudad”.¹⁸⁸ Ciro fue un buen general y amante de la ciudad, pero descuidó la educación y organización de su propia casa, así que la historia de Cambises, su hijo, es una historia de lujuria y desenfreno que terminó en locura y pérdida del imperio; el cual fue recuperado más tarde por Darío, con quien se introdujo la igualdad general por medio de leyes. Lamentablemente, Darío no aprendió del error de Ciro, y permitió una educación licenciosa para Jerjes; sólo así se explica que sus acciones fueran tan similares a las de Cambises, considerando que lo verdaderamente bello es charlatanería comparado con el oro y la plata.¹⁸⁹

Con Persia, Platón deja de enumerar las ciudades, seguramente debido a las fluctuaciones que vemos en ella. En todo caso, podemos decir que en Esparta armonizan las dos cabezas de los regímenes políticos, mientras que Persia representa el exceso de esclavitud y Atenas -como veremos a continuación- el exceso de libertad.

Respecto al orden político del Ática, Platón destaca dos momentos. El primero, correspondiente al periodo glorioso de Atenas, caracterizado porque el pueblo era voluntariamente esclavo de las leyes, principalmente las leyes con respecto a la música.¹⁹⁰ Estas leyes permitían solo ciertos tipos de canciones, que no podían mezclarse entre sí. Con nostalgia, el Ateniense recuerda que en aquella época la audiencia escuchaba en silencio y los jueces estaban educados en su

¹⁸⁷ Cf., 694a-c.

¹⁸⁸ Cf., 697c-d.

¹⁸⁹ El análisis del sistema político persa se encuentra en 694a-698a.

¹⁹⁰ Cf., 700a.

materia; la multitud aceptaba ser gobernada, y no era ella la que juzgaba a través del clamor. La forma de vida antigua en Atenas no se caracterizaba sólo por el temor a las leyes, sino por el tipo correcto de música. Pero esta aristocracia se corrompió cuando en la música prevaleció la anarquía, cuando los poetas mezclaron todos los géneros y erróneamente creyeron que la música debe ser juzgada por el placer, lo que significa que no hay corrección alguna en ella.

Estos poetas iniciaron la ilegalidad,¹⁹¹ alentando a una mayoría ruidosa a juzgar sus creaciones, lo que trajo como consecuencia que la aristocracia diera paso a la teatrocracia. Platón distingue aquí dos formas de democracia: i) aquella que se ve fortalecida con la opinión de que todos saben acerca de todo, y ii) aquella que está formada por hombres libres, particularmente en la música.¹⁹²

De manera análoga a la historia de Persia, con Ciro y Darío, la decadencia de Atenas comenzó —según Platón— con un descuido en la educación, específicamente en la música. En ésta se permitió la introducción de una libertad demasiado osada, que derivó en la falta de temor y desvergüenza respecto a la opinión del mejor; lo que —en último término— se convirtió en desobediencia a las leyes y abandono de los dioses.

Los regímenes políticos analizados en el libro III no parecen mostrar un desarrollo lineal, tal como lo hace el libro VIII de la *República*. El propósito de Platón no es mostrar el progreso o retroceso político, sino -como lo hemos señalado- descubrir cuál es la mejor vida, tanto pública como privada. Esta es la principal razón por la cual presenciamos el relato de la generación y la corrupción de ciudades de las cuales sólo podemos conjeturar, así como de ciudades míticas e históricas; junto a ellas, vemos caracterizados variados regímenes políticos: monarquía carente de legislación, aristocracia legislativa; régimen mixto conformado por elementos monárquicos y aristocráticos, acompañado de legislación; monarquía legislativa; monarquía doble acompañada de legislación; régimen mixto conformado por elementos monárquicos y aristocráticos, acompañado de

¹⁹¹ Cf., 700d.

¹⁹² Cf., 701a-b.

legislación; régimen mixto conformado por elementos monárquicos, aristocráticos y democráticos, acompañado de legislación; monarquía legislativa; oligarquía tiránica; aristocracia legislativa y democracia tiránica.

No se trata, por supuesto, de un análisis aséptico. Hay una crítica directa a la forma en que se fundó Esparta, pero también hay una revaloración de su régimen porque, equilibrando diferentes elementos políticos, logró salvar a la ciudad. Lo mismo sucede respecto al orden del Ática, aunque en este caso la crítica se dirige a la corrupción de un régimen que en tiempos remotos fue noble y la aprobación también directa del antiguo régimen ateniense, que podríamos reconocer como un tipo de aristocracia legislativa. Incluso en el relato de la historia de Persia, se identifican elementos memorables.

En *Plato's Cretan city*, Glenn N. Morrow sostiene que, en las *Leyes*, Platón tiene siempre en mente a Atenas y a Esparta. El autor afirma que Esparta no sólo proporcionó el modelo para el control —por parte del Estado— de la educación y el matrimonio, así como la importancia de conservar el sistema de música y gimnasia, las asignaciones mínimas de tierra y las comidas comunes; quizá lo que Platón valora más de Esparta es que pudo mantenerse libre de tiranías y guerras civiles, razón por la cual es un ejemplo de estabilidad constitucional y respeto a la ley. A pesar del reconocimiento platónico al régimen espartano, Morrow afirma que la ciudad que Platón dibuja en las *Leyes* es una Atenas idealizada, agregando que esta idealización está basada en la Atenas arcaica.¹⁹³

Por nuestra parte, queremos subrayar que ninguno de los regímenes políticos mencionados en el libro III es en sí mismo el modelo que el régimen de las *Leyes* pretende imitar; sin embargo, en conjunto ofrecen una serie de principios sin los cuales Platón nunca calificaría una vida como bella. Entre estos principios, destacan los siguientes: i) Conceder grandes poderes a un alma inculta marca el inicio de un régimen tiránico. ii) El descuido en la educación, tanto de quienes tienen posibilidad de gobernar como de la población en su conjunto, trae como

¹⁹³ Cf., Glenn R. Morrow, *Plato's Cretan City. A historical interpretation of the Laws* (Princeton: Princeton University Press, 1969), pp. 590-592.

consecuencia la corrupción de un orden político. iii) No hay sistemas políticos puros, todos guardan —de alguna manera— elementos de los regímenes madre: monarquía y democracia. iv) Derivado de lo anterior, ninguna *polis* puede ser tal sin la justa medida de autoridad y libertad. v) La libertad absoluta es mucho peor que estar sometido al gobierno mesurado de otros.¹⁹⁴

El libro III muestra la dificultad que enfrenta quien pretende encontrar en las ciudades históricas un modelo de régimen político.¹⁹⁵ Al mismo tiempo, queda claro que no es posible eludir la historia cuando se quiere proponer un régimen aplicable en la práctica. Así lo exige el diálogo, pues es al final de este libro cuando nos enteramos que Clinias, junto otros nueve ciudadanos cretenses, tienen la tarea de fundar una colonia y proponer sus leyes.¹⁹⁶

A partir del libro IV y hasta el final de las *Leyes* asistimos a la fundación de una ciudad en el nivel del *logos*. No hay duda de que este régimen debe incluir un código legal; pero con relación al régimen mismo, el libro III tiene un efecto catártico, en el sentido pedagógico expuesto en el *Sofista*, es decir, como impugnación de supuestos conocimientos o purificación de un falso saber.¹⁹⁷ Esto queda de manifiesto en la incapacidad, por parte de Clinias y Megilo, para atender la siguiente solicitud:

AT.—¿Pero qué sistema político tenemos la intención de ordenarle a la ciudad?
CL.—¿A qué te refieres? Exprésate con mayor claridad. ¿A una democracia, una oligarquía, una aristocracia o a una monarquía? Pues seguro que no te referías a una tiranía, como quisiéramos suponer nosotros al menos.
AT.—Venga, pues, ¿Quién de vosotros querría contestar primero cuál de esos sistemas es el de su patria? (712b-e).

¹⁹⁴ Específicamente sobre el último, y controvertido principio, ver 698b. Con la intención de enfatizar el carácter problemático del mejor régimen político en Platón, es conveniente recordar la prosopopeya de las leyes que aparece en el *Critón*, pues ahí encontramos que Sócrates prefirió vivir en la democracia corrompida de Atenas que en una timocracia como la de Esparta o Creta. Cf., Platón, *Critón*, trad. de J. Calonge Ruiz (Madrid: Gredos, vol. I, 1993), 52e-53a).

¹⁹⁵ En la *República* se afirma que una ciudad real no es nunca lo mismo que su paradigma (véase 472d y 473a).

¹⁹⁶ Cf., 702b9-d.

¹⁹⁷ Cf., 226c-231b.

Megilo declara que el régimen espartano a veces actúa de manera monárquica, otras de forma aristocrática, oligárquica o democrática; incluso sostiene que, en ocasiones, lo identifica como una tiranía.

En el nivel dramático puede observarse cómo esta confusión es aprovechada para realizar una declaración que va más allá del *Político* y de *República VIII*: Los regímenes políticos tradicionales, en realidad no son tales, sino administraciones en ciudades que no son libres.¹⁹⁸ Por lo tanto, no debemos esperar ninguno de estos “regímenes” para la nueva ciudad.

En el pasaje previo (709c-712a) a la declaración que presenta a los regímenes tradicionales como administraciones, el Ateniese comienza por afirmar la necesidad de un legislador —guiado por la verdad— para que una región bien dotada por el azar sea habitada felizmente. En la siguiente sección atendemos la manera en que el *Diálogo* justifica la introducción del legislador; ahora, el propósito es diluir una aparente contradicción entre la declaración mencionada y el siguiente orden jerárquico de constituciones, presentado al interior del pasaje aludido: tiranía, monarquía, “un cierto tipo de democracia”, oligarquía.¹⁹⁹

Quizá lo más sorprendente en este ordenamiento es encontrar en primer lugar a la tiranía. Es Clinias, no Megilo, quien externa, primero sorpresa, después rechazo a la propuesta.

¿Cuál es el criterio de esta jerarquía? En 710b-c leemos: “No existe ni nunca podría llegar a existir una forma más rápida ni mejor que ésta de establecer el régimen político”. Y más adelante: “Que nadie os convenza, amigos, de que alguna vez podrían cambiar las leyes una ciudad de una manera más rápida y más fácil que con la guía de los poderosos [...]” (711c). Es decir, el criterio es la rapidez. Amén de esto, no se trata de una tiranía pura; por eso —como quedó indicado— el pasaje comienza señalando la necesidad del legislador y, tras

¹⁹⁸ Cf., 712e11-713a3.

¹⁹⁹ Cf., 710e-711a.

presentar la jerarquía, el Ateniense reitera dicha necesidad, incluso califica como providencial la presencia de un legislador auténtico.

Entonces, no debemos leer de forma aislada la jerarquía referida, pasando de largo ante la advertencia en 710b: si por azar en una ciudad coincidieran un tirano y un legislador verdadero, dicha ciudad podrá alcanzar de la manera más rápida y mejor posible un régimen político feliz. El azar aparece como condición principal de este régimen político; pero la actividad del legislador cobra gran relevancia, en principio porque, reconociendo las bondades del azar, sería él mismo quien pediría a los dioses un tirano para no requerir nada más que su arte. De cualquier manera, Platón es consciente de la incomodidad que puede provocar este requerimiento, por ello se cuida de ponerlo en boca de un legislador anónimo.²⁰⁰ No se trata tampoco de cualquier tirano; el pasaje especifica los rasgos que éste debe tener: debe ser joven, memorioso, con facilidad para aprender, valiente, magnánimo, y templado. Descripción que deviene oxímoron.

Mutatis mutandis, esta caracterización del tirano evoca el pasaje de la *República* en el que Sócrates delinea las características del filósofo que ha de ser rey;²⁰¹ sin embargo, hay dos diferencias importantes: la templanza solicitada para el tirano es —en palabras del Ateniense— indigna de ser mencionada si se presenta aislada de los demás rasgos, lo que significa que es un tipo de templanza diferente a la entendida como inteligencia, pues hace referencia a la actitud tranquila frente al placer que puede observarse incluso en niños y animales (actitud que, dicho sea de paso, parece más una cualidad natural que una virtud). Además, el tirano descrito no cuenta entre sus cualidades ser amante del saber, aun cuando un poco más adelante Clinias agrega, subrepticamente, la prudencia a los rasgos enlistados por el Ateniense.²⁰²

Con todo, a Clinias le resulta incomprensible la posibilidad de valorar positivamente la tiranía, a pesar de que —sin duda— tiene presente que la ciudad

²⁰⁰ Cf., 709d-e.

²⁰¹ Cf., 487a.

²⁰² Cf., 710c.

por fundar estará integrada por personas que han vivido bajo diferentes órdenes legislativos y que, en estos casos, es deseable encontrar la forma más rápida y mejor para la adopción de nuevas leyes. La zozobra del ciudadano cretense se traduce en rechazo, pues cuando el de Atenas observa que quizá ni él ni Megilo han observado una ciudad gobernada por un tirano, exclama que en absoluto está deseoso de tal espectáculo.²⁰³ Más adelante, Clinias refrenda su descontento, al manifestar que está dispuesto a aceptar para su ciudad un régimen democrático, oligárquico, aristocrático o monárquico, pero no tiránico.²⁰⁴

El Extranjero, sin embargo, parece estar convencido de que la forma más rápida y fácil de cambiar las leyes de una ciudad no es posible sin la guía de los poderosos. Y que un “tirano” de la naturaleza descrita puede lograr lo anterior si une su fuerza de coacción a su poder de persuasión. De la misma manera sucedería con el resto de los regímenes mencionados, aunque entre mayor sea el número de los que gobiernan mayor será la dificultad para lograr el objetivo. En todos los casos (tiranía, monarquía, democracia u oligarquía), deben cumplirse dos condiciones: que entre el (los) poderoso (s) surja el deseo por las prácticas justas, y que exista la colaboración de un legislador que se guie por la verdad.²⁰⁵

Queremos mencionar, por último, que en el pasaje es evocado Néstor, cuya excepcionalidad de fuerza oratoria nos hace pensar que representa el tipo de hombre que Platón tiene en mente cuando describe al tirano, sobre todo porque Néstor se distinguía también por su prudencia. La vinculación de Néstor a la tiranía abre la posibilidad de pensar que el poder más grande y la prudencia pueden coincidir en el mismo ser humano.²⁰⁶

Cuando el Extranjero se refiere a la superioridad de Néstor, aclara: “Esto pasó, así dicen, en la época de Troya, pero en la nuestra, en absoluto” (711e5). Se puede inferir, por un lado, que el resto de los regímenes enlistados, con las

²⁰³ Cf., 711a4-9.

²⁰⁴ Cf., 712c.

²⁰⁵ Cf., 710d1-711a3.

²⁰⁶ Cf., 711d8-712a5.

condiciones especificadas, difícilmente serán realidad. Por otro lado, cualquiera de ellos, en otras condiciones (que quienes ocupen el poder no posean de deseo de actuar con justicia y/o no exista el auxilio de un legislador excelente) no es una constitución política.

Si estamos en lo correcto, no hay contradicción entre el ordenamiento que reconoce como regímenes políticos a la monarquía, la democracia, la oligarquía, incluso a la tiranía —cada uno con las condiciones ya conocidas, y la declaración que sostiene que éstos no son más que administraciones. En otras palabras, cuando una ciudad posee un sistema simple, la parte que ocupa el poder esclaviza al resto de los habitantes, y el sistema adquiere el nombre del poder de su amo. Desde esta conclusión es claro porqué la aristocracia no figura en el pasaje: la posibilidad de que una ciudad esté esclavizada cuando quienes ocupan el poder son los mejores, es un contrasentido; en sí misma, una aristocracia genuina integra los dos requerimientos que la hacen un verdadero régimen político. En este sentido, la aristocracia no es un régimen simple, por lo que no debe extrañarnos que, en algún momento, empate con el régimen mixto propuesto como el mejor posible, como la imagen de aquel que es mejor de manera absoluta.

La estrategia retórica usada en el *Diálogo* resulta muy eficaz, pues, por una parte, el examen del libro III provoca que los ancianos dorios reconozcan su ignorancia respecto a la constitución de su propia ciudad; por otra parte, muestra a Esparta como una verdadera comunidad política.²⁰⁷

¿Qué constitución deberá tener la futura ciudad? Adoptando el principio según el cual una *polis* lleva el nombre de la clase dominante, debería dársele “el del dios que es amo de aquellos que poseen raciocinio”. La traducción que realiza Saunders de este pasaje ofrece la idea con mayor claridad: “*But if that's the sort of principle on which your new state is to be named, it should be called after the god who really does rule over men who are rational enough to let him*” (713a).

²⁰⁷ Cf., 712 d-e.

El interés que esta declaración despierta en Clinias, contrasta con la postura que mostró respecto a la posibilidad de estar bajo el gobierno de un tirano; de manera directa pregunta por la identidad del dios que daría nombre a su ciudad. En nota a pie de página del pasaje citado, Saunders sostiene que, puesto que en griego *theos* es dios, la nueva ciudad será una “teocracia” (comillas del autor), presumiblemente -añade- se trata de *Nomos*. Sobre el mismo pasaje, Lisi no duda en afirmar que Platón se refiere a una “nomocracia”, agregando que en términos modernos sería un estado de derecho.²⁰⁸ Pero la respuesta por parte del Ateniense no es directa. Sugiere la necesidad de usar “un poco más” de un *mythos*: el de la edad de Cronos, que data de los tiempos más antiguos, antes incluso del régimen de los cíclopes.²⁰⁹ ¿Por qué es necesario un mito y no mejor el nombre del régimen para la nueva ciudad?

El Ateniense comienza por apuntar que la historia de Cronos descende de la tradición. Luego viene el relato: Fue una época feliz bajo el gobierno de Cronos, un dios que amó a los seres humanos y que, sabiendo lo inevitable que es para éstos caer en insolencia e injusticia si son sus propios amos, instituyó para que un tipo superior de seres cuidara de ellos. Los hombres vivieron juntos, en paz, con pudor, obediencia y abundancia de justicia.

El Extranjero afirma que la ciudad mejor gobernada, entre las que le son contemporáneas, imita al gobierno de Cronos, lo cual significa “obedecer lo que hay de inmortal en nosotros”, “administrar nuestras moradas y ciudades en público y en privado, denominando ley a la distribución que realice el intelecto” (713e). Por el contrario, una ciudad gobernada por quien no cesa de buscar placeres, desatendiendo al intelecto y las leyes, no podrá salvarse; sin importar que su régimen se llame monarquía, oligarquía o democracia.²¹⁰

Como apuntamos en el capítulo anterior, en el *Político*, el extranjero de Elea cuenta el mismo mito a Sócrates, un joven ateniense matemático, con el mismo

²⁰⁸ En la trad. de Saunders, ver nota 15. Para Lisi, ver nota 45.

²⁰⁹ Véase 713a7-714b.

²¹⁰ Cf., 714a.

propósito, pero con mucho más detalle (269c-274c); declara que en la época que viven él y sus contemporáneos, llamada edad de Zeus, el cuidado divino hacia los seres humanos ha cesado; por lo que es necesario que éstos se gobiernen a sí mismos. En las *Leyes*, el Ateniense omite esta parte del relato a los ancianos dorios; muy probablemente porque de haberlo incluido le hubiera sido difícil argumentar a favor de la providencia divina, como de hecho lo hace en el libro X, además —por supuesto— del impacto que hubiera tenido tal afirmación en los ancianos piadosos. Lo que encontramos en el último *Diálogo* es la conclusión que ninguna ciudad podrá escapar a sus males siempre que un mortal —en tanto mortal— gobierne; por lo que el género humano debe imitar por todos los medios el gobierno de Cronos, para lo cual deberá atender al intelecto y las leyes, en el entendido de que esto es lo más divino que posee.

Como podemos percatarnos, en esta interpretación que Platón hace del mito, define a la ley como distribución del intelecto, y alimenta la idea de que ella posea un origen divino; en abierta oposición a la comprensión relativista de la ley, la cual sostiene que hay tantas clases de leyes como sistemas políticos.

A la pregunta que planteábamos sobre la necesidad de usar un mito, antes que dar el nombre del régimen en la nueva ciudad, podemos responder que el propósito de Platón es poner en curso una reflexión genuina acerca de la naturaleza de la ley y su función en una comunidad humana, no divina como aquella en la que derivó el argumento de la *República*; de ahí que advierta lo siguiente:

(Ateniense:) [...] No creas que la discusión actual es acerca de un punto sin importancia, por el contrario, se trata de lo más importante. En efecto, tenemos aquí, puesto nuevamente en cuestión, a lo justo hacia lo que hay que apuntar (714b-c).

Con la historia de Cronos, Platón recupera una tradición antiquísima para posicionar en el centro de la discusión a la ley, a la que reconoce un carácter divino, el cual no parece surgir del diálogo entre el legislador y el dios, como sostiene la tradición minoica. La crítica a esta tradición viene también de otro

flanco, aunque muy velado; pues como Clinias sostiene al inicio del *Diálogo*, el origen de su legislación es Zeus, hijo de Cronos y; según el *Político*, la edad de Zeus se caracteriza por el abandono de dios (ésta es quizá la principal razón de la omisión en las *Leyes* del pasaje referido del *Político*). Pero aun si estamos en lo correcto, la crítica a la tradición doria dista de ser demoledora, no sólo debido a que sus sistemas políticos están animados por un código legal, sino porque reconocen que la finalidad de éste es la valentía, una virtud. La verdadera oposición a la postura platónica es la comprensión relativista de la ley, la cual se identifica con la visión sofista de la política.

Resulta inaplazable entonces enfrentar este problema, conscientes de que, si la ley no apunta realmente a la virtud, lo justo tendría que definirse como lo que le es útil a quien ocupa el poder. En este caso la comunidad política sería sólo un nombre; la amistad y la libertad serían avasalladas por la voluntad de poder.

2.3.2 La función de la ley en la mimesis de las *Leyes*

Para tratar la cuestión referente a la naturaleza de la ley y su función en la *politeía* de las *Leyes* es particularmente importante captar el cambio que se opera en el *Diálogo* a partir del libro IV, el cual marca un antes y un después en la manera de legislar y, por consiguiente, una comprensión diferente de la ley.

Como hemos mencionado, en los tres primeros libros de las *Leyes* se trata la cuestión acerca de la mejor manera en que se podría habitar una ciudad y la forma en que alguien podría conducir su propia vida de manera excelente. A partir del libro IV se lleva a cabo la fundación de una ciudad, que, aunque se realiza en el nivel del *logos*, se piensa próxima a la realidad, tal como lo sugiere el hecho de que posea un nombre y una ubicación específica.

La oportunidad de fundar una ciudad no puede ser mejor para poner a prueba los resultados que hasta entonces ha logrado el diálogo entre los tres ancianos;

considerando, sobre todo, que los encargados de dicha fundación cuentan con la libertad de ampliar la elección de instituciones más allá de Esparta y Creta.²¹¹

La complejidad para captar la naturaleza de la ley y su papel en el mejor régimen político posible explica por qué se requiere un nuevo comienzo, inaugurado en el libro IV, sin perder de vista que la consideración primordial es, no sólo vivir, sino vivir de la mejor manera.

Podemos identificar dos grandes temas en el libro IV: el primero dedicado a la naturaleza del territorio conveniente a la legislación correcta (704a-712a); el segundo, que ocupa el resto del libro, trata al unísono dos problemas: régimen político y arte legislativa (712a-724a).

Hay que señalar que Platón no aborda propiamente el problema del carácter de los hombres que serán parte de la futura ciudad,²¹² pero sí la enorme dificultad de fundar una ciudad con un nuevo ordenamiento legal. A diferencia de Sócrates, quien en la *República* propone que el filósofo gobernante expulse de su *polis* a todo aquel que sea mayor de diez años,²¹³ el Ateniense muestra gran apertura al aceptar una comunidad heterogénea, educada bajo el amparo de diferentes legislaciones, con el argumento de que la heterogeneidad brinda ocasión para lograr obediencia a nuevas leyes; por el contrario, la homogeneidad vuelve muy difícil la aceptación de nuevas leyes y nuevos sistemas políticos.²¹⁴

Respecto al régimen político, ha sido clara la distancia del *Diálogo* con relación a de la forma de vida doria, especialmente de Creta; esta distancia se reitera cuando se descubren las condiciones geográficas de Magnesia, la futura ciudad; pues el Ateniense considera venturoso que ésta se encuentre a una relativa distancia respecto al mar y que, debido a la riqueza de la tierra, no dependa de las importaciones; así mismo, considera como afortunado la escasez maderera

²¹¹ Como veremos más adelante, entre estas elecciones se encuentra el ordenamiento musical de Egipto (*infra*. pp. 137-139).

²¹² En la *Política*, Aristóteles trata el problema de la cantidad y cualidad de quienes van a conformar la mejor *polis* antes de abordar lo referente a la cantidad y la cualidad del territorio (1325b4-1326b14).

²¹³ *Cf.*, 541a-b.

²¹⁴ *Cf.*, 708b-d.

que la caracteriza, pues esto traerá como consecuencia un mínimo interés en la construcción naval. Para el Ateniense, la geografía de Magnesia contribuirá a evitar la tentación de imitar malos ejemplos.²¹⁵ ¿De dónde podrían venir -en primer término- esos malos ejemplos, si no es de Creta?

El análisis de los diferentes regímenes políticos que presenciamos en el libro III, aunado al examen de la legislación doria desarrollada desde el inicio de *Diálogo*, son el antecedente de la fundación de Magnesia que trae como resultado un patrón de juicio para las ciudades pasadas, presentes y futuras.²¹⁶ De manera inmediata, este patrón parece legitimar al Ateniense como asesor del próximo legislador, en menoscabo del legendario Minos. Probablemente esta es la razón por la cual Platón no se refiere al orden político de Creta en el libro III.

No es fácil asimilar el alcance de esta postura. La importancia de Minos en Platón es innegable. Por un lado, el *Diálogo* homónimo, además de plantear explícitamente la pregunta por la naturaleza de la ley, concluye con un encomio a las leyes de Minos, rey cretense hijo de Zeus.²¹⁷ Por otro lado, es posible que el viaje del Ateniense a Creta tenga como propósito la búsqueda de leyes tradicionalmente consideradas como producto del más grande de los dioses y, por ello, superiores a las leyes de Atenas.²¹⁸ Ciertamente, puede argumentarse

²¹⁵ Cf., 704b1-705d1.

²¹⁶ Cf., 631b3- 632d1.

