

¿QUÉ HACE EL “ATENIENSE” EN CRETA? SOBRE *LEYES* 949 e3-953 e4*

MIGUEL ÁNGEL SPINASSI

Universidad Nacional de Córdoba

ek_thymoy@hotmail.com

En las *Leyes*, en 949 e3-953 e4, el “Ateniense” discute el problema de las relaciones de la ciudad con el exterior y examina quién puede ingresar o salir del territorio. Su descripción pone especial énfasis en el ciudadano que viaja al exterior como observador (θεωρός) y en quien ingresa a la ciudad como extranjero (ξένος). En este punto, el texto claramente identifica a ambas personas en una sola, cuyas características encajan muy bien con la figura del propio “Ateniense”, *extranjero observador* en Creta, que termina proponiendo su “observación” como paradigma de la mejor manera de observar las leyes: dialógicamente.

Ateniense / extranjero / observador / paradigma / legislación

In the *Laws*, at 949 e3 e4-953, the “Athenian” discusses the problem of the city's relations with the outside and looks at who can enter or leave the territory. His description places particular emphasis on the citizen who travels abroad as an observer (θεωρός) and who enters the city as foreign (ξένος). At this point, the text clearly identifies the two people into one, whose characteristics fit well with the figure of the “Athenian”, *foreign observer* in Crete, which ends by proposing his “observation” as a paradigm of the best way to observe the laws: dialogically.

Athenian / foreign / observer / paradigm / legislation

Introducción

Cuando uno se aproxima a las *Leyes*, el último escrito de Platón, no puede evitar el hecho de sentirse atraído de alguna forma u otra por la enigmática figura del “Ateniense”, principal interlocutor y guía de la

* El siguiente trabajo es la reelaboración de una ponencia que leí en el XXI Simposio Nacional de Estudios Clásicos, realizado en la ciudad de Santa Fe en el mes de septiembre de 2010.

conversación. Mucho se ha hablado de este personaje que Platón representa en la isla de Creta dialogando con otros dos ancianos sobre “formas de gobierno y leyes”¹. El hecho de permanecer anónimo y algunos datos sobre su persona, que lo aproximan mucho al propio maestro de la Academia², son un condimento sin duda atrapante en la fatigosa lectura del diálogo: uno se figura tener ante sí al “último Platón”³. En el presente trabajo, me propongo indagar una de las facetas de este “extranjero de Atenas” que aún no ha sido explorada por los estudiosos y que, a mi juicio, juega un rol significativo para nuestra comprensión del diálogo en su conjunto.

Lo que ha motivado esta lectura que hago aquí del pasaje 949 e3-953 e4 es una pregunta que no viene hecha en el diálogo y, por tanto, tampoco es respondida⁴ y que sólo el lector puede formular y responder, una vez que ha leído el texto: ¿qué hace este extranjero ateniense en la isla de Creta? Como creo, la solución a esta cuestión se encuentra en el pasaje del libro XII que propongo leer a continuación. Si mi lectura es correcta, cuando uno relee el diálogo por segunda vez, el rol que juega allí el Ateniense debería volverse más claro, como así también nuestra interpretación de los *Nomoi*. Veamos más de cerca el asunto.

En 949 e3-953 e4, el Ateniense invita a reflexionar sobre los viajes al exterior y sobre la admisión de extranjeros en el propio territorio de la polis. El tratamiento de este punto, como una y otra vez se anuncia a lo largo de las *Leyes*, persigue como único fin la salvación de la ciudad y la conservación de su virtud⁵. Esto es clave para entender luego a *quiénes* se les permite salir de la ciudad o ingresar a ella, según sea el caso. Teniendo en cuenta, pues, el *fin* de la legislación hacia el cual el legislador tiene que apuntar, el Ateniense considera dos grupos de personas que serán de gran provecho para el

¹ 625 a6. En este artículo seguiré el texto griego de la edición de J. BURNET (1900-1907). Las traducciones son siempre mías, a menos que indique lo contrario. Las referencias que en cada caso no especifiquen el nombre del diálogo pertenecen al texto de *Leyes*.

² MORROW (1960: 75), n.2.

³ Esto también debió haber sido significativo para Platón mismo, consciente de que escribía su último diálogo.

⁴ La conversación se inicia de manera repentina con una pregunta por el origen (αἰτία) de la legislación cretense y espartana e inmediatamente el foco de atención se centra en la tarea legislativa actual, que entretiene a los tres caminantes rumbo al “antro y santuario de Zeus”.

⁵ Cf. 950 d, 951 c. Antes, en 836 d2, se había dicho: “Siempre examinamos, pues, qué de lo establecido lleva a la virtud y qué no” (ζητοῦμεν γὰρ ἀεὶ δὴ τί τῶν τιθεμένων πρὸς ἀρετὴν φέρει καὶ τί μὴ).

mejoramiento de las leyes del Estado. Por un lado, están los observadores (θεωροί), quienes “pedirán permiso ante los guardianes de las leyes” para viajar al exterior y *observar* las costumbres legales de otras ciudades⁶, y por otro, un tipo de extranjeros (ξένοι), que son un “correlato” de aquellos observadores y que merecen por tanto la misma atención de parte del legislador⁷.

Ahora bien, ¿qué quiere significarse aquí con esta *correlación* entre el ξένος y el θεωρός? El término griego es αντίστροφος y designa en este caso una complementación entre dos partes que conforman una unidad. Según lo entiendo, el motivo de la *observación* tiene tal peso en el bosquejo de Estado que representan las *Leyes*⁸, que no sólo se requiere de ciertos ciudadanos, expertos y entrenados para observar las costumbres legales de otras ciudades, sino también de extranjeros que sean ellos mismos unos “observadores”. En este juego de *observación* hay que ver la propuesta platónica del *diálogo* entre las distintas ciudades en lo que se refiere a materia legislativa, que tiene por objetivo el beneficio de ambas partes.

