

ESTUDIO DEL SEGUNDO LIBRO DE LAS LEYES DE PLATÓN *

EDUARDO GARCÍA MÁYNEZ

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

1. Principales temas

Para la mayoría de los estudiosos de la filosofía platónica el libro segundo de las *Leyes* es un complemento del inicial de la obra. Nada más cierto, pues en sus páginas el autor vuelve a tratar con amplitud dos de los grandes temas del precedente: el de los simposios y el de la *paideia*. En 652, refiriéndose de manera introductoria al primer tópico, el ateniense dice: "Lo que después de lo expuesto, según creo, se debe examinar acerca de los simposios, es si la única ventaja que poseen es permitirnos descubrir la forma en que de acuerdo con nuestra naturaleza nos comportamos, o si la dirección bien regulada de las reuniones en que se bebe vino produce alguna utilidad de mayor importancia, merecedora de la más seria consideración. ¿Qué diremos sobre este punto? . . . Que tal utilidad existe, como mis palabras parecen querer indicarlo; pero dónde y de qué modo, escuchémoslo esforzando la mente, no sea que de alguna manera esas mismas palabras nos induzcan a error" (652 a-652 b). A renglón seguido, el ateniense señala el nexo entre ambas cuestiones, al formular, atribuyéndole el carácter de una simple conjetura, su creencia de que la "salvaguarda" de la educación consiste en que la costumbre de los banquetes sea debidamente organizada. Sin detenerse a fundar este aserto, ni a decir por qué afirma que tal costumbre no es un aspecto de la *paideia*, sino simple "salvaguarda" suya, bruscamente retorna al otro punto, para preguntarse, como lo hizo en el libro primero, qué es la educación.

El tratamiento de este tema principia en 653 a y se extiende hasta 671 a. En las dos siguientes páginas, el de Atenas discute cómo se relacionan entre sí la música y la gimnasia y, entre 673 e y el punto final del segundo libro, concluye su exposición sobre el problema de los banquetes.

* Páginas del tomo tercero de la obra *Teorías sobre la justicia en los diálogos de Platón (Político, Leyes y Epinomis)*.

2. *¿Cómo debe ser definida la paideia?*

“Por educación entiendo —asienta el ateniense— la aparición inicial de la virtud en el niño. Si el placer, la amistad, el dolor y el odio se manifiestan como es debido en las almas antes de la edad de razón, cuando se llega a ella esos sentimientos se ponen de acuerdo con el elemento racional, reconociendo que fueron correctamente formados por los correspondientes hábitos, y tal acuerdo constituye la virtud total; pero la parte que ha sido educada de modo conveniente para enseñarnos a odiar lo que debe ser odiado y a amar en cambio lo que debe ser objeto de nuestro amor, es la misma que la razón separará para darle el nombre de educación, por lo que, a mi juicio, si la llamas así, le darías la denominación más justa” (653 b-653 c).

Si “la aparición inicial de la virtud en el niño” es lo que debe entenderse por *educación*, ello claramente indica que el ateniense concibe a ésta como un *arte* cuyo fin es lograr que el educando aprenda a odiar lo que debe ser odiado y a amar en cambio lo que es amable o, dicho en otra forma, a adquirir, respecto de tales sentimientos y de acuerdo siempre con las luces de la razón, hábitos moralmente correctos. Para precisar el sentido de sus palabras, el de Atenas se siente obligado a exponer seguidamente en qué consiste la virtud. Según se desprende de la cita, lo que él denomina *σύμματα μὲν ἄρετή*, es un acuerdo de los sentimientos de placer, dolor, amistad u odio con el reconocimiento, por parte de la razón, de que aquéllos han llegado a convertirse en una especie de segunda naturaleza.