²¹⁷ Platón, “Minos o sobre la ley”, en *Dudosos, apócrifos, cartas*, trad. de Juan Zaragoza y Pilar Gómez Cardo, con asesoría para la sección griega de Carlos García Gual (Madrid: Gredos, vol. VII, 1992), pp. 135-157. Este *Diálogo* comienza con la pregunta: “¿Qué es para nosotros la ley?”. Un poco más adelante, la cuestión abandona su posible carácter relativo y deviene en una pregunta socrática: “¿Qué es la ley en su conjunto?” (313a-b7). Tras discutir tres posibles maneras de comprender la ley (313b8-317d1), el final del *Diálogo* aborda las leyes de Minos, sugiriendo que éstas son las mejores, en razón que provienen de un dios y por lo tanto son inamovibles (318c2-321c).

²¹⁸ El carácter divino que Platón reconoce en los legisladores espartanos y cretenses queda de manifiesto, por ejemplo, cuando precisa la figura del extranjero observador: “En efecto, siempre hay entre el vulgo algunos hombres superiores —no muy numerosos— con los que vale mucho la pena reunirse, puesto que en absoluto crecen más en las ciudades bien legisladas que en las que no lo están, y cuyo rastro debe seguir el habitante de las ciudades bien legisladas que sea incorruptible, saliendo al exterior por mar y tierra, para asegurar las disposiciones legales que entre ellos están correctamente establecidas y corregir otras, si son defectuosas en algo, pues sin esa observación y búsqueda nunca una ciudad permanece en estado perfecto, ni tampoco si la observación se lleva a cabo mal” (951b4-c6). Este pasaje es citado por Spinassi para destacar el carácter incorruptible que debe tener quien esté encargado de visitar una ciudad con el propósito de observar sus leyes. Cf., Spinassi, *¿Qué hace el 'Ateniense' en Creta?*, p. 64.

que la hipotética superioridad del Ateniese no es respecto a Zeus, sino respecto a Minos, su intermediario; no obstante, la imagen de los ancianos caminando hacia el santuario de Zeus, como lo hacía Minos cada nueve años es altamente inquietante, más aún cuando nos percatamos que desconocemos si ascendieron hasta el santuario para recibir instrucción del dios, o si la asesoría del extranjero de Atenas fue considerada suficiente.

No es clara la postura de Platón respecto lo que representa el legendario rey de Cnosos. Al respecto es útil, por ejemplo, recordar que el encomio por parte de Sócrates en el *Minos*, se da como parte de la discusión acerca del verdadero carácter del rey: fue justo y buen legislador, o más bien fue cruel e injusto (318c-321b9). Esta última es la postura del discípulo anónimo. Sócrates, por su parte, defiende la primera valoración; para lo cual recupera la autoridad homérica y hesiódica que presenta al rey cretense como poseedor del arte legislativa y portador de una educación que proviene de Zeus, su padre. Asimismo, Sócrates encuentra el origen de la mala fama de Minos en el deseo de “venganza” por parte de poetas trágicos antiguos, cuyos mitos destacan la crueldad del rey por demandar a Atenas –tras ganarle en la guerra– el tributo de catorce jóvenes. Debido a que el discípulo no niega el origen divino de Minos,²¹⁹ Sócrates advierte el riesgo de caer en impiedad si se afirma que la injusticia es parte del carácter del rey.²²⁰

Además del problema sobre el modo de ser de Minos, el pasaje contiene tres cuestiones a resaltar: el carácter negativo de la venganza que, en última instancia, indica el riesgo de confundirla con la justicia; la advertencia sobre el poder de la tragedia para lograr que cualquier idea se internalice en el alma de sus espectadores; y, de manera indirecta, el anuncio del posible peligro que

²¹⁹ Sobre el origen de Minos, Graves sostiene: “otros niegan que Minos fuera hijo de Zeus, atribuyendo su paternidad a Licasto y la ninfa del Ida”. Graves, “Minos y sus hermanos”, en *Los mitos griegos*, p. 323.

²²⁰ Cf., *Minos*, 318e. La personalidad controvertida de Minos se acentúa si recordamos que, según Homero, Minos imparte justicia a los muertos. Cf., Homero, *Odisea*, versión bilingüe de Pedro C. Tapía Zúñiga (México: UNAM, Bibliotheca Scriptorvm Graecorvm et Romanorvm Mexicana, 2014), XI, 568.

tendría el Ateniese en las *Leyes*, si acaso fuera cierta su pretensión de superar a Minos en su actividad legislativa.

Hasta el momento resulta claro que, aunque los interlocutores de las *Leyes* recorren el mismo camino que Minos recorrió, la forma de recorrerlo es diferente: mientras ellos se acompañan mutuamente, Minos transitaba en soledad; mientras que ellos usan el diálogo (estrictamente privado) como medio para emprender una legislación, a Minos la legislación le era revelada. En suma, a pesar de que la primera palabra del *Diálogo* es *théos* y que, como recién vimos,²²¹ el Ateniese advierte un carácter divino en la ley, el proceder de Platón somete a examen la relación entre ley y divinidad. En este punto cabe preguntar si es Platón el primero en proponer una autonomía; y de ser así, ¿cuál es la naturaleza de la ley²²² y qué significa que únicamente ella pueda lograr que el drama de las *Leyes* alcance su fin?

En *La ley de dios*, Rémi Brague afirma que la cuestión de la ley divina puede enunciarse de múltiples maneras, por ejemplo: “¿qué es una ley presentada, en un tiempo y un lugar determinados, como divina?” “¿En qué consiste esa divinidad? ¿Es un origen o una propiedad?”. Brague advierte que el carácter divino de la ley puede pensarse al menos por dos razones: 1) porque emana de un dios o 2) porque expresa un orden natural permanente. En el primer caso la divinidad es origen, en el segundo una propiedad.²²³

Teniendo como base esta clasificación, podemos sostener que la legislación propuesta en las *Leyes*, si bien es posible que no imite el proceder minoico, es expresión y, por lo tanto, imagen del orden natural.²²⁴ Esto significa que —*prima*

²²¹ Véase *supra* pág. 93.

²²² Hablar de naturaleza de la ley significa concebirla, en principio, como un orden que se mantiene en sí mismo.

²²³ Rémi Brague, *La ley de dios. Historia filosófica de una alianza*, trad. de José Antonio Millán Alba (Madrid: Encuentro, 2011), p. 13.

²²⁴ La relación entre ley y divinidad remite al problema que Strauss denominó *teológico-político* (véase Heinrich Meier, *Leo Strauss y el problema teológico-político*, Buenos Aires: Katz, 2006). Para esta cuestión, recomendamos el artículo de López Farjeat publicado en 2016, el cual ofrece un análisis de la relación entre política y religión (o razón y revelación) en Platón y al-Fārābī; la tesis del autor es que “una

facie— la ley posee un carácter divino porque refleja la necesidad inmanente del ser humano como ser político, y no precisamente porque proceda de un acto mítico de la divinidad.²²⁵ Si estamos en lo correcto, la relación entre *nomos* y *physis* —tradicionalmente concebida como una relación de oposición— puede concebirse como armonización, siempre que —en efecto— la ley refleje un *orden natural*.²²⁶

En el libro XII, Platón expresa el vínculo entre *nomos* y *nous* al afirmar que el estudio de las leyes puede, más que ningún otro, beneficiar al ser humano; con la condición de que de él deriven leyes correctamente promulgadas, lo cual sólo puede ocurrir si emanan del *nous*.²²⁷ En este contexto, *nous* se identifica con el orden natural, que la ley pone al descubierto.

Es importante subrayar que para Platón la ley es el objeto de aprendizaje más poderoso, debido a que beneficia al ser humano.²²⁸ Asimismo, debe considerarse que el aprendizaje de la ley y el bien que éste reporta se condicionan mutuamente. A partir de este condicionamiento podemos interpretar la comparación entre los discursos del legislador y cualquier otro discurso —sea en poema o en prosa, oral o escrito—; a partir de la cual Platón concluye que los discursos del legislador pueden ser para el buen juez²²⁹ un antídoto de los otros discursos.

(Ateniense:) [...] Especialmente, de todos los otros discursos que se dicen en poemas como alabanzas o críticas de ciertas cosas y los que están en prosa, sea

interpretación integral de la filosofía política de al-Fārābī ayuda a esclarecer la tensión en *Las leyes*, la cual ha sido polémicamente interpretada por Strauss como una antinomia”. Luis Xavier López Farjeat, “Al-Fārābī y la relación entre política y religión a la luz de su comentario a *Las leyes* de Platón”, *Signos Filosóficos*, vol. XVIII, n. 36 (julio-diciembre 2016), p. 41.

²²⁵ En *Antígona y Edipo Rey*, el carácter divino de la ley está relacionado con lo manifiesto, pero no escrito. Cf., Sófocles, *Tragedias*, trad. de Assela Alamillo (Madrid: Gredos, 2008), versos 454-457 y 863, respectivamente. Platón (*Leyes*, 793a, 841b), en cambio, afirma que no es conveniente denominar leyes (*nomos*) a aquellas que la multitud llama costumbres no escritas (*agrafa nomina*).

²²⁷ Véase 957c.

²²⁸ En el tratado *Acerca del Alma*, Aristóteles sostiene que el alma es el mejor objeto de estudio y el más admirable; véase la trad. de Tomás Calvo Martínez (Madrid: Gredos, 1994), 402a1-5.

²²⁹ *República* III, 409a-e trata también la cuestión del buen juez. Asimismo, véase el pasaje de los hermanos en disputa en las *Leyes* I, 627c-628a.

en escritos, sea que cotidianamente se disputen en todas las otras reuniones por mero espíritu de rivalidad o con acuerdos que en ocasiones carecen de sentido, de todo eso los escritos del legislador podrían ser una clara piedra de toque, que el buen juez debe poseer en sí mismo como antídoto de los otros discursos para corregirse a sí mismo y a la ciudad y proporcionar a los buenos permanencia y crecimiento de la justicia, mientras que a los malos los hace cambiar, en lo posible, de la ignorancia, incontinencia, cobardía y, en resumen, de toda la injusticia, a todos los malos que tenga opiniones que puedan ser curables. (957c9-e6).

El *nous-nomos*, no es omnipotente; hace posible que el hombre permanezca o crezca en la justicia, pero siempre que este hombre sea bueno, mientras que, a los malos, sólo en la medida de lo posible los hace cambiar. Esta aclaración enfatiza que la legislación de Magnesia, aunque se mantenga en el ámbito de la posibilidad, es una tarea humana para humanos, de ahí que el procedimiento que la define es diferente a la explicación —en los primeros libros— acerca de la fundación y legislación de Creta y Esparta, atribuida a héroes o dioses.

Hay que agregar que, para Platón, la existencia misma de leyes muestra que la relación entre ser humano y divinidad no es directa; pues si fuese así, dios ejercería su influencia sobre la ciudad por medio de un político genuino que haría innecesaria la ley. Como hemos visto, el mito de Cronos relata que el dios otorga el gobierno de la *polis* feliz a divinidades (*daimon*); por lo que siempre que los seres humanos deseen el mismo fin han de imitar este gobierno a través de la ley, que es la disposición de lo que en nosotros hay de divino: el intelecto. Sin precisar el motivo, el mito sostiene que los seres superiores o divinidades abandonan al hombre a sí mismo, y que fue entonces cuando apareció la política y las leyes, como el mejor sustituto de aquel gobierno.²³⁰ Vale la pena destacar que, en el mito, los dioses abandonan su tarea legislativa respecto a las ciudades,

²³⁰ Retomar este mito implica retomar también la cuestión del segundo mejor régimen político que encontramos en *Leyes* 875 y en *Político* 300a. Para este problema es útil revisar la propuesta de Rowe, quien establece una diferencia entre lo que entiende el extranjero de Atenas y el extranjero de Elea por “segundo mejor”. Cf., Christopher J. Rowe, “Matar a Sócrates: los pensamientos tardíos de Platón acerca de la democracia”, trad. de Enrique Hülsz, *Theoría*, n. 6 (1998): 70.

pero no respecto al cosmos; ésta es otra forma de pensar que la actividad del hombre como legislador es mimética.

Entendemos entonces que, si la fundación de Magnesia se aparta del camino que siguió Minos, no se debe a un acto de impiedad, sino al descubrimiento de que la tradición minoica en realidad no imita el orden divino. Recordemos que —según sus intérpretes— la finalidad que Minos confiere a la legislación es la guerra; mientras que, bajo la orden de Cronos, seres superiores cuidaron que entre los hombres hubiera paz, justicia y felicidad.

Ciertamente, la historia de Cronos no especifica por qué la paz y la justicia contribuyen a la felicidad de la comunidad humana; pero en los primeros libros de las *Leyes* encontramos el argumento central que cuestiona a la guerra como fin último de toda legislación. Dicho argumento señala que la guerra no pertenece al ámbito de lo mejor, sino al de la necesidad, pues se libra en espera de los bienes que deja la victoria; lo cual significa que ella no es el estado natural de una ciudad, antes bien es comparable a la enfermedad del cuerpo o, en el mejor de los casos, al primer estadio de su cura. Este argumento sirve para mostrar la supremacía de la paz con respecto a la guerra; no obstante, por encima de la paz se encuentra la virtud. Por lo tanto, el régimen que verdaderamente imita el gobierno divino debe ordenar a la ciudad con vistas al último fin, mediante lo más elevado que hay en el ser humano; es decir, mediante el intelecto expresado en la ley.

La definición de la ley como “distribución del intelecto”, tiene como antecedente dos pasajes en los cuales la ley está relacionada con el *logos* y la virtud: el de la marioneta divina (644d8-645a), y el referente a la educación infantil que se halla en el libro II (652b1-653c4).

En el primero de estos pasajes, el Ateniese propone concebir a cada ser vivo como un títere de los dioses —dejando abierto el problema de si los dioses lo miran con seriedad o como un juguete. Las cuerdas de las que pende el ser humano lo arrastran en sentidos opuestos; es decir, a acciones opuestas. Para ser virtuoso, y con ello dejar de ser simplemente títere, el hombre debe seguir

siempre una sola de las cuerdas, el razonamiento (*logos*), que se llama ley común de la ciudad. Aunque lo parece, ley y razonamiento no se identifican, en un primer momento la ley aparece como imagen del razonamiento, pero la cuestión deviene más compleja. El razonamiento no es violento, es suave y, por lo tanto, no puede gobernar si no es ayudado por los tendones fuertes y acerados, lo que sólo se logra gracias a la intervención de la ley. En este contexto, virtud significa obediencia a la ley; sin olvidar que la superioridad de la ley precisa de la relación con los elementos irracionales, los cuales no están naturalmente subordinados al razonamiento.

Si, como pensamos, el relato de la marioneta es un reflejo de la virtud, es posible pensar una relación análoga entre ley y razonamiento, en donde este último es imagen de la primera; lo contrario de lo que se muestra en un primer momento.

En el libro II aparece nuevamente la relación entre *logos* y ley. El extranjero de Atenas afirma que la educación es guía de los niños hacia el *logos*, el que -a su vez- ha sido corregido por la ley y respecto de cual concuerdan los miembros más respetables y experimentados de la comunidad. Ahora bien, puesto que la música es parte fundamental de la educación, el legislador debe persuadir u obligar a los poetas a que representen sólo seres humanos virtuosos; debe persuadirlos u obligarlos a afirmar que el hombre bueno, justo y moderado, es feliz y bendito, independientemente de si es bello, fuerte y rico; y que el hombre injusto, independientemente de los bienes humanos que posea, es miserable. El énfasis aquí es que los poetas deben afirmar que los bienes externos son en efecto bienes para hombres justos y piadosos, pero representan grandes males para hombres injustos. Es decir, los llamados males en realidad son bienes para los hombres malos. Es importante llamar la atención sobre el hecho de que el Ateniense habla de justicia y moderación, no así de sabiduría y prudencia; y que Clinias admite que la vida injusta e insolente es vergonzosa, pero niega que sea miserable o desagradable, con lo cual pone en duda la identidad entre vida feliz o buena y vida noble o bella.

En ambos pasajes el *logos* queda subordinado a la ley, en aras de la virtud. Ciertamente, en la imagen de la marioneta, *logos* hace referencia al razonamiento como capacidad del alma distinguible de los elementos no racionales; mientras que, en el segundo pasaje, *logos* significa discurso. No obstante, el *logos* propio de la educación atiende el ordenamiento de la ley, y en este sentido expresa la jerarquía de bienes que guía a todo discurso.

El legislador, quien produce la ley por mediación del intelecto,²³¹ la constituye en un tipo de orden que tiende a la virtud y se expresa en una gradación de bienes, a su vez, gobernada por el intelecto.²³²

En el pasaje 631b-632d del libro I, Platón sostiene que, si las leyes tienden a la virtud, proporcionarán todos los bienes a los ciudadanos, tanto los humanos como los divinos. Los bienes humanos son la salud, belleza, fuerza corporal y la riqueza “no ciega”; los bienes divinos también son cuatro: inteligencia (*phrónesis*), templanza (*sophrosyne*), justicia (*dikaiosyne*, entendida como mezcla de inteligencia, templanza y valentía) y valentía (*andreía*).²³³ El orden en el que los bienes son especificados revela cuestiones útiles para comprender en qué consiste la virtud, finalidad de la ley. Por un lado, puede encontrarse cierta correspondencia entre los bienes humanos y los divinos: salud-prudencia, belleza-templanza, fuerza-justicia y riqueza-valentía; aunque, bien es cierto, que el último par de bienes resulta difícil de relacionar, tal vez indica que sin valentía sería imposible triunfar en la guerra, entre cuyos propósitos está la obtención de riquezas.²³⁴ No olvidemos que se trata de la riqueza no ciega, ya que de lo contrario sería imposible relacionarla con la valentía, y con cualquier otro bien.²³⁵ Por otro lado, en esta jerarquía de bienes la justicia es el resultado de una

²³¹ Véase 631a y 963a.

²³² Véase también el *Gorgias*, 513d-514a.

²³³ Véase el resumen del orden natural de las leyes y sus fines (631b3-632b1). Asimismo, es importante señalar que, a diferencia de *República IV*, en este ordenamiento de bienes no aparece la sabiduría (*sophía*).

²³⁴ Esta interpretación sobre la relación entre riqueza y valentía se ve reforzada por la relación que, en *República IV*, se establece entre pobreza, servilismo y vileza (*cf.*, 422a).

²³⁵ El VIII encuentra en el amor a la riqueza una de las dos causas “que impide que las ciudades practiquen de forma adecuada tanto los ejercicios guerreros como cualquier otra cosa buena” (831e); la otra causa se halla en los falsos órdenes políticos (*cf.*, 832c).

combinación de las otras tres virtudes, pero se presenta como inferior a la prudencia y la templanza, lo cual resulta contradictorio. El lugar de la justicia puede explicarse por su dependencia con la valentía que, como hemos visto, es la cuarta en virtud (a pesar de que en 634d1 encontramos que la valentía no es posible sin templanza).²³⁶

El pasaje aclara que los bienes divinos son condiciones necesarias y suficientes de los bienes humanos, y que ambos garantizan la felicidad. En 631d-e el Ateniense sostiene que el legislador debe legislar siguiendo el orden natural y proclamar que las leyes ordenan los bienes humanos hacia los divinos y éstos a su vez hacia el intelecto (*nous*) gobernante. El máximo bien entonces es el intelecto, que, en tanto productor de la ley, posee un carácter gobernante.

Se trata de un orden natural de bienes; por lo tanto, es anterior a toda ley. Si Minos ordenó todo mirando la guerra, no ascendió al origen de la legislación; y si lo hizo, pero fue malinterpretado por los cretenses, el valor de su legislación se encontraría en que imita el orden intrínsecamente correcto.

Respecto a este ordenamiento surgen varias cuestiones, entre las que destaca la siguiente: ¿Cuál es la argumentación que sostiene dicha jerarquía? Como lo hemos apuntado, el Ateniense afirma que se trata de un orden natural, pero no precisa qué entiende por naturaleza. En todo caso, es posible pensar que o bien el orden no es natural, o por alguna razón no se presenta a todos por igual. Un ejemplo de esto último lo tenemos al comparar esta comprensión con otra que, en general, es muy parecida; me refiero a la que encontramos con en el libro VII de *Política*.²³⁷ En el contexto de la relación entre el mejor régimen político y la vida feliz, Aristóteles clasifica los bienes en tres clases: los externos, los del cuerpo y los del alma. Estos últimos son la valentía (*andreía*), la templanza (*sophrosyne*), la justicia (*dikaiosyne*) y la prudencia (*phrónesis*); mientras que los externos son las riquezas, el poder y la fama; respecto a los bienes del cuerpo el

²³⁶ La revaloración de la valentía aparece también en la discusión sobre el juez en música (libro II): el juez verdadero es educador de los poetas y del público; para ello debe tener, además de la comprensión, el coraje para oponerse al clamor de la mayoría.

²³⁷ Cf., 1323a25-1323b37.

pasaje guarda silencio, aunque en 1323b12 encontramos que la belleza es predicación de los bienes del alma. El Estagirita afirma que quien es feliz posee todos los bienes, pero subordinando los bienes externos y del cuerpo a los bienes del alma; y agrega que los bienes externos se obtienen y conservan por las virtudes que, en general, son los bienes del alma.

Como podemos ver, tanto en Platón como en Aristóteles la mejor vida, la vida feliz, se define en relación con el orden correcto de bienes. No obstante, a diferencia de Platón, Aristóteles no califica como divinos los bienes del alma, tampoco hace del intelecto el bien gobernante, y la justicia presupone la valentía y la templanza, pero es superior a ambas; mientras que como hemos señalado, en Platón la justicia requiere de las otras tres virtudes, pero es inferior, no sólo a la prudencia, sino también a la templanza.

Por otro lado, a diferencia de Platón, Aristóteles muestra explícitamente que tanto la experiencia como el *logos* sustentan dicha jerarquía. Ciertamente, tanto las *Leyes* como la *Política* sostienen que la guerra tiene como fin la paz, y que en ésta florecen las virtudes que hacen posible la felicidad, pero las diferencias anunciadas respecto a la clasificación de los bienes obligan a insistir en la relación que existe entre el ordenamiento de bienes y el régimen político. Para Platón, la correcta jerarquía de bienes es fundamento del correcto ordenamiento legal, sin el cual no es posible completar la constitución de la nueva ciudad. Si la postura de Aristóteles es similar, no deben extrañarnos las diferencias en su propuesta de legislación correcta.

Pero, como lo hemos señalado,²³⁸ la comprensión platónica de la ley encuentra su más fuerte oposición, no en la postura doria que ve en la guerra el fin último de la legislación ni en la postura aristotélica que no reconoce el carácter gobernante del intelecto, sino en aquella que Platón sintetiza de la siguiente manera:

²³⁸ *Supra*, pág. 99.

(Ateniense:) [...] *Pues dicen* que las leyes no apuntan ni a la guerra ni a la virtud total, sino que el orden político que está eventualmente instituido mira a lo que le conviene, con el fin de gobernar siempre y que no lo destruyan, y que la mejor definición de lo justo por naturaleza se da así (714c, las cursivas son mías).

En el libro I de la *República*, Trasímaco sostiene la misma tesis: Las leyes dependen del régimen político eventualmente instituido. En este sentido, el problema de la ley se identifica con aquel que da origen a la *República*: la justicia.²³⁹ La tesis sofista significa, en última instancia, que las leyes dependen de los seres humanos y que se dictan principalmente con el objeto de preservar el régimen en turno, no con miras cultivar la virtud que proporciona la victoria en la guerra, menos aún la virtud total. Y esto es lo que muchos llaman justicia.

Es significativo que en las *Leyes* la tesis sofista esté depositada en un sujeto indefinido (“Pues dicen...”), porque indica que ninguno de los dialogantes se identifica con ella. De hecho, Clinias reconoce de inmediato la estrecha relación entre ley y justicia; sin embargo, le resulta sumamente extraña la idea de justicia como lo que conviene al poderoso.²⁴⁰

Más allá de que la distancia entre Trasímaco y Clinias es obvia, la incompreensión de éste acerca de la postura sofista sobre justicia rememora la escasa presencia de la sofística y de la filosofía en las *Leyes*. Ciertamente, el problema de este *Diálogo* y el de la *República* parece ser el mismo; un problema que en palabras del Ateniense es el más importante;²⁴¹ sin embargo, la vida filosófica —la vida más justa según la *República*— no es tema de conversación directa entre los ancianos. Siguiendo nuestra interpretación, esta ausencia es sólo aparente, pues la vida más justa y bella es el modelo que en las *Leyes* se pretende imitar. En el libro XII, Platón refrenda la importancia de la virtud, tanto para la *polis* como para el individuo, haciéndola objeto de estudio imprescindible de quienes conforman la llamada junta nocturna; agregando que con el estudio de la virtud se cultiva el

²³⁹ Véase 359b.

²⁴⁰ Cf., 714c-d.

²⁴¹ Cf., 714b-c.

intelecto.²⁴² Por lo anterior, podemos afirmar que el segundo mejor régimen político no es ajeno a la vida filosófica; antes bien, promueve su cultivo porque considera que es la más libre, al tiempo que la filosofía hace posible el anclaje del régimen.²⁴³

Retornando a la cuestión de la ley, quienes rechazan su imperio se apoyan en el hecho de que en cada ciudad las leyes son dictadas por la parte gobernante con fines particulares; lo que significa, en el fondo, el triunfo de la voluntad de poder y la derrota de la ley. En las *Leyes*, Platón hace patente que, en sentido estricto, quienes sostienen la subordinación de la ley a quien detenta el poder, solamente reconocen como forma de gobierno aquella en donde el fuerte domina sobre el débil, y que Píndaro califica como natural. El reconocimiento de esta relación como única forma de gobierno trae, por supuesto, la indiferencia respecto a toda otra forma, principalmente respecto del gobierno que deriva de la inteligencia.²⁴⁴

El conflicto entre las formas de gobierno reconocidas no debe desdeñarse, pues en cierto sentido las leyes en sí mismas no pueden gobernar, de suerte que hay que distinguir entre régimen político y forma de gobierno, y plantear la cuestión acerca de qué tipo de hombres deben gobernar en la futura *polis*. La respuesta por parte del Ateniese es contundente: en la ciudad de Clinias debe mandar quien sea obediente a las leyes, nombrado desde ahora “magistrado servidor esclavo de las leyes”. Además, el extranjero de Atenas sostiene que quien gobierna para favorecer a individuos no constituye un gobierno político, no preserva un régimen político, ni genera leyes correctas, pues éstas deben darse por el bien de toda la ciudad.²⁴⁵ Si el gobernante esclaviza las leyes, lejos de preservar la ciudad, la destruye. Clinias acepta totalmente esta propuesta; sin embargo, la dificultad radica en comprender el principio que encuentra la

²⁴² Cf., 963a-964b.

