



La proyección de Solón y de su poesía en la figura platónica del poeta legislador de *Leyes*

Lucas Soares¹

Recibido: 21 de enero de 2017 / Aceptado: 1 de marzo de 2017

Resumen. En este trabajo me interesa abordar la figura del poeta legislador Solón, a fin de examinar la influencia que sus escritos pudieron haber ejercido sobre la concepción de la poesía forjada por Platón en *Leyes*. No se trata tanto de la poesía de Solón en sí misma como de lo que Platón supo leer en ella en términos de posibilidad para la conformación de un nuevo linaje poético. Partiendo de un breve examen de la figura de Solón y de algunos de sus escritos, procuro dar cuenta de la influencia que aquel célebre legislador pudo haber ejercido sobre la figura platónica del poeta legislador.

Palabras clave: poesía; ley; política; religión.

[en] The projection of Solon and of his poetry in the Platonic figure of the lawmaker and poet in *Laws*

Abstract. This study is concerned with addressing the figure of the lawmaker and poet Solon, in order to examine the influence that his writing may have had on the conception of the poetry shaped by Plato in *Laws*. It is not a matter so much of Solón's poetry per se as what Plato might have read of it in terms of the possibility for configuring a new poetic lineage. Starting with a brief examination of the figure of Solon and of some of his writing, I will then seek to demonstrate the influence that this celebrated lawmaker may have had on the Platonic figure of the poet and lawmaker.

Keywords: poetry; law; politics; religion.

Sumario: 1. Solón como antecedente del paradigma platónico de poeta; 2. La proyección de Solón en la figura platónica del poeta legislador de *Leyes*; 3. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: Soares, L. (2018): "La proyección de Solón y de su poesía en la figura platónica del poeta legislador de *Leyes*", en *Revista de Filosofía* 43 (2), 165-181.

¹ Departamento de Filosofía
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires
lucso74@gmail.com

¿Quién fue Solón para que Platón lo mencione frecuentemente en diversos pasajes y períodos de su obra?² ¿En qué sentido su poesía, sobre todo en los diálogos platónicos de corte filosófico-político, representa un modelo poético a seguir? En este trabajo me interesa abordar la figura de este célebre poeta legislador, a fin de examinar la influencia que sus escritos pudieron haber ejercido sobre la concepción de la poesía forjada por Platón en *Leyes*. No se trata, pues, tanto de la poesía de Solón en sí misma como de lo que Platón supo leer en ella en términos de posibilidad para la conformación de un nuevo linaje poético. Porque en la poesía solónica, como veremos, Platón halla de manera paradigmáticamente realizada la fusión de las dimensiones jurídico-religiosa y trágica, de allí que la llegue a estimar como una clara referencia a la hora de formular los lineamientos generales de su nuevo paradigma poético para la *pólis* proyectada de *República*, y, más tarde, para la Magnesia de *Leyes*, sobre todo a partir de la introducción de la figura del poeta legislador. Partiendo, por tanto, de un breve examen de la figura de Solón y de algunos de sus escritos a fin de mostrar la mixtura de poesía, política y religión que los caracteriza, procuro, en una segunda instancia, dar cuenta de la influencia que aquel célebre legislador pudo haber ejercido sobre la figura platónica del poeta legislador de *Leyes*.

1. Solón como antecedente del paradigma platónico de poeta

Antes de pasar al examen de su poesía, repasemos algunos datos mínimos sobre la vida y obra de este célebre legislador.³ Hacia el 594/3 a.C., Solón fue investido por acuerdo de la ciudad arconte con poderes dictatoriales en Atenas, a fin de que actuase como reformador de la constitución, árbitro y mediador ante un clima de inminente catástrofe social y política, motivado por un lado por la desesperada situación económica de los campesinos, los cuales, al volverse deudores insolventes, eran sometidos a servidumbre por parte los acreedores; y, por otro, por las reivindicaciones jurídico-políticas efectuadas por parte de una incipiente clase media comerciante –a la cual pertenecía Solón como hombre de centro, aun cuando provenía de familia noble–⁴ contra el gobierno oligárquico en manos de la nobleza terrateniente.⁵ Además de la composición de poesía (elegías y yambos) de contenido predominantemente jurídico y también religioso, cuya conservación fragmentaria ofrece un testimonio de su pensamiento y una justificación de su actuación, como hombre de Estado Solón llevó a cabo reformas legales⁶ destinadas a lograr una reconciliación o equilibrio entre los dos bandos en conflicto: ricos y pobres. Estas reformas constitucionales solonias apuntaron principalmente su mira a la búsqueda de un equilibrio social

² Véase especialmente *Cármides* 154e8-155a3, 157d9-158a2; *Hippias Mayor* 285e3-6; *Laques* 188a6-b4; *Protágoras* 343a1-b3; *Banquete* 209c7-e3; *República* X 599c6-e4; *Fedro* 258b10-c5; *Timeo* 20d7-21d3; y *Critias* 108c5-d8.

³ Sobre lo referente al examen de la vida, pensamiento y obra político-moral de Solón, véase, entre la abundante bibliografía existente, Jaeger (1957), pp. 137-149; Knox (1985), pp. 146-153; Vlastos (1996), pp. 32-56; Raaflaub (2000), pp. 39-47; Irwin (2005), pp. 63-82; Owens (2010), pp. 84-93; y Noussia-Fantuzzi (2010), pp. 3-44.

⁴ Cf. Vernant (1991), p. 67.

⁵ Para una implícita alusión a esta situación, véase Platón, *Leyes* III 684d4-e5.

⁶ Según Eggers Lan (1986), p. 38, la aparición más antigua de nuestro concepto de ‘ley’ en Grecia no lo hallamos sino hasta comienzos del siglo VI a. C., en un poema de Solón, en el que leemos: “he redactado leyes igualmente para el malo y para el bueno, adecuando a cada uno la recta *Dike*” (fr. 36, 18-20).

que satisficiera las demandas de los partidos implicados en la administración de la *pólis*. El corolario de este proceso fue una profundización de los desórdenes y de la inestabilidad política, pues tales reformas constitucionales no pudieron colmar las respectivas expectativas y demandas de los dos bandos rivales, puesto que a unos les parecían excesivas (nobleza) y a otros insuficientes (pueblo), situación que inevitablemente desembocó en la instauración de la tiranía de Pisístrato en el 560 a.C.⁷ El fragmento 5 de Solón nos ofrece un claro testimonio de esta situación:

Y de los que tenían el poder y eran considerados por sus riquezas, también de éstos me cuidé para que no sufrieran ningún desafuero; me mantuve en pie colocando ante ambos bandos mi fuerte escudo y no permití que ninguno de ellos venciera contra la justicia. Como mejor seguirá el pueblo a sus jefes es si no se le deja demasiado suelto ni se le oprime; pues la hartura (*kóros*) engendra el desenfreno (*hybris*) cuando una gran felicidad sigue a los hombres que no tienen un espíritu bien equilibrado. En asuntos importantes es difícil agradar a todos.⁸

En diversos poemas posteriores a su arcontado, Solón puso de manifiesto el sentido último que inspiró su política: la mediación entre los dos partidos o bandos contendientes. En virtud de esta profunda compenetración entre la individualidad y la incipiente organización de la comunidad política ática que recorre cada uno de sus poemas, se considera a este poeta legislador como el primer representante del auténtico espíritu ático y, al mismo tiempo, su creador más eminente, en tanto que su poesía jurídico-religiosa constituyó el cimiento sobre el cual se edificó la ulterior cultura y educación de la *pólis* ateniense. No es casual por ello que Solón haya llegado a ser una figura de importante gravitación en diversos diálogos platónicos, por cuanto se torna central a la hora de analizar el origen del estado jurídico esbozado en las ciudades jonias del Asia menor, explicitado posteriormente en Atenas.⁹ La figura de Solón emerge así como la del poeta legislador que logró ensamblar la fuerza creadora de la individualidad propia de los jonios con la fuerza unificadora de la comunidad estatal ligada al espíritu ático; porque las leyes de Solón no suponían sólo prescripciones institucionales básicas, esto es, las que hoy consideraríamos como la “constitución” de un país, sino también leyes penales muy puntuales contra el crimen, robo, traición a la patria, desertión del combate, violación de una mujer libre, pederastia de un esclavo, adulterio, insultos a los muertos, a los sacerdotes y a los funcionarios, además de las relativas a los sacrificios y a la liturgia religiosa en general.¹⁰ Y tal tipo de especificidad es el que resuena en muchas de las normas legales propuestas por Platón en los libros IX, X, XI y XII de *Leyes*.¹¹

⁷ Para un repaso exhaustivo de estas reformas solonianas, véase Wallace (1983), pp. 81-95; y Noussia-Fantuzzi (2010), pp. 19-44.