Si comparamos estas ideas con lo que el filósofo escribe sobre el mismo argumento en el primer libro de las *Leyes*, podremos comprender más claramente su concepción de las tareas educativas. Antes de formular una definición, el autor se pregunta, en dicho libro, cuáles son los fines que el pedagogo ha de tener a la vista cuando se propone educar a los pequeños. El hombre que anhela sobresalir en cualquier tarea, “tendrá que dedicarse a ella desde la infancia, practicando siempre, a manera de juego o con seriedad, cada uno de los actos que con la misma se relacionen”.¹ Esta dedicación tiene el propósito, según se colige de los ejem-

¹ Mientras que en la *República* el problema de la educación en su “fase suprema” es referido por Platón al hombre adulto, en las *Leyes* —dice Jaeger— se parte, por el contrario, de la temprana infancia. Lo que aquí interesa cada vez más al autor es captar en la capa prerracional, inconsciente o semiconsciente de la vida, la capa consciente, racional de la *paideia*, lo que podríamos llamar su elemento verdaderamente filosófico. En el fondo, la conciencia de estas concatenaciones existía ya en la *República*; pero “lo curioso es que en las *Leyes* Platón se concentra de un modo tan tenaz en el cómo psicológico. Lo fundamental de la *paideia*, se nos dice ahora, es una buena educación del niño. Esta deberá despertar en el alma infantil, como jugando, el deseo de lo que mañana habrá de desarrollarse y llevarse a feliz término en el

plos que Platón ofrece, de formar en los niños una serie de hábitos. Por ello el ateniense dice que el preceptor tratará, "con ayuda de pasatiempos, de dirigir los gustos e inclinaciones de los párvulos hacia aquello que a la postre (esto es, cuando lleguen a la edad adulta) habrá de conducirlos al cumplimiento de sus finalidades. La *paideia* busca, por medio de entretenimientos adecuados, la *recta formación* que hará que el alma del niño ame aquello en que le será necesario, cuando sea mayor, alcanzar en su profesión el máximo grado de excelencia".²

3. *El juego, la música y el baile al servicio de la paideia*

Las primeras sensaciones de la edad infantil son el placer y el dolor, y es bajo estas formas como la virtud y el vicio surgen primeramente en el alma de los niños, "mientras que la cordura y las opiniones verdaderas y firmes sólo por suerte se dan en el hombre, incluso cuando éste se acerca a la vejez; pues sólo es perfecto el que posee tales bienes y cuantos con ayuda de los mismos pueden ser adquiridos" (653 a-b). Los sufrimientos y los goces son "la materia de la *paideia*"; pero hay que tener en cuenta que esta última se relaja y a veces se pierde en el transcurso de la existencia. Nuestro linaje se halla, por su misma naturaleza, condenado al dolor; mas, por piedad hacia nosotros, los dioses han instituido festivales en honor suyo, a fin de que las Musas, Apolo y Dióniso los celebren en nuestra compañía, ayudándonos así a reponer nuestras fuerzas perdidas y a corregir, en tales ocasiones, las deficiencias de nuestra educación. La naturaleza enseña asimismo que los más jóvenes son incapaces de estar en reposo; incesantemente tratan de moverse; unos, corriendo y saltando para expresar su regocijo; otros, jugando y emitiendo toda suerte de sonidos. Entre los hombres y los animales hay, empero, una diferencia en tal respecto, pues, en sus movimientos, los últimos no poseen el sentido del orden o, en otras palabras, lo que llamamos ritmo

alma del hombre". Jaeger, *Paideia*, traducción de W. Roces, p. 1027. El énfasis que el hijo de Aristón y Pericciona pone en la formación del alma infantil por obra de la educación, refuerza en cierto modo uno de los pensamientos capitales del filósofo en su *República*. Nos referimos al que, en 433 a, expresa diciendo que "cada hombre debe ejercer uno solo de los oficios de la *polis*, aquel para el cual su naturaleza lo hubiere dispuesto del modo más conveniente". Y la mejor manera de prepararse para responder a esta vocación natural consiste en que desde su niñez el ser humano se ejercite en practicar, jugando, las acciones que al convertirse en hombre habrá de realizar en serio.