²⁴³ Cf., 961a-c.

²⁴⁴ Las siete formas de gobierno aparecen por primera vez en el libro III: 1) De los padres sobre los hijos. 2) De los nobles sobre los plebeyos. 3) De los más viejos sobre los más jóvenes. 4) De los amos sobre los esclavos. 5) Del más fuerte sobre el más débil. 6) Del inteligente sobre el ignorante. 7) Aquel en que la suerte decide quién gobierna y quién obedece (690a-c). La oposición más profunda se da entre la 5ª y la 6ª forma.

²⁴⁵ Véase 715a6-d9.

corrección de una ley en su capacidad para mantener el bien de una ciudad. Cuestión ésta que conduce a otra de carácter ontológico y epistemológico, puesto que obliga a transitar de la multiplicidad de leyes a la naturaleza de la ley. En última instancia, esta dificultad plantea la posibilidad del carácter universal de la ley.

Hasta el momento queda claro que la imitación del ordenamiento natural de bienes y la búsqueda del bien común a una ciudad es lo que hace la corrección de la ley, y lo que otorga el carácter político a un gobierno y a un régimen. Sólo en este caso puede hablarse de ciudadanos —no de facciones—, y sólo en este caso la ley va de la mano de la justicia.

Es claro que Platón rechaza la comprensión sofística que entiende la ley natural como la que proviene del más fuerte, entre otras cosas porque trae como consecuencia la relativización tanto de ella como de lo justo. Este problema es medular en la filosofía política de Platón, ya que implica disolver la aparente contradicción entre la existencia de una multiplicidad de leyes *de facto* y una norma universal con la cual puedan valorarse estas leyes.

El *Minos*, un *Diálogo* que —como recién lo recordamos— está animado por la pregunta socrática acerca de la naturaleza de la ley, trata la cuestión referente al carácter relativo de ésta, pero en términos de su mutabilidad. En la primera definición de ley dada por el interlocutor de Sócrates (ley es lo que ella ordena);²⁴⁶ además de la identificación infundada entre el ser de la ley y su producto, encontramos la dificultad relacionada con su carácter relativo y mutable; ya que se reconoce como ley todo lo que ésta establece, sin cuestionar su origen ni su propósito. La misma dificultad aparece en la segunda definición de ley por parte del discípulo anónimo: “la ley podría considerarse como decisiones y decretos” (314b-c). Esto es, la ley es opinión respecto a los asuntos de la ciudad. Lo inquietante en esta comprensión de la ley es la indeterminación acerca del autor de un decreto, decisión u opinión. Por un lado, la posible respuesta a esta pregunta pone en el centro a la postura sofista, ya que la decisión validada en

²⁴⁶ Cf., 313b8.

una comunidad, por lo regular, es de quien ocupa el poder; por lo que la ley sería relativa al poderoso y, en consecuencia, mutable. Por otro lado, como Sócrates lo apunta, no siempre las decisiones de la ciudad le benefician; por lo que tendría que aceptarse que hay leyes nocivas, de manera tal que la relación entre ley y justicia se desdibuja.

Por su parte, en el *Diálogo* referido, Sócrates acepta que la ley es opinión, pero opinión verdadera, por ello define a la ley como pretensión de descubrir la realidad (315a). Con su única definición, Sócrates abre la posibilidad para disolver diferentes dificultades derivadas de las acepciones de ley ofrecidas por el discípulo. En primer lugar, si toda ley tiende a descubrir la realidad, es claro que ella misma no es el ser, sino que —en términos del *Sofista*— la ley ofrece una imagen del ser. En segundo lugar, ante la existencia innegable de variedad de leyes sobre un mismo asunto, Sócrates responde que ésta no se debe a los defectos de la ley, sino a la posible incompetencia de quien las emite; en otras palabras, la legitimación e infalibilidad de la ley viene de su verdad. Entendida como descubrimiento de la realidad, la ley es un acto del alma en su producción mimética.

Ciertamente, las leyes en tanto escritos prescriptivos pueden variar de tiempo en tiempo, pero si el sentido de su ordenanza cambia significa que no son leyes, ya que cuando hay conocimiento no hay cambio de pensamiento. En otros términos, a pesar de la variabilidad de prescripciones, la inmutabilidad de la ley puede mantenerse, apelando —por ejemplo— a la idea de que en todas partes lo justo es lo justo. No obstante esta explicación, el *Minos* deja sin respuesta las siguientes preguntas: ¿Qué tipo de conocimiento debe poseer el verdadero legislador? ¿Qué significa descubrir lo que existe en la mente de dios? ¿Durante sus estancias en la gruta de Cnosos, Minos descubrió los pensamientos de Zeus? ¿Fue Minos un auténtico legislador o, antes bien, fue un tirano que impuso sus decisiones en la ciudad?

En relación con la naturaleza de la ley, *Minos* y *Leyes* nos enseñan la dificultad que implica negar la variabilidad de las prescripciones humanas, pero ello no

implica que se encuentren desamparadas de un carácter universal, el cual les viene del orden natural que imitan. Es decir, a las leyes le es inherente un rasgo relativo, no sólo porque la diversidad en las circunstancias históricas y geográficas obligan a dictarlas de diferente manera, sino porque el ser humano que las prescribe y observa se caracteriza por su poder de elección; sin embargo, en absoluto nos autoriza esto a sostener que el ser por el cual las reconocemos como leyes es también variable.

Lo anterior explica que en las *Leyes* —como hemos advertido— la relación entre *nomos* y *physis* no es de oposición, sino incluso de armonía: 1) Si entendemos naturaleza como realidad y la ley como el intento de descubrirla. 2) Cuando la ley se vuelve costumbre, logrando que el hombre complete su naturaleza; lo cual significa, en última instancia, que el ser humano es incomprendible sin la ley.

Ahora bien, si la legislación de una ciudad hace posible el orden jerárquico de bienes descrito, la ciudad y el ciudadano son imágenes verdaderas de la justicia. Por lo que el papel principal de la ley sería fomentar la unidad de la ciudad y del individuo, a través de la correcta organización de los valores y, en este sentido, antes que ser preventiva o coercitiva, la ley es pedagógica.²⁴⁷

En *Leyes* 644c-d la ley es definida como creencia o decisión de una *polis*; una definición que, en principio, pone en entredicho el carácter inmutable de la ley, sobre todo si atendemos su parecido con la segunda definición propuesta en el *Minos*.²⁴⁸ Sin embargo, en el contexto de las *Leyes*, el énfasis está en el origen de la decisión o creencia que se observa; a saber, la comunidad política, que es tal porque atiende el bien común. Lo anterior revela una suerte de relación dialéctica entre *polis* y ley, en el sentido de que una verdadera comunidad política reconoce la necesidad de la ley, al tiempo que ésta fortalece la finalidad que define a la ciudad.

²⁴⁷ Véase 739a-e y 962d-966b. Otra manera de pensar el papel de la ley para el logro de la unidad en el ser humano es concibiéndola como correcta medida, puesto que permite ubicarse entre los excesos derivados de los deseos que arrastran al ser humano a realizar acciones que se oponen entre sí.

²⁴⁸ *Supra*, pág. 125.

El verdadero legislador debe conocer y hacer valer el orden universal en la ley; de no ser así, su mimesis será simulativa. Desde aquí puede verse también el carácter divino de la ley expresado en diferentes momentos del *Diálogo*.²⁴⁹ Que la ley es divina debe entenderse entonces en las dos acepciones referidas por Brague: como propiedad, en el sentido en que es imagen del orden justo; y por su origen, en tanto surge del intelecto, lo que hay de divino en el ser humano.²⁵⁰

Entre paréntesis señalamos que muy probablemente los legisladores de Creta y Esparta fueron mal interpretados, pues la tradición sostiene que en la cúspide de su ordenamiento ubicaron a la valentía, una virtud que —sin menoscabo de su importancia— el libro XII presenta más bien como cualidad natural.

Respecto a la tarea del legislador, es importante aclarar que ella se cumple si posee conocimiento de la comunidad a quien dirige las leyes. Etimológicamente, *nomos* también significa distribución, y para Platón, de manera más precisa, distribución del intelecto. Las *Leyes* muestra que el verdadero legislador es aquel que distribuye adecuadamente honores y castigos, tomando como principio la jerarquía de bienes divinos y humanos, pero ¿cómo procede el legislador para lograr su cometido?

Esta dificultad está implícita en el *Minos* y, como esperamos poder mostrar, se resuelve en el *Diálogo* que nos ocupa. Con la definición que propone Sócrates acerca de la ley, se aclara que es un arte, y como todo arte consiste en distribuir correctamente las partes de un todo. Por ejemplo, “el labrador es un correcto distribuidor de semillas y sus normas y repartos en este sentido son acertados” (317d10). Algo análogo sucede con el buen distribuidor de sonidos o con quien distribuye adecuadamente alimentos para el cuerpo humano, etcétera. En el caso del legislador, sus normas establecen lo que es bueno para las almas de los seres humanos (318a), para ello debe “encontrar la verdad sobre el gobierno de la

²⁴⁹ Cf., 645a, 713a, 762e, 957c.

²⁵⁰ La ley como imagen del orden justo no emerge en cualquier ser humano, sino sólo en el legislador, quien -por esta razón- es posible identificarlo con el filósofo de la *República* (véase 500b-d).

ciudad” (321b). El *Diálogo* termina descubriendo la ignorancia generalizada acerca de lo que el buen legislador distribuye para hacer que el alma mejore.

SÓC.—Y si a continuación alguien nos preguntara ¿qué es lo que el buen legislador y el buen pastor da al alma para hacerla mejor?, ¿qué podríamos responderle para no avergonzarnos de nosotros mismos ni de nuestra edad?

DISC.—No sé qué contestar a eso.

SÓC.—Pues en verdad es vergonzoso para el alma de cada uno de nosotros no saber con evidencia en qué consiste el bien y el mal, y preocuparse, en cambio, de saber lo que ocurre con el cuerpo y con todo los demás (321c).²⁵¹

Por un lado, no es suficiente afirmar que la ley distribuye recompensas y castigos, es necesario dar cuenta en qué sentido con ello el alma humana logra su bien. Por otro lado, la distinción que el *Diálogo* realiza en la educación de Minos (formado en el arte real) y Radamanto (formado en “un aspecto subalterno de este arte”), nos obliga a pensar la diferencia entre juez y legislador. De Radamanto, Sócrates recuerda que Minos lo empleaba como guardián de las leyes de la ciudad; mientras del rey, sostiene que gobernaba Creta gracias a la educación que recibió de Zeus, representada —según la interpretación socrática— en el cetro del rey.²⁵² Es decir, la labor del legislador no se agota en recompensar o sancionar, supone conocimiento del orden natural, el cual incluye conocimiento del alma humana, puesto que la distribución de la ley tiene como fin volver mejores a los hombres.

(Ateniense:) [...] Es una decisión de Zeus y aunque da poco a los hombres, todo aquello que provee a las ciudades y a los individuos produce todo tipo de bienes. En efecto, al mayor le atribuye más; al menor cosas más pequeñas, otorgando a cada uno lo apropiado a su naturaleza y, en especial, siempre da mayores honras a los más virtuosos, mientras que otorga a los que tienen lo contrario a la virtud y la educación lo conveniente a cada uno de manera proporcional (757b-c).

²⁵¹ En la *Apología de Sócrates* encontramos un reproche semejante: “[...], ¿no te avergüenzas de preocuparte de cómo tendrás las mayores riquezas y la mayor fama y los mayores honores, y, en cambio no te preocupas ni interesas por la inteligencia, la verdad y por cómo tu alma va a ser lo mejor posible?” (29d-e).

²⁵² Cf., 319b-d.

El final del libro IV de las *Leyes*, y antes de comenzar la legislación propiamente dicha, el *Diálogo* vuelve a la cuestión sobre la naturaleza de la ley, lo cual muestra que la definición como distribución del intelecto no ha sido totalmente examinada, quizá porque hasta ahora ha guardado silencio acerca un elemento que caracteriza a la ley: la coacción. Considerar este rasgo de la ley, puede contribuir a responder la pregunta acerca que cómo hace el legislador para lograr el bien del alma.

Ahora bien, el hecho de que las *Leyes* no eviten el tema de la coacción significa, en último término, la aceptación tácita de que la piedad no es sinónimo de virtud total. En otras palabras, es posible —aunque parezca paradójico— que el ser humano honre a los seres superiores, pero se olvide de sus semejantes e inferiores. El *Diálogo* asume que la ley no puede evitar el elemento coercitivo porque no es el caso que todos los hombres busquen la virtud, sobre todo porque el camino a ella —como dice el poeta— está lleno de sufrimiento.

Por un lado, el aspecto coercitivo de la ley no resulta extraño si tenemos presente que ella es orden y regulación de la acción;²⁵³ por otro lado, es inquietante porque la coerción puede ser sinónimo de violencia, y su gobierno sería tiránico.

Respecto a esta dificultad, las *Leyes* da a conocer un principio legislativo sin precedentes: La ley verdadera tiene una naturaleza doble: es coacción y persuasión. La novedad de este principio está en total coherencia con la afirmación de que todo régimen, si ha de ser verdaderamente político, debe salvaguardar la amistad y la libertad con prudencia.

Hay que decir que Platón pone en marcha este principio legislativo, incluso antes de anunciarlo; aclarando que, previo a la orden propiamente dicha, debe darse la persuasión. El momento en que se encuentra el diálogo es oportuno para mostrar la conveniencia de persuadir a los futuros ciudadanos de que el mejor sistema político para vivir es el que reconoce la supremacía de la ley. El extranjero de Atenas propone suponer que los futuros ciudadanos están

²⁵³ Este es el sentido que puede observarse cuando Platón habla de ley del destino. Cf., 885b, 891e y 904a.

presentes, y dirige a ellos, tanto en nombre propio como en el de Clinias, un discurso por demás piadoso.²⁵⁴ A continuación citamos las afirmaciones centrales del preámbulo de la legislación que otorgará orden a la nueva ciudad.

De acuerdo con el *logos*, “el dios que tiene el principio, el final y el medio de todos los seres, avanza con rectitud, mientras lleva a cabo sus revoluciones naturales”, siempre está acompañado por la diosa Justicia, encargada de castigar a los transgresores de la ley divina. Quien acata esta ley ha de ser feliz, quien la niega, terminará por destruirse a sí mismo, a su casa y a su ciudad. Aceptando este *logos*, ¿qué debería pensar un hombre sensato? La respuesta es inmediata: “Todo hombre debe pensar que pertenecerá al grupo de los que seguirán al dios”. Sin embargo, la cuestión que pregunta por el cómo, por las acciones que acompañan al dios, requiere una extensa respuesta, basada también en el *logos* que se remonta al origen: “lo semejante ama a lo semejante si es mesurado”. Dios, no el hombre, es la medida de todas las cosas; quien desea ser querido por el dios debe volverse tan semejante a él como le sea posible. Es decir, el hombre moderado es querido por dios porque lo imita. No se trata de la moderación vulgar, aquella que fue presentada como propia del tirano correcto. El argumento que deriva de estos principios es calificado por el Ateniense como el más bello y el más verdadero de todos los argumentos: para el hombre bueno lo mejor, más noble y eficaz para ser feliz es relacionarse con los dioses; mientras que, para el malo, por naturaleza es lo contrario de esto, pues no es comprensible que dios reciba del impío oraciones y regalos. El objetivo de la piedad, entonces, es ser feliz. El resto del discurso dirigido a los futuros ciudadanos diferencia la forma en que deben ser honrados los dioses olímpicos que son patronos de la ciudad,²⁵⁵ del tipo de honra propia de dioses “infernales”, de los espíritus, héroes, así como de la manera en que debe honrarse a los padres, vivos y muertos.

Después del preámbulo general, el Ateniense aclara que las relaciones del ciudadano con sus hijos, amigos, parientes, conciudadanos y extranjeros deben

²⁵⁴ Este discurso inicia en 715e9 y concluye en 718a7.

²⁵⁵ Más tarde especifica los doce dioses que estarán a cargo de cada una de las tribus. Véase libro V, 745e-746e.

ser reguladas por las leyes, éstas son distribución, orden, coerción, pero también persuasión. Durante toda la mañana los tres ancianos han hablado sobre la ley; poco antes de caer del medio día, y antes de comenzar a pronunciar leyes, el Ateniese declara que todo lo que se ha dicho son preludios legislativos, algo absolutamente novedoso, pues nadie antes había reconocido la necesidad de ellos.²⁵⁶

Podemos decir que la complejidad de la ley cae con todo su esplendor al medio día: ¿Cómo puede el legislador moverse eficientemente en todos los niveles que exigen la naturaleza de la ley? ¿cómo logra que sus discursos sean un antídoto de aquellos discursos que no buscan cambiar a los viciosos ni hacer que los buenos permanezcan y crezcan en la justicia?

En el libro IV aparece nuevamente el poeta, esta vez muy probablemente porque Platón ve en él el intento de arrebatarse la tarea al legislador. Veamos.

De la misma manera en que el Ateniese se dirigió a un legislador anónimo cuando declaró la posibilidad del tirano, ahora plantea lo siguiente: “Dinos legislador, si en realidad supieras lo que debemos hacer y decir, acaso no es evidente que también nos lo dirías” (719b). A diferencia del pasaje del tirano, Clinias responde afirmativamente. Pero haciendo caso omiso de la reacción de Clinias, el Ateniese introduce la cuestión de la poesía: “Sin embargo, ¿no te escuchamos por ventura hacer un momento cuando decías que el legislador no debe dejar que los poetas hagan las composiciones que les plazcan? Pues no sabrían qué cosa contraria a las leyes podrían decir y hacer así un daño a la ciudad”. El pasaje es muy interesante porque el Ateniese propone —en su propuesta incluye a Clinias— una respuesta en nombre de los poetas. Debido a su extensión (719c-e), no realizaré la cita; sin embargo, es conveniente analizarla detenidamente. Antes de esto, debemos enfatizar que la forma de proceder del extranjero de Atenas es señal de que las diferencias entre legislador y poeta son

²⁵⁶ Véase 722c8-e2.

profundas, de manera tal que no es suficiente censurar a este último mediante las leyes.

En su respuesta, los poetas se reconocen como hombres de conocimiento, más aún, ellos poseen también el arte de la imitación; pero una leyenda antigua repetida por los mismos poetas y aceptada por todos los hombres dice que cuando el poeta se sienta en el trípode de la musa no se encuentra en sus cabales y, en consecuencia, se contradice con frecuencia, sin saber cuál de las declaraciones contradictorias es verdad. A diferencia del legislador, quien en la ley debe decir a los seres humanos las mismas cosas sobre un mismo tema, el poeta dice muchas cosas al mismo sujeto. Por ejemplo, el legislador debe prescribir y elogiar el tipo de entierro correcto, aquel que no es ni excesivo ni deficiente, en cambio, el poeta puede elogiar diferentes tipos de entierro cuando imita a diferentes tipos de seres humanos. Nótese, por una parte, que en realidad el poeta no se contradice a sí mismo, sino que representa a personajes que se contradicen entre sí. Por otra parte, se entrevé que el poeta no ignora cuál de las declaraciones contradictorias es cierta. Resulta que, contrario a la leyenda originada y repetida por los poetas, éstos saben muy bien de lo que hablan y, en todo caso, ironizan al presentarse como siendo no dueños de sí mismos, un lujo que el legislador no puede darse.²⁵⁷ La ley debe decir lo mismo sobre el mismo asunto, una característica que —por cierto— en el *Fedro* Sócrates califica como defecto de la escritura.²⁵⁸

Decir lo mismo sobre el mismo asunto no parece responder a las exigencias de la actividad legislativa anunciada en el *Minos*, puesto que distribuir adecuadamente bienes del alma supone conocimiento de aquello que se distribuye y conocimiento del alma misma; ahora bien, puesto que existen diferentes tipos de almas, el acto de distribución debe atender tales diferencias, lo que presenta nuevamente el problema referente a la necesidad de que la ley no podría ser la misma siempre. Por lo tanto, o bien la ley no es inmutable, o

²⁵⁷ Recordar la última división del *Sofista*, cuyo esquema hemos presentado, *supra*, p. 37.

²⁵⁸ Cf., *Fedro*, 271d-272b y 277b-c.

aquellas a las que llamamos leyes no lo son. Si fuera el primer caso, el acto de legislar debiera ser oral; en el segundo caso, es posible la legislación escrita, siempre que el legislador posea el conocimiento referente a la variabilidad psicológica que caracteriza al poeta.

Si el poeta puede manejar diferentes discursos en sus creaciones y conoce la gran variedad psicológica, puede también ser más eficiente en la persuasión. En respuesta tácita a esta posible conclusión, las *Leyes* rechazan la univocidad de la ley. La argumentación del Ateniense al respecto comienza con el ejemplo de los médicos.²⁵⁹ Hay dos tipos de médicos: unos que siendo ellos mismos esclavos tratan ordinariamente a los esclavos; otros que, siendo libres, tratan a los hombres libres. Los primeros, carentes de conocimientos, se comportan como tiranos frente a los enfermos, ordenan los tratamientos sin explicación alguna. Los segundos, quienes poseen conocimientos genuinos, enseñan a los pacientes —tanto como pueden— lo relacionado con la enfermedad a tratar, y ordenan el tratamiento sólo después de haber persuadido sobre su pertinencia. Clinias está de acuerdo en que es mejor que el médico, lo mismo que el entrenador de gimnasia proceda con el método doble, y no con el salvaje. La comparación entre la gimnasia y la legislación²⁶⁰ pone de manifiesto que un mismo legislador debe usar dos tipos de discursos, uno libre y otro tiránico. Es decir, la ley debe persuadir y amenazar. Sin embargo, el uso del método doble no tiene como objetivo la sujeción, sino la orientación hacia una vida bella a través de la ley.

El objetivo último de la legislación se hace patente en el contexto de los dos tipos de médicos, cuando el Ateniense aclara que los médicos esclavos son servidores de los médicos libres, por lo tanto, estos últimos son los que dirigen el arte que tiene como fin la salud. Es decir, si la legislación procede como la medicina, la parte tiránica de la ley está al servicio del conocimiento genuino que hace posible la persuasión, más aún, tiene su origen en el intelecto.

²⁵⁹ Cf., 720b-e. Como lo señalamos en el inicio de este capítulo, la distinción ente médicos libres y esclavos derivará en el acercamiento de los primeros a la filosofía (*supra*, p. 74).

²⁶⁰ Cf., 722b-c.

La diferencia entre gobierno y régimen político ha resultado muy importante en esta investigación, por sus consecuencias en la comprensión de la ley. Si la ley es entendida —principalmente— como expresión de un orden natural cuya imagen se dibuja en un verdadero régimen político, el cual tiene a la cabeza un gobernante que atiende el bien común; entonces, la ley es un elemento sin el cual el ser humano —político por naturaleza— resulta incomprensible. En este sentido la ley es condición por la cual el drama humano, como todo drama, llega su fin (*apoteleîn*).²⁶¹

El legislador es poeta de este drama, en tanto que su tarea es ordenar la ley por la cual el ser humano alcanza su naturaleza. Es él quien conoce el origen, fin, medios y posibilidad de su actividad; por ello, aunque la tarea legislativa en las *Leyes* comienza con la ley del matrimonio; la constante en el *Diálogo* es ordenar la actividad de los poetas, fundamental en la educación y en la vida de la nueva ciudad. Al respecto, conviene señalar que, con el recorrido realizado, podría no causar inquietud la insistencia de Platón en legislar sobre la música en general; no obstante, silenciar el asombro al respecto podría impedirnos comprender la superioridad poética del legislador; quien, a diferencia de aquellos reconocidos tradicionalmente como poetas, tiene como meta encauzar a los ciudadanos al orden natural, debido a que conoce el alma humana y es capaz de atender la universalidad de la ley mediante la polivocidad de los preludios.

2.3.3 La música en el régimen político de las *Leyes*

Recapitulando. La constitución política propuesta para la ciudad de Clinias posee un carácter mixto, su lugar es equidistante entre el poder absoluto de una monarquía devenida tiranía, y el poder de una democracia convertida en anarquía. El carácter mixto integra los elementos monárquicos y democráticos que, en principio opuestos, salvaguardan la libertad y la moderación. Esta última

²⁶¹ Laks precisa el carácter de este drama con la expresión “drama constitucional”. Cf., *Una insistencia de Platón*, p. 9.

entendida como armonía entre los deseos del *démos* o cuerpo ciudadano y el juicio correcto sobre lo que debe amarse y odiarse. Al mismo tiempo, el carácter mixto del régimen propuesto apunta al término medio en el sentido de igualdad, pues se halla entre dos extremos caracterizados por el exceso y la discordia en la ciudad; por lo que no podría lograrse si quien gobierna es el fuerte sobre el débil, o el amo sobre el esclavo. Antes bien, la igualdad que define a esta *politeía* es posible gracias a la ley que distribuye —en cada oportunidad— lo que es igual por naturaleza a seres humanos con caracteres diferentes. Lo igual por naturaleza se refiere a los bienes divinos y humanos que, mediante la legislación, un político genuino debe saber otorgar a los ciudadanos con el fin de acercarlos a la virtud y/o mantenerlos en ella. Es decir, el régimen mixto evita los extremos tiránicos y anárquicos a través de la ley, expresión de lo mejor (*aristos*) que hay en el ser humano. Por ello Platón sostiene que lo genuinamente político es siempre lo justo.²⁶²

Las leyes que han de fraguarse para la nueva ciudad jamás deben apuntar a la fuerza popular, ni a la superposición de un solo hombre, o de un pequeño grupo de estos, aun cuando en él o ellos coincida la sabiduría. Recordando los siete títulos para gobernar expuestos en el libro III,²⁶³ es claro que el régimen mixto integra la fuerza de la mayoría que —como parte constitutiva de una ciudad— no debe ni puede anularse jamás, y la inteligencia patentizada en la ley. Queda claro, además, que el carácter natural del gobierno de la inteligencia sobre la ignorancia viene de la verdad de la ley, en tanto imagen del orden natural de bienes; mismo que otorga los rasgos que la definen. Nos referimos a la bondad, inmutabilidad y divinidad.²⁶⁴ El carácter inamovible de las leyes va de la mano de su antigüedad; a su vez, ésta es inherente al carácter divino.

²⁶² Cf., *Leyes* VI, 757c-d.

²⁶³ Véase *supra*, pág. 124.