Según lo dicho hasta aquí, mi hipótesis principal de sentido podría quedar formulada como sigue: a partir de la descripción de los “observadores” y “extranjeros” que leemos en 949 e3-953 e4, podemos ver en la figura misma del Ateniense a un ξένος θεωρός que visita suelo cretense e inicia una investigación sobre las costumbres legales dorias, que fomenta constantemente el diálogo amistoso entre las distintas ciudades, en este caso Atenas, Creta y Lacedemonia. A mi entender, la θεωρία del Ateniense a lo largo de los *Nomoi* platónicos se propone como *paradigma* o modelo del mejor modo de “observar” las leyes, a saber, *dialogando*. Allí es donde tenemos que buscar la respuesta a nuestra pregunta inicial.

⁶ 951 a4.

⁷ 953 c4.

⁸ El Ateniense, cuando habla de la formación del Consejo Nocturno, piensa en él, metafóricamente, como si fuera la cabeza del Estado, en donde se encuentra el intelecto, lo más importante de todo, y los más bellos de los sentidos: la vista y el oído. Justamente los “observadores” representan, como es obvio, la vista de la ciudad y de ellos depende en gran parte su conservación en la virtud. Cf. 961 d8: ...νοῦς μετὰ τῶν καλλίστων αἰσθήσεων <sc. ὄψις καὶ ἀκοή> κραθεῖς, γενόμενός τε εἰς ἓν, σωτηρία ἐκάστων δικαιοτάτ’ ἂν εἴη καλουμένη. (“...el intelecto, fusionado con los más bellos de los sentidos <sc. la vista y el oído> y conformando una unidad, podría ser entendido, con todo derecho, como la salvación de cada cosa”). Más adelante, 951 c3-4, se dice que la ciudad no puede permanecer en un estado perfecto (οὐ μένει ποτέ τελέως), si no se lleva a cabo la observación o si ésta se hace mal.

Proemio (949 e3 - 950 d4)

Conforme a lo que quedó establecido en 723 b-c, el legislador debe anteponer a toda ley un *proemio*, el elemento persuasivo (τὸ πειστικόν) del discurso⁹, que introduce a su receptor en la problemática sobre la que se dictará luego la ley, predisponiéndolo favorablemente (εὐμενῶς) para con ella y volviéndolo más apto para aprender (εὐμαθέστερον)¹⁰. Esta innovadora distinción en la legislación entre el *proemio* y la *ley* propiamente dicha no debe ser descuidada, puesto que ha sido introducida por Platón como medio para facilitar el diálogo: la ley en sí misma es coercitiva, debe ser acatada sin más, bajo pena de algún castigo; el proemio, en cambio, anticipa algo de aquélla y persuade de la *necesidad* de obedecerle por propia voluntad¹¹.

Siguiendo entonces este principio fundamental de la legislación, el legislador tendrá ahora que aconsejar sobre las relaciones exteriores de la ciudad, “persuadiendo primero según sus fuerzas”¹², esto es, introduciendo en primer lugar su *proemio*. Éste comienza en 949 e7 y llega hasta 950 d4. De todo el proemio, me interesan aquí sólo dos cuestiones principales, íntimamente ligadas entre sí: por un lado, (a) el problema de las “innovaciones”

⁹ Como lo dice K. GAISER (1959: 214), ‘Hier ist die deutlichste Erläuterung der im platonischen Dialog erfolgenden protreptischen und paränetischen πειθῶ zu finden.’

¹⁰ Para el motivo de la educación en las *Leyes*, remito especialmente a aquel famoso pasaje de 857 d6-e1, en donde el Ateniense comparaba al legislador con el “médico de libres”, quien dialoga con el enfermo (νοσοῦντι διαλεγόμενον ἰατρὸν), utilizando un lenguaje cercano al de la filosofía (τοῦ φιλοσοφεῖν ἐγγύς), tratando la enfermedad desde su principio (ἐξ ἀρχῆς!) y tocando temas referidos a toda la naturaleza (περὶ φύσεως πάσης) de los cuerpos. Ante esta situación, dice el Ateniense, si el “médico de esclavos” lo viera obrar de esa manera, le diría burlándose: ὦ μῶρε, οὐκ ἰατρεύεις τὸν νοσοῦντα ἀλλὰ σχεδὸν παιδεύεις, ὡς ἰατρὸν ἀλλ’ οὐκ ὑγιῆ δεόμενον γίγνεσθαι (“¡Torpe, no curas al enfermo sino que, diría, lo educas, como si necesitara hacerse médico y no curarse!”). Cf. JAEGER (1962²: 1018): “Pues bien, los legisladores actuales, dice Platón, se hallan todos a la altura del médico de esclavos. No son verdaderos médicos, porque no son educadores. Y a eso es a lo que tienden los esfuerzos de Platón en las *Leyes*: a conseguir un legislador en el más alto de los sentidos, es decir, un verdadero educador de los ciudadanos”.

¹¹ GAISER (1984: 140): “In tutta quest’ opera <sc. Le leggi> Platone non si propone solamente di stabilire leggi, ma soprattutto di persuadere gli uomini a rispettarle con un atto libero della volontà”; también COHEN (1993: 302): “Instead, he <sc. Plato> advocates a version of the rule of law that rests upon the citizens’ commitment to voluntary rather than coerced obedience”.

¹² 949 e6.

que introducen los extranjeros y que hacen peligrar el orden establecido¹³ y, por otro, (b) la “buena reputación” de la ciudad que es preciso conservar ante los demás y que se vería amenazada, si no se admitiera trato alguno con aquéllos¹⁴. El Ateniense advierte en estos dos puntos una tensión para la ciudad, que debería ser capaz de afrontar y superar. Como veremos, su solución a tal conflicto es el *diálogo* con el exterior.