⁸ Véase en la misma línea el fragmento 24, vv. 15-20. Seguimos la traducción de Rodríguez Adrados (1981).

⁹ Sobre este punto, véase Jaeger (1957), pp. 103-116; Vernant (1991), pp. 65-81; y Havelock (1978), pp. 263-264.

¹⁰ Cf. al respecto Eggers Lan (1986), p. 38.

¹¹ Cabe aclarar de antemano que en el presente trabajo no voy a ocuparme de la influencia que la figura de Solón pudo haber ejercido sobre algunas de las disposiciones legales proyectadas por Platón para la Magnesia de *Leyes* (por ejemplo, en lo relativo al sistema de tenencia de la tierra, conformación del Consejo, atribuciones de los guardianes de la ley, posesión de riqueza, entre otras), sino únicamente del rol de antecedente que dicho legislador –si nuestra lectura es correcta– representa para Platón en materia poética. Para un examen de la influencia de las medidas jurídico-políticas de Solón sobre el Platón de *Leyes*, véase, entre otros, Morrow (1960), pp. 103-131, 157-214.

Hablábamos antes de la dimensión “jurídico-religiosa” que en parte caracteriza la poesía de Solón. Tal dimensión se revela, primeramente, en la búsqueda de una norma por cuyo intermedio pueda regularse, de forma inmanente, el orden de la naturaleza y el de la vida humana y social; dicho de otra manera, un nexo legal causal entre los fenómenos de la naturaleza, que se expresa paralelamente en los acontecimientos de la vida ético-política.¹² Y el mismo paralelismo que existe entre la ley física natural y la ley moral, deduciendo de la primera una norma tendiente a regular la vida de la *pólis*, puede observarse asimismo en los fragmentos 1 (vv. 15-32) y 9.¹³ A la luz de esta concepción, se logra tomar conciencia y objetivar la conexión causal entre la violación del derecho y la perturbación de la vida social, puesta de manifiesto en las luchas políticas entre los partidos opuestos que precedieron y siguieron al arcontado de Solón. Es ilustrativo al respecto el fragmento 3 (vv. 5-10), en el cual Solón, previamente a su arcontado, da cuenta de los desórdenes sociales y políticos, a partir de la injusticia que representaba el inmoderado deseo de riquezas propio de los ricos, y también de la injusticia de los jefes del pueblo. En esta elegía queda asentado, por otra parte, que ya no se imputa a los dioses sino a los hombres la culpa respecto de sus propios infortunios, algo que, desde otro marco conceptual, retomará Platón contra la concepción homérica del castigo divino en su célebre lema formulado en *República*: “*Theòs anaítios*” (*República* X 617e5). Ahora la divinidad interviene en dicha elegía solónica a través de la aplicación del castigo o infortunio público, como consecuencia de los efectos sociales y políticos que traen aparejados la injusticia y la desmesura.

Siguiendo así la terminología jurídico-religiosa de Solón, tanto el castigo divino –representado por la *Disnomía* (Mal gobierno) y *Áte* (Infortunio)– engendrado por el ansia insaciable de riquezas por parte de los ricos, como la *Eunomía* (Buen gobierno u Orden Social), se expresan de modo inmanente a través del desorden o la paz que, según gobierne una u otra, se advierte en el cosmos social (frag. 3, vv. 30-39). Solón retoma en esta elegía la genealogía trazada por Hesíodo en *Teogonía*, v. 902, según la cual *Eunomía* es hija de Zeus, al igual que *Dike* (Justicia) e *Irene* (Paz). Por otra parte, también según Hesíodo (*Teogonía*, v. 230), *Disnomía* y *Áte* son hijas de *Éris* (Discordia).¹⁴ Observamos en este sentido la transferencia operada por Solón de la idea del castigo divino, a raíz de la *hýbris* o desmesura de los nobles, al orden estatal o ético-político, a fin de alcanzar un principio de equilibrio o de concordia entre los bandos rivales que pugnaban por alcanzar el poder.¹⁵

En segundo lugar, el alto ideal basado en la justicia que inspiraba a Solón a la hora de instrumentar sus reformas constitucionales, vale decir, el esfuerzo por asentar un principio de moderación en el cuerpo social, que tendiera a equilibrar la falta y la abundancia de poder, la libertad y la servidumbre, el exceso y el defecto, se vincula con el concepto proporcional de *Dike* como un tipo de justicia retributiva-distributiva. Y este parentesco podría explicarse en tanto que el pensamiento jurídico-político y religioso de Solón deja traslucir como raíz común una concepción de tipo racional y jónica, que surge como resultado de una reelaboración de las ideas referentes a la cultura, la política y el derecho gestadas en las *póleis* jonias del Asia menor.

¹² Véase en este sentido el fragmento 8 de Solón. Lloyd (1987), p. 215, n. 31, destaca al respecto que es digno de mención que Solón tenga dos poemas (fragmentos 1 y 8) en los que utiliza fenómenos naturales para ilustrar otros de orden social.

¹³ Sobre esta cuestión, véase Rihill (1989), pp. 277-286.

¹⁴ Para la *Eunomía* solónica, cf., entre otros, Blaise (2006), pp. 114-133.

¹⁵ Cf. Mondolfo (1979), p. 271; y en la misma línea Ker (2000), pp. 304-329.

Por último, destaquemos que Solón se inscribe dentro de este proceso de racionalización y moralización en el orden individual y político acaecido durante los siglos VII y VI a. C., aun cuando todavía subsistan en él resabios religiosos, como la concepción del castigo enviado por Zeus (a causa de la injusticia que representa la adquisición insaciable de riquezas), mediante la cual se explican los infortunios individuales y colectivos a partir de la culpa personal, o asimismo la concepción de la *Moira* o destino impersonal (inflexible e irracional) asignado a todos los seres. Justamente en los versos 63-78 del fragmento 1 de Solón pueden apreciarse claramente las dos formas que reviste la relación de la divinidad con los mortales, a saber: a través de la *Moira*, o por medio del castigo enviado por Zeus como consecuencia de la responsabilidad de la voluntad humana en sus actos de injusticia.¹⁶

Esta dimensión jurídico-religiosa que exhibe la poesía solónica se vincula asimismo con el universo espiritual en torno al cual girará la tragedia ática clásica. Porque en la medida en que Solón expresa una concepción de la injusticia vinculada al ansia inmoderada de riquezas, según la cual ésta sólo puede prevalecer durante un breve lapso, ya que tarde o temprano sobreviene la *Dike* (considerada en algunos fragmentos mediante la imagen religiosa del castigo de Zeus, del cual es imposible escapar), podemos leer de manera anticipada en su poesía el espíritu del pensamiento ético-religioso que regulará, un siglo más tarde, el engranaje del conflicto trágico explicitado en obras claves del periodo clásico ático:

De esta misma manera es el castigo de Zeus, y no se irrita fácilmente ante cada delito, como un hombre mortal; pero, a la larga, el que tiene un corazón pecador no le pasa siempre inadvertido y el castigo, bien cierto, se hace visible al fin: tan sólo, uno paga su culpa inmediatamente y otro después; y los que con su persona escapan a la pena sin que se les alcance en su acometida el castigo fatal de los dioses, éste llega sin falta más tarde: sin culpa, pagan aquellos pecados o sus hijos o su descendencia más lejana (frag. 1, vv. 24-32).