²⁶⁴ Estos rasgos se esbozan en el *Minos*. Recordemos que, a pesar de que Sócrates afirma que Minos cometió el error de incurrir en el odio de los atenienses, no es este error lo que lo define, pues lo describe como un hombre bueno, ecuánime, además de buen legislador. Como prueba de ello, Sócrates sostiene que sus leyes son inamovibles, “propias de un hombre que supo encontrar la verdad en el gobierno de la ciudad” (321b).

Debido a lo anterior, la legislación de Magnesia no podría partir de cero, pues esto sería, o bien suponer que no han existido en la historia legisladores verdaderos, con el riesgo de negar la posibilidad misma de la ley; o bien, ignorarlos, lo que sería clara señal de soberbia. La diseminada crítica a Minos, cuya formación proviene del rey de los dioses, y a Licurgo, cuya legislación tiene su origen en Apolo, son el prelude para que los ciudadanos dorios acepten dirigir la mirada a las leyes egipcias. *Prima facie*, la jerarquía de estas leyes debe ser superior a las propias de Creta y Esparta. Sobre tan inquietante cuestión Clinias y Megilo guardan silencio; el Ateniese —por su parte— se limita a sostener que el ordenamiento egipcio, especialmente el referente a la música, debió ser acto de un dios o de algún ser humano de origen divino, y agrega: “tal como dicen allí que las melodías que se conservaron durante todo este gran período de tiempo son obras de Isis” (657b).²⁶⁵

¿Cuál es la razón de elegir a Egipto como modelo histórico de legislación? Es claro que, si no estamos en la época de Cronos, la ley es necesaria; pero ¿por qué no orientarse por el orden legislativo que tiene su origen en Zeus, el Crónida?

Es importante decir que el reconocimiento de Egipto no es principalmente por su antiquísima historia, sino por la máxima relevancia que concede a la educación musical. Ya en el libro II, el Ateniese sostiene que, salvo Egipto, las ciudades no reglamentan correctamente sobre el juego de las Musas, permitiendo que los poetas, echando mano del ritmo y la palabra, digan lo que les apetece, que enseñen azarosamente lo relacionado a la virtud y al vicio. Sobre los egipcios, el Ateniese anónimo declara lo siguiente:

Tan sólo escucharlo produce asombro. Una vez, hace mucho tiempo, así parece, decidieron aplicar esta regla que ahora damos nosotros, a saber, que los jóvenes

²⁶⁵ Heródoto señala la antigüedad de los dioses egipcios al afirmar, por ejemplo, que los nombres de dioses existen en Egipto desde siempre, con excepción de los correspondientes a Poseidón, Hera, Hestia, Temis, de los Dióscuros, Gracias y Nereidas. Líneas antes, el historiador afirma que Isis y Osiris eran los únicos dioses reconocidos por todos los egipcios: Cf., Heródoto, *Historias*, tomo I, versión de Arturo Ramírez Trejo (México: UNAM, Bibliotheca Scriptorvm Graecorvm et Romanorvm Mexicana, 1984), II,50 y II,42 respectivamente.

del estado deben ejercitar habitualmente bellas posturas y bellas melodías para formar sus hábitos. Una vez que las ordenaron, hicieron público en los templos cuáles son y de qué manera son las que son y ni a los pintores ni a los otros que realizan también figuras de cualquier tipo que sea les era posible innovar en contra de estas formas, y ni siquiera concebir cualesquiera otras que no fueran las tradicionales. *Tampoco ahora es posible innovar, ni en estas posturas ni en nada de la música.* Si observas, descubrirás allí que las obras pintadas o moldeadas hace miles de años —no son miles de años por decir, sino realmente— no son ni más bellas ni más feas que las que se hacen ahora, sino que están hechas según la misma técnica (656d-e, las cursivas son mías).

El pasaje hace hincapié en el lugar preponderante que los egipcios dieron a la música en la formación de los hábitos; logrando que su ordenanza al respecto sea inmutable. Ésta es una razón por la cual está muy lejos que dicho ordenamiento sea un conjunto de opiniones de la ciudad; antes bien, puede identificarse como descubrimiento del ser de la música y de las almas que la reciben.

Pero la cita también revela que la inmutabilidad de formas musicales tiene en Egipto una carga de prohibición, la cual remite al carácter mismo de una dinastía. ¿Puede hablarse de igualdad, amistad y libertad en las dinastías egipcias? Está por demás señalar que Platón tiene en mente la dificultad anunciada; es altamente probable que sea ésta la razón de la siguiente advertencia: “Sin duda, allí [en Egipto] podrás encontrar otras cosas que están mal” (657a). Es decir, la convocatoria específica en las *Leyes* respecto a los egipcios es reflexionar acerca de cómo lograron legislar sobre melodías que produjeran la corrección natural.²⁶⁶

(Ateniense:) [...] Si, de alguna forma, alguien pudiera también captar su corrección, debería animarse a convertir esas melodías en ley y prescripción. De esta forma, la búsqueda de placer y dolor, es decir, el estar intentando

²⁶⁶ En el *Fedro* el reconocimiento a Egipto por parte de Platón gira en torno al origen de la escritura. En este *Diálogo*, Sócrates cita el mito de Theuth y Thamus para poner en tela de juicio el verdadero valor de los textos escritos (Cf., 275c5-e5).

constantemente utilizar un nuevo tipo de música, no tiene prácticamente poder para destruir la danza sagrada llamándola anticuada (657b).

El silencio de Clinias se rompe, señalando que en la mayoría de las ciudades la música adolece de un deseo de novedades, guiado por placeres desordenados. Invocando a Zeus, el anciano de Creta sostiene que solo su ciudad, y la de Megilo, escapan a dicho afán. Clinias es consciente que, a pesar de esta característica de la música doria, no puede ser paradigma de la próxima legislación porque ha quedado claro que su finalidad es el hábito guerrero, no la virtud en su conjunto; pero al mismo tiempo parece desconocer la tradición egipcia al respecto, por ello califica como extraordinaria la idéntica permanencia de las melodías en Egipto.²⁶⁷

A pesar de la tensión señalada, el diálogo entre el Ateniese y el Cretense genera acuerdos: es conveniente recuperar ordenamientos musicales deseables, aun cuando no sean propios de pueblos griegos;²⁶⁸ asimismo, es necesario crear las condiciones para que tales ordenamientos tengan lugar en la futura ciudad. Resulta inminente entonces legislar acerca de la música en general, cuyo poder se hace presente principalmente en la tierna infancia, pero que se extiende a lo largo de toda la vida.

Consideramos que la insistente preocupación de Platón acerca de la capacidad de la música es —ciertamente— por su papel en la formación del carácter, pero también por su influencia en la conformación de opiniones populares acerca de personas insignes en una ciudad. En este sentido se entiende la explicación que ofrece Sócrates en el *Minos* sobre la mala fama del rey de Creta, “los poetas tienen mucho poder en el prestigio de las personas, según el sentido en que compongan sus poemas, elogiando o hablando mal de la gente” (320e). En el caso de Minos, el odio es causa y efecto de la venganza por parte de los poetas; pero si miramos la *Apología de Sócrates*, encontramos que la acción poética — originada por animadversión hacia la actividad filosófica— es presentada como

²⁶⁷ Cf., 660b-c.

²⁶⁸ Tal como se anticipó a inicios del libro IV, ver *supra*, pág. 111.

la causa principal de que la denuncia en contra de Sócrates prospere hasta su ejecución.²⁶⁹

No obstante la necesidad de legislar sobre la música, resulta claro que ello implica enfrentar retos mayúsculos, principalmente porque significa que lo político penetre el ámbito privado. Tal vez por ello, la ordenanza musical para la futura ciudad se aplaza hasta el libro VII, y se presenta en el marco de la currícula educativa general, la cual incluye, además de música y gimnasia, lectoescritura (10 a los 13 años), lira (de los 13 a los 16 años)²⁷⁰, cálculo y astronomía. La educación musical, la cual tiene una función preponderante entre la gestación y los 10 años, ocupa más de la mitad del libro y está orientada por el principio mostrado en el libro II, a saber, ritmos y palabras son imitaciones de maneras de ser de hombres buenos y malos (798d8-e). Ahora bien, el libro VII precisa los lineamientos pedagógicos con respecto al tipo de canciones que deben crearse, el tipo de danzas corales que se deben seleccionar, corregir y consagrar; además de las orientaciones respecto a las obras escritas en prosa y la instrucción para la guerra.

Si, como hemos señalado, el objetivo de la educación musical es lograr que los niños imiten maneras de ser buenas, es necesario evitar que sean inducidos a “placeres variopintos”. Para ello, el Ateniese reitera la conveniencia de seguir la técnica (*techne*) egipcia respecto a la consagración de la música.²⁷¹

Dotar de un carácter sagrado a la música pública y a toda danza coral significa que en absoluto debe vulnerarse; es decir, el objeto mismo de legislación ha devenido ley. En 799e10 leemos: “Que las canciones se conviertan en leyes” (*nómous tás odás emín gegonéna*).

²⁶⁹ En la *Apología*, Sócrates señala a los poetas como sus acusadores más temibles, debido a que son generadores de la mala opinión que los atenienses tienen del él: “En efecto, estos acusadores son muchos y me han acusado durante ya muchos años, y además hablaban ante vosotros en la edad en la que más podíais darles crédito, porque algunos de vosotros erais niños o jóvenes y porque acusaban *in absentia*, sin defensor presente” (18c).

²⁷⁰ Cf., 809e8-810a3.

²⁷¹ Cf., libro VII, 799a. En el libro II, 657a4, el Ateniese califica la forma en que los egipcios lograron inmutabilidad en la música y el juego como “legislativo y extraordinariamente político”.

El sumo cuidado que Platón pone al abordar los temas relacionados con las Musas desde el ámbito político es comprensible, no sólo por el temor al ridículo pretendiendo regular todo por medio de leyes y establecer detalles que alcanzan la vida privada (800b4), sino también por el riesgo a fallar en el intento, errando en la elección de la técnica o en la implementación misma de la propuesta. El riesgo y temor referidos inevitablemente evocan las tres olas de la *República*; pensamos que de manera análoga al papel que cumplen éstas en *kallipolis*, la gran ola de las *Leyes* actúa como correctivo para alejarnos de un idealismo legislativo.

Por lo pronto, es claro que, en el segundo mejor Estado, la consagración de la música es necesaria, y se cristaliza mediante las siguientes leyes:²⁷²

1. Deben evitarse cantos que evoquen desgracias en los funerales y, en general, en ceremonias religiosas.
2. Los cantos deben ser plegarias a los dioses y deben acompañar a los sacrificios.²⁷³
3. Debe evitarse que los poetas produzcan plegarias erradas, pidiendo males, pensando que son bienes; para ello, las obras deben contar con la aprobación de los guardianes de la ley antes de ser publicadas.
4. Deben entonarse himnos, plegarias y alabanzas a los dioses, espíritus y héroes.
5. Deben componerse odas laudatorias para honrar a ciudadanos, hombres y mujeres que, considerando su vida completa, hayan sido claramente buenos y buenas (*agathoís kaí agathaís*), en cuerpo y alma.

La imitación de la técnica egipcia respecto a la música conlleva un ordenamiento teológico-político que bordea la currícula educativa en su conjunto.²⁷⁴ La primera

²⁷² Véase el pasaje 800d-802a.

²⁷³ En el *Minos*, el discípulo ofrece como prueba de la mutabilidad de las leyes la variabilidad de los sacrificios y entierros.

²⁷⁴ Incluso los estudios astronómicos, último peldaño en la formación de los ciudadanos, se conceptualizan como conocimiento de las revoluciones de las cosas divinas, que tienen como finalidad regular el calendario, las estaciones, los sacrificios y las festividades religiosas (809d4). No obstante, conviene dejar

prescripción tiene como objetivo evitar que el miedo sea origen de la religiosidad; la segunda, ordena que los cantos sean plegarias a los Dioses. Vale la pena detenernos un momento para comprender la trascendencia de esta ley. Es útil recuperar un pasaje del libro III en el que se menciona una caracterización importante de la legislación en el Ática antigua: la música se dividía en géneros y estilos con tal claridad que era imposible utilizar incorrectamente un tipo de melodía para un género que no le correspondiera. Como ejemplos de géneros, el Ateniense enlista himnos, trenos, peanes, ditirambos, nomos; y define al himno como plegaria a los dioses (*eídos odés euchaí prós theoús*).²⁷⁵ El propósito en el libro III es señalar el abandono de la delimitación de géneros musicales como inicio del progreso hacia el libertinaje; el libro VII, por su parte, determina la plegaria como el único tipo de melodía que debe utilizarse en los sacrificios. Se infiere que si el himno es una solicitud musicalizada que se realiza a un Dios, buscará obtener el beneplácito divino, no el beneplácito humano (motor que alienta a los poetas cuando producen al margen de la ley). Es decir, la consagración de la música evita el placer pedestre como criterio para valorar la música, y con ello evita también la disolución de la comunidad política.

La tercera ley es complemento de la anterior, ya que tiene como fuente el temor latente de que el poeta se equivoque en el texto o musicalidad de las plegarias, debido a su desconocimiento de lo que es bueno y lo que no lo es. En 801c se prevén las consecuencias de no legislar sobre los himnos: “[el poeta] hará quizás que, en asuntos más importantes, los ciudadanos pidan totalmente lo contrario a lo que nosotros ordenamos”. La importancia de esta ley se hace patente si recordamos que para Platón el máximo deseo en los seres humanos es que todo se cumpla de acuerdo con la voluntad propia (687c), de ahí la advertencia realizada ya en 688b7 acerca del peligro evidente cuando quien carece de razón ruega por el cumplimiento de sus deseos.

de manifiesto la pregunta por el tipo de formación que deberán tener quienes conforman el consejo nocturno.

²⁷⁵ Cf., 700a-701a.

La tercera ley incluye dos anexos: 1) Los poetas no deben producir nada que se aparte de lo que la ciudad considera justo, bello o bueno. 2) Ningún poeta puede mostrar lo que ha hecho un particular, si no cuenta con la aprobación de los jueces designados para ello. Si no nos equivocamos, el primer *addendum* es un recurso más para impedir la mutabilidad de las leyes, recuperando con ello el principio anunciado en el libro II referente a la nula concesión para la innovación en la poesía. El segundo *addendum* tiene como objeto evitar venganzas o sumisiones por parte de los poetas respecto a particulares.

Las leyes que hemos anunciado con los números 4 y 5 exhiben la jerarquía descendente de seres que pueden ser objeto de alabanzas: dioses, espíritus, héroes y seres humanos. Es importante subrayar la distancia respecto a *República X*, en donde Sócrates sostiene que en el Estado fundado en palabras sólo deben admitirse himnos a los dioses y encomios a los hombres buenos.²⁷⁶ Acerca de las alabanzas para los seres humanos, es digno de subrayar la precisión en el lenguaje para incluir a hombres y mujeres, con la advertencia que sólo podrán ser objeto de odas laudatorias quienes en la totalidad de su vida hayan dado muestra de ciudadanía; lo cual significa —en este contexto— que en ellos o ellas la formación físico-psicológica resultó fructífera. Como veremos en un momento, el cultivo del cuerpo queda subsumido en la formación musical.

No debemos pasar por alto que el establecimiento del ordenamiento musical referido precisa el cumplimiento de ciertas condiciones, entre la que se encuentra el nombramiento de un sensor (mayor de 50 años)²⁷⁷ con capacidad para seleccionar canciones (*odás*) y danzas (*orchíseis*) de la época anterior que sean convenientes y adecuadas para la nueva ciudad:

(Ateniense:) [...] Cuando una les parezca deficiente o totalmente impropia, en este último caso rechácela de plano y, en el primero, tras reconsiderarla y enmendarla, deben tomar poetas y músicos y utilizar su capacidad para la poesía,

²⁷⁶ Cf., 607a.

²⁷⁷ Para el número de magistrados en la música, su edad y forma de elección véase el libro VI, 764c-766a.

pero sin dejarla al arbitrio de sus placeres o deseos, excepto en el caso de unos pocos placeres y deseos en los que sí pueden determinar” (802b4-c2).

Un par de líneas adelante, el Ateniense sostiene que “toda práctica musical desordenada que ha recibido un orden, aunque no la acompañe la música dulce, es mucho mejor”. Queda implícito que ordenamiento musical y sobriedad van de la mano; pero —según Platón— nada mejor que esto, pues si los niños son educados de esta manera, cuando sean adultos odiarán la que es popular y dulce.²⁷⁸

Se prescribe también que, debido a su carácter indómito, los niños nunca deben ser abandonados a sí mismos, antes bien, deben estar acompañados, primero por sus madres y nodrizas, luego por sus tutores y maestros, hasta que lleguen a ser hombres libres. Éstos, a su vez, deben estar supervisados por el magistrado en educación, quien debe estar educado por la ley.²⁷⁹ Asimismo, el Ateniense aclara que, en atención a que existen diferencias específicas derivadas de la naturaleza de cada sexo, las canciones deben componerse considerando dichas diferencias: la naturaleza masculina tiende a la magnificencia y valentía; mientras que la naturaleza femenina tiende al orden y la prudencia.²⁸⁰

Estas prescripciones generan nuevas dificultades. Por ejemplo ¿es posible hablar de la virtud humana, independientemente del sexo? ¿pueden las mujeres educar a los varones y viceversa? De ser así ¿puede evitarse, por ejemplo, que las mujeres conduzcan las naturalezas masculinas hacia la prudencia y el orden? ¿Significaría esto trasgredir la naturaleza, encubrir lo real?

²⁷⁸ En el libro X de la *República*, Sócrates advierte a Glaucón que de admitir “a la Musa dulzona, sea en versos líricos o épicos, el placer y el dolor reinarán en tu Estado en lugar de la ley y de la razón que la comunidad juzgue siempre la mejor” (607a7).

²⁷⁹ Véase el pasaje 808d-809a, del cual destacamos tres ideas. 1) “El niño es la más difícil de manejar de todas las bestias”, debido a que la fuente de su raciocinio no se ha disciplinado. 2) Es conveniente ordenar que cualquier hombre libre pueda dictar castigo al niño, tutor o maestro que infrinja la ley. 3) El Extranjero muestra la dificultad inherente a la formación del magistrado de educación al preguntar “¿Pero cómo nuestra ley podría llegar a educar suficientemente a ese magistrado?”.

²⁸⁰ Cf., 802e.

Las inquietudes continúan al percatarnos que cuando parecía concluido el tema de la educación musical para dar paso a la formación gimnástica, en realidad ésta se advierte como una extensión de la primera, con el vínculo de la danza.²⁸¹ Respecto a la gimnasia en general, debemos tener presente que, en la ciudad de Clinias, es principalmente una preparación para la guerra,²⁸² en la cual deben participar las mujeres lo mismo que los hombres. La utilidad de incluir al sexo femenino en la formación militar es presentada por el Ateniese en dos ocasiones durante el libro VII. En el pasaje 804d7-806c observamos por primera vez esta propuesta; sin embargo, Clinias manifiesta explícitamente su desconcierto frente a lo que considera una innovación que trasgrede las costumbres. Hay también una razón tácita de la actitud de Clinias, relacionada con la posible contravención a la diferencia natural de los sexos, reconocida previamente con relación a la composición de las melodías.²⁸³ En su argumentación el Extranjero atiende ambas cuestiones; por un lado, apela a la práctica exitosa que la educación militar igualitaria para ambos sexos ha tenido en otras *polis*; por otro lado, sugiere que la novedad de la propuesta puede recubrirse de forma incluso divina, invocando a la diosa (en clara alusión a Atenea) que usaba el escudo y la lanza.

¿Se podría proponer a otra diosa como modelo para las mujeres de Magnesia? Ninguno de los dialogantes plantea esta pregunta; sin embargo, el Ateniese deja ver entre líneas el problema, puesto que —en un examen comparativo— refiere el lugar que ha ocupado la mujer en otras organizaciones sociales, como la de Tracia o Laconia. En última instancia, la pregunta es por el tipo de vida que deben vivir las mujeres en la nueva ciudad. ¿Deberían dedicarse a la agricultura, a la ganadería, al pastoreo? ¿deberían administrar la casa, ordenar la tejeduría, cuidar a los enfermos, criar a los hijos? Si fuese el primer caso, no habría diferencia entre mujeres y esclavos; con la segunda opción, su vida —por demás

²⁸¹ Para la ubicación de la danza en la educación gimnástica, véase 813a.

²⁸² La preparación para la guerra contempla enseñanzas relacionadas con el arte del arquero, lanzamiento, infantería liviana, lucha con armas pesadas, movimientos tácticos, marcha propia de ejércitos, orden en campamento y disciplinas hípicas (*cf.*, 813d-e).

²⁸³ Existe aquí una probable contradicción acerca del respeto a las diferencias sexuales en el caso de la educación poética y la anulación de estas diferencias en el caso de la formación militar, más aún si la danza es parte de esta última.

laboriosa— impediría que participaran en los festivales musicales y los ejercicios físicos.

El *Diálogo* relega por un momento el tema, pero lo retoma en 813b; entonces la actitud de Clinias ha cambiado. A la pregunta ¿deben los y las jóvenes aprender a bailar y hacer ejercicios? Clinias simplemente asiente. Al parecer la retórica del Ateniese ha sido muy eficaz introduciendo un paréntesis entre los pasajes señalados, durante el cual recuerda a sus interlocutores que la vida bella y justa para todos los seres libres es aquella avocada a la práctica de la virtud del cuerpo y el alma. Por ello —dice el Ateniese— “es necesario que ninguna otra tarea secundaria se convierta en impedimento para la entrega a los ejercicios y a la alimentación convenientes al cuerpo ni a los conocimientos y costumbres adecuados al alma” (807d).

La defensa de la formación gimnástica igualitaria para hombres y mujeres encuentra como razón inmediata la necesidad de cultivar la valentía en la ciudad; sin embargo, la ciudadanía de Magnesia estará entregada día y noche a la adquisición de la virtud total. Esto significa que el orden de actividades en la ciudad será de alba a alba.

En lo que resta del *Diálogo* se especifica —en armonía con lo prescrito- la vida que se ha de llevar en la nueva ciudad, evitando menudencias, como las relacionadas con la administración de la casa. En otras palabras, las leyes y condiciones propuestas son los principios de la ciudad de Clinias; pero está pendiente su enseñanza, “de qué manera y a quiénes y cuándo es necesario hacer cada una de ellas” (803a). Constatar el cumplimiento de este propósito es tarea de otra investigación; no obstante, el examen del libro VII nos permite afirmar el carácter fundamental que adquiere, en el terreno legislativo, el reconocimiento del tipo de vida deseable en una comunidad política específica, así como la importancia de la educación musical en su consecución. El logro es fundamental en el sentido de que proporciona estabilidad a la ciudad, de manera análoga a la colocación de la quilla cuando se construye un barco.

No debemos perder de vista que la vida de los hombres y mujeres en la segunda mejor ciudad tiene como meta la libertad y la justicia; esta última entendida como igualdad en la diferencia, no como unidad total que es finalidad de la primera ciudad.²⁸⁴ A partir de aquí, cobra sentido, por una parte, la necesidad de cultivar la valentía, sin la cual sería prácticamente imposible mantener la libertad externa; al mismo tiempo, es claro que esta virtud, ni es la más elevada ni podría abrirse por sí sola. Por otra parte, entre seres que no son dioses ni hijos de dioses, la justicia no se logra anulando toda diferencia, como lo pretende la ciudad de los guardianes en la *República*; en la ciudad de las *Leyes* es importante observar las diferencias en los niveles físico, psicológico y político, en aras de la justicia.

Respecto al aspecto político, en la fundación de Magnesia es evidente el reconocimiento de hombres libres y esclavos. En 806e, por ejemplo, leemos: “¿Qué forma de vida llegarían a tener hombres que estarían provistos de lo necesario de forma apropiada, habrían entregado a otros el ejercicio de la artesanía y encargado la agricultura a esclavos [...]?”. Considerando este pasaje, la estabilidad respecto a los bienes externos es condición de libertad, aunque no una condición suficiente; pues recuperando el contexto en que se prescribe la necesidad de que los niños estén siempre acompañados por un adulto autorizado, observamos que el argumento gira en torno a la ausencia de libertad en la infancia, al tiempo que se asume como condición de ésta la disciplina del raciocinio (808d). Si nuestra lectura es correcta, las diferencias políticas se hallan en relación dialéctica con las diferencias psicológicas; y ambas con las opciones pedagógicas. No hay lugar a dudas que la educación pública es planteada para la ciudadanía de Magnesia, hombres y mujeres libres; no obstante, la educación es condición *sine que non* para la libertad.

Las dificultades anunciadas obligan a cuestionar la solidez de los fundamentos para la futura ciudad. ¿La educación pública esbozada promueve la libertad y la justicia?, ¿son verdaderas las leyes propuestas para la música?, ¿es Magnesia imagen de la mejor y más bella forma de vida?

²⁸⁴ Ciudad referida en el libro V. Véase *supra*, pág. 82.

Quizá Clinias diría que éstas y otras cuestiones tendrán respuesta hasta concluida la obra.²⁸⁵ Esta postura es amigable y prudente; lo contrario sería como exigir que un barco navegue sin contratiempos cuando apenas se ha colocado la quilla. No obstante, existe también la posibilidad que las preguntas se mantengan aun concluida la obra, ya sea porque la construcción es a nivel del *logos*, bajo condiciones que, de no cumplirse, impedirían valorar su éxito, o porque el propósito del *Diálogo* es mostrar que la filosofía política posee un trasfondo trágico.

²⁸⁵ Sobre la disposición al diálogo por parte de Clinias, véase —por ejemplo— 806d. El pasaje muestra la impaciencia de Megilo ante la crítica del Ateniense sobre la vida disipada de las mujeres espartanas; Clinias, en cambio, afirma: “Como le hemos dado derecho a ser franco debemos dejarlo hasta que hayamos expuesto lo suficiente las leyes en todos sus aspectos”.

CAPÍTULO III. LAS LEYES: UN DRAMA TRÁGICO

Este capítulo, el último de nuestra investigación, está conformado por dos secciones. En la primera de ellas abordamos la cuestión de las *Leyes* como drama trágico, para lo cual centramos la mirada tanto en el problema de la forma como del contenido, tomando como punto de partida la distinción que realiza el libro III de la *República* entre imitación y narración, lo que nos permite un mejor acercamiento a las orientaciones sobre las obras escritas en prosa en *Leyes VII*.