Con respecto al primer punto, dice más o menos cuanto sigue:

Es un hecho natural que la mezcla entre ciudades funda las más diversas costumbres entre sí (ἦθη κεραννύναι παντοδαπά), puesto que los extranjeros introducen innovaciones en el trato entre unos y otros (καινοτομίας... ἐμποιοῦντων)¹⁵.

Si volvemos la mirada al comienzo del libro IV, después de que Clinias anunciara su tarea de fundar una nueva colonia, el Ateniense preguntaba por las condiciones geográficas en las cuales se habría de asentar la ciudad y recomendaba que la futura Magnesia no estuviera muy próxima al mar, porque en ese caso

al verse colmada por el tráfico del comercio y al engendrar en las almas costumbres inestables y no fiables (ἦθη παλίμβολα καὶ ἄπιστα), se hace ella misma <sc. la ciudad> poco fiable y amigable (ἄπιστον καὶ ἄφιλον) para sí y también para los demás hombres¹⁶.

Queda claro entonces que, cuando las costumbres se desestabilizan y cambian¹⁷, la *πίστις* y la *φιλία*, condiciones indispensables para el diálogo¹⁸,

¹³ 949 e7-950 a7.

¹⁴ 950 a7-d4.

¹⁵ 949 e8.

¹⁶ 705 a5-7.

¹⁷ En *R.* 424 b-c tenemos un pasaje paralelo a éste de *Leyes*. Allí se aconseja a los guardianes del Estado “no innovar en lo que respecta a la gimnástica y a la música más allá del orden establecido” (μὴ νεωτερίζειν περὶ γυμναστικήν τε καὶ μουσικήν παρὰ τὴν τάξιν). “Hay que cuidarse”, dice Sócrates, “de que un género musical cambie a uno nuevo (καινόν), ya que peligrar el todo (ὡς ἐν ὄλῳ κινδυνεύοντα). En efecto, de ninguna manera se mueven los modos musicales sin que lo hagan las más grandes leyes del Estado (ἄνευ πολιτικῶν νόμων τῶν μεγίστων)”. Cf. 797 b4. Lo mismo que en la *República*, lo que le preocupa al Ateniense es la conservación de la virtud del *todo*,

se extinguen en la ciudad y las consecuencias de ello son nefastas, tanto hacia adentro como hacia afuera. ¿Qué hacer en ese caso? ¿Evitar las salidas al exterior, impedir el ingreso de extranjeros al territorio de la polis? Esto resulta imposible, fundamentalmente porque las demás ciudades lo verían como

algo salvaje y duro (ἄγριον καὶ ἀπηνές), en el momento en que se recurre a esas llamadas ‘expulsiones de extranjeros’ en medio de expresiones y actitudes hostiles, llenas de vanidad (ὀνόμασιν χαλεποῖς... καὶ τρόποις αὐθάδεσι καὶ χαλεποῖς)¹⁹.

Esto “salvaje” y “duro”, como así también las palabras y el modo hostil y vanidoso, hacen que la buena fama o εὐδοξία de la ciudad se vea amenazada. Pero ¿caso la δόξα de la mayoría tiene algún peso para la ciudad? El Ateniense responde afirmativamente: “es necesario que nunca se le dé poca importancia al hecho de que parezcamos buenos a los demás o no lo parezcamos (τὸ δοκεῖν ἀγαθοῦς εἶναι τοῖς ἄλλοις ἢ μὴ δοκεῖν)”²⁰. Pero también advierte sobre un hecho de suma importancia: el “parecer bueno” debe perseguirse, sólo cuando uno es *realmente bueno*, y no en el caso contrario –al menos quien pretende ser un hombre *perfecto*²¹, porque entonces uno parecería ser lo que no es y todo el mundo sabe qué opinión tenía Platón al respecto²².

Por otra parte, en 732 e se había dicho justamente que la buena fama o εὐδοξία era una de las caras del κάλλιστος βίος²³, de la vida más bella, que

del *conjunto*, como se dice también de la divinidad en el libro X (cf. por ejemplo 903 b5).

¹⁸ Cf., SZLEZÁK (1997: 23).

¹⁹ 950 a7-b4. Cf. *Prt.*, 342 c5-7.

²⁰ 950 b4-5.

²¹ 950 c4-7: τὸ μὲν γὰρ ὀρθότατον καὶ μέγιστον, ὄντα ἀγαθὸν ἀληθῶς οὕτω τὸν εὐδοξον βίον θηρεύειν, χωρὶς δὲ μηδαμῶς, τόν γε τέλειον ἄνδρα ἐσομένον (...).

²² Aquí se puede decir que el “parecer ser algo que no se es” conlleva un gran riesgo para la persona y uno mucho mayor para la ciudad. “Parecer ser bueno” conduciría inevitablemente a un *exceso* (ὑβρις) y éste, a una disputa por alcanzar la virtud para el propio bien y reputación, con *envidia* (cf. más abajo n. 27) pero fundamentalmente impediría el *diálogo*, en donde las partes aprenden y enseñan al mismo tiempo (cf. p. 68). Si quien enseña a ser bueno, no lo es realmente, nada enseña.

²³ Sin dudas este κάλλιστος βίος también constituye el objetivo perseguido por el Ateniense en su legislación. En este sentido hay que entender las *muy bellas* (cf. 966 c1) discusiones del libro X en torno a las famosas tesis teológicas, de cuyo *correcto*

merece la alabanza de todos y que constituye para el hombre virtuoso el máspreciado bien²⁴. Un poco antes, se decía que los bienes que uno posee “tienen cierta capacidad de no permanecer sólo en nosotros, sino también de darse a conocer a otros”²⁵, por propia voluntad (ἐκῶν)²⁶, sin envidia (ἀφθόνως)²⁷ y sin el excesivo amor a uno mismo (φιλία ἑαυτοῦ)²⁸. En otras palabras, es lícito afirmar que la buena fama de la ciudad virtuosa constituye un *bien* para ella, que debe conservar pero también, en la medida de lo posible, comunicar a otras²⁹. El legislador no se contenta con embellecer sólo su ciudad, dándole

conocimiento depende si vivimos *bellamente* o no (888 b4: μέγιστον...τὸ περὶ τοὺς θεοὺς ὀρθῶς διανοηθέντα ζῆν καλῶς ἢ μὴ) y también aquello de “la más bella tragedia” (817 b7: ποιηταὶ δὲ καὶ ἡμεῖς...τοῦ καλλίστου δράματος), como describe el Ateniense a su obra poética sobre formas de gobierno y leyes.