² Los ejemplos que en el libro primero de las *Leyes* cita Platón (el del arquitecto, el del labrador y el del carpintero) diáfananamente revelan que en 634 b-634 d el autor no se refiere a la educación *general* de cualquier miembro de la *polis*, niño, joven, adulto o viejo, sino, como lo hace más tarde en el libro segundo, a la *particular* de carácter *técnico* que prepara para el ejercicio de las diversas profesiones y oficios.

y armonía; nosotros, en cambio, no sólo lo poseemos, sino que nos produce placer y, en las fiestas, nos impulsa a formar unos con otros ese hermoso conjunto cuyos elementos son los cantos y los bailes, y al que, "a causa de su natural y característica alegría, se ha dado el nombre de 'coro'".³

La primera educación, para nuestro filósofo, es "obra de las Musas y de Apolo". La importancia que aquél atribuye a la cultura "música"⁴ del hombre claramente se infiere de las palabras que el interlocutor principal de las *Leyes* dirige a sus acompañantes: "Si aprendemos a apreciar la belleza del canto y de la danza sabremos distinguir también certeramente al hombre que está y al que no está bien educado; mas, si lo ignoramos, jamás seremos capaces de saber si existe alguna salvaguarda de la educación, ni de averiguar en dónde reside."⁵ "Por tanto, lo que ahora debemos buscar afanosamente, como perros que siguen un rastro, es lo que de bello hay, en lo que respecta al canto y a la danza, en las actitudes y en las melodías; pues si tal belleza se nos escapa y la perdemos de vista, nuestra discusión ulterior sobre la buena educación, sea de los griegos, sea de los bárbaros, a la postre resultaría vana" (654 d-654 e).

El que canta y baila "bellamente" es hombre "bien educado"; mas para precisar el alcance de este aserto parece indispensable esclarecer

³ Platón conjetura que la palabra χορός (coro), viene de χαρά, que significa alegría.

⁴ Usamos este vocablo en el sentido adjetival en que lo empleaban los griegos: Cultura "música" es la de las Musas. Acerca de la importancia de la formación musical del hombre helénico nos parece conveniente transcribir algunas líneas de lo que al respecto se dice en la página 584 de *The Oxford Classical Dictionary*: "Cuando la embajada de Agamenón visitó a Aquiles en su tienda y lo encontró tocando la lira y cantando himnos a los héroes (Homero II. 9, 186-9), a los enviados no les causó ningún asombro que un duro guerrero buscara descanso en la música que él mismo había compuesto. Este relato es simbólico de la actitud griega ante una actividad artística que era parte de la misma textura de sus vidas. La música constituía un aspecto importante de muchos actos públicos de observancia religiosa; del matrimonio y de los ritos funerarios; de los festivales de la cosecha y del vino; y los banquetes y las reuniones amistosas resultaban incompletos si aquélla faltaba."

⁵ "Dejando por el momento el tema de los simposios, el ateniense explica brevemente por qué la educación ha menester de que se la salvaguarde, y luego, aplazando también el tópico de la salvaguarda, entra de lleno en una discusión detallada de la educación misma. Pasará un tiempo considerable antes de que se vuelva al asunto de los simposios; se diría que este último en parte es utilizado por Platón como una especie de cebo, para inducir a los dorios a la consideración del otro tema." Leo Strauss, *The Argument and the Action of Plato's Laws*, The University of Chicago Press, 1975; p. 23. Pero ¿puede sostenerse que la institución y, sobre todo, la reglamentación correcta de los banquetes no es parte de la tarea educativa, sino un instrumento destinado a salvaguardarla? Creemos que no, porque las reglas que prescriben la forma en que deben comportarse los que asisten a reuniones en las que se bebe vino, indudablemente constituyen ya un aspecto de la *paideia*, y no una simple salvaguarda suya.

cuándo puede decirse que el canto y el baile son “bellos”. ¿Bellos?... ¿A juicio de quién?... ¿Del que al decirlo exterioriza su opinión individual, o del que se atiene al parecer del vulgo?... Fiel a su objetivismo axiológico, Platón declara que la belleza del baile coral (χορεία), no depende del sentir de cada espectador, ni tampoco de lo que piense la mayoría, sino —como bien lo expresa Auguste Diès en su comentario— “del placer de aquellos para quienes la razón o la ley son la norma vigilada y definida por el legislador”; pues el poeta suele ser “un eco servil de los gustos, falibles y cambiantes, de la multitud”.⁶

Cuando el valiente y el cobarde bailan, ¿parecerá justo —inquire el de Atenas— afirmar que son “bellos” el canto y las actitudes del primero, y feos, por el contrario, los del segundo? ¿No sería más adecuado sostener que si concuerdan con la virtud serán bellos; si, con el vicio, feos? (655 *b*).