En la segunda sección del capítulo tratamos el problema de la presencia del azar y la necesidad en la actividad legislativa, con el fin de dilucidar el carácter trágico de la filosofía política en Platón. Asimismo, abordamos la distancia de la tragedia platónica con respecto a la tragedia clásica, apoyándonos en la comprensión aristotélica de la tragedia bella, y tomando como eje conductor el problema de la posibilidad de la acción humana, en general, y del arte legislativo en particular.

3.1. La naturaleza *poiética* de las *Leyes*

El examen de la poesía tradicional en las *Leyes* logra que la identifiquemos como principal competidora de la legislación, así como en la *República* es presentada como opositora de la filosofía. En principio, la crítica a la poesía en la *República* es más severa que en las *Leyes*; basta pensar, por ejemplo, que habiendo comenzado en el libro II, dicha crítica concluye en el libro X con el destierro de los poetas de *kallipolis*. Pero la *poíesis*, entendida como producción, no sólo incluye lo que —por carecer de nombre específico— identificamos como poesía, sino también incluye a la prosa, entre otras formas. En este sentido, el examen de la producción no rítmica en las *Leyes* completa la crítica de la *República*. Expliquemos.

En el primer capítulo de este trabajo mostramos que, en la *República*, Platón pone al descubierto el peligro que guarda la pretensión de la poesía para consolidarse como instancia orientadora en la vida de los seres humanos cuando,

por diversas razones, la política falla. Específicamente, Platón censura diversas formas de poesía en la descripción de la educación de los guardianes; aquellas que dan una falsa imagen de los dioses y los héroes, y aquellas que generan empatía con personajes injustos. Observamos también que, en el libro IX del mismo *Diálogo*, hay un ataque a la tragedia por el hecho de inclinarse ante el tirano, aun cuando dice rechazarlo. En general, la *República* se mueve de una crítica a la epopeya tradicional en los libros I y II, a un rechazo tajante a la poesía dramática en el libro X, en un contexto en el que la presentación de los tipos de almas clarifica el carácter nocivo del arte imitativo, pues por apelar a lo irracional, tiende a romper la armonía psíquica. No hay que olvidar, sin embargo, que el libro X señala a Homero como creador de la tragedia, lo que significa la persistencia de una crítica a la épica; guardando silencio sobre la comedia en particular, y sobre la prosa en general.

En las *Leyes*, como hemos observado, la crítica a la música tiene como propósito primordial evitar los efectos anárquicos que genera cuando no se le dota de un ordenamiento guiado por la belleza y la justicia, de ahí la propuesta de su consagración en Magnesia. Sin embargo, el libro VII también incorpora una querrela contundente con la prosa.

Recordemos que la currícula educativa propuesta para la nueva ciudad contempla lectoescritura y lira; pero la conveniencia de estas materias está colocada en tela de juicio, de tal modo que a oídos modernos resulta incomprensible: “no se ha distinguido si es adecuado que el que vaya a ser ciudadano llegue a tener un conocimiento preciso [en lectoescritura] o si ni siquiera hay que ofrecérselo en absoluto. Lo mismo sucede con la lira” (809e). Líneas adelante, el de Atenas anuncia como razón de su escepticismo el peligro que guarda la erudición (*polymathía*) en los niños (811b). En atención a esto, la inclusión de lectoescritura en la educación pública requiere de las siguientes leyes: La lectoescritura debe darse de los 10 a los 13 años, mientras que la lira, de los 13 a los 16. Y “no debe serle posible al padre o a él [el niño] hacer, durante más o menos tiempo, un estudio mayor o menor de estas materias de lo que

especifica la ley, aunque le guste aprender y no odie ir a la escuela” (810a).²⁸⁶ A diferencia de las prescripciones sobre la música enumeradas en el capítulo anterior, esta ley explicita el castigo en caso de incumplimiento: “El que no obedece sea despojado de los honores que corresponden a los escolares”. En la ciudad de Clinias, se concede que los jóvenes dediquen tres años para aprender a leer y escribir, pero la perfección respecto a la velocidad o belleza está prohibida para quienes su naturaleza no maduró en los primeros 10 años de vida.

¿Cuál es el peligro relacionado con los tratados (*syngrámmata katá lógon mónon*)? La advertencia general es que estas obras, lo mismo que aquellas que poseen ritmo y armonía, pueden —ciertamente— contener tesis razonables y verdaderas, pero también lo contrario. El ejemplo extremo del peligro latente en los tratados es el que motiva el libro X, en el que Platón señala como causa principal de la impiedad ciertas teorías (*logoi*) escritas (en verso y en prosa, antiguas y modernas) que son portadoras de una ignorancia difícil de abatir. Se refiere a las teorías propias de los materialistas, las cuales han germinado con gran vitalidad en la mayoría de los hombres.²⁸⁷

Es oportuno aclarar que la advertencia específica respecto a la prosa en el libro VII se da en un contexto de visible resistencia por parte del Ateniese a hablar. Si nuestra interpretación es correcta, tal resistencia obedece tanto al riesgo de generar odio por sostener una idea contracorriente, como a las implicaciones de dicha idea en la fundación misma de Magnesia, pues en última instancia la cuestión es identificar la forma correcta de usar los textos escritos, versificados o no, sea que se inclinen a la seriedad o a la risa.

La inmensa mayoría identifica como señal irrefutable de sabiduría —incluso de bondad— el conocimiento profundo mediante la memorización de obras completas de poetas o de pasajes seleccionados de ellas.²⁸⁸ Sin embargo, no

²⁸⁶ Respecto a la lira, el Ateniese especifica que los maestros serán los integrantes del coro de Dionisio (mencionados ya en el libro II con relación al aspecto pedagógico de los simposios), quienes deberán ser conocedores del alma humana, así como de los tiempos de danza y su combinación (*cf.*, 812b-813a).

²⁸⁷ *Cf.*, 886b-e.

²⁸⁸ *Cf.*, 810e9-811a5.

hay razones de peso para pensar que todo lo dicho por los poetas es verdadero; por lo tanto, el magistrado en educación requiere un modelo útil para prescribir lo que debe aprenderse y lo que está prohibido. El Ateniense declara que, por alguna buena fortuna, se posee tal *parádeigmá*, pues encuentra que sus propios *logóí*, expuestos desde el amanecer no sin cierta inspiración divina, constituyen “una cierta poesía” que, dada su idoneidad, debe tenerse como principal materia de lectura para los jóvenes.

No podría dar al guardián de la ley y educador, así creo, un ejemplo mejor que éste (*tó dé nomophýlakí te kaí paideusé parádeigma ouk án échoimi toutou béltion phrázein*), es decir que no sólo debe mandar a los maestros que enseñen a los niños esta conversación, sino que las obras relacionadas y semejantes a ésta, si acaso tropieza con ellos en algún lugar cuando lee poemas de autores o escritos en prosa e incluso cuando escucha sólo conversaciones, que no están escritas, pero con alguna relación con la presente discusión, no debe dejarlas pasar de ninguna manera, sino escribirlas (811d6-e7).

Es decir, el diálogo de las *Leyes* es el *logos* que los jóvenes de Magnesia deben estudiar. Su carácter paradigmático obliga a los autores de tratados a imitarlo, ya que constituye un esfuerzo por ofrecer una imagen de la mejor forma de vida.

Las relevantes consecuencias de esta declaración podremos observarlas con mayor claridad en la siguiente sección. Nuestro objetivo inmediato es enfatizar el contraste entre *Leyes* y *República* acerca de la prosa. En este *Diálogo*, Sócrates es categórico al precisar que, en la ciudad bella, sólo se admitirán himnos a los dioses y odas laudatorias a los hombres buenos; el pasaje comienza con un consejo a Glaucón respecto a cómo debe conducirse ante quienes reconocen en Homero un gran educador.

Por lo tanto, Glaucón, cuando encuentres a quienes alaban a Homero diciendo que este poeta ha educado a la Hélade, y que con respecto a la administración y educación de los asuntos humanos es digno de que se le tome para estudiar, y que hay que disponer toda nuestra vida de acuerdo con lo que prescribe dicho poeta, debemos amarlos y saludarlos como a las mejores personas que sea posible encontrar, y convenir con ellos en que Homero es el más grande poeta y

el primero de los trágicos, pero hay que saber también que, en cuanto a poesía, sólo deben admitirse en nuestro Estado los himnos a los dioses y las alabanzas a los hombres buenos (606e-607a6).

En las *Leyes* la desavenencia con la poesía es profunda, pero abre la discusión sobre formas innombrables en la *República*, como las propias de los fisiólogos. Tal discusión incluye en primer lugar el escepticismo sobre la incorporación de estos textos en la currícula de educación pública, y concluye con la prescripción que reconoce al último *Diálogo* de Platón como escrito paradigmático en toda ciudad que pretenda imitar la mejor forma de vida. La dificultad es identificar el tipo de *logos* que es este *Diálogo*.

Nadie cuestionaría que hay diferencias entre Homero y Platón, o entre éste y Sófocles, por ejemplo; pero con la presente investigación es posible sostener que las *Leyes*, no sólo posee un aspecto dramático, sino que en conjunto es un drama, entendido éste como pieza en la que se contempla lo que sucede, ocultando la experiencia misma de quien narra. A partir de esta hipótesis, las *Leyes* resulta más distante que la *República*, pues en esta obra el narrador — Sócrates— establece una conexión con el lector al dar cuenta de lo que mira en torno al diálogo; por ejemplo, los movimientos de los personajes que acompañan a sus discursos. Con todo, ambas obras son susceptibles de ponerse en escena, aunque no es esta posibilidad la que define su forma poética.

Según la propia *República*, 392d-398c, existen dos formas básicas para expresar un discurso: *diégesis* (narración) y *mimêsis*. Al leer este pasaje, es imposible no pensar en los *Diálogos* mismos de Platón, puesto que la imitación es descrita como drama (393c), cuyo rasgo principal es que el poeta se oculta completamente; como de hecho sucede en las obras de Esquilo y Sófocles, por citar a algunos. Haciendo alusión a este fragmento, Laks afirma que en el pasaje de las *Leyes* donde se presenta a la *politeía* como la verdadera tragedia, *mimêsis* no tiene el sentido específico opuesto a *diégesis*, aun considerando que un régimen político implica una sucesión de acciones. Recuperando *Filebo*, 50b1-3, el autor sostiene que la mimesis propia de la tragedia constitucional debe

entenderse como “representación de cierto tipo de vida”, toda vez que el vocablo *politeía* refiere, en efecto, un modo de vida.²⁸⁹ Compartimos la observación de Laks; aunque, por un lado, la presente investigación ha mostrado que la imitación de donde emerge la tragedia constitucional platónica también es creación (de una imagen), y participación (del Eidos paradigmático); y, por otro lado, la recuperación que hacemos de *República* 393c tiene el objetivo de patentizar que, incluso en los *Diálogos* narrados, Platón se oculta. Es decir, a diferencia —por ejemplo— de Homero, quien, al narrar la *Ilíada*, se muestra de alguna manera, Platón se esconde no sólo en las *Leyes*, sino también en la *República*. Es claro que todos los *Diálogos* son miméticos, debido a que en ninguno de ellos Platón se desempeña como narrador.

En el pasaje de la *República* señalado, llama la atención que, para explicar la distinción entre imitación y narración, Sócrates presenta el inicio de la *Ilíada* como una narración simple, aclarando que lo hace en prosa porque no es poeta. Independientemente de si esto último es verdad, nos interesa resaltar que en el proceder de Sócrates la prosa es enfática. En apariencia, esto obedece al propósito de identificar la calidad poética con el metro, pero en el fondo muestra que tal identificación corresponde a una visión estrecha de la poesía.²⁹⁰ En última instancia, al no identificar calidad poética con metro o ritmo, Platón recupera la amplia visión de la *poíesis* expuesta en el *Sofista*.

Ahora bien, tras el ensayo con la *Ilíada*, Sócrates sugiere el procedimiento opuesto, es decir, que en los poemas narrados se eliminen las aclaraciones del poeta y se deje únicamente la alternancia de los discursos. Inmediatamente Adimanto identifica este proceder con la tragedia; pero, de manera casi imperceptible, Sócrates incluye a la comedia. Para él ambas formas poéticas funcionan íntegramente como imitación; mientras que el ditrambo, por ejemplo, procede de manera opuesta, pues utiliza por completo el recital del poeta; y la poesía épica -por último- mezcla narración e imitación. Sócrates agrega: “Como

²⁸⁹ Cfr. A. Laks, *Una insistencia de Platón*, pp. 6-7.

²⁹⁰ Véase 393d-394b.

en muchos otros lugares, si me entiendes”.²⁹¹ Respecto a este comentario, hay que advertir, por una parte, que la inclusión de la comedia nos recuerda el final del *Banquete*, en el que Platón afirma que un buen poeta debe poder ser autor tanto de tragedias como de comedias; así como *Leyes VII* en donde leemos: “no es posible comprender lo serio sin lo ridículo ni lo contrario sin todo lo contrario” (816e). Por otra parte, no debemos descartar la posibilidad de que la expresión “otros lugares” esté aludiendo de alguna manera a la obra de Platón.

Con la distinción entre mimesis y narración en mano, podemos lograr mayor comprensión acerca del carácter nocivo que tiene la poesía dramática en la *polis* justa de la *República*. La esencia del drama es imitar diferentes tipos de seres humanos, por lo cual puede promover la injusticia; toda vez que ésta surge cuando los ciudadanos pretenden cumplir funciones que no les son propias. Así que, de permitirse este tipo de poemas, debe ser con delimitaciones sustanciales. Aunque Sócrates se encarga de hacer patente los límites de la solución propuesta, pues la experiencia muestra que quien tiene capacidad de imitar tiende a imitar diferentes tipos de seres humanos.²⁹²

Frente a este problema, el pasaje que va de 396b10 a 397b5 es muy importante porque explica la diferencia entre una mala y una buena imitación. Dada su importancia, considero conveniente citar el pasaje.

Sóc.—Entonces, si entiendo lo que quieres decir, hay una especie de dicción y narrativa a que recurre el hombre verdaderamente valioso cuando necesita decir algo, y otra especie completamente distinta, de la que se servirá el hombre que, por naturaleza y educación, es lo contrario de aquél.

Ad.—¿Y cuáles son esas especies?

²⁹¹ Véase 394b2-c7.

²⁹² Entre 395b9 y 396b se precisa que, en primer lugar, no se permitirá a los guardianes la imitación de mujeres; tampoco se debe permitir la imitación de esclavos, de hombres malos, de artesanos, caballos y sonidos que no son humanos. También se aclara que los guardianes no deben imitar a los locos, aunque deben conocerlos, lo mismo a los hombres malos. Al margen de las reflexiones que estas precisiones sugieren, lo primordial ahora es preguntarnos si realmente la limitación de la mimesis a través de la ley puede lograr que quienes vayan a ser hombres de bien imiten desde niños al tipo de hombre virtuoso, que en este contexto se refiere al hombre valiente, moderado, piadoso y libre.

SÓC.—Me parece que cuando un varón cabal llega, en la narración, a alguna frase o acción propias de un hombre de bien, estará dispuesto a interpretar dicho pasaje, sin avergonzarse de tal imitación, máxime si imita al hombre de bien que obra de modo firme y sabio; pero estará menos dispuesto, y en menos ocasiones, si se trata de imitar a alguien presa de enfermedades, o de amores, o de ebriedad o algún otro padecimiento. Y en caso de que el imitado sea indigno de tal varón, éste no estará dispuesto a imitar seriamente a alguien inferior a él, salvo en las escasas oportunidades en que el imitado haga algo de valor; y de todos modos se avergonzará en parte por carecer de práctica en la imitación de tales personajes, en parte por sentir repulsión hacia el amoldarse él mismo y adaptarse a los tipos de baja ralea; desdeñará estas cosas, excepto como pasatiempo.

AD.—Es natural.

SÓC.—Por consiguiente, usará el tipo de narrativa que describíamos hace unos momentos a propósito de los versos de Homero, y su modo de relatar participará tanto de la imitación como de la narración simple, pero la parte de imitación será breve dentro de un texto extenso. ¿Entiendes?

AD.—Sí, y creo que así ha de ser forzosamente el prototipo del relator.

SÓC.—En tal caso, el relator que nos sea como éste será tanto más mediocre, preferirá imitar todo y no considerará nada indigno de él, de modo que tratará de imitar seriamente y ante muchos todo lo que acabamos de mencionar [...].

Un buen poeta puede imitar en serio o en broma. De forma seria, el buen poeta imita a seres humanos de bien; pero cuando imita a personas de carácter bajo, lo hará en broma, y no sin cierta vergüenza y, aun aquí, sólo cuando el imitado lleve a cabo un acto de valor. El poeta mediocre, en cambio, nada considera indigno de imitar; imita todo, cualquier aspecto y delante de cualquiera y —se entiende— sin experimentar vergüenza. Inferimos que Platón imita seriamente cuando se trata de caracteres nobles; e imita en juego —y con vergüenza— cuando hay necesidad de imitar a seres de caracteres viciosos. En otras palabras, y con las reservas inherentes al tema, en los *Diálogos* tenemos prosa trágica y cómica.

Lo anterior permite afirmar que el ámbito de la tragedia y la comedia va más allá del teatro; y en *Leyes VII* podemos corroborarlo, ya que en el contexto de las

prescripciones sobre el baile, el Ateniense presenta una clasificación que comienza distinguiendo la danza trágica de la danza cómica; la primera imita el movimiento de los cuerpos más bellos en su aspecto serio (*semnós, spoudaíos*), mientras que la segunda imita el movimiento de los cuerpos más feos (*aischiónos*) en su aspecto “chabacano” (*phaulos*). La primera, a su vez, se divide en guerrera y pacífica; guerrera o pírrica es aquella danza que “imita el movimiento que realizan los cuerpos bellos del alma valiente en la guerra y cuando se hallan implicados en esfuerzos violentos”, y tiene como propósito evitar todo tipo de golpes; la danza pacífica es aquella que imita el movimiento que realizan los cuerpos bellos del alma prudente que se halla en situaciones afortunadas con placeres mesurados. La danza pacífica admite subdivisión, considerando su imitación o no de los hombres respetuosos de la ley. Además, el pasaje reconoce como género pacífico a la danza con la cual se rinde honores a los dioses e hijos de dioses.²⁹³

Las *Leyes* es mimesis, y puesto que Platón señala en 817a2-c1 que se trata de una tragedia, la imitación se realiza con seriedad, pues es respecto a una vida de carácter noble; no de una acción o un tipo de ser humano, sino un modo de vida, la vida en comunidad política, que como tal es difícil apresar con el lenguaje.

Por último, recuperamos nuevamente el libro III de la *República* para alumbrar el carácter trágico de las *Leyes*. A pregunta expresa de Sócrates, Adimanto decide que la *polis* sólo deberá admitir “la imitación pura del hombre de bien”. Se entiende que también existe imitación pura del hombre inferior. En el primer caso, se trata de una tragedia, en el segundo de una comedia. El recelo de Adimanto hacia ésta y hacia el género mixto es claro; la postura de Sócrates, en cambio, es evasiva: “Mi querido Adimanto, también es agradable el tipo mixto; pero mucho más agradable para los niños, así como para sus maestros y para la mayoría de la muchedumbre, es el opuesto al que tú eliges” (397d). La posición de las *Leyes*

²⁹³ Cf., 814e-816d2. La danza guerrera y pacífica son géneros que caen, según palabras del Ateniense, en la esfera de lo político. No sucede lo mismo con la danza bacanal y la de aquellos que intoxicados imitan Silenos y Sátiros, la cual no es guerrera ni pacífica; en tanto apolítica, se infiere que no será permitida en la comunidad política.

sobre la comedia —en su modalidad dancística— es vaga. A diferencia de la danza trágica, la cómica no presenta división, quizá porque algunas de sus bifurcaciones caen en la esfera apolítica. Sin embargo, tampoco en las *Leyes* hay una censura decidida a la comedia; el Ateniense declara que quien desea ser mínimamente virtuoso, debe ser capaz de imitar cuerpos feos y pensamientos vergonzosos, subrayando que el propósito es evitar hacer o decir algo ridículo por ignorancia. Entendemos que, en atención de esta condición, se prescribe que este tipo de imitaciones deben encargarse a esclavos y extranjeros a sueldo (816e). Respecto a la danza cómica, aun cuando no le sea negada su cualidad política, la ley ordena que ningún ciudadano ni ciudadana debe cultivarla; pero no es claro si este criterio es aplicado al *logos* cómico.

En suma, de considerar a la *República* como *Diálogo* narrado, tendríamos que admitir que no posee un carácter puro y, por lo tanto, sería objeto de rechazo en la ciudad justa; en cambio, la naturaleza poética de las *Leyes* parece satisfacer las demandas de quien es partidario de la presentación más noble aun cuando sea la menos agradable para la mayoría.

En *Trágicos menores griegos del siglo V a. C.*, Luzón Martín afirma que, pese a las similitudes formales entre un diálogo filosófico y una obra teatral, es exagerado afirmar la dependencia del primero respecto a la segunda, pues “un diálogo filosófico, ni por su contenido ni por su finalidad ni por su origen es lo mismo que una obra de teatro”.²⁹⁴ Coincidimos con el autor, pero de aquí no se concluye que los *Diálogos* de Platón, en especial las *Leyes*, no sea un tipo de poema trágico. Laks advierte la “desteatralización” de la tragedia en Platón; remitiendo a *República* 595b10-c2, 598d7-8, 602b9-10, 605c11 y 607a2-3, en donde Homero aparece como maestro de los poetas trágicos; y —como recién lo señalamos— *Filebo*, 50b1-3, en donde Sócrates admite que la tragedia y la comedia no sólo se dan en el teatro, sino en la vida misma.²⁹⁵ En otras palabras,

²⁹⁴ Pablo Luzón Martínez, *Trágicos menores griegos del siglo V a. C. de Agatón a Meleto II (39-48 Snell-Kannicht) estudio filológico y literario* (tesis doctoral, Universidad Nacional de Educación a distancia de Madrid, 2016), p. 845. Consultada en <http://e-spacio.uned.es/fez/view/tesisuned:Filologia-Pluzon>

²⁹⁵ Cf., Laks, *Una insistencia de Platón*, pp. 4-5. Véase también José Molina Ayala, “Resonancias platónicas en la *Poética* de Aristóteles”, *Euthyia*, vol. VII, n. 12 (2013): 11-24.

es importante no identificar drama con escenificación teatral. Respecto a las *Leyes*, aunque en más de una ocasión la conversación entre los ancianos es calificada como un juego, sería un error pensar que el Ateniese bromea cuando en 817a2-c1, declara que el régimen político fundado es la verdadera tragedia.

En el *Ion*, Sócrates sostiene que el poeta “es una cosa leve, alada y sagrada, y no está en condiciones de poetizar antes de que esté endiosado, demente, y no habite ya más en él la inteligencia”.²⁹⁶ Probablemente Sócrates esté ironizando al dar esta definición; aunque, por otro lado, es ésta la visión generalizada, desde la cual el legislador no podría ser poeta. Lo que hemos mostrado es que, según los cánones de la *República* y las declaraciones que encontramos en las *Leyes*, este *Diálogo* es un drama de carácter trágico, presentado a sí mismo como *logos* paradigmático en la segunda mejor ciudad.

3.2 Arte legislativa y tragedia en las *Leyes*

Con la conclusión anterior es ineludible preguntar por la valoración al respecto desde la insigne autoridad de Aristóteles. André Laks ha señalado lo impactante que resulta la proximidad entre el capítulo 13 de la *Poética*, dedicado a la tragedia más bella “(que evidentemente se trata de aquella de los trágicos)”; y *Leyes* 817a-d, donde se presenta al mejor régimen político como representación de la mejor y más bella vida.²⁹⁷ Por la trascendencia que ha cobrado la *Poética* es posible asumir que la declaración de las *Leyes* se adecua a los principios del tratado aristotélico. Laks —en una nota a pie de página— no descarta que el pasaje de las *Leyes* sea posterior al de la *Poética*; para ello se basa en la hipótesis de que

²⁹⁶ Platón. “*Ion*” en *Platón y la poesía*, introducción, traducción y comentarios de Javier Aguirre, México, Plaza y Valdés Editores, 2013, 534b-c.

²⁹⁷ Laks, *Una insistencia de Platón*, pp. 7-9. Como nota adicional, queremos señalar que, en esta advertencia, el autor no hace distinción entre el mejor régimen político absoluto y el mejor régimen político posible; cuestión medular en nuestra investigación.

Aristóteles contaba con esbozos de su Tratado antes del año 347.²⁹⁸ Una suposición que asume conocer el tiempo de composición de las *Leyes*.

No es el propósito abundar en una cuestión en la que muy probablemente tendremos que conformarnos con suposiciones. El interés aquí es apoyarnos en la semejanza entre los pasajes mencionados para comprender el problema de la tragedia. Si como dice Laercio, “Aristóteles fue el más auténtico de los discípulos de Platón”,²⁹⁹ al poner en marcha una “conversación” entre ellos, podemos ubicarnos en mejor lugar para mirar el ser de lo trágico.

Para Aristóteles, lo mismo que para Platón, existe una relación entre la mejor *polis* y la mejor forma de vida³⁰⁰; y para ambos, ésta se logra mediante la virtud. Ambos filósofos consideran la importancia de la educación musical en la formación del carácter, razón por la cual sostienen que es necesario legislar sobre ella. Sin embargo, incluso con estas fundamentales afinidades, se advierten discrepancias que, de ser eludidas o exacerbadas, pueden impedir comprender la proximidad —en este caso— entre *Política* 13 y *Leyes* 817a-d.

Respecto a la educación musical, es célebre el desacuerdo de Aristóteles sobre las restricciones de la *República* a la poesía épica y trágica. En absoluto pasa desapercibido que el Estagirita concluya la *Política* suscribiendo, no la censura a la poesía, sino la censura que “algunos expertos en música” hacen a Sócrates por rechazar los modos poéticos suaves.

Cada individuo debe ocuparse con preferencia de lo posible conveniente, pero también eso se divide según las edades; por ejemplo, a los que con la edad han perdido las fuerzas no les es fácil cantar según los modos agudos, pero la naturaleza les sugiere los modos relajados. Por eso algunos expertos en música

²⁹⁸ *Ibid.*, nota 25.

²⁹⁹ Laercio, *Vidas*, VI.

³⁰⁰ Reiteramos que, en la *República*, la investigación sobre el mejor régimen político tiene como objetivo decidir qué vida es mejor, la del hombre justo o la del injusto; mientras que, en las *Leyes*, la investigación se realiza con la finalidad de saber cómo se podría habitar una ciudad de la mejor manera, y cómo alguien podría vivir bien. Por su parte, la discusión en la *Política* es, en última instancia, es sobre la vida del filósofo y la del político.

censuran precisamente a Sócrates esto, el haber rechazado los modos relajados en la educación por considerarlos embriagadores [...] (1342b20).