²⁴ Recuérdese que la opinión (δόξα) que más conviene a la ciudad que va a ser fundada en Creta es que los demás hombres la consideren como “la que está organizada de la forma más bella y mejor de cara a la virtud (καλλίστην τε καὶ ἀρίστην παρασκευάζεσθαι πρὸς ἀρετήν)”.

²⁵ 730 e2: (...) καὶ ὅσα ἄλλα ἀγαθὰ τις κέκτηται δυνατὰ μὴ μόνον αὐτὸν ἔχειν ἀλλὰ ἄλλοις μεταδιδόναι. Cf. 821 a8 ss.

²⁶ 730 e5. Cf., por ejemplo, la actitud de Sócrates en *R.* 509 c10: “...de todos modos, no omitiré por propia voluntad nada de lo que en el momento actual me sea posible decir” (...ὅμως δέ, ὅσα γ’ ἐν τῷ παρόντι δυνατόν, ἐκῶν οὐκ ἀπολείψω).

²⁷ 731 a3. Cf. *Ep.* VII 344 b6. Piénsese, por ejemplo, en aquello de *Phdr.* 247 a7: “la envidia está fuera del cortejo divino (φθόνος γὰρ ἔξω θείου χοροῦ ἴσταται)” y lo de *Ti.* 29 e2: “Digamos ahora por qué causa obró quien dispuso el devenir y este universo: era bueno y lo bueno nunca tiene envidia de nada (ἀγαθὸς ἦν, ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος)”. Por esta razón, se ha de pensar que la envidia mucho menos debería existir aquí, entre los hombres. Platón propone, por ejemplo, en sus diálogos una y otra vez una filosofía sin envidia; cf. *Phd.* 61 d10; *Sph.* 217 b1; *Lg.* 635 b1, 664 a8, etc.

²⁸ 732 b. Hay que tener en cuenta que este excesivo amor a uno mismo impide “la lucha no envidiosa por alcanzar la virtud” (731 a3: φιλονικεῖτω δὲ ἡμῖν πᾶς πρὸς ἀρετήν ἀφθόνως).

²⁹ “Si la ciudad”, dice el Ateniense en 950 d2-4, “llega a darse así como la hemos descrito en nuestro *lógos*, gran esperanza hay de que sea ella, entre las ciudades y regiones bien gobernadas, *una de las pocas* que vea al Sol (μετ’ ὀλίγων ἡλιον ὄψεσθαι) y a los demás dioses”. Tal es el augurio que Platón pone en boca del Ateniense para la ciudad –y el hombre– que sea *realmente* buena. No habría que perder de vista la mención del “Sol” y su posible relación con la “Idea del Bien” de la *República*, objeto máximo de contemplación de esos *pocos* que son verdaderamente filósofos, cf. *Ti.* 53 d7; *Lg.* 951 b5; *Epin.* 973 c5; *Ep.* VII 341 e2.

buenas leyes para que sea reconocida y afamada como εὖνομος, sino que también quiere que ella, como tal, sea un modelo para que otras devengan igualmente virtuosas y participen de esa *vida más bella*. En ese contexto, en esa interacción entre las distintas ciudades, entra en juego el *diálogo*.

Viajes hacia el exterior: los “observadores” (950 d6- 952 d4)

Después del proemio, el Ateniese distingue la modalidad de los viajes que podrán llevarse a cabo fuera de la ciudad. Bajo ningún respecto puede salir de ella una persona menor de cuarenta años, cualquiera sea el fin de sus viajes. Éstos tendrán carácter público y serán realizados por heraldos, embajadas o por “un cierto tipo de observadores”. A Delfos, Olimpia, Nemea y al Istmo ha de ser enviado, para los sacrificios y certámenes en honor de los dioses patronos de cada lugar, el mayor número posible de los hombres más hermosos y mejores (πλειστους ἄμα καὶ καλλίστους τε καὶ ἀρίστους) que habiten la ciudad. Ellos harían acrecentar su fama en las reuniones sagradas y pacíficas de las cuales participaran (εὐδόκιμον... ποιήσουσι δοκεῖν) y, al regresar a casa, enseñarían a los jóvenes (διδάξουσι τοὺς νέους) que las costumbres legales de las demás ciudades están por debajo de las locales, en segundo lugar³⁰.

A continuación, viene la descripción de otros observadores o θεωροί, que se diferencian por el objetivo de su viaje de aquellos que acabamos de ver³¹. Desde un principio aparecen ligados al gobierno de la ciudad, puntualmente a los guardianes de las leyes, ante quienes se presentarán antes de salir del país y después de regresar, cuando se unan al Consejo Nocturno³². Su principal tarea, para la cual tendrán una disposición de tiempo mayor que el resto de los ciudadanos, es la de “observar los asuntos de otros hombres”, esto

³⁰ 950 d6-951 a3.

³¹ Para los griegos, había dos tipos principales de θεωροί: los *observadores-espectadores*, que serían estos que Platón describe sumariamente aquí, y los *observadores-heraldos*, que viajaban al exterior para informar de las celebraciones que tendrían lugar en su propia ciudad (véase DAREMBERG-SAGLIO, t. V, pp. 208-211), que no son mencionados en nuestro texto. No he podido encontrar ningún comentario sobre los “observadores” que el Ateniese describe con mayor detalle (61 líneas en la edición de BURNET contra sólo 8 líneas para los *observadores-espectadores*). A mi juicio, teniendo en cuenta lo dicho más arriba, en n. 8, me parece que la clase de “observadores”, que el Ateniese introduce justamente con un “pero...otros” (θεωροὺς δὲ ἄλλους ἐκπέμπειν κτλ.), es una innovación más de Platón en su sistema legislativo.

