

## La regulación de los fármacos en las *Leyes* de Platón

David Londoño Sanz

Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá

david-londono@javeriana.edu.co

**Resumen:** En el manuscrito de referencia de las *Leyes*, el *Parisinus Graecus* 1807 del siglo IX d.C., este diálogo se encuentra entre el *Minos* y el *Epinomis*. Si en el *Minos* el discípulo hace referencia a la diversidad de ritos y costumbres observables en los diferentes pueblos, en el *Epinomis* se hace énfasis en la unidad de la ley. La regulación del simposio, del acceso a los fármacos, a las bebidas embriagantes y a los medicamentos, es un tema fundamental en las *Leyes*, lo que es visible por la composición misma del diálogo, pues es en los primeros libros donde se trata esta temática. El arte de regular la vida en comunidad se muestra como una técnica perfectible a través del diálogo. Las bebidas en común pueden ser benéficas, dice el anónimo extranjero Ateniense, pues el vino anima a los ciudadanos a cantar y a través de la confrontación con el placer los ciudadanos ejercitan la templanza. Como el consumo de vino también puede producir excesos y desmesuras debe regularse su consumo. El Ateniense propone un límite mínimo de edad para beber vino que es de 18 años (*Leyes* 2.666a-e). La postura del extranjero Ateniense, en cuanto al tema de la regulación de los fármacos, es un mensaje que podríamos catalogar como “antiprohibicionista”, si bien no en el sentido contemporáneo, individualista y liberal, si en el sentido en que no se propone prohibir a los ciudadanos los fármacos de manera absoluta: se propone permitirlos, pero bajo una estricta regulación legal y comunitaria.

**Palabras clave:** *Platón; Leyes; filosofía del derecho; regulación de los fármacos*

**Abstract:** “The Regulation of Drugs in Plato’s *Laws*”. In the standard manuscript of the *Laws*—the *Parisinus Graecus* 1807 of the 9<sup>th</sup> Century AD— this dialogue is placed between the *Minos* and the *Epinomis*. While in the *Minos* the pupil refers to the diversity of rites and traditions that can be observed amongst different peoples, the *Epinomis* stresses the unity of the law. The regulation of symposia, the access to drugs, to intoxicating drinks and to medicine is a fundamental theme of the *Laws*. This is evident already from the composition of the dialogue, since this theme is discussed in its first books. The art of regulating communal life is shown as a technique that can be perfected through dialogue. Communal drinking can be beneficial, says the anonymous Athenian foreigner, since wine encourages citizens to sing, and through the confrontation with pleasure citizens are able to exercise temperance. Since the consumption of wine may also produce excesses and loss of constraint, its consumption should be regulated. The Athenian proposes a minimal age limit for wine drinking: 18 years old (*Laws*, 2.666a-e). The position of the Athenian foreigner concerning the regulation of drugs is a message that might be called “antiprohibitionist”, although not in the contemporary sense

(individualist and liberal), but in the sense that an absolute prohibition of drug consumption for the citizens is not defended: the proposal is to allow its consumption, but under a legal and communitarian regulation.

**Keywords:** Plato; *Laws*; Philosophy of Right; drug regulation

### Introducción

El acceso a los fármacos, los medicamentos, las bebidas embriagantes y los potenciales venenos es un tema constante en las legislaciones. Para abordar lo que se dice en el diálogo platónico *Leyes* sobre el uso de los fármacos, el vino, los ritos y los sacrificios, es importante recordar la situación dialogal, es decir, observar atentamente dónde transcurre el diálogo, en qué escenario, qué personaje está hablando, en qué momento y con quién.

Werner Jaeger resume bien la situación dialogal de las *Leyes* en su *Paideia*, afirmando que se trata de un ateniense amigo de Esparta y de dos dorios “atenizados”<sup>1</sup>. Los tres personajes del diálogo son ancianos y mientras caminan juntos intentan encontrar las mejores leyes para los futuros habitantes de Magnesia. Este punto es importante, pues nos muestra una característica fundamental del espíritu de las *Leyes*: el tratar de encontrar un justo medio, un consenso que nos permita hallar las mejores normas que luego nos regirán a todos. La legislación se presenta, así, como una técnica mediante el diálogo.