Puesto que no todas las danzas producen el mismo agrado, preguntemos: ¿explica tal diferencia el hecho de que no todas las cosas sean bellas a juicio de todos, o diremos que siempre son las mismas, aunque nosotros las juzguemos diversamente?... Nadie se atreverá a declarar que “los bailes del vicio son más hermosos que los de la virtud”, ni que encuentra mayor deleite en las actitudes de la perversidad que en sus contrarias. Hay que reconocer, empero, que según el voto de la mayoría, la calidad de la música está condicionada por la intensidad del goce que procura (655 *c-d*). Pero esta opinión es inadmisible e impía, y, muy probablemente, la que ocasiona nuestras dudas.

—¿Por qué lo dices? —demanda Clinias.

—“Porque si el arte de los coros consiste en imitar los caracteres en representaciones de actos y situaciones de toda clase, en que los ejecutantes exhiben sus hábitos y aptitudes miméticas”, obvio resulta que “cuando las palabras que pronuncian, las melodías o incluso las danzas, cualquiera que sea su especie, armonizan con su índole o sus costumbres, o con ambas, ellos necesariamente encuentran placer en tales exhibiciones, las alaban y declaran que son bellas; pero si chocan contra su naturaleza, su temperamento o alguna de sus costumbres, ni se alegran ni son capaces de elogiarlas, sino que las llaman feas” (655 *d-e*).

Lo mejor —prosigue el de Atenas— sería imitar el ejemplo de las leyes egipcias, que han señalado o impuesto los modelos y los tipos de toda clase de arte y, especialmente, de toda composición musical. Nosotros tampoco deberemos aceptar ningún canto, ningún baile que no

⁶ A. Diès, Introducción a la versión francesa de las *Leyes* por Edouard des Places, p. IX.

puedan infundir en las almas de los niños la idea de que el placer y la virtud, la belleza y la justicia son inseparables.⁷

—Estoy de acuerdo —declara el ateniense— en que se juzgue la música por el placer que produce, mas no por cualquier placer, sino por el que la Musa más bella engendra en los hombres que se distinguen por su educación y su virtud. La función del llamado a otorgar galardones en una competencia, sea ésta de la especie que fuere, consiste no en recibir lecciones de los espectadores, sino en dárselas, oponiéndose incluso a aquellos que no diviertan al público como es debido. Guiarse por el aplauso de la multitud cuando hay que proclamar vencedor a uno de los que compiten, es costumbre que ha producido dos pésimos efectos: primero, echar a perder el gusto de los autores que se rigen por el parecer de sus jueces o, lo que es lo mismo, por la opinión de los espectadores; y, segundo, corromper el placer del teatro, cuando no se da la preferencia a obras que reflejen costumbres mejores que las del vulgo (659 b).

El legislador avisado alentará al buen poeta y, si es preciso, lo forzará con el rigor de las leyes, a fin de que exprese, con palabras bellas y dignas de alabanza, el carácter propio de un alma moderada, virtuosa y fuerte (660 a).

4. *¿Cómo se debe vivir?*

En 661 e, Platón vuelve a uno de sus temas predilectos, el de *la vida mejor*, discutido ya por él en otros diálogos, como el *Critón*, la *República* y el *Gorgias*.⁸

Dirigiéndose a Clinias y a Megilio, el ateniense les pregunta: “¿No os parece que el hombre valeroso, robusto, gallardo y rico que a lo largo de su vida puede realizar todos sus deseos, necesariamente llevará una existencia vergonzosa si es, además, injusto y desmesurado?” (661 e-662 a).

Clinias se niega a aceptar lo que afirma el de Atenas, y el último dice a sus acompañantes que sólo podrían ponerse de acuerdo si dios permitiese que sus opiniones concordaran; “porque ahora, ciertamente, entre

⁷ “Es frecuente ahora, nos dice Platón, llamar *paideia* a la formación en cualquier clase de actividades, y así hablamos de la formación o falta de formación en la profesión de tendero o de navegante o en cualesquiera otras manifestaciones de este tipo. Pero, si consideramos la *paideia* desde nuestro punto de vista, es decir, desde el punto de vista del educador que aspira a infundir al Estado un determinado *ethos*, un espíritu colectivo que lo informe todo, debemos entender por cultura, por el contrario, la educación para la *areté* iniciada desde la infancia y que estimula en el hombre el deseo de llegar a ser un ciudadano perfecto, apto para ordenar y obedecer con arreglo a los dictados de lo justo.” W. Jaeger, *op. cit.*, p. 1028.