³² 951 a4-d4. Cf. n. 8.

es, sus usos y costumbres legales³³. Precisamente éste es el tema de interés del Ateniense al comienzo del diálogo. Él inicia la conversación preguntando por el origen de la legislación doria y propone, en base a la crianza que sus interlocutores, Clinias y Megilo, han recibido “en costumbres legales tan bien reputadas”, dialogar sobre “formas de gobierno y leyes”³⁴.

Así, este tipo de θεωρία no tiene que ser impedida por la ley,

porque, si una ciudad no tiene experiencia de hombres malos y buenos, jamás podría, siendo así de insociable, llegar a ser lo suficientemente mansa y perfecta (ἡμερος ἰκανῶς εἶναι καὶ τέλειος), ni al mismo tiempo podría cuidar sus leyes, si no las comprende con su inteligencia, sino que sólo las acata por costumbre (ἄνευ τοῦ γνώμη λαβεῖν αὐτοῦς ἀλλὰ μὴ μόνον ἔθεσιν)³⁵.

El “observador” además tiene que ser “incorruptible” (ἀδιάφθαρτος), puesto que su persona encarna³⁶ de alguna manera las leyes de la polis: si él

³³ (...) τὰ τῶν ἄλλων ἀνθρώπων πράγματα θεωρῆσαι, cf., más adelante, 952 b6: τὰ ἐν τοῖς ἄλλοις ἀνθρώποις νόμιμα κτλ.

³⁴ 624 a-625 b.

³⁵ 951 b1-4. Traduzco ἡμερος por “mansa” y no por “civilizada”, como entiende ENGLAND (1921: 591), ya que está en consonancia con lo que el Ateniense dice una y otra vez a lo largo del diálogo de “amansar” a los oyentes de las leyes con su proemio (cf., p. e., 890 c8) y además porque se adecua mejor a lo que vengo argumentando aquí sobre la actitud favorable, y en este caso *mansa*, para dialogar. Cf. 766 a: el hombre es un animal *manso* (ἄνθρωπος...ἡμερον), pero suele ser el animal *más divino y manso* (θειότατον ἡμερώτατόν τε ζῶον), si recibe eventualmente una correcta *educación*. Esta mansedumbre y perfección pueden alcanzarse en el trato con las demás ciudades, por ello se dice que la ciudad no debe permanecer insociable (ἀνομίλητος), puesto que así se aproxima a lo salvaje (ἄγριον). Aquí puede que haya una referencia a Dioniso el joven, tirano de Siracusa, quien se encontraba “falto de educación y de buenas compañías” (*Ep. VII* 332 d: ἀνομιλήτω μὲν παιδείας, ἀνομιλήτω δὲ συνουσιῶν τῶν προσηκουσῶν κτλ.). Hay que llamar la atención sobre el hecho de que éstos son curiosamente los únicos pasajes en donde aparece el término ἀνομίλητος en toda la obra platónica. Para la comprensión de la ley por parte de la mayoría de las personas, véase 966 c5: ella sólo puede *seguir* la φήμη de la ley.

³⁶ El “observador” es un “representante” o “emblema” (δειγμα) de los *nomophylakes*, como se dice en 951 d1. Por esa razón debe ser uno de los que tiene “buena fama” (ἔτι δὲ τῶν εὐδόκιμων).

resultara dañado, también lo serían las leyes de la ciudad³⁷. Quien sea incorruptible, entonces,

perseguiré las huellas de aquellos hombres divinos –no muchos– con los cuales vale la pena tratar, ya sea estableciendo como seguras aquellas cosas que están bien de entre sus disposiciones legales, o corrigiendo otras, si es que algo les falta (τὰ μὲν βεβαιούμενον τῶν νομίμων, ὅσα καλῶς αὐτοῖς κεῖται, τὰ δ' ἐπανορθούμενον, εἴ τι παραλείπεται)³⁸.

Aquí tenemos otro indicio que aproxima al Ateniense a la figura del θεωρός. A lo largo de la conversación, él es quien asume la tarea de “asegurar” lo que está bien o “enderezar” lo que está mal en las costumbres legales dorias, tarea en la que una y otra vez exhorta al diálogo amistoso:

que nadie se irrite con aquel que, al pretender ver lo verdadero y mejor (βουλόμενος ἰδεῖν τό τε ἀληθές ἅμα καὶ τὸ βέλτιστον), reprocha algo de las leyes del otro, sino que acepte el parecer de cada uno con buena disposición (μὴ χαλεπῶς ἀλλὰ πρῶως ἀποδεχόμεθα ἀλλήλων)³⁹.

³⁷ Puesto que el “observador” se encontrará con hombres buenos, pero también con malos, es necesario entonces que sea “incorruptible”, de otro modo no sería aceptado en el Consejo al volver a su patria (cf. 952 c5). En este sentido hay que entender las fuertes restricciones establecidas por el Ateniense en lo que se refiere a la *edad* de los que viajan al exterior: sólo aquellos que tienen unos cincuenta años pueden ser observadores (951 c7) y esto, porque tienen, como miembros del Consejo, una “educación más exacta” (cf. 965 b1, c1-10, 969 b8) que se lo permite. No debemos olvidar que la edad de 50 años es la recomendada en *R.* 540 a4 ss. para que los guardianes se inicien en la contemplación de la Idea del Bien (atiéndase a la noción de “contemplación” en 951 d5: εἰς τὸν σύλλογον ἴτω τὸν τῶν περὶ νόμους ἐποπτευόντων).