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

---

<sup>1</sup> Jaeger, W., *Paideia: los ideales de la cultura griega*, p. 1021.

presentarse en los estudios académicos como un extenso código pronunciado por el extranjero Ateniese en forma de monólogo, se puede leer también como un ejercicio filosófico, una búsqueda constante para encontrar las mejores leyes y que busca involucrar directamente al lector de la obra.

El extranjero intenta convencer a los dorios de que muchos hábitos de Atenas son sanos y loables, y que pueden servir de modelo para los futuros ciudadanos: recomienda darle un espacio amplio a la gimnasia, pero también a la música en la vida de los magnesios; propone organizar concursos regulares de teatro e instaurar coros públicos en función de la edad de los ciudadanos. Aquí es donde se habla del fármaco como bebida embriagante, pues el vino anima a los ciudadanos a cantar y los despoja de toda vergüenza<sup>2</sup>. El Ateniese intenta convencer a los dorios de que esto puede traer beneficios para el alma colectiva, pues a través de la armonía y el ritmo se regulan no solo los cantos, sino también las palabras y los comportamientos, sobre todo los de los más jóvenes, que, por ser tan jóvenes, suelen ser más frenéticos y más entregados a movimientos desorganizados.

Las bebidas en común son benéficas, pues a través de la confrontación con el placer los ciudadanos ejercitan la templanza. Como el vino también puede producir excesos y desmesuras si es consumido en las proporciones inadecuadas y en los momentos inadecuados, debe regularse su consumo. El Ateniese propone un límite mínimo de edad para beber vino que es de 18 años<sup>3</sup>. La postura del Ateniese frente al consumo del fármaco es un mensaje que podríamos catalogar como “antiprohibicionista”; no en el sentido moderno liberal o individualista, pero sí en el sentido en que no se propone su absoluta prohibición. Esto no significa anomia: se fomenta, en cambio, el óptimo uso de las bebidas en común.

La regulación de los fármacos está en el corazón de las inquietudes contemporáneas de nuestra aldea globalizada, de nuestra gran *Magnesia esférica* cada vez más interconectada en el ciberespacio. En algunas latitudes, el comercio de ciertas sustancias es permitido y regulado por un estado eficiente; en otros países, el mismo tráfico puede acarrear una larga pena de prisión o incluso la muerte. A principios del siglo XX, en Chicago era un delito beber whisky o venderlo embotellado; ahora sería impensable una legislación parecida en el estado de Illinois. Este fenómeno es bien conocido por los juristas: se

---

<sup>2</sup> Platón, *Leyes*, II, 665e.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 666a-e.

trata de la relatividad de la ley penal en el tiempo y en el espacio. Los pueblos cambian de costumbres y de normas a medida que pasan las generaciones; y, en una misma época, no todos los pueblos se rigen por las mismas leyes, ni en todas las latitudes se efectúan los mismos ritos, ni todos los pueblos acostumbran a hacer exactamente los mismos sacrificios, tal y como lo recuerda el discípulo en el *Minos*, diálogo que precede a las *Leyes* en el manuscrito de referencia, el *Parisinus graecus* 1807<sup>4</sup> (también se destaca el *Vaticanus graecus* 1<sup>5</sup>, conservado por la Biblioteca Apostólica Vaticana)<sup>6</sup>.

¿Las legislaciones nacionales tenderán a unificarse y tener principios básicos comunes en nuestra aldea global cada vez más interconectada? ¿Los estados, gracias a las tecnologías de vigilancia, serán cada más efectivos en sus controles, más invasivos? Las *Leyes* de Platón es un texto clásico de la filosofía, y en cuanto a estos temas parece asombrosamente contemporáneo. Esta no es solo una obra filosófica, es también una gran obra de teatro: hay pasajes admirables en el diálogo, en donde los interlocutores se dirigen directamente al lector desde el pasado remoto, como para hacerlo participe a él también de la construcción de Magnesia<sup>7</sup>. Creemos que las *Leyes* fueron escritas con una intención pedagógica: la de trascender las generaciones gracias a la palabra escrita y seguir así educando a los futuros ciudadanos, legisladores y estudiosos de la obra, aun separados por siglos y siglos de distancia.