Tales conceptos de origen religioso implicados en los poemas de Solón (*i.e. kóros, hýbris, áte, Dike, adikía, éris*, etc.), aplicados, siguiendo la tradición de Homero y Hesíodo, al orden humano y social, devienen en los filósofos de la naturaleza conceptos cósmicos o, mejor dicho, nociones que son transferidas del cosmos humano al de la naturaleza universal. De modo tal que la *Dike* cobra una significación que trasciende lo humano y, en consecuencia, se coloca en un plano cósmico.¹⁷

Esta “prefiguración trágica” estaría dada, por un lado, en virtud de la lógica interna que subyace en la poesía solónica, según la cual una vez que el hartazgo de riquezas (*kóros*) provoca la desmesura (*hýbris*), acaece inevitablemente la desgracia (*Áte*) enviada por Zeus. El infortunio como castigo divino de la desmesura, abuso de poder o soberbia se revela ya, desde la época arcaica de Solón, como el núcleo de la concepción ético-religiosa que operará en la tragedia.¹⁸ Por otro lado, en tanto que el castigo de los dioses o la fuerza de la *Dike* –en la cual Solón funda toda su fe

¹⁶ Cf. al respecto Vlastos (1996), p. 55.

¹⁷ Para una reconstrucción de la genealogía conceptual que va de Hesíodo a los trágicos, pasando por Solón, cf. Mondolfo (1979), pp. 251-252; y Gigon (1980), pp. 91-92.

¹⁸ Sobre esta conexión entre la poesía de Solón y el espíritu de la tragedia griega, cf. Jaeger (1957), pp. 775-776.

política— tiene un lugar y alcance ineludibles en el orden divino y humano, puesto que se extiende a los hijos del culpable o hasta su descendencia más lejana, tal rasgo (apuntado en la elegía 1, vv. 24-32) pone de relieve un tópico común en la tragedia ática clásica: el de las culpas y castigos que, por citar algunos ejemplos, arrastran tanto la descendencia de Agamenón (y, en particular, Orestes en *Las Euménides*) como la de Edipo (especialmente su hija Antígona en la obra homónima); tragedias en las cuales, de manera análoga a como se trata esta problemática en la elegía mencionada, la arrogancia insolente de los hombres para con la justicia divina o humana es, tarde o temprano, necesariamente reparada mediante el castigo de Zeus.¹⁹

Por último, al igual que en la tragedia ática clásica, en la poesía de Solón puede advertirse una visión pesimista respecto del éxito del esfuerzo y del obrar humanos, es decir, de su inutilidad ante el poder de los dioses. Ambas concepciones reconocen, en efecto, que es consustancial al hombre su espíritu insaciable, y que precisamente por éste desemboca aquél en la desdicha, la cual tiene como finalidad, no la resignación ante la desgracia acaecida, sino —y ello es plenamente congruente con el espíritu ático que inspira las producciones de ambas concepciones— la internalización de un principio de moderación y concordia que regule el orden comunal e individual. Un yambo de Solón, y más específicamente la frase “en el tribunal del tiempo”, ilustra mediante la personificación de un Tiempo-juez supervisor, la concepción de la inevitabilidad del castigo de Zeus o de *Dike* (justicia retributiva) como consecuencia de la injusticia cometida por las partes contendientes (frag. 24, vv. 1-7).

En suma, si atendemos a todos estos rasgos distintivos de la poesía de Solón, y, más fundamentalmente, a lo relativo a sus dimensiones jurídico-religiosa y trágica, vamos a poder comprender mejor porque este célebre poeta legislador suscita la atención de Platón, atestiguada en diversos períodos de su obra, como en el diálogo temprano *Cármides*, donde los presuntos conocimientos acerca de filosofía y poesía atribuidos al personaje homónimo son, según Sócrates, dones procedentes de su linaje o parentesco con Solón (*Cármides* 154e8-155a3, 157d9-158a2), pasando por la ponderación respecto de la procreación de “hijos espirituales” asociada a sus famosas e inmortales leyes, en un diálogo de madurez como el *Banquete*.²⁰ Y, asimismo, dicha atención sobre la figura y poesía solónicas aparece referenciada en el libro X de *República*, otra obra clave de madurez. Allí Platón, en el marco de su reglamentación de una poesía aceptable en función de la *pólis* por él proyectada, nos propone —en un pasaje muy similar a otro que veremos aparecer en *Leyes*— poner en práctica el siguiente interrogatorio a la hora de sopesar la palabra de un poeta como Homero:

Amigo Homero, si no eres un fabricante de apariencias al que definimos como imitador, antes bien, tienes el segundo puesto y eres capaz de conocer qué conductas hacen a los hombres mejores o peores en lo privado y en lo público, dínos cuál de las ciudades mejoró por ti su constitución, como Lacedemonia mejoró la suya por Licurgo y otras muchas ciudades, grandes o pequeñas, por otros muchos varones. ¿Y cuál es la ciudad que te atribuye el haber sido un buen legislador en provecho de sus ciudadanos? Pues Italia y Sicilia señalan a Carondas, y nosotros a Solón. ¿Y a ti cuál? (*República* X 599c6-e4).

¹⁹ Tal tópico se expresa claramente en las palabras que pronuncia el coro en *Antígona*, vv. 582-604.

²⁰ Cf. *Banquete* 209c7-e3; y véase, en la misma línea, *Protágoras* 326d6 (para otra mención de los “buenos y antiguos legisladores”) y *Leyes* V 727c4-d5.

Observamos aquí no sólo la responsabilidad que Platón pone en manos de los poetas, en tanto que ellos deberían reconocer su rol de instructores de los hombres en lo que toca a la adquisición de virtud y felicidad, y asumir al mismo tiempo que tienen a cargo su educación religiosa y ético-política, sino también cómo ese rol aparece, por primera vez y de forma paradigmática, encarnado en la figura de legisladores célebres como Solón (*Leyes* IX 858e1-859a1).²¹ En este pasaje Platón confiesa la expectativa que deposita en los poetas, los cuales deberían cumplir en la *pólis* servicios homologables al de los médicos (como Asclepio), los legisladores (como Licurgo, Carondas, Solón), los estrategas y los sabios (como Tales, Anacarsis o Pitágoras). Nos enfrentamos así con la tensión que Platón abre entre los poetas tradicionales y los legisladores, la cual se resolverá recién en *Leyes*, donde, como veremos a continuación, logrará dar por fin cumplimiento a dicha expectativa.

Fuera de las referencias mencionadas en los diálogos tempranos y medios, este indeclinable interés por la figura de Solón se exagera en *Leyes*, último diálogo de vejez en el que Platón termina por erigir explícitamente a la poesía solónica como un modelo literario a seguir de cara a la implementación de la constitución de Magnesia.²² Entre todas esas referencias, cabe destacar *Timeo* 20d7-21d3, pasaje que nos permite hacernos una idea acabada de cómo, a través del personaje de Critias –quien recuerda una historia egipcia de Solón sobre la Atenas primordial–, Platón proseguía en su vejez destacando y reivindicando la figura de este célebre poeta y legislador ateniense, incluso más que la de los dos afamados representantes de la poesía tradicional, Homero y Hesíodo, vapuleados en diversos libros de *República* y *Leyes*.