³⁸ 951 b-c.

³⁹ 634 c6-8. Cf., más adelante, 635 b. Hay que llamar aquí la atención sobre el uso de χαλεπῶς, que nos remite inmediatamente al texto citado en p. 60 y a pasajes como los de *R.* 336 e2 y 354 a13, en donde Trasímaco es representado como una fiera salvaje que se *irrita* contra Sócrates al oír sus argumentos, poniendo en riesgo así el normal desarrollo del diálogo. Por otra parte, hay que advertir el uso del verbo δέχομαι, que es con el cual comúnmente se describen las relaciones de hospitalidad: el trato que el Ateniense y sus dos interlocutores se prodigan en la conversación es el que se da entre

Persuadido por estas palabras, Clinias le pide que siga entonces con su examen y crítica de las costumbres de su país. Aquél afirma que así lo hará, pero “no sin antes haberlas sometido, en lo posible, a un examen seguro” (πρὶν βεβαίως εἰς δύναμιν διασκέψασθαι)⁴⁰.

Que el Ateniense también muestra su compromiso a la hora de corregir o enderezar lo que está torcido queda claro en 644 b, después de que ha dado su definición de *paideia*⁴¹. Allí afirma:

si ésta <sc. la *paideia*> llega a desviarse alguna vez y está la posibilidad de enderezarla (δυνατὸν δ' ἐστὶν ἐπανορθοῦσθαι), eso es lo que siempre debe hacer uno a lo largo de su vida y en la medida de lo posible (κατὰ δύναμιν).

Más adelante, siguiendo el ejemplo del “legislador”, que al momento de dejar por escrito sus leyes era consciente de las deficiencias que sus sucesores habrían de corregir (ἐπανορθοῦν)⁴², el Ateniense exhorta a sus compañeros a seguir por el mismo camino:

si alguien se las ingeniara para enseñarle a otro (διδάξειεν ἄν ἕτερον), con hechos o de palabra, a tener una noción más o menos buena de cómo es preciso cuidar y corregir las leyes (φυλάττειν καὶ ἐπανορθοῦν νόμους), ¿dejaría de hablar, si aún no ha logrado su objetivo? (...) Entonces, ¿no debemos en este preciso momento hacer eso, ustedes dos y yo?⁴³.

Finalmente, aquel que haya observado las costumbres legales de otros hombres,

huéspedes, entre amigos. Un ejemplo claro de lo que digo, lo leemos en el libro I, 642 b ss.

⁴⁰ 635 b. Cf. 683 e8 (βεβαιωσόμεθα), 718 c6 (βεβαιώσασθαι), 799 d (πρὶν πη βεβαιώσαιτο τὴν σκέψιν), 799 e (βεβαιώσομεν...ὅποταν σκεψώμεθα ἰκανῶς), 960 e5 (γελοῖον...εἰς μηδὲν βέβαιον καταλαβεῖν), 966 a2 (πρῶτον βεβαιωσόμεθα). El “legislador”, como el Ateniense, también “asegura” o “afirma” una ley después de ver que es correcta, según 657 a7 (βεβαίως), 838 d8 (τὸ βεβαιότατον ἀπειρογασμένος), etc.

⁴¹ 643 d.

⁴² 769 d7.

⁴³ 769 e5-770 a.

que se dirija de inmediato al Consejo Nocturno y, si encontró a alguien que tuviera algo para decir (τινα φήμην...ἤρουν τινας ἔχοντας φράζειν) sobre el establecimiento de ciertas leyes, o sobre la educación o crianza, lo mismo que si él incluso tuviera alguna idea propia (καὶ αὐτὸς νενοηκώς), que se lo comunique a todo el Consejo⁴⁴.

En este último punto la figura del Ateniese se nos muestra otra vez como la de un θεωρός. En 811 c6, él había visto en sus propios *lógoi*, pronunciados no sin cierta inspiración divina, un *paradigma* de la mejor poesía que los jóvenes deberían aprender y había exclamado:

¡Al guardián de la ley y al que se está a cargo de la educación, yo no podría darles a conocer otro paradigma mejor que éste! (τῷ δὴ νομοφύλακί τε καὶ παιδευτῇ παράδειγμα οὐκ ἂν ἔχοιμι τούτου βέλτιον φράζειν)⁴⁵.

Lo mismo podemos decir de las palabras de despedida en 968 e7 ss. Allí el Ateniese se ofrece como colaborador en la futura fundación de Magnesia, aportando toda su experiencia y estudio en materia legislativa, “dando a conocer y explicando lo que opina sobre la educación y crianza” (τῷ φράζειν τε καὶ ἐξηγεῖσθαι τά γε δεδογμένα ἐμοὶ περὶ τῆς παιδείας τε καὶ τροφῆς).

⁴⁴ 952 b5-9. La expresión τι ἔχειν φράζειν, “tener algo que decir o dar a conocer”, como creo, es uno de los elementos que nos permite distinguir al verdadero filósofo, quien tiene, para decirlo con el *Fedro*, “cosas de mayor valor” (τιμιώτερα) con las cuales venir en ayuda del *lógos*. Un caso paradigmático lo leemos ya en la parte conclusiva del diálogo, cuando el Ateniese pregunta a Clinias y a Megilo si tienen algo que decir a la pregunta “qué es lo uno” de la virtud (963 b7-c1: ...ἢ σύ γε, Μέγилле καὶ Κλεινία, ἔχετον διαρθροῦντες ὑπὲρ αὐτοῦ φράζειν πρὸς ἐμὲ τί ποτέ φατε εἶναι τοῦτο <sc. τὸ ἓν>, καθάπερ ὑπὲρ ἄλλων ἐγὼ πρὸς ὑμᾶς συχνῶν διωριζόμεν; — Οὐδαμῶς, ὦ ξένε). Para la cuestión de las “cosas de mayor valor” y la “ayuda al *lógos*”, véase SZLEZÁK (1985: 19 ss.). La pregunta que hace el Ateniese por lo *Uno*, no encuentra un tratamiento “suficiente” en el diálogo “escrito” que leemos –aunque sí hay indicios de cómo debería intentarse una respuesta–, sino en la oralidad dialéctica de la Academia. A mi juicio, esto puede considerarse un guiño de Platón al círculo de sus lectores más íntimos y sólo podemos reconocerlo como tal gracias al testimonio de las “doctrinas no escritas”.