⁸ Cf. *Critón*, 47 e-48 b; *República*, libro VIII; *Gorgias*, 466 a-468 e; 470 c-471 d; 471 d-472 e; 474 c-476 a; 476 a-478 e; 478 e-479 e; 500 a-d; 506 c-508 c; 521 a-522 c.

ellas no existe armonía. Para mí, querido Clinias, estas cosas son tan evidentes que antes de dudar de ellas dudaría de que Creta es una isla. Y si yo fuese su legislador, trataría de constreñir a los poetas y a los demás ciudadanos a expresarse así, e impondría la pena más grave o poco menos a quien en este país se atreviese a decir que hay hombres perversos que viven placenteramente, o que unas son las cosas ventajosas y lucrativas y otras las más justas" (662 b-c).

Respecto de muchas creencias actualmente aceptadas por los cretenses y los lacedemonios —añade el de Atenas— yo persuadiría a mis conciudadanos a que proclamaran lo contrario. Si nosotros preguntásemos a los mismos dioses que formularon vuestras leyes: "¿es que la vida más justa es la más agradable, o más bien hay dos vidas, de las cuales una resulta ser la más deleitosa y otra la más justa?" (662 a-d). Si contestaran que son dos, y que la primera es más digna de ser vivida, tal respuesta parecería absurda en sus labios. Si no queremos atribuir a las divinidades semejante respuesta, y después de hacer la misma pregunta a nuestro padre él respondiera que el hombre más feliz es el que vive más placenteramente, yo le diría: "¡Padre mío! ¿No anhelabas tú que yo viviera tan felizmente como me fuese posible? Sin embargo, nunca dejaste de exhortarme a actuar siempre del modo más justo. Mas yo considero que el legislador o el padre que se expresaran en esta forma, parecerían extrañamente incapaces de ponerse de acuerdo consigo mismos. Y si por otra parte proclamaran que la vida más justa es la más venturosa, supongo que cualquiera, al oír esta opinión, trataría de saber qué valor y belleza, más grandes que el placer, puede la ley encontrar en esa vida, cuando de tal manera la elogia. ¿Qué bien, en efecto, podría resultarle al justo, si no le produce placer alguno?" (663 a).

A manera de conclusión, el ateniense declara que el argumento que no separe lo agradable de lo justo, de lo bueno y de lo bello, tendrá, cuando menos, la ventaja de mover a quienes lo conozcan a optar por la justicia y la virtud (663 a-b).

Estos pensamientos substancialmente coinciden con la tesis capital del idealismo ético de Sócrates, Platón y Aristóteles, según la cual el medio más idóneo de que el ser humano dispone si quiere alcanzar la eudemonía, es la práctica de la virtud. El aserto de que la vida del varón justo es la más digna de ser vivida, por ser también la más placentera, es el mismo que el autor de las *Leyes* hace en el *Critón*, la *República* y el *Gorgias*. Mas no hay duda de que donde el tema es más amplia y certeramente tratado es en el coloquio sobre la retórica. Allí, en efecto, no sólo se defiende con excelentes razones la máxima socrática de que "sufrir una injusticia es preferible a cometerla"; Sócrates formula, además, contra los argumentos de Polo, el sofista de Agrigento, las tesis

siguientes: a) La vida mejor no es la del tirano, pues éste *no hace realmente lo que quiere*, aunque parezca lo contrario; b) “Siendo nobles y buenos, tanto el varón como la mujer son felices, mientras que los malos e injustos son desdichados”; c) Quien comete iniquidades es infeliz en todo caso, pero más aún si no se le sanciona ni es objeto de retribución por sus delitos, aunque menos desdichado si se le inflige una pena; d) El que es castigado por sus actos injustos se ve libre del más grande de los vicios, que es la maldad, y el dolor que sufre lo beneficia, pues “el castigo es la medicina del alma”.⁹

5. *Los tres coros*

Las precedentes exposiciones claramente revelan que, para Platón, el arte debe estar al servicio de la moral, y que si se quiere —como dice Gomperz— “que el encanto de la música llene las delicadas almas de los jóvenes”,¹⁰ es preciso que la *polis* promueva la formación de tres diferentes coros: el infantil, el de los adultos y el de los viejos.