2. La proyección de Solón en la figura platónica del poeta legislador de *Leyes*

La reivindicación tardía de Solón por parte de Platón se torna, a la luz de lo examinado, fundamental para el asentamiento de las bases de una poesía viable en los proyectos políticos plasmados en *República* y *Leyes*, puesto que se trata de una poesía que recoge, entre otras influencias, el legado solónico, caracterizado por la amalgama entre poesía, política y religión,²³ mixtura que trasunta la tipología poética que Platón establece –con las marcadas diferencias del caso, y en simultáneo con su crítica a los principales referentes de la poesía tradicional (Homero, Hesíodo y los trágicos)– en las plataformas filosófico-políticas de *República* y *Leyes*. Me interesa aquí limitarme sólo a este último diálogo, ya que es puntualmente en sus libros II, VII y IX donde Platón logra por fin resolver la tensión entre filosofía, política y poesía abierta en *República*, al reunir en una sola persona las figuras del legislador y del poeta, confluencia de la cual resulta la posibilidad de un tipo de poesía admisible,

²¹ Los poemas de Solón no implican –como sostiene Havelock (1963), p. 130, n. 18– sólo una justificación retrospectiva de sus actos políticos (esta tradición procede de un entendimiento literario de la poesía), sino más bien directrices, ordenanzas e informes hechos mientras aplicaba su política.

²² Para un análisis de la dimensión literaria en *Leyes*, véase Bobonich (1996), pp. 250-251, quien, atendiendo a la rica variedad de modos de exposición empleados por Platón en *Leyes*, sostiene que en *Leyes* las cuestiones de forma literaria se hallan íntimamente ligadas con los problemas centrales de la filosofía ética y política de Platón; y Nightingale (1993), pp. 279-300.

²³ Respecto de la mixtura solónica entre poesía, política y religión, véase, entre otros Blaise (2005), pp. 3-40; y Owens (2010), pp. 84-93.

o –para decirlo en términos de Asmis– “políticamente correcta”.²⁴ Y es justamente a la luz de esta figura del poeta legislador como educador que puede observarse la influencia de la figura y poesía solónicas que señalamos al comienzo.

A modo de contextualización general, digamos que en los libros II y VII de las *Leyes* Platón se ocupa de la educación de los jóvenes en general y de la virtud que ella debería traer aparejada. Afirma en *Leyes* II que los poetas deben redactar correctamente sus obras, adecuándose a los preceptos del legislador, y reflejar en éstas sólo el carácter virtuoso del hombre de bien. Tras haber dejado asentada la norma de supervisión de los poetas por parte de los legisladores, Platón se aboca en *Leyes* VII al análisis del plan de estudios del proceso educativo. En el marco de la exposición de una de sus materias (*i.e.* la lectoescritura), afirma que el contenido mismo de las *Leyes* se presenta como “una cierta poesía” (*Leyes* VII 811c9) que no sólo opera como modelo o ejemplo para los poetas, sino que revela a los guardianes de la ley como “poetas de la tragedia más bella y mejor que sea posible” (*Leyes* VII 817b2-3), ya que, a diferencia de los poetas trágicos tradicionales, la exposición de su sistema político no es sino “una imitación de la vida más bella y mejor” (*Leyes* VII 817b4). Por último, Platón pone en *Leyes* IX un punto final a esta cuestión al reafirmar el rol del poeta legislador como educador, a cuya supervisión deben someter los demás poetas sus escritos.²⁵

Pero antes de pasar al relevamiento de los pasajes referidos a la figura del poeta legislador, debemos referirnos brevemente al papel que Platón le asigna a la educación en *Leyes*, en el marco de “su investigación sobre el sistema político en general” (*Leyes* IX 858a1). Como señalamos, en los libros II y VII de las *Leyes* Platón se ocupa de la educación de los jóvenes en general y de la virtud que ella debería traer aparejada. El libro II, en efecto, comienza con “el discurso acerca de la educación correcta” (*Leyes* II 654e6-7), entendiendo por ésta la que se relaciona con la virtud: “Llamo educación a la virtud que surge en los niños por primera vez” (*Leyes* II 653b1-2; VI 765d8-766a1).²⁶ Pero tal virtud, que al principio aparece ante los niños bajo la forma de un *lógos* que establece la ciudad, constituye en sentido propio educación en tanto se la convierta en conducta a partir de su comprensión o asimilación recién en la madurez.²⁷ Esta plena coincidencia entre *lógos* y hábito, ya destacada en algunos pasajes de *República* (III 401e1-402a4, 409d7-e2; IV 424a4-b1; X 606a7-8), es la que constituye la virtud, fruto de una educación correcta (*Leyes* II 653b 2-6).

Hay asimismo desde el principio una insistente referencia al tema del placer y del dolor, ya que a partir de ellos surge la virtud y el vicio en el alma (*Leyes* II 653a 5-7). No es casual que la cuestión del placer y del dolor vuelva a aparecer en relación con el tratamiento de una regulación ético-política de la educación de las Musas, es decir, del conjunto de poesía, literatura y música que tradicionalmente ejercía un rol normativo fundamental en lo que respecta a la formación de hábitos virtuosos en

²⁴ Cf. Asmis (1992), pp. 338, 358.

²⁵ Sobre la importancia de la educación en general, y la de los magistrados encargados de la educación, cf. especialmente *Leyes* I 644a6-b4; VI 766a1-c1; VII 813b9-d5. Para un examen de la relación que en *Leyes* la religión guarda con la poesía –concretamente con cierto género de poesía vinculado a Dioniso–, y sobre cómo ello incide en el proyecto educativo de Magnesia, véase especialmente Hernández (2013), pp. 7-9, 13-17.

²⁶ En *Leyes* I 643c8-d3 Platón ya había definido la educación o formación en sentido general.

²⁷ Véase al respecto Lisi (1999), pp. 62, 243, n. 5 y 8.

la juventud.²⁸ Y ello es así porque ese tratamiento se vincula nuevamente en *Leyes* con el tema del influjo negativo que siembra en las almas de los niños y jóvenes la poesía mimético-placentera objetada en los libros II, III y X de *República*. La educación consiste entonces en “arrastrar y conducir a los niños hacia la definición correctamente dada por la ley y que, por experiencia, tanto los más aptos como los más viejos también creen que es realmente correcta” (*Leyes* II 659d1-4).²⁹

Ahora bien, si la educación compromete la correcta formación de los placeres y dolores de los hombres, y si a la vez tales placeres y dolores correctamente formados pueden corromperse, es imprescindible atender a las fuentes educativas de donde abrevan los niños y jóvenes, a fin de establecer criterios de corrección y de aplicabilidad que regulen la labor de los poetas.³⁰ El establecimiento del primero se halla claramente en función del cuestionamiento de la poesía mimético-placentera arriba mencionado (*Leyes* II 658e6-659a 4). En *Leyes* no sólo aparece asentada la función regulativa de un juez, sino el hecho de que también la educación en general (y, en este caso particular, la música) debe ser juzgada, ya no por el arbitrio de una mayoría inculta de espectadores, sino por el parámetro del placer del juez, que en él se identifica con su virtud, porque él mismo está sentado no como alumno, sino más bien como maestro de los espectadores, a fin de oponerse a los que dan a los espectadores un placer que no es ni conveniente ni correcto. Si la poesía mimético-placentera criticada en *República* se caracterizaba precisamente por emparentar la vida placentera con el vicio, a lo que Platón apunta en *Leyes* es a controlar y regular –y más adelante a inventar (término que ya aparecía en *República*)– las obras poéticas con vistas a que presenten la vida virtuosa como la más placentera y feliz (*Leyes* V 734d4-e2). De una manera más clara y firme que en *República*, el juez operará así como un filtro sobre las almas de los jóvenes espectadores, para que experimenten un debido placer o dolor que se halle en conformidad con la ley establecida por aquél a través de su criterio de corrección.³¹

Esta conformidad con la ley nos remite al criterio de aplicabilidad de la música, en cuya instrumentación encontramos la supervisión del legislador y un adelanto de su futura capacidad compositiva, que veremos recién consumada en el libro VII:

Igualmente, con la ayuda de bellas palabras y halagos, el verdadero legislador convencerá –y lo obligará si no obedece– (*peisei te, kai anankásei mē peíthon*) al poeta de que componga poesía correctamente, plasmando en tiempo de danza las posturas y en tonos musicales las melodías de los hombres prudentes, valientes y absolutamente buenos (*Leyes* II 660a 3-8).³²

Al igual que en *República*, nos reencontramos aquí con la aparición de términos prescriptivos tales como ‘convencer’, ‘obligar’, ‘obedecer’, ‘imponer’, etc.,³³ y con

²⁸ Como señala Guthrie (1992), p. 342: “El estudio de la ley es casi enteramente una investigación de los placeres y los dolores y la ley misma puede definirse como la decisión pública de una ciudad respecto de los méritos del placer y el dolor”.