⁴⁵ 811 d5-6.

Ingreso a la ciudad: los “extranjeros” (952 d5-953 d7)

Cuatro son las clases de extranjeros que visitan una ciudad. A la primera pertenecen aquellos que se dedican al comercio; quienes son “observadores” en el sentido propio de la palabra pertenecen a la segunda clase y llegan para asistir a espectáculos y demás eventos; luego, en tercer lugar, están aquellos que han sido enviados por su país en misión pública. Por último, pertenecen a la cuarta clase aquellos extranjeros, dice el Ateniense, que son “correlato de los observadores que enviamos nosotros” (τῶν παρ’ ἡμῖν θεωρῶν ἀντίστροφος)⁴⁶.

Quien pertenece a estos últimos, es “raro” de ver (σπάνιος)⁴⁷, y uno podría pensar, como el oro⁴⁸, y lo digo así porque este extranjero se dirigirá, sin ser llamado, a las puertas de los “ricos y sabios, siendo que él mismo es uno de éstos” (ἐπὶ τὰς τῶν πλουσίων καὶ σοφῶν θύρας, τοιοῦτος ἕτερος αὐτὸς ὢν)⁴⁹.

Por otra parte, este extranjero

estimaré que vale la pena reconocer algo bello (ἀξίων τι καλὸν ἰδεῖν), que se diferencia en belleza (διαφέρον ἐν καλλοναῖς) de lo que hay en las demás ciudades, o incluso

⁴⁶ 953 c4.

⁴⁷ El Ateniense dice: “el cuarto, si es que alguna vez llega (ἂν ποτέ τις ἀφίκηται), es raro de ver...”. Lo σπάνιος de este tipo de “extranjeros” tiene que ser leído a la luz de aquello que dije hacia el final de n. 29, p. 61: los verdaderos filósofos, para Platón, son *unos pocos* y, por eso, *raros de ver*. Cf. el texto de la p. 64, 951 b4-6: “En efecto, entre la mayoría, hay algunos hombres, siempre divinos –no muchos– con quienes mucho vale la pena convivir...” (εἰσὶ γὰρ ἐν τοῖς πολλοῖς ἄνθρωποι ἀεὶ θεῖοί τινες –οὐ πολλοί– παντὸς ἄξιοι συγγίγνεσθαι...).

⁴⁸ Cf. *Ep. I*, 310 a ss.: “ni el oro brillante, tan escaso en la desesperanzada vida de los mortales” (οὐ χρυσὸς ἀγλαὸς σπανιώτατος ἐν θνατῶν δυσελπίστῳ βίῳ...).

⁴⁹ 953 d. El motivo de la “riqueza” no debe ser desatendido aquí y mucho menos cuando viene acompañado de la “sabiduría”: el Ateniense no tiene en mente una riqueza material, sino aquella espiritual, que viene de la mano de la filosofía. En este sentido hay que tener en cuenta la parte conclusiva del *Fedro* y la famosa plegaria de Sócrates al dios Pan (279 b8 ss.; cf. sobre todo aquello de πλούσιον δὲ νομίζοιμι τὸν σοφόν), para cuya interpretación remitimos al hermoso librito de GAISER (1992).

mostrar algo similar a otra ciudad (ἢ καὶ δεῖξάι τι κατὰ ταῦτα ἄλλη πόλει)⁵⁰.

Según lo entiendo, este pasaje pone en evidencia el carácter filosófico del ξένος. Éste se encuentra tan bien predispuerto para el *diálogo* y la verdad⁵¹, que no sólo no tiene reparo alguno en reconocer que algo del país que visita es bello y que supera en belleza a todas las cosas bellas que puedan tener las ciudades que ha visitado –incluso las de su propia ciudad–, sino que tampoco mezquina⁵² información ni le falta voluntad para mostrar lo bello que él conoce⁵³. El Ateniense se ha mostrado a lo largo de las *Leyes* como uno de estos “extranjeros”. Toda la primera parte del diálogo, los primeros tres libros, encierran un gran esfuerzo suyo por ver qué cosas en la legislación doria están bien y qué no⁵⁴, para luego, en base a ello, presentar su propia legislación. Por ejemplo, en 638 b, al discutir la cuestión de los simposios y la embriaguez, el Ateniense propone alcanzar una convicción acerca de cada una de las instituciones y recién entonces decir que “tal institución es bella y tal otra no lo es” (τὸ μὲν τοιόνδ’ ἐστὶν καλὸν, τὸ δὲ τοιόνδε οὐ καλόν)⁵⁵.

Finalmente, este ξένος

irá a la casa de quien cuida de toda la educación (τοῦ τῆς παιδείας ἐπιμελουμένου πάσης), confiando en que es un huésped digno de un anfitrión semejante, o a la de alguno de los vencedores en la virtud y, después de haber convivido con ellos y haber aprendido o enseñado algo (συνῶν δὲ τούτων τισὶν τὸ μὲν διδάξας, τὸ δὲ μαθών), se marchará honrado

⁵⁰ 953 c-d. Ésta es, según hemos visto más arriba, prácticamente la misma actitud de los “observadores” cuando vuelven a su ciudad y se dirigen al Consejo Nocturno para dar a conocer la información que traen de sus viajes. Cf. también 957 b7.

⁵¹ Cf. n. 39.

⁵² Cf. n. 27 y la filosofía ἀφθόνως de Platón.