La finalidad de todos estos conjuntos es infundir en las almas —desde la niñez hasta la senectud— las “bellas máximas” que el ateniense enunció ante Megilio y Clinias y, en primer término, “la más hermosa de todas”, según la cual “la vida más justa es la más venturosa a juicio de las divinidades” (664 b). Para lograr tal propósito habrá que instituir primeramente “el coro de las Musas”, compuesto por chiquillos que cantarán en público aquellos preceptos frente a todos los ciudadanos. Tras éste vendrá el segundo coro, el de los jóvenes menores de treinta años, que poniendo a Apolo por testigo de la verdad de las sentencias morales, le pedirán que grabe en sus almas tan hermosos principios.

Un tercer conjunto, compuesto por hombres maduros, de treinta a sesenta años, repetirá las mismas exhortaciones. A los que rebasen esta última edad y no estén ya capacitados para intervenir en el coro de los viejos, se les impondrá la tarea de componer, sobre las mismas enseñanzas, fábulas basadas en los divinos oráculos (664 d).

Los himnos que entonen los cantantes en la *χορεία* —prosigue el de Atenas— serán como “encantamientos” destinados a moldear las almas infantiles. Mas, a fuerza de repetir aquéllos las nobles máximas, éstas se grabarán también en todos los espíritus.

Clinias asegura que entiende lo concerniente a los dos primeros coros; pero la idea del tercero, el de Dióniso, le parece “extraña” y de difícil realización.

⁹ Cf. *Gorgias*, 470 e-477 b.

¹⁰ T. Gomperz, *Griechische Denker II*, Berlín, 1925; p. 490.

El ateniense acepta que no es fácil realizarla; por ello —añade— preciso es descubrir qué debe hacerse para que “la parte más excelente de los ciudadanos”, a quien la experiencia y la cordura confieren mayor autoridad, pueda contribuir, cantando, al bien común de la *polis*.¹¹

Sabido es que “cuando un hombre envejece, siente miedo si se le invita a cantar; no encuentra ninguna alegría al hacerlo y, si se le obliga a ello, su vergüenza será tanto más grande cuanto más discreto él sea” (665 *d-e*). Y no hay duda de que, “si tuviera que actuar en un teatro, de pie frente a toda clase de gente, se sonrojaría aún más”. ¿No ocurriría lo mismo si, como los coros que se disputan la victoria, hombres de avanzada edad “se vieran constreñidos a cantar, extenuados y en ayunas después de haber hecho sus ejercicios de vocalización?” (665 *e*). Si queremos que aquéllos canten de buen grado, “tendremos que empezar por prescribir legalmente a los menores de dieciocho años que se abstengan totalmente del vino; después, a los jóvenes de más edad les permitiremos beber moderadamente hasta los treinta años”, siempre y cuando eviten el exceso de la embriaguez; pero al hombre que llegue a la cuarentena le daremos libertad para “tratarse con regalo” en las comidas en común. “En éstas se invocará a los dioses y, sobre todo, se invitará a Dioniso a la celebración de los misterios y a la diversión de los viejos, ese vino que él donó a los mortales a modo de medicamento contra la austeridad de la vejez, a fin de que revivan sus años juveniles y, olvidando sus aflicciones, el alma endurecida se reblandezca y, como el hierro bajo la acción del fuego, se torne más maleable” (666 *a-c*).

—¿Qué tipo de música —inquire el ateniense— es la que los viejos deben hacernos oír?... ¿Será la de los otros coros, u otra más bella aún? Pero, ¿de acuerdo con qué criterio hemos de valorarla?... “Si alguien dice que la música debe ser juzgada por el placer que procura, este aserto no es aceptable; y de existir alguna de tal especie, no es ella la que debe buscarse (ni hay que concederle importancia), sino sólo la que guarda semejanza con el paradigma de lo bello” (688 *a-b*). Los que andan en pos “del canto y la música más hermosos” deben buscar no lo que es más placentero, sino “lo que es más correcto”. Y la corrección o rectitud de las creaciones musicales, que son todas “imitación y representación”, tendrá que hacerse depender de la “fidelidad” con que su modelo sea reproducido “de acuerdo con lo que el original es en cantidad y calidad”.