Aristóteles no expulsa a los poetas del mejor régimen político, pero tampoco les brinda libertad absoluta. En *Política* VII, por ejemplo, encontramos la prohibición de yambos y comedias como espectáculos para los jóvenes;³⁰¹ mientras que en el libro VIII, y en franca actitud legislativa, Aristóteles declara que, aunque la ciudad puede servirse de todas las melodías, no deben emplearse de la misma manera, “sino utilizar las más éticas para la educación; y para la audición, ejecutadas por otros, las prácticas y las entusiásticas” (1342a). En este sentido, la distancia entre *Política* y *República* no es radical. En este *Diálogo*, Sócrates rechaza los modos relajados en la educación por considerarlos embriagadores; en la *Política*, Aristóteles censura a Sócrates, porque considera que, acerca de la música y su valor educativo, debe atenderse lo posible (*dynatón*) y lo conveniente (*prepón*), según corresponda.³⁰² Pero en la *República* misma, Platón deja constancia de sus reservas acerca de la posibilidad del régimen político que propone.

Para Aristóteles, Sócrates sobrevaloró el modo dorio porque promueve la valentía —virtud que salvaguarda la libertad—; olvidando que el modo frigio promueve la templanza —virtud que brilla en los tiempos de paz—, y olvidando también que los modos relajados son apropiados para la vejez, y que los poco armoniosos son fuente de descanso para los esclavos. Pero sería exagerado apelar a esta crítica para defender un antiplatonismo; a menos de que la miremos como consecuencia del examen de las *Leyes* expuesta en el libro II de la *Política*,³⁰³ y afirmemos que Aristóteles denuncia lo imposible y lo indeseable de

³⁰¹ Cf., 1336b20.

³⁰² Cf., *Política* VIII, 1342b15-20.

³⁰³ Con el objeto de encontrar lo que es útil (*chrésimon*) y recto (*orthós*) en la *República*, Aristóteles pregunta: ¿cómo debe interpretarse la hipótesis propuesta por Sócrates acerca de que el bien supremo de una ciudad es su unidad? El Filósofo advierte que, de haber unidad completa, la ciudad dejaría de existir, ya que ésta es por naturaleza una pluralidad de hombres, quienes a su vez son de diferente condición. Además, según Aristóteles, Sócrates parte de una incorrecta noción de unidad, que en última instancia lo conduce a buscar, no una sinfonía, sino una homofonía (cf., *Política* II, 1260b; 1263b). La crítica es de fondo, pues si la unidad no es la finalidad de una ciudad, lo que se deriva de sostener que sí lo es, resulta también

la *polis* bella de la *República* porque, en aras de la unidad, sacrifica lo privado y —como consecuencia— a los poetas que lo encumbran. Sin embargo, esto sería tanto como aceptar que Aristóteles fue un lector parcial que hizo caso omiso del aspecto dramático del *Diálogo* y pasó de largo el contexto inicial de la crítica a la poesía: la educación de los guardianes, cuya virtud principal por cultivar es la valentía.

Con todo, es sorprendente que, habiendo rechazado la censura a los poetas en la *República*, Aristóteles guarde silencio sobre la crítica a la tragedia clásica en las *Leyes*; crítica que alcanza su *máximo* en el libro VII, precisamente en la declaración que ha originado esta investigación, y de la cual es conveniente recordar que se da en el marco de la discusión sobre la pertinencia de enseñar lectoescritura a los jóvenes de Magnesia. Platón introduce una conversación imaginaria entre los interlocutores de las *Leyes* y los autores trágicos. Estos últimos preguntan a los primeros si pueden representar su poesía en la ciudad que se funda en palabras. La respuesta del Ateniense es la siguiente:

“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 (*mimêsis toû kallístou kai aristou bíou*), lo que, por cierto, nosotros sostenemos que es realmente la tragedia más verdadera. [...]” (817b1-6).

Con el desarrollo que hasta este punto ha alcanzado nuestro trabajo, esperamos haber superado la aparente contradicción entre el hecho de que, en la *República*, Platón condene resueltamente a la poesía y en las *Leyes* se presente como poeta. La pretensión ahora es enfatizar que la crítica a la tragedia clásica se agudiza, pero no porque Platón rechace la tragedia misma, sino porque considera que la tragedia reconocida no es verdadera, lo cual obedece a que su mimesis

errado, como la propuesta de que todo en la ciudad sea común; asimismo, se advierte incorrecta la educación que se postula como un importante medio para alcanzar el fin proyectado. Como hemos señalado, este problema no se aborda en el libro II de la *Política*; es el último libro del Tratado el que se centra en el problema del lugar de la educación en la mejor ciudad, y como parte fundamental de ella, la educación musical.

se desarrolla en el ámbito de la *techne phantastiké*. El posicionamiento del último *Diálogo* de Platón sobre la poesía clásica indica, en términos generales, que la versión que tiene ésta sobre la relación entre conciencia trágica y naturaleza humana es cuestionable; en otras palabras, que el filósofo conoce mejor que el poeta —tradicionalmente identificado como tal— la verdad sobre el ser humano, lo que le autoriza tanto a impedir las representaciones de éste en la *polis* más bella, como a condicionarlas en la segunda mejor constitución. Decantarnos al respecto, supondría poseer un conocimiento que sólo la insensatez nos haría predicar. Lo evidente es que para Platón la conciencia trágica es inherente al ser humano, de ahí que tras el intento de erradicarla de *kallipolis*, la convierta en el corazón mismo de la mejor constitución posible.

Regresando al paralelismo entre Platón y Aristóteles acerca de la tragedia, recordemos que desde *República* III sabemos que la mimesis es una característica definitoria de la poesía; en la *Poética*, Aristóteles ahonda en la tesis que sostiene en *Política* VIII, al afirmar que la tragedia, la comedia, el canto, la épica, son artes imitativas.³⁰⁴ Asimismo, tal como sucede en el caso de Platón, es complicado acceder a la enseñanza aristotélica sobre la mimesis en general, así como de la mimesis propia de la tragedia. Esta complejidad se advierte, por ejemplo, cuando en la *Poética* leemos que tanto las creaciones de Sofrón como los *diálogos socráticos* son miméticos;³⁰⁵ ya que, por un lado, Sofrón fue un mimógrafo que gustaba de representar escenas de la vida cotidiana,³⁰⁶ y, por otro lado, los *sokratikoi lógoi* fueron creaciones no sólo de Platón, sino al menos de otros cuatro autores: Antístenes, Esquines, Fedón y Euclides.³⁰⁷ Esto muestra la amplia esfera de la mimesis en Aristóteles; al mismo tiempo, no hay duda que, para el Estagirita, Platón —en tanto autor de *diálogos socráticos*— es poeta. Pero ¿aceptaría Aristóteles la autovaloración de Platón como el verdadero poeta trágico?

³⁰⁴ Aristóteles, *Poética*, versión bilingüe de Juan David García Bacca, México: UNAM, Bibliotheca Scriptorvm Graecorvm et Romanorvm Mexicana, 2012, 1447a.

³⁰⁵ Cf., 1447b.

³⁰⁶ Cf., Laercio, *Vidas*, II, 18.

³⁰⁷ Cf., Kahn, *Platón y el diálogo socrático*, p. 31.

Es conocida la definición de la tragedia que presenta Aristóteles en el capítulo seis de la *Poética*: “Imitación de una acción seria (*mimêsis praxeos spoudaias*) y completa (*teleia*), de cierta dimensión, en un lenguaje condimentado que usa por separado cada clase de condimento en las distintas partes, con personajes que actúan y no mediante una narración, y que lleva a cabo mediante la compasión y el temor la purificación de pasiones tales” (1449b24-28). En el capítulo trece de esta misma obra, el Filósofo habla de la tragedia más bella, afirmando que los objetos propios de su mimesis son sucesos temibles y dignos de compasión.³⁰⁸ Para quienes reconocen en Platón un detractor de la parte alógica del alma, esta aclaración sirve de base para identificar un carácter antiplatónico de la *Poética*. No obstante, el pasaje recién citado de las *Leyes* obliga a mirar con cuidado la cuestión, más aún si consideramos que en este *Diálogo* es fundamental la educación de la sensibilidad mediante la música.

Sin la intención de establecer una comparación puntual entre los pasajes citados, llamamos la atención sobre los aspectos esencialmente próximos, como el hecho de que, en ambos, la tragedia debe imitar lo noble; aunque Aristóteles especifica que lo que se imita es una acción, mientras que para Platón es una forma de vida. Otro elemento afín en ambos pasajes es la referencia al vocablo griego *télos*; en el caso de Aristóteles, como condición que debe cumplir la acción que se imita (*praxeos teleias*); por su parte, Platón afirma que el drama de la *politeia* alcanza su fin gracias a la ley verdadera:

(Ateniense:) “[...] Poetas, ciertamente, sois vosotros, pero también nosotros somos poetas de las mismas cosas, autores y actores que rivalizan con vosotros en el drama más bello (*toû kallístou drámatos*) del que por naturaleza sólo la ley verdadera (*alethês nomos*) puede ofrecer una representación (*apoteleîn*), tal como es nuestra esperanza” (817b6-c1).

Las referencias en la *Poética* a *Edipo Rey* (*Oidipous Tyrannos*), hacen de ésta el modelo de tragedia bella, según Aristóteles. Para Platón, la verdadera tragedia es un régimen político, específicamente, aquel que imita el tipo de vida virtuoso.

³⁰⁸ Cf., 1452b30-33.

Es conveniente enfatizar que el carácter trágico de las *Leyes* no tiene un sentido figurado; la *politeía* que funda es presentada como drama trágico, *toû kallístou drámatos*, incluso los participantes del *Diálogo* se reconocen como autores y actores; rivales declarados de los autores reconocidos como trágicos.

Clarificar el elemento o la condición que propicia la compleción de la acción que se imita, en la comprensión aristotélica, excede los límites de esta investigación. Pero, al respeto, Platón es claro: sólo la ley verdadera (*alethès nomos*) puede hacer que el drama constitucional se complete. Tal como lo anuncia el título mismo del *Diálogo*, la ley es el centro alrededor de cual gira la propuesta del segundo mejor sistema político; ley, entendida como producto del intelecto y expresión de un orden natural que incluye la gradación de bienes para la vida buena, tanto en la ciudad como en el ser humano.

Ahora bien, a diferencia de Aristóteles, quien explica prolija y profundamente la naturaleza de los objetos de imitación (lo temible y digno de compasión), así como sus vínculos con una acción noble y sus efectos en el espectador, Platón es críptico respecto a los rasgos que dotan de naturaleza trágica a su sistema político, aun con la citada aclaración del tipo de vida que imita; sobre todo porque es imposible omitir que la tragedia es una interpretación del sufrimiento. No obstante, entre los dos grandes temas que conforman el libro IV,³⁰⁹ atestiguamos un titubeo por parte del Ateniense en el cual hemos encontrado la semilla de la comprensión de lo trágico en las *Leyes*. En este pasaje, Platón advierte el carácter imprescindible de la ley para que la *politeía* sea imagen verdadera de la vida más bella, lo cual genera expectativas ilimitadas, en la ley misma y en el papel del legislador. Pero estas expectativas se desvanecen al advertir que el trascurrir dialógico cuestiona de raíz el poder efectivo del legislador.

Cuando los ancianos se disponen a comenzar la legislación para la nueva ciudad en Creta, el de Atenas se detiene repentinamente para revelar lo siguiente: "Iba a decir que ningún hombre nunca hace ninguna ley, sino que el azar y todo tipo de calamidades, que nos asuelan de las más diversas formas, legislan en todos

³⁰⁹ Véase *supra*, pág. 112.

nuestros asuntos” (709a). El titubeo en esta declaración sin duda se debe a las consecuencias que ella puede tener en materia de ética y filosofía política. Si el azar y la desgracia son los padres de las leyes, no hay ocasión para la elección por parte del legislador; y sin posibilidad de ordenar un curso de acción o una forma de vida en comunidad, el objeto de la filosofía política pierde sentido. Sin embargo, de manera inmediata el Extranjero suaviza el intento de —en sus propias palabras— denigrar realmente al legislador, y sostiene que tan razonable es lo anterior como afirmar “que es dios el que gobierna todo y que el azar y la oportunidad ejercen el gobierno de todos los asuntos humanos sólo con la ayuda de dios. Que, ciertamente, debemos acordar que el arte los sigue, como un tercer elemento más manso” (709b). Es decir, el arte legislativa está condicionada en gran medida por el azar y la desgracia; pero ellos, así como la oportunidad, se desenvuelven bajo el auxilio de dios.

La débil capacidad de la legislación humana evoca el pasaje de la marioneta divina, en la que —en principio— el hombre es despojado de toda seriedad. Una visión que, o bien fractura radicalmente la tesis que encuentra la esencia trágica de las *Leyes* en la imitación seria de un tipo de vida noble; o bien deja en entredicho la tesis que afirma la paz como finalidad de la guerra. Por una parte, si la finalidad por la cual dios creó al hombre no es seria, el tipo de vida imitado por la tragedia no sería propiamente humano. Por otra parte, las relaciones guerra-seriedad y paz-juego, implícitas en las prescripciones sobre la danza,³¹⁰ abren la puerta a la posibilidad de pensar que la finalidad por la cual dios creó al hombre es seria, lo cual significaría que la paz está al servicio de la guerra.

Es conveniente aclarar que el escepticismo respecto a la oportunidad efectiva de la técnica legislativa está presente también en la *República*: “Por eso mismo, yo no diría que el verdadero legislador debiera ocuparse de leyes o de una organización política de semejante especie, ni en un Estado bien gobernado ni en uno mal gobernado. En el primer caso, porque sería ineficaz y no ayudaría en nada; en el segundo, porque cualquiera podría descubrir algunas de ellas, y las

³¹⁰ Véase *supra*, pp. 141-142.

otras se seguirían automáticamente de las costumbres anteriores” (427a). Líneas antes Sócrates trata la dificultad del ser humano para captar la importancia del orden, al tiempo que descarta la posibilidad de legislar sobre los juegos infantiles para lograr introducir el orden en los niños.

En las *Leyes*, como hemos observado, a pesar del temor al ridículo y al peligro que conlleva prescribir sobre los juegos infantiles, el Ateniese sostiene que de no hacerlo el peligro caería sobre la estabilidad de la legislación en su conjunto.

AT.—Escuchadme, por tanto, aunque hayáis escuchado ya antes. Sin embargo, en lo que es muy extraño e inusual, deben cuidarse tanto el que habla como el que escucha, sobre todo ahora, pues expondré un tema que no deja de dar miedo decirlo, aunque de una u otra manera me he de atrever y no me apartaré del peligro.

CL.—¿A cuál te refieres, extranjero?

AT.—Digo que en todas las ciudades todos ignoran que, en lo que concierne a la legislación, los juegos son lo que tiene más poder para que las leyes promulgadas sean estables o no (797a).

En el caso de la *República*, es suficiente la realidad —indubitadamente extraordinaria— del filósofo rey para que prospere la *ciudad bella*; en cambio, la ciudad justa que se avizora en las *Leyes*, precisa del legislador, sin que sea él condición de suficiencia. Aunque, ciertamente, a la par de la preponderante consideración sobre el lugar del legislador en un régimen político, Platón ofrece los elementos para que no seamos presa de un idealismo legislativo.

Ahora bien, no es casual el hecho de que el temor a no lograr estabilidad en la legislación se haga evidente junto al peligro inherente a la pretensión de ordenar los juegos infantiles. Recordemos que la propuesta general respecto a los juegos es impedir la constante innovación, porque representa el mayor daño para la ciudad, debido a que denigra lo antiguo y encomia lo nuevo (797c-d). El cambio, en general, es considerado como un riesgo, excepto —claro está— cuando se trata de una situación decadente o francamente mala; e innovar en los juegos infantiles, aunque aparentemente inofensivo, es peligroso, porque al crecer,

estos niños serán hombres diferentes de lo que fueron los niños anteriores. Estos nuevos hombres buscarán otra vida, con otras leyes. De tal manera que, cuando se impide el cambio en los juegos, se impide también que los niños se afanen en las novedades; antes bien, atesorarán lo antiguo. Esto es, los juegos deben ser considerados con seriedad, desde el ámbito político, algo de lo que no hay registro previo a las *Leyes*.

El cambio más nocivo es el que modifica los estándares de la música, entendida como mimesis de formas, virtuosas o viciosas, de seres humanos, así como la subsecuente justificación respecto a la alabanza o la censura de los caracteres. De aquí la extrema importancia de cuidar que los niños no imiten otros tipos de danzas y melodías que aquellas que —a su vez— imiten caracteres nobles. El siguiente pasaje muestra que el camino para evitar el cambio en la música guarda cierto misterio.

(Ateniense:) Cuando las leyes, en las que se crían [las almas infantiles], *por alguna fortuna divina (katá tina theían eutychéan)*, llegan a ser inmutables durante un largo periodo de tiempo, de modo que nadie recuerde ni haya escuchado que alguna vez fueron distintas de lo que son ahora, toda el alma las respeta y teme cambiar algo de lo instituido por el momento (798b1-6, las cursivas son mías).

La conciencia sobre el poder mínimo que por naturaleza posee el legislador, aunado a la resistencia natural de los juegos y música infantiles a atender leyes, vuelve por demás lejano el éxito, no sólo de la fundación de Magnesia, sino de todo intento por construir una imagen de la mejor forma de vida. Desde otra perspectiva, si la solidez de una ciudad sólo es posible *por alguna fortuna divina*, dada ésta, incluso si se logra inmutabilidad por largo tiempo, ¿qué impediría su corrupción, gradual o súbita? Una pregunta pertinente, sobre todo, si recordamos el mito de Cronos, según el cual los dioses le han dado la espalda a la humanidad.

En este punto, es importante distinguir entre comprensión trágica y visión fatalista. Esta última se asoma, por ejemplo, en el ciclo de regímenes políticos expuesto en el libro VIII de la *República*, porque el proceso continuo de

degradación parece necesario. No obstante, al comparar esta visión con la que encontramos en *Polibio*, podemos cuestionar la existencia de un fatalismo platónico. El historiador de origen griego afirma que el ciclo de regímenes presenta alternancia de constituciones correctas e incorrectas (el reino deriva en tiranía, la aristocracia en oligarquía, y la democracia en demagogia); esta alternancia observa un cambio degenerativo en los sistemas correctos (reino-aristocracia-democracia) y un curso regenerativo en los incorrectos (tiranía-oligarquía-demagogia).

Para Polibio la degeneración es congénita a cada régimen: “De modo no distinto, con cada una de las constituciones nace una cierta enfermedad que se sigue de ella naturalmente” (*Historias* VI, 10). En la *República* también parece haber determinación en la degradación de las constituciones; y necesidad, en el sentido de que dicha degradación se halla en la naturaleza misma de cada régimen. Pero a diferencia de Platón, Polibio reconoce el fatalismo en el ciclo de constituciones; por ejemplo, cuando afirma que Licurgo llegó a comprender esta fatalidad, y por ello propuso un régimen mixto (para Polibio, éste es el mejor régimen, entre otras razones, debido a que su movimiento es lento; es decir, para el historiador es importante que un régimen sea estable, por lo que hay que postergar el cambio, sin que esto signifique pretender evitarlo). Así mismo, en Polibio se ve claramente que, terminado un ciclo, comienza uno nuevo, pasando de lo peor a lo mejor: de la demagogia a al reino. “Un eterno retorno hacia lo mismo” (VI, 10). En la *República*, en cambio, no está definido cuál es el régimen que sucede a la tiranía; lo que se traduce en espacio para la libertad política.

Respecto a las *Leyes*, el relato del surgimiento de las ciudades que encontramos en el libro III, en inicio sugiere que la sucesión de regímenes es natural e inevitable, pero conforme avanza el relato, la acción —con aciertos y errores— de quienes están en el poder se abre paso; de no ser así, difícilmente Platón hubiera podido sostener una crítica al proceder de Ciro y Darío, por ejemplo.

En primer lugar, entonces, no contamos con elementos suficientes para argumentar una visión fatalista en la *República*, y menos aún en las *Leyes*; en

segundo lugar, aceptar la presencia de la necesidad y el azar no implica determinismo. Es fundamental, entonces, tener presente que aun con el escaso margen de acción que Platón reconoce en el legislador, su contribución en el mejor régimen político posible es por demáspreciado siempre que, en efecto, lo respalde el conocimiento de la realidad, así como la técnica que le permita identificar la oportunidad y los recursos para formular las leyes.

Lejos de denigrar al legislador, Platón se esfuerza por mostrar que representa la condición sin la cual no es posible el segundo mejor régimen político; más aún, que su presencia es necesaria para dotar de estabilidad e inmutabilidad al régimen, considerado divino (*theías politeías*) al final del *Diálogo*.³¹¹ En suma, incluso con las dificultades y peligros propios de la legislación, ésta es dable. Ahora bien, la pretensión de lograr inmutabilidad en el régimen político puede conducir a pensar que Platón, finalmente, se traiciona a sí mismo al olvidar su propósito de legislar para seres humanos y no para dioses o hijos de dioses; lo que —a mi juicio— es inverosímil, de suerte que la búsqueda de la inmutabilidad como rasgo de la *politeía* de las *Leyes* debe tener otra explicación.

En *Leyes* XII, el Ateniense ofrece las razones por las que fundar la ciudad no es motivo suficiente para sentirse satisfecho: “El fin de todas las cosas, yo diría, no es jamás el hacer algo ni el poseerlo y fundarlo, sino que sólo cuando se ha descubierto un mecanismo para que lo que se ha generado se conserve siempre intacto, se puede ya considerar que está hecho todo cuanto había que hacer, mientras que antes el conjunto está aún sin terminar” (960b-c).

El deseo de evitar el cambio en la *polis* se ha manifestado de manera contundente en la propuesta de mantener el ordenamiento natural de bienes y de consagrar la música.³¹² Pero con base en la cita anterior, podemos afirmar que para Platón, la pretensión de buscar mecanismos mediante los cuales “lo que se ha generado se conserve siempre intacto” es un deseo propiamente

³¹¹ Cf., 965c12.

³¹² La *República* también expresa la conveniencia de vigilar los cambios en la música: “Porque los modos musicales no son cambiados nunca sin remover las más importantes leyes que rigen el Estado, tal como dice Damón, y yo estoy convencido” (424c).

humano. En el final del *Diálogo* convergen conservación, inmutabilidad y eternidad. Curiosamente, Clinias expresa incompreensión respecto a tal convergencia,³¹³ lo que origina un pasaje que presenta la analogía entre el arte política y el quehacer de la Moiras. Siguiendo la mitología, las Moiras son las hijas partogénicas de la Gran Diosa Necesidad, identificadas como divinidades repartidoras o distribuidoras del destino; por su etimología *moíra* significa parte conveniente.³¹⁴

CL.—Tienes razón, extranjero. Pero dínos con mayor claridad aún a qué se refieres lo que acabas de decir.

AT.—Clinias, muchas cosas de la gente que ha vivido antes se alaban con razón, pero casi diría que no menos los nombres de las Moiras.

CL.—¿Cuáles, pues?

AT.—El que Láquesis sea la primera, mientras que Cloto, la segunda, y, además, Átropo, la tercera salvadora de las determinaciones del destino, porque se asemeja a la que con su huso da inmutabilidad a sus tejidos. Esa inmutabilidad, sin duda, tiene que proporcionar no sólo salud y conservación de los cuerpos a la ciudad y su sistema político, sino también a las leyes y buen orden en las almas, pero, más aún, salvación y conservación de las leyes (960c3-d4).

Como hemos señalado, Platón sostiene la presencia de la desgracia y el azar en la *polis*, pero no como causas únicas; pues de ser así, la inmutabilidad de las leyes sería impensable. El pasaje recién citado, establece una relación de semejanza entre inmutabilidad de las leyes y fijación del destino. En el mito es necesario que Átropos salve las determinaciones del destino tejido por Cloto. En

³¹³ Pensamos que la reacción de Clinias revela escepticismo acerca de la eternidad de una constitución política, no respecto a su inmutabilidad, ya que en el libro X, a propósito de la necesidad de argumentar contra quienes niegan la existencia de dios, el ciudadano de Creta se expresa con las siguientes palabras: “Además es una ayuda muy grande para una legislación con inteligencia, porque las órdenes de las leyes, una vez puestas por escrito, como si dieran una prueba para siempre, permanecen totalmente fijas [...] (890e8-891a3).

³¹⁴ Véase Graves, *Los mitos griegos*, pp. 57-59. Entre los datos que señala el autor, es significativa la relación de las Moiras con Isis, pues la hebra de lino usada por Cloto evoca a la diosa egipcia. En *De Isis y Osiris IV*, Plutarco afirma que los sacerdotes de Isis visten de lino en honor al color de la flor -azul, como la bóveda celeste- propia de la planta que crece en tierra inmortal.

la *polis* de las *Leyes*, es necesario salvar aquello que el legislador ha “tejido”; esto es, es necesario conservar el buen orden psicológico y político.

Todo parece indicar que, aunque el quehacer del legislador se desenvuelve principalmente con relación al presente, depende del pasado, y debe asegurar su futuro. Una enseñanza primordial de la mitología tradicional sobre las Moiras es el carácter inexorable del destino; sin embargo, en el mito filosófico de Er, con el cual concluye la *República*, es destacable que dios no es la causa de la forma de vida de los hombres; sino que es el hombre mismo quien elige su *daimon*, al cual quedará vinculado por necesidad. Esto reafirma el nivel de importancia máximo que tiene honrar la virtud, ya que, si nuestra vida fuese regida por una instancia trascendente o externa a nosotros, carecería de importancia esforzarse por ella. El mito de Er contiene el mito platónico de las Moiras; aquí, Láquesis es quien soporta los lotes y modelos de vida, pero no es ella quien echa la suerte a los hombres, sino el alma individual es quien elige.

Una vez que los hombres llegaban [ante la Necesidad] debían marchar inmediatamente hasta Láquesis. Un profeta primeramente los colocaba en fila, después tomaba lotes y modelos de vida que había sobre las rodillas de Láquesis, y tras subir a una alta tribuna dijo: “Palabra de la virgen Láquesis, hija de la Necesidad: almas efímeras, éste es el comienzo, para vuestro género mortal, de otro ciclo anudado a la muerte. No os escogerá un demonio, sino que vosotros escogeréis un demonio. Que el que resulte por sorteo el primero elija un modo de vida, al cual quedará necesariamente asociado. En cuanto a la excelencia, no tiene dueño, sino que cada uno tendrá mayor o menor parte de ella según la honre o la desprecie; la responsabilidad es de quien elige. Dios está exento de culpa (617d3-e8).