²⁹ Platón concibe a los niños en *Leyes* VII 808d1-809a 6 como un tipo de “ganado” que nunca debe vivir sin la guía de un “pastor” (*i.e.* los maestros o tutores); precisamente por ello insiste en el cuidado de los niños y en la cuestión de su permeabilidad a los influjos poéticos negativos. Véase asimismo *Leyes* VI 766a1-b1.

³⁰ Para el establecimiento de estos criterios en *Leyes*, cf. especialmente Grube (1983), p. 305.

³¹ Sobre progresiva revalorización del papel de la ley en *Leyes* respecto de *República*, cf. Morrow (1971), p. 154.

³² Seguimos la traducción de Lisi (1999).

³³ Para otras apariciones de verbos referidos a la acción de “obligar” y “convencer” (*prosanankázo, anankázo,*

la conclusión de que la poesía correcta o admisible debe aplicarse exclusivamente a la *mimesis* de los caracteres virtuosos y buenos. Consecuentemente con ello, en uno de los pasajes de tono más normativo respecto de la poesía, Platón señala que ésta debe limitarse a la exhortación y proclamación de la vida de los hombres justos y piadosos como la más placentera, restando placer a la vida injusta (*Leyes* II 662b4-c2; 663d 2-4).

La *mimesis* se revela de este modo como el problema de fondo, precisamente porque “la música en su totalidad es un arte de copia e imitación (*eikastikèn kai mimetikèn*)” (*Leyes* II 668a 6-7).³⁴ La dimensión de la crítica al arte mimético que encontramos en *Leyes* es preeminentemente ético-política, dimensión ya examinada por Platón en *República* junto con la religiosa, ontológica y psicológica. En efecto, a Platón le interesa sobre todo establecer un criterio de selección y, al mismo tiempo, al encargado de instrumentarlo a la hora de juzgar el arte mimético. En tal sentido, el arte imitativo debe ser juzgado no a partir del criterio del placer o de la opinión no verdadera, sino por lo verdadero (*Leyes* II 668a9-b2). Se trata, pues, de hallar o de *inventar* un tipo de música que tenga una semejanza con la copia de lo bello –y eso bello será, como nos dirá más adelante en *Leyes* VII, “la vida más bella y mejor”–, y cuyo criterio de corrección no sea el placer, sino que reproduzca lo imitado en cuanto y tal cual sea posible. Téngase presente que la condena que Platón dirige contra el arte mimético gira en torno a la *mala mimesis*, es decir que la crítica no se basa tanto en que la poesía sea imitativa sino en que sea una imitación indiscriminada de lo malo, ya que a su vez distingue una *buena mimesis* que, cuando afecta a un alma, la encamina hacia la virtud.³⁵

Hallamos en este libro II un pasaje que nos sirve de puente hacia la presentación más definida de la figura del poeta legislador en *Leyes* VII. En él Platón apunta que no es el poeta sino más bien el legislador quien sabe a ciencia cierta cuál es el mayor bien o beneficio para las almas de los jóvenes y de la comunidad en su conjunto, y precisamente por ello sería el más indicado para plasmarlo en discursos:

Un legislador tiene precisamente aquí un gran ejemplo de persuasión en aquello en lo que alguien puede tratar eventualmente de persuadir a las almas jóvenes, de modo que él sólo debe observar y descubrir de qué tendría que convencer a la ciudad para hacer el mayor bien y encontrar todos los medios para ello: de qué manera la comunidad entera se expresaría en eso todo lo unitariamente que fuera posible a lo largo de toda su existencia, en canciones, cuentos y discursos (*Leyes* II 663e9-664a7).

Vemos aquí cómo la figura del poeta tradicional como educador empieza a eclipsarse y fundirse con la del legislador, ya que en esta última confluyen ahora

peitho, etc.), véase, entre otros pasajes, *República* III 392b4, 391d3, 401b2; *Leyes* II 660e2, 663b7-c1, 663e9-664c2; VII 811d5-812a1.

³⁴ Cf. en la misma línea *Leyes* II 668b1-c2.

³⁵ Platón emplea en *República* –como bien apunta Asmis (1992), p. 350– los términos “imitación” e “imitador” con el nuevo sentido de “imitación indiscriminada” e “imitador indiscriminado”, respectivamente. Sobre el carácter “dinámico” de la terminología asociada a la *mimesis*, noción que se ajusta y resignifica en función de la problemática central que Platón aborda en cada libro, véase especialmente Halliwell (2002), pp. 48-49; y Giuliano (2005), pp. 74-77. Por lo demás, en *República* V 472d4-e4, ya encontramos en esbozo una concepción más elevada del imitador y de la buena *mimesis*, concepción que de alguna manera anticipa la función educativa que tendrán los escritos del poeta legislador en *Leyes*. Para la distinción entre buena y mala *mimesis*, véase Tate (1928), p. 21; (1932), p. 161; Verdenius (1949), pp. 13-17; y Rodrigo (2001), pp. 155-156.

las funciones de supervisión y de creación o invención. En el legislador estaría depositada así la función de modelar el carácter que se quiere imprimir en los niños y jóvenes.³⁶

El buen legislador se revela entonces como el verdadero educador; el que tiene por función despejar las “tinieblas” o la “visión turbia” que se forma en las almas de los niños y de los jóvenes cuando caen bajo el influjo de la poesía tradicional (*Leyes* II 663b6-c5, 671b10-c4); el que puede discernir, a la manera de un juez prudente, la corrección o no de una determinada composición mimética, justamente porque conoce su naturaleza, propósito y de qué es realmente imagen. Estas condiciones son fundamentales y nos dan cuenta más claramente de la competencia del legislador en materia de supervisión de la labor artística en su conjunto (*Leyes* II 669a7-b3). Vemos así en *Leyes* una distinción, más explícita que en el planteo de *República*, entre tres tipos de criterios de corrección y aplicabilidad: epistémico (“conocer lo que es cualquiera de las imágenes”), estético (“que se encuentra correctamente ejecutada por palabras, melodías y tiempo de danza”) y utilitarista (“que está bien”).

Precisamente porque “la raza de los poetas no es del todo capaz de conocer bien lo que es bueno y lo que no lo es” (*Leyes* VII 801b10-c1), y el influjo de su *mimesis* indiscriminada puede llevar a que los ciudadanos deseen realizar aquello imitado y actúen en discrepancia con lo ordenado por la ley,³⁷ Platón va a terminar de pintar en el libro VII de *Leyes* el cuadro legal que debe enmarcar el ámbito de la música en su conjunto:

Que el poeta no componga nada que se aparte de lo que es costumbre, justo, bello o bueno a los ojos de la ciudad. Que no pueda mostrar lo que ha hecho a ningún particular, antes de haberlo presentado a los jueces designados para eso y a los guardianes de la ley y contar con su aprobación. En general, se trata de los legisladores que elegimos para la música y del encargado de la educación (*Leyes* VII 801c8-d6).

Aquí aparece más claramente delimitada la función censora del *nomothètes*, en tanto que su labor estriba en seleccionar con discriminación, corregir y enmendar (si fueran deficientes), o rechazar de plano los contenidos de las composiciones musicales antiguas y nuevas que se presenten. A tal punto ello es así que los poetas deben escribir tomando como paradigma las intenciones del legislador, a fin de producir un tipo de poesía adecuado a su entendimiento, y en consecuencia sujeto al orden político proyectado.³⁸ Platón va dejando cada vez menos margen de maniobra al poeta tradicional, ya que sus composiciones, al ponerse al servicio de la *pólis*, deben quedar necesariamente enmarcadas dentro de los límites de las leyes que la regulan. La función del poeta tradicional se vuelve de este modo más prescindible hasta fundirse finalmente con la del legislador.