Respecto de cada una de esas creaciones —prosigue el ateniense— hay que saber cuál es su esencia, qué es lo que la misma pretende expresar, y de qué modelo es una imagen.

El hombre que en pintura, en música y en todo arte aspire a ser “un

¹¹ Cf. *Leyes*, 670 *b*.

juez sensato" debe reunir tres condiciones: "ante todo, conocer a fondo la naturaleza del objeto; luego, determinar hasta qué punto la imitación es verdadera y, tercero, qué hay de valioso en las imágenes que han sido producidas por medio de palabras, de melodías o de ritmos" (668 c).

Como en la *República*, también aquí —comenta Gauss— Platón distingue en el arte dos elementos, "el contenido que ha de ser representado" y la *forma* que lo envuelve; por ello exige que todo arte auténtico sea la fusión feliz "de un bello contenido y una forma bella". Se trata, como él mismo dice, "de cantar lo bello bellamente" (654 b). Es pues, preciso que los llamados a emitir un juicio sobre las creaciones de un artista, entiendan tres cosas: primero, la belleza que ha de ser representada; segundo, si la obra es una representación fiel de tal contenido y, tercero, si este último ha sido revestido en la más conveniente de las formas. Lo primero se refiere al $\tau\acute{\iota}$, a la verdad que de acuerdo con el filósofo cada creación debe simbolizar; lo segundo, a la representación correcta ($\delta\rho\theta\omega\acute{\iota}\varsigma$) de lo verdadero y, lo tercero, al $\epsilon\upsilon$, o, en otras palabras, a "la forma agradable que nunca ha de faltar en una obra de arte que sea realmente tal".¹²

—Es preciso —sigue diciendo el ateniense— que los viejos a quienes invitamos a cantar en el coro, y a los que hacemos una suave violencia, se hallen en condiciones de escoger con acierto los ritmos y las melodías que cuadran a personas de su edad y carácter, de manera que, prestándose de buen grado al canto, disfruten de un placer inocente y enseñen con su ejemplo a los jóvenes a seguir cuanto en este género pueda ayudarles a formar sus costumbres. La música es la más ensalzada de todas las imitaciones, pero también la que mayor cuidado y atención requiere. El error, en su caso, no sólo sería funestísimo, sino muy difícil de descubrir, porque los poetas "están muy lejos de ser tan hábiles en su arte como las propias Musas". Éstas nunca se desviarían de lo verdadero hasta el extremo de adaptar a letras que se hubieren escrito para hombres, melodías que sólo podrían convenir a mujeres, o de servirse de ritmos adecuados a esclavos cuando se trata de representar situaciones en las que intervienen hombres libres (669 c).

El problema que en conexión con el aserto de que las creaciones musicales son todas "imitación y representación" preocupa al fundador de la Academia, es el que consiste en saber, como escribe Nettleship, qué aspectos de la naturaleza humana merecen ser imitados o, dicho de otra manera, qué paradigmas de moralidad han de ser objeto de seguimiento.¹³

Hablando de la educación de los jóvenes en el libro tercero de la

¹² Gauss, *Handkommentar zu den Dialogen Platons* 3. Teil, 2. Hälfte, p. 222.

¹³ Nettleship, *Lectures on the Republic of Plato*, 1964; p. 103.

República, Sócrates declara: "Si vamos a sostener el principio de que nuestros guardianes, liberados de todos los otros oficios, deben ser perfectos artífices de la libertad de la ciudad y no dedicarse a ninguna tarea que no conduzca a este fin, menester será que no hagan ni imiten otra cosa. Mas si han de ser imitadores, que imiten desde la infancia a los hombres valientes, a los piadosos, a los temperantes, a los libres; pero que nunca copien lo que es vergonzoso o indigno, "no sea que a resultas de la imitación algo de ésta los inficione" (395 c).