El mito aclara que, tras elegir un modo de vida, el alma se vuelve inexorablemente distinta, por lo que el riesgo total para el hombre se halla en dicha elección. El quehacer de Láquesis es vincular el tipo de vida al demonio elegido, “como guardián de su vida y ejecutor de su elección” (620e). Por su parte, Cloto ratifica

el destino que, “de acuerdo con el sorteo, el alma había escogido” (620e5). Atropo, por último, torna inalterable el resultado de la actividad de Cloto.

De la analogía se sigue que, en la fundación de una comunidad política, de frente a la necesidad, se conjuga azar y elección. El fundador o los fundadores deberán, en principio, elegir el tipo de vida que los ciudadanos han de seguir, y deberán también deliberar sobre los medios idóneos para su consecución, estabilidad y permanencia. En el caso de Magnesia, se reconoce el azar en las características geográficas del lugar donde se va a asentar, en el origen de las personas que habitarán en ella, en la presencia del Ateniese en Creta, etcétera. Bajo estas condiciones, se elige imitar el modo de vida justo y libre, mediante la acción de la ley verdadera. Sabemos que la fundación será llevada a cabo por Clinias y nueve ciudadanos cretenses más; en este sentido, el diálogo entre los tres ancianos es —desde una perspectiva— un esbozo del proyecto mismo; pero, desde otra perspectiva, es un modelo, pues en él se tejen las leyes que posiblemente orientarán la vida de la futura ciudad, desde el nacimiento hasta la muerte. Aunque este esbozo paradigmático no concluye con las prescripciones sobre los funerales,³¹⁵ sino con la conformación de la junta nocturna,³¹⁶ la cual tiene con respecto a la ciudad, la misma función de Atropo con relación al destino de las almas individuales.

(Ateniense:) [...] Soy de la opinión de que si alguien la pusiera [la junta nocturna] como una especie de ancla de toda la ciudad, un ancla con todo lo que necesita, podría salvar y conservar todo lo que queremos (961c5-8).

³¹⁵ Véase 958b-960a.

³¹⁶ La junta nocturna es mencionada por primera vez en el libro X, 908a4. Pero su conformación y ordenamiento aparece en dos pasajes del libro XII, 951d6-952b5 y 961a-c, con variaciones. La junta nocturna, mencionada por primera vez en 908a4, deberá conformarse por una mezcla de hombres jóvenes y ancianos, dentro de estos están los que recibieron premios en el certamen de la virtud, diez guardianes de la ley más ancianos, el magistrado de educación (tanto el que está en turno como todos los anteriores que hayan ocupado el puesto): Cada uno de estos estará acompañado de un joven, que tenga entre treinta y cuarenta años. En sus reuniones deberán conversar acerca de las leyes, de cualquier cosa notable que escuchen de las leyes en otros lugares, también sobre temas de aprendizaje que tienen una relación con la comprensión más clara de las leyes.

Cada obra, explica el Ateniense, tiene un salvador apropiado según su naturaleza; en el caso de los seres vivos, por ejemplo, su salvación está en la virtud del alma y la virtud de la cabeza. Generalmente hablando, el intelecto combinado con las percepciones sensoriales más bellas, constituyen la salvación de cada arte. En el caso específico de la política, es la junta nocturna quien posee la capacidad para salvar a la ciudad: en ella se encuentra la virtud total, “cuyo principio es el no andar a la deriva, apuntando a muchas cosas, sino, el mirar a una, arrojándole siempre a ella, como quien dice, todos sus dardos” (962d). Esto indica que el vicio —que por cierto prevalece en las ciudades— consiste en que las disposiciones legales vayan a la deriva, como si el arte de la política tuviera diversos objetivos.

El diálogo desarrollado a lo largo del día ha mostrado que la verdadera finalidad de una comunidad política es la virtud, no la supremacía en la guerra, ni el imperio sobre otras ciudades, tampoco el liderazgo económico. El final de este discurso revela que no es suficiente para el logro de la estabilidad de la ciudad, reconocer y cultivar las cuatro especies de virtud: valentía (*andreía*), prudencia (*sophrosýne*), justicia (*dikaíosýne*) e inteligencia (*phrónesis*); antes bien es necesario que el consejo nocturno, si en verdad es como la cabeza del ser vivo, dé cuenta de la unicidad de la virtud, así como de la diferencia que hay entre las virtudes identificadas.³¹⁷ Ellos, “los que han sido asemejados al intelecto, porque piensan con especial inteligencia muchas cosas dignas de mención (*toús dé nó apekasménous tó pollá kaí áxia lógou diaferóntos phroneín*)” (965a), deberán tener mejor conocimiento que el resto de la ciudadanía, por lo que requerirán una formación y educación más profunda. A continuación, citamos dos pasajes que revelan la necesidad de esta educación.

1. (Ateniense:) [...] ¿Debemos proveer guardianes más precisos que la masa de la población en el conocimiento de la virtud, tanto en la práctica como en la palabra? ¿O de qué manera nuestra ciudad se asemejará a la cabeza y las

³¹⁷ Cf., 963a-964b. La tarea que debe cumplir el consejo nocturno evoca el “método acostumbrado”, que Sócrates propone en la *República* para llevar a cabo el examen de la *mimêsis*: postular una idea única para cada multiplicidad de cosas a las que se les da el mismo nombre. Véase *supra*, pp. 54-55.

percepciones de los inteligentes como si poseyera en sí misma una guardia semejante? (964d).

2. (Ateniense:) Por tanto, es necesario ir a una educación con un grado de exactitud superior al de la anterior (965b).³¹⁸

Es claro, entonces, que los consejeros requerirán una educación superior a aquella de los ciudadanos en tanto ciudadanos, pero no se precisan las materias que la integrarán. No obstante, dado que los consejeros deberán tener la capacidad para comprender la unidad y la multiplicidad de la virtud,³¹⁹ preguntado y respondiendo preguntas relacionadas con esta compleja cuestión, y con otras, como la nobleza y el bien; se infiere que deberán poseer el verdadero arte de conversar (*dialektike*).³²⁰ El *Diálogo* señala incluso la conveniencia de obligar a los guardianes del sistema político que se proyecta “a ver exactamente, primero, qué es lo mismo a través de todas las cuatro virtudes” (965c10), pero el método para lograr esto no queda especificado.

No es difícil advertir un carácter filosófico —potencial o actual— en quienes integran la junta nocturna, cuya función máxima es salvar la ciudad. La dificultad aquí es saber si este reposicionamiento de la filosofía en las *Leyes* constituye la

³¹⁸ Como refiere Lisi en la nota a pie de página número 119 (p. 337), la educación anterior es la propuesta en libro VII.

³¹⁹ Este problema se halla vinculado con la cuestión de la diferencia entre ser e imagen. En el libro II, al indagar sobre el parámetro para identificar la belleza, tanto de las posturas corporales como de las melodías, el Ateniense afirma lo siguiente: “Para que no nos extendamos demasiado en todo esto, sean bellas simplemente todas las posturas y melodías que se atienen a la virtud del alma o del cuerpo, sea de ella misma o de una imagen, y de las que dependen del vicio, todo lo contrario” (655b1-5). A la virtud, en general —así como cada una de las diferentes virtudes— le acompañan imágenes. Por lo tanto, esta multiplicidad depende del conocimiento de su unidad, y viceversa.

³²⁰ Para la comprensión de la dialéctica en Platón, véase María Teresa Padilla Longoria, “La filosofía como diálogo: Platón y su idea de la filosofía como dialéctica”, *La lámpara de Diógenes*, 14-15 (enero-junio 2007/julio-diciembre 2007): 7-25. En este artículo, y desde una interpretación unitaria, la autora destaca tres aspectos fundamentales en la dialéctica de Platón: a) diálogo filosófico, *διαλέγεσθαι*, en contraposición con el debate erístico; b) proceso pedagógico, *ψυχαγωγία*, que implica transformación tanto en nivel epistemológico (autoconocimiento) como en el nivel ético (una genuina conversación filosófica requiere valentía, justicia, y demás virtudes); c) ciencia, con la cual no sólo es posible confirmar y explicar una hipótesis, sino con la que también es posible ascender a los principios de las cosas. Padilla Longoria sostiene que en este último aspecto la dialéctica, en tanto ciencia más elevada, es equivalente a la filosofía. Asimismo, es conveniente recordar que en el *Sofista* la dialéctica se revela como el lugar del filósofo, cuya actividad fundamental es comprender la relación entre las Formas. Véase *supra*, pág. 31.

verdadera tragedia; en el sentido que representa el retorno a las dificultades planteadas en la *República*, que en última instancia refieren el conflicto entre filosofía y *polis*.

Lo cierto es que, en las *Leyes*, el papel de la filosofía no pretende desarrollarse desde el poder ilimitado del rey, sino desde un Consejo que, durante la noche, vigila el transcurrir vital de la ciudad al amparo de las leyes. Establecer de manera correcta este Consejo conduce a la victoria más deseada, a saber, fundar una ciudad virtuosa; pero errar en el establecimiento de la junta nocturna significa la derrota total. La empresa es trágica porque, aun con el conocimiento de que el riesgo es máximo, no es posible renunciar a él. Renunciar al drama constitucional, y a su respectivo salvamento, es renunciar a la obra más bella, aquella con la cual imitamos el mejor tipo de vida.

Este es un sentido de la tragedia que define a las *Leyes*; el otro, presente desde los primeros libros, pero que reconocemos sólo al final del *Diálogo*, está relacionado con el peligro inherente a la educación de la sensibilidad mediante la música. Si estamos en lo correcto, esta es la razón por la cual las Moiras son evocadas en el libro VII, específicamente cuando se prescribe la consagración de la danza y la música (799b). Ellas son mencionadas como ejemplo de divinidades a las cuales se realizarán sacrificios, acompañados de los correspondientes himnos y libaciones. Recordemos que la propuesta de hacer de la música algo sagrado es el camino para impedir cambios en la legislación y, los nombres de las Moiras indican las funciones que debe cumplir el legislador: vinculación, ratificación y fijación de la relación entre alma, *daimon* y tipo de vida.

Ahora bien, las prescripciones musicales presentadas en el libro VII en aras de su consagración,³²¹ obligan a enfrentar la cuestión de cuándo deben expresarse cada una de ellas y cómo deben ser enseñadas. Acerca de lo cual, el Ateniense afirma que, a pesar de que “las cosas de los hombres (*ta tôn anthrôpôn prágmata*) no son dignas de ser tomadas en serio”, es necesario atender dicha cuestión de manera adecuada, agregando que esta necesidad no es una circunstancia

³²¹ *Supra*, pp. 140-142.

afortunada (*toúto dé ouk eutychés*).³²² Un par de líneas después leemos lo siguiente:

Es necesario tomar seriamente lo serio (*spoudaíon spoudázein*), pero no lo que no lo es; dios es naturalmente digno de todo el esfuerzo del bienaventurado, pero el hombre, como dijimos antes, ha sido construido como un juguete de dios y, en realidad, precisamente eso es lo mejor de él (803c).

Como consecuencia de que es necesario abordar con seriedad aquello que no es serio, debe aceptarse la consagración de la música y vivir jugando los juegos más bellos. Lisi traduce “*trópos*” como música, pero en nota a pie de página aclara que también significa modo de ser alguien.³²³ En 804b tenemos la aclaración que el resto de las enseñanzas sobre la música y los sacrificios vendrán del dios o del espíritu, para que las hagan propicias, “mientras llevan una vida conforme a su naturaleza (*katá tón trópon tís fýseos diabiósontai*), siendo la mayor parte del tiempo marionetas (*tháumata*), aunque participando (*metéchontes*) de la verdad en algunas cosas sin importancia”.

La comprensión antropológica expuesta rompe con la tradicional doria. Por ello Platón pone en boca de Megilo la inconformidad que todo político expresaría, a saber, tener en poca estima al género humano. A lo que sucede una reconsideración por parte del extranjero de Atenas: “Que no sea entonces de poco valor nuestra raza, si a ti amigo, te parece digna de alguna seriedad” (804b9). Este reconocimiento es fundamental para comprender el carácter trágico de la filosofía política; al mismo tiempo, como sostiene Strauss: “Que este reconocimiento sea filosófico debe significar que las cosas políticas, las cosas meramente humanas, son de importancia decisiva para comprender a la naturaleza en su conjunto”.³²⁴

³²² Cf., 803a-b7.

³²³ Cf., nota 75, p. 38.

³²⁴ Leo Strauss, “El problema de Sócrates: cinco conferencias”, en *El renacimiento del racionalismo político clásico*, ed. Thomas L. Pangle, trad. de Amelia Aguado (Buenos Aires: Amorrortu, 2007), p. 204.

Recordemos que el objetivo de la educación es la virtud, entendida ésta como perfección (653a9). Si la perfección no es posible en el ser humano, no implica que debamos renunciar a ella, antes bien, lo mejor que tenemos es amar la virtud, ser filósofos; lo que supone una inversión respecto a las relaciones guerra-seriedad y paz-juego; porque siempre que se defina la guerra como finalidad de la legislación, no atenderá con seriedad el juego y, por lo tanto, no habrá verdadera educación. Lo serio es, en la medida de lo posible, vivir la vida en paz, jugando los juegos más hermosos (*kallístas paidiàs*) que podamos jugar.

La enseñanza respecto a la tragedia en el último *Diálogo* de Platón es que, en una ciudad despojada de inteligencia y bella sensibilidad, reinará el azar. Que la junta nocturna sea el continente de la primera, y la consagración de la música sea el camino para hacer posible la segunda, son reflejo de la oportunidad de acción y libertad en la ciudad de Clinias. En otras palabras, la conciencia trágica de la vida implica, reconocer tanto los peligros que acechan cuando el poder no se usa de manera sabia, como los límites del saber. ¿No son éstas también enseñanzas, por ejemplo, de *Edipo Rey*?

Tiresias anuncia la impotencia del saber en los siguientes versos: “¡Ay, ay! ¡Qué terrible es tener clarividencia cuando no aprovecha al que la tiene!”³²⁵ En su respuesta, Edipo muestra que la sabiduría de Tiresias tampoco beneficia a la ciudad: “No hablas con justicia ni con benevolencia para la ciudad que te alimentó si le privas de tu augurio”.³²⁶

Por su parte, Edipo, quien es vanagloriado por su capacidad para descifrar enigmas, es desconocido para sí mismo;³²⁷ y este desconocimiento, unido a su arrogancia, provoca que el poder que detenta se vuelva contra él mismo.

¿Cuáles son entonces los elementos de la tragedia clásica que resultan inaceptables en la mejor ciudad posible de Platón? Si estamos en lo correcto, el carácter cuestionable de la tragedia clásica está relacionado, por una parte, con

³²⁵ Sófocles, *Edipo Rey*, Madrid, Gredos, 2008, v 316.

³²⁶ *Ibid*, vv 322-323.

³²⁷ Cf. *Ibid*, v 415.

la teología que presenta a los dioses como únicos responsables de los infortunios humanos; por otra parte, con las desgarradoras imágenes con la que los poetas clásicos representan a los héroes cuando éstos toman conciencia del limitado poder de la razón para controlar las circunstancias de sus acciones y sus acciones mismas. En este sentido comprendemos la afirmación de Laks con la cual sostiene que el objetivo, tanto en *República* como en *Leyes*, es proteger a la ciudad del lado “trágico” de la tragedia clásica;³²⁸ precisando que por “proteger” entendemos la necesidad de atender con seriedad el problema de la educación sensible.

Aunque coincidimos con Laks en que el sentido trágico de las *Leyes* no se limita a la relación entre los asuntos serios y la vida que Platón afirma imitar,³²⁹ pensamos que la pregunta por lo serio es motivo fundamental de la distancia entre Platón y los poetas clásicos. Si el legislador olvida la fuerza de las pasiones terminará por olvidar que, sin la ley verdadera en auxilio de la razón, la mimesis de la mejor vida no podría completarse.

Ciertamente, como dice Laks, toda vez que en los seres humanos es eventualmente insuperable la tensión entre la razón, por un lado, y los sentimientos irracionales, por otro, las Erinias representadas por Esquilo en *Las Eumenides* tienen un lugar en la ciudad.³³⁰ Si estoy en lo correcto, el filósofo francés recupera la obra de Esquilo con el propósito que enfatizar el lado violento de la ley, no principalmente por la noción de castigo —inevitable en todo código legislativo—, sino por la forma misma que adquiere la ley, a pesar de los intentos de Platón por mitigar dicha violencia a través de los preámbulos persuasivos.

La relación que Laks propone entre las *Leyes* y *Las Eumenides* es por demás interesante; entre otras razones, porque enfoca la posibilidad de interpretar la tragedia atendiendo el tránsito del *oikos* al ámbito de la *polis*. De mi parte, considero que el acercamiento entre la obra de Platón y la de Esquilo —más que

³²⁸ Cf., *Plato's Second Republic, op. cit.*, p. 150.

³²⁹ Cf., *ibid.*, p. 152.

³³⁰ Cf., *ibid.*, p. 153.

por el sentido aterrador y escatológico del castigo— se da en el riesgo siempre presente de no poder distinguir la justicia de la venganza, pues sin esta distinción la ley, lejos de beneficiar a todos, sería la expresión del más fuerte.

Podemos decir, por último, que para Platón, al igual que para los poetas clásicos, la representación trágica de la naturaleza humana devela la verdad de lo que somos; de manera particular, ambos muestran que la conciencia trágica emerge de la comprensión de los límites del poder político. Que a los ojos de Platón, la tragedia clásica resulte pedagógicamente peligrosa, es prueba de que el diálogo entre las dos visiones tiene su origen en la filosofía.

CONCLUSIONES

Todo intento por comprender la obra de Platón, exige clarificar la concepción que se tiene acerca de lo que es un *Diálogo* platónico. Éste es un problema genuino que requiere mucha dedicación; no obstante, es conveniente señalar, mínimamente, que la presente investigación se ha desarrollado bajo la premisa de que, si bien cada *Diálogo* es una unidad autosuficiente, en tanto que ofrece los elementos para ser comprendido, deja de serlo cuando lo miramos dentro del *corpus* platónico. Esta idea está apoyada en la visión de Leo Strauss respecto a la obra de Platón como un misterioso *kosmos*.³³¹ En este sentido, es por demás ingenuo suponer que uno solo de los *Diálogos* contiene la enseñanza platónica acerca de un tema; asimismo, sería contradictorio sostener que existen rupturas radicales entre los *Diálogos* respecto a la comprensión de un problema.

Aunado a lo anterior, acercarnos a un *Diálogo* platónico implica reconocernos como lectores, espectadores y actores (en el sentido de interlocutores); experiencias éstas por las cuales devenimos parte de un círculo, con inevitables consecuencias en la interpretación del *Diálogo*.

Debido a las razones expuestas, somos conscientes que cada logro teórico presentado en este texto desata una miríada de dificultades que abren otras tantas veredas de exploración. De tal manera que, al llegar al final del camino, iniciado con gran entusiasmo, viene a la memoria la sabiduría perenne que hace de las preguntas, no tanto de las repuestas, el quehacer esencial de la filosofía y, desde esta verdad, es claro que lo anunciado como conclusiones no puede tener más que un carácter relativo.

No es ocioso agregar que la sensación de parcial conclusión se agudiza debido principalmente a la naturaleza aporética que se reconoce en la obra del discípulo de Sócrates. Aunque en apariencia, no es la aporía un rasgo distintivo de las *Leyes* (obra en la que por cierto no figura siquiera el nombre de Sócrates), basta

³³¹ Leo Strauss, *The City and Man* (Chicago: University Press, 1977). Strauss agrega que la obra de Platón está conformada por muchos diálogos porque imita la multiplicidad y heterogeneidad del ser. (*cf.*, p. 61).

atender algunas actitudes de los interlocutores para advertir que, a lo largo del trayecto a la gruta de Cnosos, los tres ancianos han enfrentado severas dificultades, pero también han pasado de largo ante otras en aras del diálogo.

En su momento hemos señalado algunas de estas actitudes, como aquellas en las que el ciudadano de Atenas se muestra renuente a exponer tesis que advierte contrarias a las tradicionalmente aceptadas. Recordemos, por ejemplo, la resistencia a evidenciar el peligro que guarda incluir —sin ordenamiento alguno— la lectoescritura en la educación pública de la futura ciudad. En este caso, el temor a hablar se debe al odio que puede despertar entre quienes lo escuchan. La actualidad de este temor es sorprendente, tanto como la aclaración de que la advertencia respecto al verdadero valor de la lectoescritura puede despertar aprecio entre otros, quizá menores en número, pero “en ningún caso peores” (810e).

Otro ejemplo de resistencia por parte del Ateniense, lo encontramos en 790a8. En esta ocasión el temor es al ridículo por tratar temas relacionados con los hábitos de los niños más pequeños, cuya importancia es considerada mayúscula, pues se trata de la “buena y mala disposición anímica (*euppsychía* y *kakopsychía*)” (791c10). La tesis es que el carácter se forma a través del hábito (*ἦθος διὰ ἔθος*),³³² y, respecto a éste, los primeros tres años de vida son decisivos; por eso el legislador debe poner gran cuidado en ellos. El temor al ridículo queda expresado de la siguiente manera: “¿Queréis que, aunque provoquemos risa, digamos, por medio de leyes, que la embarazada no sólo pasee, sino también moldee al recién nacido como cera, mientras es tierno, envolviéndolo en pañales hasta que llegue a los dos años?” (789d10).

El *Diálogo* hace visible los inconvenientes que enfrenta el legislador al pretender promulgar por escrito leyes referentes al ámbito familiar. Por esta razón sugiere que se presenten en forma de enseñanzas. Este ejemplo muestra que aun con

³³² Tesis que sostiene Aristóteles en *EN*, 110315. Al diferenciar las virtudes dianoéticas de las éticas, el Filósofo afirma que las primeras dependen en gran medida de la enseñanza, mientras que las éticas (*ἡθικῆ*) derivan de la costumbre (*ἔθος*).

lo humillante e inconveniente que pudiera ser para el legislador atender minucias de esta naturaleza, es necesario hacerles frente debido a que “la gente se acostumbra a infringir la norma en los asuntos pequeños y frecuentes” (788b9). Ahora bien, debido al riesgo que reporta referirse a los usos no escritos (*ágrafa nómina*), es inconveniente llamarlos leyes, pero en absoluto el legislador debe dejar de hacer un tratamiento de ellos, puesto que “son vínculos que unen todo el orden político” (793b4). Es decir, la unidad (*syndeítai*) de la ciudad se mantiene por estos *ágrafa nómina*; por lo que la estabilidad de la legislación depende de ellos.

La renuencia para hablar por parte del Extranjero viene acompañada de la resistencia, por parte de quienes escuchan, a aceptar la enseñanza. En este sentido, quizá los pasajes recuperados advierten un cierto rechazo futuro al *Diálogo*,³³³ pero también una *philía* hacia él. Independientemente de esto, existe una dificultad insoslayable. Me refiero a que, por una parte, las *Leyes* reflejan un serio esfuerzo por mostrar el carácter admirable y divino de la ley, siempre que sea verdadera y revele su parentesco con el intelecto; lo cual sirve como sustento para afirmar la superioridad de los textos legislativos sobre otros de variados poetas. Por otra parte, los momentos de resistencia aludidos son indicadores de que en el *Diálogo* puede haber espacios abiertos, o bien a la oralidad o bien a la indeterminación.

Las *Leyes* —único *Diálogo* presentado explícitamente como mimético— ofrece una dialéctica entre modelo e imagen. La obra es imagen de la mejor forma de vida, pero al mismo tiempo es modelo que proporciona al buen juez el único criterio para reconocer la justicia y la injusticia. Como drama constitucional, las *Leyes* son modelo para imitar, tanto por legisladores y políticos, como por

³³³ Respecto al futuro que han tenido las *Leyes* es muy valiosa la introducción de Laks a su libro *Plato's Second Republic*. El autor sostiene que este *Diálogo* no siempre ha llamado la atención, incluso entre los estudiosos del pensamiento antiguo; condición que ha cambiado: “*There is now a general consensus that the Laws does important conceptual work and that it may consequently be an important source of reflection on questions concerning, for example, psychological motivation, the rationality of emotions, and the function of choral performance [...]*” (p. 1). Líneas adelante, Laks refiere la influencia que la obra ha tenido en autores como Aristóteles, Cicerón y los padres de la iglesia.

filósofos de la política, considerando —en cada caso— las condiciones específicas. Ciertamente, no es común ser filósofo ateniense, ni estar en Creta, evocando el camino que siguió Minos cada nueve años; tampoco es común discurrir entre seres piadosos, habitantes de ciudades legendarias. Pero, nos es común pertenecer a la ciudad; de suerte que, si no deseamos que en ella gobierne el azar y la injusticia, es necesario deliberar sobre el tipo de vida que deseamos vivir en comunidad, así como sobre los medios óptimos para lograrlo.

Es importante enfatizar que el carácter paradigmático de las *Leyes* es actual, porque —aunque parezca paradójico— la imagen de régimen político que delinea permanece inconclusa. Prueba de ello es la actitud expectante de Megilo, quien ha guardado silencio a partir del libro X, después de unir sus fuerzas a las de Clinias para solicitar al Ateniense el desarrollo del argumento contra el ateísmo. Recordemos que Megilo es el personaje de más edad en el *Diálogo* y quien, en general, se ha manifestado en menores ocasiones; pero el hecho de que no haya pronunciado palabra durante más de dos libros (los últimos de la obra), es inquietante. Las interpretaciones de este silencio pueden ir desde la expresión velada de un rechazo espartano a la finalidad de la legislación defendida por el Ateniense, hasta un cansancio natural ante los extensos discursos expuestos durante el día; sin excluir un posible estado dubitativo frente a la variedad de afirmaciones, insospechadas por quien ha ordenado su vida bajo leyes divinas.

Por nuestra parte, pensamos que la manera en que Megilo rompe su largo silencio, es un elemento que nos permite observar en su actitud una advertencia sobre la incompletud de la obra. Con un entusiasmo que no reconocemos en el anciano lacedemonio, se dirige al cretense de la siguiente manera: “Amigo Clinias, a partir de todo lo que hemos dicho ahora o bien debemos abandonar la fundación de la ciudad o no debemos dejar ir a este extranjero, sino que, con todo tipo de ataduras y artimañas, tenemos que hacerlo tomar parte de la fundación de la ciudad” (969c).