³⁶ Para Asmis (1992), p. 361, al presentar al poeta como “sirviente del legislador”, en *Leyes* Platón termina de completar la subordinación de la poesía a la política. Por su parte, Mouze (2005), p. 71, sostiene que, a diferencia de la marginación a la que Platón la somete en *República*, en *Leyes* la figura del poeta se torna central, hasta el punto de convertirse en “el interlocutor privilegiado del legislador”.

³⁷ Véase asimismo *Leyes* IV 719c1-d1, donde Platón señala que el poeta, bajo la inspiración divina, no es dueño de sí. Para las consecuencias negativas que se desprenden de la práctica de diferentes artes (y del arte imitativo en general) cuando se aparta de las leyes y normas escritas, cf. especialmente *Político* 299b2-e9.

³⁸ Cf. al respecto *Leyes* VII 802a5-c4, VIII 829c6-e4, y XI 935e2-936b2.

Establecida la norma de supervisión de los poetas por parte de los legisladores, Platón se aboca al análisis del plan de estudios del proceso educativo. En lo que respecta a las prescripciones sobre las materias (en particular, la lectoescritura) que constituyen ese proceso, afirma que el contenido mismo de su diálogo (*Leyes*) se revela como un *parádeigma* de poesía para los futuros poetas:

En efecto, al considerar ahora los argumentos que hemos expuesto desde el alba hasta aquí –tal como me parece, no sin alguna inspiración de los dioses– me pareció que se han expuesto de una manera muy semejante a una cierta poesía (*poiései tini*). En efecto, de la mayoría de las obras expuestas en poemas o en prosa que tengo aprendidas y escuchadas, de todos me parecieron ser los más satisfactorios y aquellos que más conviene que escuchen los jóvenes. No podría dar al guardián de la ley y educador, así creo, un ejemplo (*parádeigma*) mejor que éste, 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 [...] no debe dejarlas pasar de ninguna manera, sino escribirlas. También le recomendaría que, en primer lugar, debe obligar (*anankázein*) a los mismos maestros a aprenderlos y alabarlos, y encargarles que enseñen y eduquen a los niños (*Leyes* VII 811c6-812a1).³⁹

Es esta explícita prescripción del contenido del diálogo *Leyes* como *parádeigma* de poesía para los niños y jóvenes la que convierte a la forma dialógica dramático-filosófica platónica en “una cierta poesía”, y por tanto en el sustituto ideal de la poesía tradicional que Platón ya había buscado tentativamente en *República* a fin de que opere como base del sistema educativo.⁴⁰ Los escritos del poeta legislador representan así una “piedra de toque” (*Leyes* XII 957d4-e4) para los futuros poetas, y, al mismo tiempo, un antídoto contra los influjos negativos provenientes de la poesía tradicional.

Pero el contenido del diálogo *Leyes* no sólo aparece como un ejemplo de poesía, sino que también transforma –y para ello el antecedente histórico de Solón es clave para nosotros– a los mismos legisladores en poetas, en la medida en que el orden político que ellos ponen en palabras supone, a diferencia de los poetas tradicionales, una *mímesis* de la vida bella y buena. Así Platón reitera en *Leyes* una cuestión ya esbozada en *República* III (398a1-b4), según la cual debemos escuchar y medir las razones que podrían llegar a alegar “los trágicos” sobre la necesidad de su presencia en la *pólis*, y propone responderles lo 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, lo que, por cierto, nosotros sostenemos que es realmente la tragedia más verdadera. Poetas, ciertamente, sois vosotros, pero también nosotros somos poetas de las mismas cosas, autores y actores que rivalizan con vosotros en el drama más bello, del que por naturaleza sólo la ley verdadera puede ofrecer una representación, tal como es nuestra esperanza. Ahora bien, hijos descendientes de las débiles Musas, mostrad primero a los magistrados vuestras canciones que nosotros las compararemos con las nuestras y, en caso de que sea evidente que dicen lo mismo o mejor de lo que nosotros decimos,

³⁹ Véase en la misma línea *Leyes* XII 957c7-e4.

⁴⁰ Sobre la forma literaria del diálogo platónico como un nuevo tipo de poesía filosóficamente legítima, y a su vez como sustituto ideal de la poesía tradicional, cf. Gaiser (1984), pp. 103-123; y Nightingale (1995), pp. 1-12.

os permitiremos hacer una representación, pero si no, amigos, nunca podríamos dejaros (*Leyes* VII 817a2-d8).⁴¹

Se vuelve ahora más explícita la contraposición entre la poesía tradicional de los trágicos y la de los poetas legisladores, y, a su vez, el tema central de su rivalidad que ya había sido esbozado en *República* cuando Platón se refirió a la posibilidad de un poeta guardián y al desacuerdo radical que existía desde antaño entre la filosofía y la poesía; pero con la diferencia de que aquí en *Leyes* nos ofrece un atisbo de solución.⁴² En efecto, la estrategia platónica puesta en práctica en este diálogo no sólo vuelve a confirmarnos que una *mimesis* en estrecha relación con el placer (mala *mimesis*) no es la más acorde y conveniente para una *pólis* bien regulada en términos éticos y jurídico-políticos (*República* X 607c3-d1), sino que también nos invita a presenciar la operación de desplazamiento del poeta tradicional en favor del poeta legislador como verdadero educador, quien lleva a cabo la misión de fundir en un todo poesía, religión, filosofía y política, al crear el mejor sistema político que apunta a la vida más bella y mejor (buena *mimesis*).

A la luz de lo examinado, contamos ya con elementos como para advertir la proyección e influencia que pudo haber tenido Solón y la mixtura entre poesía, política y religión inherente a sus escritos en la figura del poeta legislador introducida por Platón en *Leyes*; y, al mismo tiempo, para concluir que es en este último diálogo donde Platón logra finalmente resolver aquella tensión que había dejado abierta en *República* entre la poesía tradicional, la filosofía y la política. Porque es claro que a Platón ya no le alcanza en *Leyes* sólo con la prescripción de supervisión y riguroso control político-jurídico de las “peligrosas” e insanas” (*República* II 378a7) composiciones poéticas basadas en una mala *mimesis*, prescripción que ya había apuntado en *República* y que repite casi textualmente en *Leyes*, sino que en este último diálogo se trata de ir más al fondo de la cuestión, hasta el punto de introducir al poeta legislador como el nuevo protagonista de su proyecto educativo, prescindiendo en consecuencia del poeta tradicional y de sus obras. Platón, en efecto, advierte que prestarle atención a la influencia que dicho poeta ejerce sobre los niños y jóvenes implica ya no una mera tarea de supervisión o, lo que es lo mismo, de espera de un tipo de poesía más austera y acorde a sus normas. Ahora exige más radicalmente

⁴¹ Compárese este pasaje con *República* II 377a12-b9, 383c1-5. Como antecedentes de esta concepción de “la tragedia y comedia de la vida”, véase especialmente *Laques* 188c6-d6, y *Filebo* 50b1-4. Un análisis exhaustivo de la concepción platónica de la “tragedia más bella” y, especialmente, de la neutralización política de la tragedia ática en la constitución de *Leyes*, puede leerse en Panno (2007), pp. 3-14.