El hijo de Sofronisco está convencido de que si la imitación es practicada desde la juventud hasta la vejez, a la postre se convierte en una especie de segunda naturaleza. Habrá que prohibir a los jóvenes, si son varones, que remeden a una mujer que insulta a su marido, o a aquella que, "en medio de infortunios y dolores, se deshace en lamentos", y, menos todavía, "a la que está enferma, o enamorada, o en trance de parto" (305 b-305 c). Tampoco imitarán a los esclavos ni a los malos que son cobardes y se difaman y ridiculizan entre sí, ni a los dementes tampoco, ni de palabra ni de obra.

Después de recordar que componen el canto tres cosas: letra, armonía y ritmo, Sócrates afirma, en el mismo lugar, que los dos últimos elementos han de acomodarse a la letra, y que en las palabras están de más "las quejas y los lamentos". Deberemos —añade— proscribir las armonías quejumbrosas: la lidia mixta, la lidia sostenida y otras semejantes. Rechazaremos, asimismo, los modos "muelles", como algunos jónicos y lidios llamados "laxos", por ejemplo.

El moralista remata así, en el susodicho libro, sus reflexiones sobre el arte musical: "La música es la educación suprema, porque el ritmo y la armonía penetran hasta el fondo del alma, de la cual se apoderan tornándola bella. Quien haya sido educado musicalmente como conviene, percibirá con agudeza la negligencia y la fealdad, lo mismo en las obras de arte que en las de la naturaleza. Censurará espontáneamente lo feo, desde su niñez, y lo tendrá como objeto de odio aun antes de llegar a la edad de razón" (401 a-402 a).

6. *Vuelta al tema de los simposios*

—"Precisamente lo que la argumentación se proponía en sus comienzos, mostrar que la llamada defensa del coro de Dióniso era justificada —afirma el de Atenas— se ha expuesto de la mejor manera; pero tendremos que ver si nuestro propósito se logró" (671 a). Al discutir anteriormente el tema de los banquetes, dijimos que "una reunión de bebedores necesariamente se vuelve tumultuosa a medida que las libaciones se prolongan", y que, cuando ello ocurre, "cada uno de los asistentes se siente

más ligero, se exalta, se regocija; da rienda suelta a su locuacidad y, en tal estado, no escucha ya a sus vecinos, pues piensa que está capacitado para gobernarse a sí mismo y gobernar a los demás". Conviene, empero, no olvidar que "las almas de los bebedores, cual un candente pedazo de hierro, adquieren al ser calentadas una suavidad y una juventud nuevas, volviéndose más dúctiles en manos del que sabe moldearlas, como en la época en que aún eran jóvenes" (671 *b-c*).

La misión del llamado a evitar los excesos de los que beben es comparable a la de un buen legislador: a él incumbe "reglamentar los festines", dictando normas capaces de someter al orden al individuo "confiado y audaz" que procede con demasiada desvergüenza, y de inducirlo a beber con medida, a no hablar a tontas y a locas y a dar pruebas, en todo momento, de su buena educación (671 *c-d*). "Mas si la costumbre de los simposios se convierte en juego y ha de autorizarse a cualquiera a beber cuando le plazca, con los amigos que le venga en gana, y no sólo en los banquetes, sino en otras situaciones de análoga especie, yo —declara el ateniense— jamás daría mi voto en favor de la embriaguez respecto de una ciudad o de determinado individuo, sino que, más que por el uso de los cretenses o de los lacedemonios, votaría por la ley cartaginesa según la cual ningún soldado debe ingerir bebidas embriagantes, sino que durante ese tiempo se reunirá con sus compañeros de armas para refrescarse exclusivamente con agua" (674 *a*). Muchas otras ocasiones podrían ser mencionadas en que el vino no debe ser probado por hombres que se rigen por la recta razón, de modo que, "de acuerdo con nuestros principios, ninguna ciudad necesitará tener numerosos viñedos; y aun cuando todos los productos agrícolas estuviesen controlados, la producción vinícola, especialmente, sería de todas la más modesta y restringida. Sea éste, si estáis de acuerdo, extranjeros, el remate de nuestra conversación acerca del vino" (674 *b-c*).