La palabra con la que Platón cierra el *Diálogo* es “ayudaré”, un verbo en futuro expresado precisamente por Megilo, que de manera inmediata alude a la

intención de unir sus fuerzas a las de Clinias para lograr que, a su vez, el Ateniense contribuya en la correcta fundación y ordenamiento de la próxima ciudad. Una empresa cuyo riesgo vale la pena, pues representará, en el terreno de la praxis, un ejemplo a imitar. Sin embargo, el silencio ahora es del Ateniense.

El sentido trágico que Platón declara de su obra no emerge de una comprensión determinista o fatalista de la política, sino de la necesidad de unir esfuerzos para imitar la mejor y más bella vida en comunidad, aun con la conciencia de lo extraordinario que resulta el tránsito de la teoría a la acción. En otras palabras, la conciencia de que para el ser humano es necesario indagar sobre el mejor tipo de vida, unida al reconocimiento, tanto de la ignorancia sobre nuestra verdadera finalidad como de los límites del poder humano, configuran la esencia trágica de la filosofía política platónica tardía. Al incorporar un régimen constitucional en la esfera de lo trágico, Platón trasciende el espacio escénico que caracteriza a la tragedia clásica; la razón principal que sostiene su proceder es el reconocimiento del carácter trágico de la vida misma, y de la *politeía* como una forma de vida.

La aproximación que hemos realizado a las *Leyes* nos da la posibilidad de afirmar que esta obra constituye un colosal esfuerzo por mostrar, mediante variadas y complejas imágenes verbales, el drama político del ser humano; el cual posee un carácter trágico, entendido como expresión de una tensión irresoluble derivada de la pertenencia natural del ser humano a la ciudad y la conciencia de los límites de la acción dentro de ella. Quizá el máximo beneficio de leer este *Diálogo* es evitar que esta conciencia se diluya por la confianza en el poder de la técnica que, como lo muestra el *Sofista*, puede llevarnos al extremo de pretender superar o producir todo, como si de aplicación de reglas se tratara. Esta arrogancia termina por olvidar, no únicamente la naturaleza misma de la técnica, sino ante todo la contingencia propia del ser humano, a la que es inherente la responsabilidad, pero también la incertidumbre y la tragedia.

BIBLIOGRAFÍA

Bibliografía básica

- ARISTÓTELES. *Acerca del alma*. Traducción de Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 1994.
- _____ *On the Soul*. Traducción de Joe Sachs. Michigan: Green Lion Press, 2004.
- _____ *Metafísica*. Edición trilingüe de Valentín García Yebra. Madrid: Gredos, Biblioteca Románica Hispánica 2012.
- _____ *Ética Nicomaquea*. Versión bilingüe de Antonio Gómez Robledo. México: UNAM, Bibliotheca Scriptorvm Graecorvm et Romanorvm Mexicana, 2ª Ed., 1983.
- _____ *Poética*. Edición trilingüe de Valentín García Yebra. Madrid: Gredos, Biblioteca Románica Hispánica, 1999.
- _____ *Política*. Versión bilingüe de Antonio Gómez Robledo. México: UNAM, Bibliotheca Scriptorvm Graecorvm et Romanorvm Mexicana, 1963.
- _____ *Politics*. Traducción de Joe Sachs. Newburyport: Focus Philosophical Library, 2012.
- BERNABÉ, A. *De Tales a Demócrito. Fragmentos Presocráticos*. Madrid: Alianza, 2ª edición, 2001.
- _____ *Parménides. Poema, Fragmentos y tradición textual*. Edición bilingüe. Madrid: Istmo, 2007.
- CICERÓN, M.T. *Las Leyes*. Traducción de Carmen Teresa Pabón de Acuña: Madrid: Gredos, 2009.
- _____ *Las Leyes*. Edición bilingüe de Julio Pimentel Álvarez. México: UNAM, 2016.
- ESQUILO. *Tragedias*. Traducción de B. Perea. Madrid: Gredos, 1982.
- _____ *Prometeo Encadenado*. Versión bilingüe de David García Pérez. México: UNAM, 2014.

- EURÍPIDES. *Tragedias*, 3 vols. Traducción de J.L. Calvo, C. García Gual y L.A. de Cuenca. Madrid: Gredos, 1982.
- HERÓDOTO. *Historias*. Tomo I. Versión bilingüe de Arturo Ramírez Trejo. México: UNAM, Bibliotheca Scriptorvm Graecorvm et Romanorvm Mexicana, 1984.
- HESIODO. *Teogonía*. Edición bilingüe de Paola Vianello de Córdoba. México: UNAM, Bibliotheca Scriptorvm Graecorvm et Romanorvm Mexicana, 1986.
- HOMERO. *Ilíada*. Traducción de Emilio Crespo Güemes. Madrid: Gredos, 2008.
- _____ *Ilíada*, 2 vols. Versión bilingüe de Rubén Bonifaz Nuño. México: UNAM, Bibliotheca Scriptorvm Graecorvm et Romanorvm Mexicana, 1996.
- _____ *Odisea*. Versión bilingüe de Pedro C. Tapía Zúñiga. México: UNAM, Bibliotheca Scriptorvm Graecorvm et Romanorvm Mexicana, 2014.
- JENOFONTE. *Recuerdos de Sócrates*. Traducción de Juan Zaragoza, Madrid: Gredos, 2015.
- KIRK, G.S., J.E. RAVEN y M. SCHOFIELD. (1957). *Los Filósofos Presocráticos. Historia crítica con selección de textos*. Traducción de Jesús García Fernández. Madrid: Gredos, 2ª Ed., 1987.
- LAERCIO, D. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Traducción de Carlos García Gual. Madrid: Alianza, 2013.
- PANGLE, T. L. *The Laws of Plato*. Translated, notes and an interpretative essay. Chicago-London: The University of Chicago Press, 1988.
- PLATÓN. “Apología”. En *Platón Obras Completas*. Versión bilingüe de Juan David García Bacca. México: UNAM, Bibliotheca Scriptorvm Graecorvm et Romanorvm Mexicana, 2ª Ed., 1965.
- _____ *Apología*. Traducción de J. Calonge Ruiz. Madrid: Gredos, vol. I, 1993.
- _____ “Banquete”. En *Platón Obras Completas*. Versión bilingüe de Juan David García Bacca. México: UNAM, Bibliotheca Scriptorvm Graecorvm et Romanorvm Mexicana, 1944.

- _____ *Banquete*. Traducción de M. Martínez Hernández. Madrid: Gredos, vol. III, 1992.
- _____ *Critón*. Traducción de J. Calonge Ruiz. Madrid: Gredos, vol. I, 1993.
- _____ *Eutidemo*. Traducción de F. J. Olivieri. Madrid: Gredos, vol. II, 1992.
- _____ *Eutidemo*. Versión bilingüe de Ute Schmidt. México: UNAM, Bibliotheca Scriptorvm Graecorvm et Romanorvm Mexicana, 2002.
- _____ *Epinomis*. Versión de Francisco Larroyo. México: Porrúa, 4ª Ed. 1985.
- _____ *Fedro*. Versión bilingüe de Juan David García Bacca. México: UNAM, Bibliotheca Scriptorvm Graecorvm et Romanorvm Mexicana, 1945.
- _____ *Fedro*. Traducción de Emilio Lledó Íñigo. Madrid: Gredos, vol. III, 1992.
- _____ *Gorgias*. Versión bilingüe de Ute Schmidt Osmanczik. México: UNAM, Bibliotheca Scriptorvm Graecorvm et Romanorvm Mexicana, 2008.
- _____ “Ion”. En *Obras completas de Platón*. Versión bilingüe de Juan David García Bacca. México: UNAM, Bibliotheca Scriptorvm Graecorvm et Romanorvm Mexicana, 1944.
- _____ *Ion*. Traducción de Emilio Lledó Íñigo, Madrid, Gredos, vol. I, 1981.
- _____ “Ion”. En *Platón y la poesía*. Traducción de Javier Aguirre. México: Plaza y Valdés, 2013.
- _____ *Leyes*. Ed. bilingüe de José Manuel Pabón y Manuel Fernández Galiano, 2 vols. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1960.
- _____ *The Laws*. Traducción de Trevor J. Saunders. New York: Penguin Classics, 1970.
- _____ *Leyes*. Traducción de Francisco Lisi. Madrid: Gredos, vols. VIII y IX, 1999.
- _____ *Menéxeno*. Traducción de E. Acosta Méndez, con revisión de José Luis Navarro y Carlos García Gual. Madrid: Gredos, vol. II, 1987.

- _____ “Minos”, “Leges”, “Epinomis”. En *Platonis Opera*. Brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet, Tomvs V, Tetralogiam IX. Oxford: Oxford University Press, 1907.
- _____ “Minos o sobre la ley”. En *Dudosos, apócrifos, cartas*. Traducción de Juan Zaragoza y Pilar Gómez Cardo, con asesoría para la sección griega de Carlos García Gual. Madrid: Gredos, vol. VII, 1992.
- _____ *Político*. Traducción de Ma. Isabel Santa Cruz. Madrid: Gredos, vol. V, 1992.
- _____ *Statesman*. Edición bilingüe de Christopher J. Rowe. Warminster-Oxford-Liverpool: Aris & Phillips LTD, 1995.
- _____ *Statesman*. Edición de Eva Brann, Peter Kalkavage y Eric Salem. Newburyport: Focus Publishing, 2012.
- _____ *República*. Traducción de Conrado Eggers Lan. Madrid: Gredos, vol. IV, 1992.
- _____ *República*. Edición bilingüe de Antonio Gómez Robledo. México: UNAM, Bibliotheca Scriptorvm Graecorvm et Romanorvm Mexicana, 2000.
- _____ *Le Sophiste*. Versión de Auguste Diés. Paris: Gallimard, 1985.
- _____ *Sofista*. Traducción de Néstor Luis Cordero y revisión de Fernando García Romero. Madrid: Gredos, vol. V, 1992.
- _____ *Timeo*. Traducción, introducción y notas de Ma. Ángeles Durán y Francisco Lisi, con asesoría para la sección griega de Carlos García Gual. Madrid: Gredos, vol. VI, 1992.
- _____ *Timeo*. Edición bilingüe de José María Zamora Calvo, con notas y anexos de Luc Brisson. Madrid: Abada, 2010.
- PLUTARCO, *De Isis y Osiris*. consultado el 24 de marzo de 2023 en <https://elblogdewim.files.wordpress.com/2020/10/de-isis-y-osiris.pdf>
- POLIBIO. *Historias*. Traducción de Manuel Balasch Recort. Madrid: Gredos, vol. II, 2016.
- SÓFOCLES. *Tragedias*. Traducción y notas de Assela Alamillo. Madrid: Gredos, 2008.

Bibliografía especializada

- BADIOU, A. "El recurso filosófico al poema". En *Condiciones*. México: Siglo XXI, 2001, pp. 83-96.
- BENARDETE, S. "Freedom: Grace and Necessity". En Richard Volkley, *Freedom and the Human Person*, Studies in Philosophy and the History of Philosophy, vol. 48, Washington: The Catholic University of America Press, 2007, pp. 1-12.
- BLACKBURN, S. (2006). *La historia de La República de Platón*. Traducción de Ramon Vilà Vernis. México: Debate, 2008.
- BOWRA, C. M. (1972). *Homero*, traducción de Marc Jiménez Buzzi. Madrid: Gredos, 2013.
- BRAGUE, R. (2005). *La ley de dios. Historia filosófica de una alianza*: Traducción de José Antonio Millán Alba. Madrid: Encuentro, 2011.
- BRANN, E. *The Music of the Republic: essays on Socrates' conversations and Plato's writings*. Philadelphia: Paul Dry Books, 2004.
- BRISSON, L. (1982). *Platón, las palabras y los mitos*. Traducción de José Ma. Zamora Calvo. Madrid: Abada, 2005.
- BRISSON, L. y J.-F. Pradeau. *Les Lois de Platon*. Paris: PUF, 2007.
- BOBBIO, N. (1976). *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*. Traducción de José F. Fernández Santillán. México: FCE, 2ª Ed., 2018.
- BOBONICH, C. *Plato's Utopia recast: His later Ethics and Politics*. Oxford: Clarendon Press, 2001.
- _____ *Plato's Laws: A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- CAMERON, A. *Plato's Affair with Tragedy*. Cincinnati: University of Cincinnati, 1978.
- COLLI, G. (1977), *La sabiduría griega*. Traducción de Dionisio Mínguez Fernández. Madrid: Trotta, vol. I, 1995.

- CORNFORD, F. M. (1935). *La teoría platónica del conocimiento*. Traducción de Néstor Luis Cordero y María Dolores del Carmen Ligatto. Barcelona: Paidós, 1991.
- DE ROMILLY, J. (1970). *La tragedia griega*. Traducción de Jordi Terré. Madrid: Gredos, 2011.
- _____ (2000). *La Grecia antigua contra la violencia*, traducción de Jordi Terré, Madrid: Gredos, 2010.
- DODDS, E. R. (1951). *Los griegos y lo irracional*. Versión española de María Araujo. Madrid: Alianza Universidad, 1997.
- DORTER, K. *Form and Good in Plato's Eleatic Dialogues: The Parmenides, Theaetetus, Sophist, and Statesman*. Berkeley: University of California Press, 1994.
- EAGLETON, T. (2003). *Dulce Violencia. La idea de lo trágico*. Traducción de Javier Alcoriza y Antonio Lastra. Madrid: Trotta, 2011.
- FLORES FARFÁN, L. "Del desgarramiento originario o sobre la insoportable levedad del ser en la tragedia griega". *Acta Poética* 23 (2002): 201-214,
- _____ *Atenas, ciudad de Atenea. Mito y Política en la democracia ateniense antigua*. México: UNAM-UAEM, 2006.
- _____ "Lo que permanece, los poetas lo fundan". *Revista de Filosofía* 131 (2010): 33-47.
- _____ (2014). "Escenarios de violencia. Una mirada desde Grecia antigua". *Eidos*, n. 20 (enero-junio 2014): 12-37.
- FUHRMANN, M. (2003). *La teoría poética de la antigüedad. Aristóteles-Horacio-Longino*. Traducción de Alfonso Silván. Madrid: Dykinson, 2011.
- GADAMER, H.-G. (1985). "Platón y los poetas". Traducción de J.M. Mejía. *Revista Estudios de Filosofía* 3 (1991): 87-108.
- _____ (1967). "Arte e imitación". En *Estética y hermenéutica*. Traducción de Antonio Gómez Ramos. Madrid: Tecnos, 2006, pp. 81-93.
- _____ (1972). "Poesía y mimesis". En *Estética y hermenéutica*. Traducción de Antonio Gómez Ramos. Madrid: Tecnos, 2006, pp. 123-128.

- _____ (1977). "Filosofía y poesía". En *Estética y hermenéutica*. Traducción de Antonio Gómez Ramos. Madrid: Tecnos, 2006, pp. 173-181.
- _____ (1997). "Hermenéutica clásica y hermenéutica filosófica". En *Antología*. Traducción de Manuel Olasagasti. Salamanca: Sígueme, 2001, pp. 57-84.
- GRAVES, R. (1955). *Los mitos griegos*. Traducción de Esther Gómez Parro. Madrid: Grandes Obras de la Cultura, RBA Coleccionables, 2009.
- GREENE, W. "Plato's View of Poetry". *Harvard Studies in Classical Philology* 29, (1918): 1-75. Documento leído en: https://www.jstor.org/stable/310558?seq=1#page_scan_tab_contents
- GOLDSCHMIDT, V. "Le problème de la tragédie d'après Platon". *Revue des Études Grecques* 61, fascículos 284-285 (enero-junio 1948): 19-63. Documento recuperado el 5 de junio de 2017 en http://www.persee.fr/doc/reg_0035-2039_1948_num_61_284_3110
- HALLIWELL, S. "Plato's Repudiation of the Tragic". En Michel S. Silk, ed. *Tragedy and Tragic. Greek Theatre and Beyond*. Oxford: University Press, 1996, pp. 332-349.
- HAVELOCK, E. A. (1963). *Prefacio a Platón*. Traducción de Ramón Buenaventura. Madrid: A. Machado Libros, 2002.
- HEIDEGGER, M. (1961). "Ámbito y contexto de la meditación de Platón acerca de la relación entre arte y verdad" y "La *República* de Platón: la distancia del arte (mímesis) respecto de la verdad (idea)". En *Nietzsche I*. Traducción de Juan Luis Verma. Barcelona: Destino, 2000, pp. 158-179.
- _____ (1993). *Conceptos fundamentales de la filosofía antigua*. Traducción de Germán Jiménez. Buenos Aires: Waldhuter, 2014.
- KAHN, CH. (1996). *Platón y el diálogo socrático. El uso filosófico de una forma literaria*. Traducción de Alejandro García Mayo. Madrid: Escobar y Mayo, 2010.
- KIERKEGAARD, S. (1843). *De la tragedia*. Traducción de Julia López Zavalía, Buenos Aires: Quadrata, 2015.
- KOMMERELL, M. (1960). *Lessing y Aristóteles. Investigación acerca de la teoría de la tragedia*. Traducción de Francesco L. Lisi. Madrid: Visor, 1990.

- KUHN, H. "The True Tragedy. On the Relationship between Greek Tragedy and Plato". *Harvard Studies in Classical Philology* 52-5, 3 (1941-1942): 1-40.
- LAKS, A. *Médiation et coercition: pour une lecture des Lois de Platon*. Villeneuve d'Ascq: Presses Universitaires du Septentrion, 2005.
- _____ *La filosofía política de Platón a la luz de las Leyes*. Traducción del francés y del inglés británico de Nicole Ooms. México: UNAM, 2007.
- _____ "Una insistencia de Platón: a propósito de la 'verdadera tragedia' (Leyes, 817a-d)". *Journal of Ancient Philosophy*, vol. V, n. 2 (2011): 1-18. Recuperado el 14 de diciembre de 2012 en <http://www.journals.usp.br/filosofiaantiga/article/view/43306>
- _____ *Plato's Second Republic: An Essay on the Laws*. Princeton y Oxford: Princeton University Press, 2022.
- LESKY, A. (1958). *La tragedia griega*. Traducción de Juan Godó Costa. Barcelona: El Acanalado, 2001.
- _____ (1963). *Historia de la literatura griega*, 2 vol. Traducción de José M. Díaz-Regañón y Beatriz Romero. Madrid: Gredos, 2009-2010.
- LÓPEZ FARJEAT, L. X. (2016). "Al-Fārābī y la relación entre política y religión a la luz de su comentario a *Las leyes de Platón*". *Signos Filosóficos*, vol. XVIII, n. 36 (julio-diciembre 2016): 38-59.
- LORAUX, N. (1966). *Nacido de la tierra. Mito y política en Atenas*. Traducción de Diego Tatián. Buenos Aires: El cuento de Plata, 2007.
- LUZÓN MARTÍNEZ, P. (2015). *Trágicos menores griegos del siglo V a. C. de Agatón a Meleto II (39-48 Snell-Kannicht) estudio filológico y literario*. Tesis doctoral. Universidad Nacional de Educación a distancia de Madrid. 2016. Consulta en <http://e-spacio.uned.es/fez/view/tesisuned:Filologia-Pluzon>
- LLEDÓ ÍÑIGO, E. *El concepto de "poésis" en la filosofía griega*. Madrid: Clásicos Dikynson, 1961.
- MARINO, A. (1995). *Eros y hermenéutica platónica*. México: UNAM, ENEP Acatlán.
- MARTÍNEZ CONTRERAS, J. y Ponce de León, A. (coord.). *El saber filosófico antiguo y moderno*. México: Siglo XXI, 2007.

- MÁSMELA, C. *Hölderlin. La tragedia*. Buenos aires: Ediciones Signo, 2005.
- _____ *Dialéctica de la imagen. Una interpretación del "Sofista" de Platón*. Barcelona: Anthropos, 2006.
- MELZER, A. M. "Plato and the Natural Limits of Politics". En *Philosophy between the Lines*. Chicago, The University of Chicago Press, 2014, pp. 58-67.
- MÉNDEZ AGUIRRE, V. H. *El modo de vida idóneo en la República de Platón*. México: IIFL-UNAM, 2008.
- MEIER, H. (2000). *Leo Strauss y el problema teológico-político*. Traducción de María Antonieta Gregor y Mariana Dimopulos. Buenos Aires: Katz, 2006.
- MORROW, G. R. *Plato's Cretan City. A historical interpretation of the Laws*. Princeton: Princeton University Press, 1969.
- MOLINA AYALA, J. "Resonancias platónicas en la *Poética* de Aristóteles". *Euthyía*, vol. VII, n. 12 (2013):11-24.
- MURDOCH, I. (1977), *El fuego y el sol. Por qué Platón desterró a los artistas*. Traducción de José Juan Herrera de la Muela. Madrid: Siruela, 2015.
- NEHAMAS, A. (1999), "Acerca de la imitación y de la poesía en el libro X de la *República* de Platón", en *Estética: miradas contemporáneas*. Carlos Eduardo Sanabria (comp.). Bogotá: Universidad de Bogotá Jorge Tadeo Lonzano, 2004, pp. 19-54.
- NICOL, E. *Formas de hablar sublimes: poesía y filosofía*. México: UNAM, 1990.
- NIETZSCHE, F. (1871-1876). "Introducción al estudio de los Diálogos de Platón", en *Obras Completas, vol. II. Escritos Filológicos*. Edición dirigida por Diego Sánchez Meca. Madrid: Tecnos, 2013, pp. 441-561.
- NOTOMI, N. *The Unity of Plato's Sophist. Between the Sophist and Philosopher*. Cambridge: University Press, 1999.
- OOMS, N. "Dédalo y Platón: El espacio escultórico del *Eutifrón*". *Tópicos*, 31 (2006): 147-163.

- PADILLA LONGORIA, M. T. “Tragedia y filosofía: Eurípides y los antecedentes de la dialéctica socrático-platónica”. *Theoría* 14-15 (2003): 135-151.
- _____ “Cazando al sofista: aproximaciones a la dialéctica en el *Sofista* de Platón”. En A. Viguera (coord.). *Jornadas Filológicas 2002. Memoria*. México: UNAM, 2004, pp. 421-437.
- _____ “Homero y los antecedentes remotos de la conciencia trágica griega y la dialéctica socrático-platónica”. *Iztapalapa* 58 (2005): 88-103.
- _____ “La filosofía como diálogo: Platón y su idea de la filosofía como dialéctica”. *La lámpara de Diógenes* 14-15 (enero-junio 2007/julio-diciembre 2007): pp. 7-25.
- _____ “Platón como amante de la poesía en las *Leyes* y su influencia en los inicios de la edad moderna”. En B. Huss, P. Marzillo, T. Ricklin (Hrsg). *Textuelle verhandlungen zwischen dichtung und philosophie in der frühen neuzeit*. Berlin/New York: De Gruyter, 2011, pp. 179- 194.
- PÁJARO, C. J. “De Platón para los poetas: crítica, censura y destierro”. *Eidos* 20 (2014): 109-144.
- PANGLE, T. L. y T.W. BURNS. *The Key Texts of Political Philosophy: An Introduction*, Cambridge: University Press, 2015.
- PENDER, E. E. *Images of Persons Unseen: Plato’s Metaphors for the Gods and the Soul*. Sankt Augustin: Academia Verlag, International Plato Studies 11, 2000.
- PIEPER, J. (1965). *Sobre los mitos platónicos*. Versión castellana de Claudio Gancho. Barcelona: Herder, 1984.
- REALE, G. (1997). *Por una nueva interpretación de Platón. Relectura de la metafísica de los grandes diálogos a la luz de las “Doctrinas no escritas”*. Traducción de María Pons Irazazábal. Barcelona: Herder, 2003.
- _____ (1998). *Platón. En búsqueda de la sabiduría secreta*. Traducción de Roberto Herald Bernet. Barcelona: Herder, 2001.
- REINHARDT, K. (2017). *Los mitos de Platón*. Traducción de Miguel Alberti. Barcelona: Herder, 2021.
- REYES, A. “La Crítica en la edad Ateniese”. En *Obras Completas XIII*. México: FCE. 1997.

- ROMEIRO OLIVEIRA, R. *Pólis e nómos: O problema da lei no pensamento grego*. San Pablo: Loyola, 2013.
- ROSEN, S. *Plato's Republic. A Study*. London: Yale University Press, 2005.
- _____ *The Quarrel Between Philosophy and Poetry*. London: Routledge, 1988.
- ROSS, D. (1951). *Teoría de las ideas de Platón*. Traducción de José Luis Díez Arias. Madrid: Cátedra, 3ª Ed. 1993.
- ROWE, CH. "Matar a Sócrates: los pensamientos tardíos de Platón acerca de la democracia". Traducción de Enrique Hülsz. *Theoría*, n. 6. (1998): 53-74.
- _____ "On Appendix A, 'On the Status of the Statesman': 'Contemporary Politikoi and Other Sophists'". En *Philosophy Summer School 2023, on André Laks, Plato's Second Republic*. México: Universidad Panamericana, 2023.
- SOARES, L. *Platón y la Política*. Madrid: Tecnos, Biblioteca de Historia y Pensamiento Político, 2010.
- _____ "La significación ética de la *mímesis* poética en la *República* de Platón y su influencia en la estética de Gadamer y Badiou". *Cuadernos de Filosofía* (en línea), n. 60 (2013): 27-41.
- SPINASSI, M. A. "¿Qué hace el 'Ateniense' en Creta? Sobre Leyes 949 e3-953 e4". *Argos* (en línea) 34.1 (2011): 55-70.
- STRAUSS, L. *The argument and the action of Plato's "Laws"*. Chicago-London: University of Chicago Press, 1975.
- _____ *The City and Man*. Chicago: University Press, 1977.
- _____ (1989). "El problema de Sócrates: cinco conferencias". En *El renacimiento del racionalismo político clásico*. Ed. Thomas L. Pangle. Traducción de Amelia Aguado. Buenos Aires: Amorrortu, 2007.
- VLASTOS, G. *Plato's Universe*. Seattle: University of Washington Press, 1975.
- _____ (1957) "Socratic Knowledge and Platonic 'Pessimism'". En *Platonic Studies*. Princeton: University Press, 2a. Ed., 1981, pp. 204-217.

- ZUCKERT, C.H. *Plato's Philosophers: The Coherence of the Dialogues*. Chicago-London: University of Chicago Press, 2009.