⁴² Precisamente porque los guardianes de la ley son los poetas de la tragedia más bella y mejor que sea posible, es menester trazar una somera comparación entre tal concepción de *Leyes* y la posición platónica respecto del poeta lírico y trágico en *Republica*. En efecto, el tema del influjo negativo que ejerce esa tradición poética sobre las almas de los niños y jóvenes constituye para Platón una obsesión sobre la que vuelve una y otra vez a lo largo de *República*, a veces mediante un tratamiento exhaustivo (como en los libros II, III y X), y otras de modo periférico (como en algunos pasajes de libro I y VIII). Si bien en estos dos últimos libros no se aborda estrictamente el tema de la poesía tradicional, encontramos en ellos dos pasajes representativos (*Rep.* I 334a10-b6, y VIII 568a8-d3) donde, en el marco del cuestionamiento platónico al tópico tradicional de la justicia como el hacer bien a los amigos y mal a los enemigos, concepción que puede leerse en algunas obras de Píndaro y Esquilo, se disparan los primeros ataques contra la tradición lírica y trágica. En el segundo pasaje mencionado, Platón encuentra en la poesía trágica un elogio de la tiranía, haciendo referencia a los poetas que solían ser invitados a las cortes de tiranos (como, por ejemplo, Simónides). Rosen (1990), pp. 326-329, destaca al respecto, la asociación que lleva a cabo Platón entre la poesía mimética, la tiranía y la incitación a la licencia sexual.

una operación de sustitución de las obras poéticas tradicionales por los escritos del legislador, porque tal operación representa la única garantía para que no se le escape ningún detalle referido al proceso educativo. Por ello en *Leyes IX* Platón pone un punto final a esta cuestión al ubicar los escritos del legislador por sobre las demás obras literarias en boga (*Leyes IX* 858c6-d9),⁴³ dejando en claro algo que ya podía vislumbrarse en *República*, a saber: que la obra de los poetas tradicionales entraba en clara competencia con la propia empresa pedagógico-política de Platón; de allí, como se desprende del pasaje anterior, la firme operación de sustitución de una por otra.

De forma similar al espíritu que predomina en los poemas de Solón, el legislador platónico produce escritos poéticos que no vacilan respecto de la presentación de acciones y de caracteres buenos y malos; en una palabra, sobre su imitación de la virtud y del vicio, a diferencia del poeta tradicional, quien por encontrarse en trance de inspiración divina, no es dueño de sí ni sabe si lo que dice es verdadero o no (*Leyes IV* 719c4-d3). El poeta legislador posee así un conocimiento preciso no sólo para juzgar con corrección las obras de arte, esto es, para poder diferenciar las buenas y malas imitaciones que éstas encierran, sino también para producir obras más adecuadas y convenientes (*República III* 401c4-d3).⁴⁴ Aquél se ocupa en ellas, al igual que en su momento Sólon frente al convulsionado ambiente socio-político de su época, de ofrecer firmes consejos sobre las acciones bellas, buenas y justas, enseñando qué son y exhortando a su práctica a fin de alcanzar la felicidad.⁴⁵ Tal tipo de poesía, precisa e imparcial, propia del poeta legislador, en la cual se expresa “todo lo bello y agraciado”, no es sino la plasmación –desde otro marco jurídico-político que por supuesto reconoce modificaciones e innovaciones respecto del de *República*– de aquella poesía austera, bella y saludable que Platón reclamaba en este último diálogo. Porque se trata de una poesía cuya mira, como en su momento la apuesta solónica, apuntaba sobre todo a evitar la *stásis* (“sedición”, “disensión”, “guerra civil”, entre otras acepciones) psíquica (*i.e.* del individuo) y de la *pólis*, a través de una estricta matriz de reglamentaciones jurídico-políticas que organizaran la vida en una *pólis* realmente justa. Platón, desde otro marco epocal, arriba a la tripartición del alma del libro IV de *República* sobre la base de la aceptación de que en la realidad psicológica del individuo existe una *stásis* (*República IV* 440e5) entre “partes” naturalmente unidas, turbación producida a causa de la injusticia, a diferencia de la concordia y amistad originada en el alma como resultado de la justicia (*República IV* 440b-e, 443d-e; V 462b).⁴⁶ Sobre el trasfondo del modelo psicológico de partes en conflicto, enfocado en un sentido bipartito (entre la mejor y peor parte del alma) en los libros II y III, X, y tripartito en los libros IV, VIII y IX, la meta psico-política proyectada en *República* apunta en el fondo a lograr el gobierno de sí mismo (*República IV* 430e11, 443d3-7) en relación con las tres partes del alma,

⁴³ En *Laques* 188a6-b4, el personaje de Nicias se refiere a Sócrates haciendo alusión a un consejo de Solón (“Envejezco aprendiendo continuamente muchas cosas”, frag. 22, v.7).

⁴⁴ Este conocimiento del poeta legislador que aparece en *Leyes* ya podía advertirse en *República III* 402b5-c8.

⁴⁵ Platón señala en *Leyes XI* 934c1-3 que el legislador, como un pintor, debe esbozar casos reales que acompañen a sus escritos. Y ello es, de alguna manera, lo que hacen los tres ancianos al proyectar en palabras el código legal para Magnesia, y, más radicalmente, lo que lleva a cabo Platón al escribir el diálogo propiamente dicho.

⁴⁶ La sistematización del supuesto de la *stásis* interior del alma (*i.e.* la guerra interior de un agente que lucha contra sí mismo) puede observarse más claramente en *Leyes*, en el marco de la discusión que sostienen el cretense Clinias y el personaje del Ateniense, acerca de la prioridad que se le otorga en la legislación cretense y espartana a la virtud de la *andreía* y a la victoria en la guerra (*Leyes* 626d3-627a2).

como si fueran sin más los tres términos de la armonía. Alcanzar, en una palabra, la armonización psíquica como condición de posibilidad de la unidad política; puesto que el objetivo de la política no es otro para Platón que el de volver a los ciudadanos lo mejor posible, lo que sólo puede alcanzarse por medio de un mejoramiento del alma individual. Como se afirma claramente en el *Gorgias*: “Yo llamo política a la técnica que tiene al alma por objeto” (464b4).⁴⁷

A contramano de los poetas tradicionales, el poeta legislador platónico vendría, por tanto, a dar cuenta de una poesía que no es otra sino la que se refiere a la *politeía* proyectada; la tragedia más verdadera que sea posible, en tanto supone una imitación de la vida más bella y mejor, o, lo que es lo mismo, una imitación de la ley verdadera.⁴⁸ Entre otros múltiples propósitos, podemos afirmar que en *Leyes* Platón procuró ofrecer una respuesta más taxativa respecto del problema de la supervisión de la poesía, la cual como vimos supone la confluencia de las funciones compositiva y jurídico-normativa en la persona del poeta legislador. Y en tal fusión, de vital importancia no sólo para el orden político de Magnesia sino también para el de cualquier *pólis* en general, la figura y los escritos de Solón cumplieron, tal como vimos, una referencia a imitar, lo cual explica, en parte, aquella ponderación platónica del *Banquete* de sus “hijos espirituales”, es decir, de sus famosas e inmortales leyes:

Todo hombre preferiría tener hijos de tal índole a tenerlos humanos, si dirige su mirada a Homero, a Hesíodo o a los demás buenos poetas y contempla con envidia qué descendencia han dejado de sí mismos, que les procura inmortal fama y recuerdo por ser ella también famosa e inmortal; o si quieres, agregó, hijos tales como los que ha dejado Licurgo en Lacedemonia, salvadores de Lacedemonia y, por decirlo así, de la Hélade. También Solón entre vosotros es honrado por haber dado vida a las leyes y muchos otros hombres, por haber mostrado muchas y bellas obras y haber engendrado toda clase de virtud (*Banquete* 209c7-e3).⁴⁹

3. Referencias bibliográficas

- Asmis, E. (1992): “Plato on poetic creativity”, en Kraut, R. (ed.), *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 338-364.
- Belfiore, E. (1983): “Plato’s Greatest Accusation against Poetry”, en Pelletier, F. J. – King-Farlow, J. (eds.), *New Essays on Plato* (“Canadian Journal of Philosophy”, IX), pp. 39-62.
- Blaise, F. (2005): “Poésie, politique, religion. Solon entre les dieux et les hommes (l’Eunomie et l’Elégie aux Muses, 4 et 13 West)”, *Revue de Philosophie Ancienne* 23, pp. 3-40.
- Blaise, F. (2006): “Poetics and Politics: Tradition re-worked in Solon’s ‘Eunomia’ (poem 4 W)”, en Blok, J. H. – Lardinois, A. P. M. H. (eds.), *Solon of Athens: New Historical and Philological Approaches*, Leiden, Brill, pp. 114-133.