⁵³ Cf. el texto de la n. 25 y la “comunicación” de los propios bienes.

⁵⁴ Hay que advertir, sin embargo, que no sólo la primera parte, sino también el diálogo en su conjunto tiene la pretensión de proponer una legislación “bella-correcta”: lo καλόν, en efecto, en el ámbito legislativo se aproxima mucho a lo ὀρθόν, hasta confundirse con él. Así leemos, por ejemplo, muchas veces la expresión “si todo se llega a dar correctamente...”, como en 968 c1-7 y 969 a7.

⁵⁵ Como éste, hay muchos otros ejemplos a lo largo de las *Leyes*. Cf., 632 b, 634 e2, 654 e7, 666 e-667 b2, 668 b2-4, 669 a3, 706 a2, 821 a8, etc.

como amigo entre amigos con los dones y honras que le son convenientes⁵⁶.

Una de las cosas que podemos rescatar de este último párrafo es la referencia a la oralidad del diálogo, que se pone de manifiesto en el “enseñar-aprender”⁵⁷ en medio de amigos (φίλος παρὰ φίλων)⁵⁸. Pero lo más importante tiene que ver con la relación directa que establecemos entre este *que cuida de toda la educación* y aquel otro *educador* a quien el Ateniense, como se dijo, mostraría su paradigma educativo⁵⁹. Tanto aquel testimonio como éste, leídos uno con relación a otro, se vuelven así los indicios más explícitos en el diálogo que nos hablan del extranjero de Atenas como θεωρός y, por tanto, como miembro del divino Consejo Nocturno. Según lo entiendo, Platón quiere que veamos aquí cómo el Ateniense habla de sí mismo, cómo viene a hacer en Creta lo que él mismo dice que hay que hacer.

A modo de conclusión, puede decirse entonces sobre la base de las observaciones realizadas que hay indicios suficientes para entender al anónimo Ateniense como un ξένος θεωρός que visita suelo Cretense a fin de llevar a cabo su θεωρία sobre “formas de gobierno y leyes”. Ésta muestra un gran interés por promover el diálogo abierto entre las distintas ciudades –un diálogo que reúne las características de uno *filosófico*, en el que la buena predisposición a oír y a hablar, a enseñar y a aprender, juega un papel fundamental–, y no pretende tanto recabar información sino darla a conocer. En este sentido, entiendo que la θεωρία del Ateniense tiene un carácter paradigmático y se propone como una *manera* dialógica de observar las leyes para quienes tengan alguna vez la misión de llevar a cabo tal tarea.

⁵⁶ 953 d3-7.

⁵⁷ La misma situación vemos en 720 d, cuando se nos habla de los médicos libres y esclavos, cf. n. 10.

⁵⁸ Quizás esta mención de la amistad y de la honra (τιμηθεις) sea una crítica velada al trato que recibió el propio Platón en la corte siracusana bajo el poder de Dioniso II. Véase, aunque sea dudosa su autenticidad, el testimonio de la *Ep.* I, 309 b (ἀπεπέμφθη ἀτιμότερον ἢ πτωχόν) y el de la *Ep.* VII 329 c4 que refiere el ultraje que recibió Díón, íntimo amigo de Platón en Siracusa, por parte del tirano (Δίωνα Διονύσιος... ἐξέβαλεν ἀτίμως).

⁵⁹ Cf. *supra*, p. 66.

Bibliografía

- BURNET, J. (1900-1907) *Platonis opera*, Oxford.
- COHEN, D. (1993) "Law, autonomy, and political community in Plato's *Laws*", *Classical Philology* 88.4, pp. 301-317.
- DAREMBERG, C., SAGLIO, E. (1877-1919) *Dictionnaire des antiquités Grecques et Romaines*, Paris.
- DES PLACES, E. (1968) *Platon: Les Lois, Livres I-II*, Paris.
- DES PLACES, E. (1951) *Platon: Les Lois, Livres III-VI*, Paris.
- DIÈS, A. (1956a) *Platon: Les Lois, Livres VII-X*, Paris.
- DIÈS, A. (1956b) *Platon: Les Lois, Livres XI-XII*, Paris.
- ENGLAND, E.B. (1921) *The Laws of Plato*, Manchester.
- FESTUGIERE, A.J. (1950) *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris.
- GAISER, K. (1959) *Protreptik und Paränese bei Platon. Untersuchungen zur Form des platonischen Dialogs*, Stuttgart.
- GAISER, K. (1984) *Platone come scrittore filosofico. Saggio sull' ermeneutica dei dialoghi platonici*, Napoli.
- GAISER, K. (1992) *L'oro della sapienza. Sulla preghiera del filosofo a conclusione del "Fedro" di Platone*, Milano.
- GUTHRIE, W.K.C. (1978) *A history of Greek philosophy, V: The later Plato and the Academy*, Cambridge.
- JAEGER, W. (1962²) *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, México.
- LISI, F.L. (1999). *Platón. Leyes*, 2 vols., Madrid.
- MORROW, G.R. (1960) *Plato's Cretan city. A historical interpretation of the Laws*, New Jersey.
- PABÓN, J., FERNÁNDEZ GALIANO, M. (1999³) *Platón, Leyes*, Madrid.
- RADICE, R. (2005⁴) *Le Leggi*, en *Platone. Tutti gli scritti*, Milano.
- SAUNDERS, T.J. (1997) *Laws*, en COOPER, J.M. y HUTCHINSON, D.S. (eds.), *Plato, Complete works*, Indianapolis/Cambridge.
- SZLEZÁK, T.A. (1985) *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen*, Berlin-New York.
- SZLEZÁK, T.A. (1997) *Leer a Platón*, Madrid.
- VANHOUTTE, M. (1954) *La philosophie politique de Platon dans les Lois*, Louvain.

Fecha de recepción: 10-06-11

Fecha de aceptación: 15-07-11