### 1. Inversión del mito del origen del vino: la habitual técnica platónica de invertir el sentido de los mitos de la tradición

En el libro 2 de las *Leyes*, el extranjero Ateniese alaba las potenciales virtudes del vino, pues en dosis adecuadas anima a los ciudadanos a cantar, y a través del canto y la palabra también se regulan los comportamientos. Aquí se invierte la imagen mítica del vino como una venganza de los dioses, enviado para

---

<sup>4</sup> Copia digital del *Parisinus Graecus* 1807: *Bibliothèque Nationale de France. Archives et manuscrits. Grec 1807*, (<https://archivesetmanuscrits.bnf.fr/ark:/12148/cc19975p>).

<sup>5</sup> Copia digital del *Vaticanus graecus* 1: *DigiVatLib*, ([https://digi.vatlib.it/view/MSS\\_Vat.gr.1](https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.gr.1)). Esto hace parte de un reciente y vasto proyecto de digitalización de más de ochenta mil manuscritos: “El proyecto busca digitalizar la colección entera de manuscritos de la Biblioteca: 80 000 códices, la mayoría de la Edad Media y del período Humanista. El proyecto, que comenzó en 2010, está focalizado en dos objetivos: la preservación a largo plazo de imágenes de alta resolución y de la biblioteca digital en línea” (*DigiVatLib*, (<https://digi.vatlib.it/news/#news-1>)). La traducción es mía.

<sup>6</sup> Gracias al paciente trabajo de generaciones y generaciones de anónimos copistas, y a los recentísimos proyectos de digitalización de documentos antiguos, las copias digitales de ambos manuscritos son ahora consultables en línea a través del ciberespacio.

<sup>7</sup> Platón, *Leyes*, XII, 969d.

volver frenéticos a los mortales, y se presenta en cambio como un remedio, un don de origen divino que nos permite ser más sensibles al ritmo y a la armonía:

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

CL.-¿Qué?

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

CL.-Lo recordamos, en efecto.

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

CL.-¿Cómo no?

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

CL.-Extranjero, has recordado muy bien el relato”<sup>8</sup>.

124 Es habitual encontrar en el *corpus* platónico esta técnica, la de invertir el sentido de un mito popular: se toma un mito de la tradición y se invierte su sentido en una óptica pedagógica. Como anotaba Giovanni Reale: “Platón presenta los mitos y todas las narraciones que toma de la tradición, dándoles

---

<sup>8</sup> *Ibid.*, II, 672a-d.

significados totalmente nuevos”<sup>9</sup>. Es el caso del mito del Hades narrado al principio de la *República*, contrastado al final del diálogo con el mito de Er, en el cual las almas deciden, en la eternidad, la vida que llevarán sobre la tierra. En el libro 2 de las *Leyes* se invierte entonces el relato del vino como venganza divina, para señalar que el vino no es malo en sí, ni que fue enviado como un castigo para volver a los mortales frenéticos. Anota Luc Brisson a este pasaje que la venganza (*timoría*) se distingue del castigo (*díke*), pues “el castigo tiene por objetivo la mejoría de la víctima, lo que no es el caso de la venganza... Por una razón o por otra, los dioses se vengaron de los hombres dándoles el vino que los vuelve maniáticos. Platón protesta contra esta opinión, que presenta como común, pues esta vehicula la idea que los dioses pueden ser malignos o sentir celos y envidia de los mortales, lo que puede ser causa de desgracia para ellos. Los términos de venganza y de justicia (o castigo, pues el término *díke* tiene también este significado) están de hecho ligados en la historia del derecho griego”<sup>10</sup>.

Es interesante observar que es usual que se funden colonias o pueblos buscando oro o minerales escondidos bajo el suelo<sup>11</sup>. La historia de América es también la historia de la búsqueda del oro y la esperanza de encontrar nuevas rutas comerciales. Platón es un hábil inversor de mitos, y este recurso lo encontramos en varios lugares del *corpus*. En el *Minos* y en las *Leyes* este recurso de invertir los mitos de la tradición también se encuentra en la alusión a la búsqueda de metales. Si antes era habitual fundar colonias buscando metales bajo el suelo, lo que solía llevar a unas edades difíciles para la humanidad, como lo sugieren los mitos<sup>12</sup>, aquí los personajes buscan *el verdadero oro*, es decir, la educación, las mejores leyes para la colonia de Magnesia.