⁴⁷ Para un examen del modelo psico-político de partes en conflicto, cf., entre otros, Belfiore (1983), pp. 52-54; Robinson (1995), pp. 39-46; y Rowe (2007), pp. 250-253.

⁴⁸ Véase al respecto Jouët-Pastré (2006), pp. 139-173, para quien la obra legislativa se presenta en *Leyes* como el más verdadero y más serio poema trágico, cuya función es educar en un sentido contrario a las composiciones trágicas existentes. Y, en una línea similar, cf. Laks (2012), pp. 205-222. Sobre el papel fundamental que la constitución de la ciudad proyectada desempeña en relación con la formación del filósofo, véase Lisi (2004), p. 16.

⁴⁹ Véase asimismo *Fedro* 258b10-e5; y Cornford (1974), p. 139.

- Bobonich, CH. (1996): "Reading the *Laws*", en Gill, Ch. – McCabe, M. M., *Form and Argument in Late Plato*, Oxford, Clarendon Press, pp. 249-282.
- Burnet, J. (1900-1907): *Platonis Opera*, Oxford, Clarendon Press, 5 vols. (vol. I: E. A. Duke *et alia*, 1995; Slings, S. R., *Platonis Rempublican*, Oxford, Oxford University Press, 2003).
- Cornford, F. M. (1974): "La doctrina de éros en el *Banquete* de Platón", en *La filosofía no escrita*, Barcelona, Ariel, pp. 129-146.
- Eggers Lan, C. (1986): "En torno al origen de la noción de ley en Grecia", *Anuario de filosofía jurídica y social* 6, pp. 35-45.
- Gaiser, K. (1984): *Platone come scrittore filosofico: Saggi sull' ermeneutica dei dialoghi platonici*, Napoli, Bibliopolis.
- Gigon, O. (1980): *Los orígenes de la filosofía griega*, Madrid, Gredos.
- Giuliano, F.M. (2005): *Platone e la poesia. Teoria della composizione e prassi della ricezione*, Sankt Augustin, Academia Verlag.
- Grube, G. M. A. (1983): *El pensamiento de Platón*, Madrid, Gredos.
- Guthrie, W. K. C. (1990-1992): *Historia de la filosofía griega*, Madrid, Gredos, vols. IV y V.
- Halliwel, S. (2002): *The Aesthetics of Mimesis. Ancient Texts and Modern Problems*, Princeton, Princeton University Press.
- Havelock, E. A. (1963): *Prefacio a Platón*, Madrid, Visor, 1994.
- Havelock, E. A. (1978): *The Greek Concept of Justice. From its Shadow in Homer to its Substance in Plato*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Hernández, D. (2013), "Der Chor des Dionysos: Religion und Erziehung in Platons Nomoi", *Zeitschrift für Religionsund Geistesgeschichte* 65, 1, pp. 1-17.
- Irwin, E. (2005): *Solon and Early Greek Poetry: The Politics of Exhortation*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Jaeger, W. (1957): *Paideia: los ideales de la cultura griega*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Jouët-Pastré, E. (2006): *Le jeu et le sérieux dans les Lois de Platon*, Sankt Augustin, Academia Verlag.
- Ker, J. (2000): "Solon's 'Theoria' and the End of the City", *Classical Antiquity* 19, 2, pp. 304-329.
- Knox, B. M. W. (1985): "Solon", en Easterling, P. E. - Knox, B. M. W. (eds.), *The Cambridge History of Classical Literature*, Cambridge, Cambridge University Press, vol. I, pp. 146-153.
- Laks, A. (2012): "Una insistencia de Platón: a propósito de la 'verdadera tragedia' (*Leyes*, 817a-d)", en Lozano-Vásquez, A. (ed.), *Platón y la irracionalidad*, Bogotá, Ediciones Uniandes, pp. 205-222.
- Leroux, G. (2002): *Platon. La République*, Paris, GF - Flammarion.
- Lisi, F. L. (1999): Platón, *Leyes*, en *Diálogos*, Madrid, Gredos, vol. VIII.
- Lisi, F. (2004), "Héros, dieux, philosophes", *Revue des Études Anciennes* 106, pp. 5-22.
- Lloyd, G. E. R. (1987): *Polaridad y analogía*, Madrid, Taurus.
- Mondolfo, R. (1979): *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, Buenos Aires, Eudeba.
- Morrow, G. R. (1960): *Plato's Cretan City: A Historical Interpretation of the Laws*, Princeton, Princeton University Press.
- Morrow, G. R. (1971): "Plato and the Rule of Law", en Vlastos, G. (ed.), *Plato: A Collection of Critical Essays*, New York, Anchor Books, vol. 2, pp. 144-165.

- Mouze, L. (2005): *Le législateur et le poète. Une interprétation des Lois de Platon*, Lille, Presses Universitaires du Septentrion.
- Nightingale, A. W. (1993): "Writing/Reading a Sacred Text: A Literary Interpretation of Plato's *Laws*", *Classical Philology* 88, pp. 279-300.
- Nightingale, A. W. (1995): *Genres in dialogue. Plato and the construct of philosophy*, Cambridge, University Press.
- Noussia-Fantuzzi, M. (2010): *Solon the Athenian, the Poetic Fragments*, Leiden-Boston, Brill.
- Owens, R. (2010): *Solon of Athens: Poet, Philosopher, Soldier, Statesman*, Brighton, Sussex Academic Press.
- Panno, G. (2007): *Dionisiaco e Alterità nelle «Leggi» di Platone*, Milano, Vita e Pensiero.
- Raaflaub, K. A. (2000): "Poets, lawgivers, and the beginnings of political reflection in archaic Greece", en Rowe, C. - Schofield, M. (eds.) (2000), *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 23-59.
- Rhodes, P. J. (1984): *Aristotle: The Athenian Constitution*, Harmondsworth, Penguin.
- Rihill, T. E. (1989): "Lawgivers and Tyrants (Solon Fr. 9-11 West)", *Classical Quarterly* 39, pp. 277-286.
- Robinson, T. M. (1995): *Plato's Psychology*, Toronto, University of Toronto Press.
- Rodrigo, P. (2001): "Platon et l'art austère de la distanciation", en Fattal, M. (ed.), *La philosophie de Platon*, Paris, L'Harmattan, pp. 139-165.
- Rodríguez Adrados, F. (1981): *Líricos Griegos. Elegíacos y yambógrafos arcaicos*, Madrid, Consejo superior de investigaciones científicas, vol. I.
- Rosen, S. (1990): "La querelle entre la philosophie et la poésie", en Mattéi, J. F., *La naissance de la raison en Grèce*, Paris, PUF, pp. 325-331.
- Rowe, CH. (2007): "La concezione dell'anima in *Repubblica* IV: che cosa manca esattamente alla "via più breve" (435 c-d)?", en Migliori, M. - Napolitano Valditara, L. - Fermani, A. (eds.), *Interiorità e anima: La psychè in Platone*, Milano, Vita e Pensiero, pp. 245-253.
- Saunders, T. J. (1970): *Plato: Laws*, Harmondsworth, Penguin.
- Tate, J. (1928): "Imitation in Plato's *Republic*", *Classical Quarterly* 22, 16-23.
- Tate, J. (1932): "Plato and Imitation", *Classical Quarterly* 26, 161-169.
- Verdenius, W. J. (1949): *Mimesis. Plato's Doctrine of Artistic Imitation and its Meaning to us*, Leiden, E. J. Brill.
- Vernant, J.-P. (1991): *Los orígenes del pensamiento griego*, Buenos Aires, Eudeba.
- Vlastos, G. (1996): "Solonian Justice", en Vlastos, G. (1996), *Studies in Greek Philosophy*, Princeton, Princeton University Press, vol. I, pp. 32-56.
- Wallace, R. W. (1983): "The Dates of Solon's Reforms", *American Journal of Ancient History* 8, pp. 81-95.