### 1.1. El fármaco: “la sola dosis hace el veneno”

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

---

<sup>9</sup> Reale, G., *Platón. En búsqueda de la sabiduría secreta*, p. 320.

<sup>10</sup> Brisson, L. y J.F. Pradeau (trads.), *Les Lois: Livres I à VI*, p. 361. Todas las traducciones de las notas son mías.

<sup>11</sup> Cf. Platón, *Leyes*, III, 678d.

<sup>12</sup> Cf. Hesiodo, *Trabajos y días*; Ovidio, *Metamorfosis*. Sobre el paralelo con el mito de los terribles y la aleación de metales en el alma de los guardianes, cf. Platón, *República*, III, 415a.

y descubrir la medicina, puesto que la alimentación de los enfermos no requería lo mismo que la de los sanos, como tampoco ahora lo requiere<sup>13</sup>. Teofrasto, en su *Historial de las plantas*, afirma lo siguiente: “Se administra una dracma si el paciente debe simplemente animarse y pensar bien de sí mismo; el doble de esa dosis si debe delirar y sufrir alucinaciones; el triple si debe quedar permanentemente loco; se administra una dosis cuádruple si el hombre debe ser muerto”<sup>14</sup>. Como se señala en el diálogo *Leyes* acerca de los efectos paradójicos de la gimnasia y la terapia medicinal:

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

CL.-¿Pues cómo no?”

AT.-¿Pero qué?, ¿creemos que los que acuden al consultorio del médico para tomar un remedio ignoran que poco después y durante muchos días tendrán el cuerpo en un estado tal que si lo tuvieran continuamente así no podrían vivir, o no sabemos que los que van a los gimnasios y realizan esfuerzos se debilitan momentáneamente?”<sup>15</sup>

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

“φαρμακεία (*pharmakeía*): aplicación o uso de medicamentos; empleo de encantamientos; encantamiento, hechizo, arte mágica, magia.

φαρμακεύς (*pharmakeús*): preparador de medicamentos, drogas o venenos, droguero; envenenador; encantador, hechicero, mago.

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

φάρμακον (*phármakon*): remedio, medicamento, droga medicinal [brebaje, polvos, ungüento]; droga venenosa, veneno; droga o brebaje mágico, bebedizo, filtro; operación mágica, encantamiento; *fig.* medio o recurso secreto”<sup>16</sup>.

---

<sup>13</sup> Hipócrates, *Tratados hipocráticos, Sobre la medicina antigua*, 3, p. 90.

<sup>14</sup> Teofrasto, *Historia de las plantas*, IX, 11,6, p. 304.

<sup>15</sup> Platón, *Leyes*, I, 646c.

<sup>16</sup> Pabón, J.M., *Diccionario manual griego. Griego clásico-español*, p. 617.

Como vemos, en griego el término “fármaco” tiene múltiples y diversos significados. En su *Historia general de las drogas*, Antonio Escohotado bien anotaba que “*Pharmakon* significa remedio y tóxico; no una cosa u otra, sino las dos... Al mismo tiempo, drogas son también los filtros de las hechiceras, así como el conjunto de la materia médica vegetal. Leyendo con atención a Teofrasto se percibe que el origen de este concepto proviene de las insuficiencias detectadas en la idea de la planta todabuena (*panakeia*) y la planta todamala (*strychnos*). El genio griego comprendió que ciertas sustancias participaban de ambos estatutos, por lo cual no cabía considerarlas sólo benignas o sólo dañinas, de ahí que en Homero la misma palabra nombre las pócimas benéficas de Helena y Agamede tanto como las mezclas malignas de Circe. La toxicidad de un fármaco es la proporción concreta entre dosis activa y dosis letal; por eso ninguna propiamente dicha pertenece a lo inocuo, o a lo sólo ponzoñoso. Como dirá mucho más tarde Paracelso: “sola dosis facit venenum”<sup>17</sup>.

Si en el libro 2 de *Leyes* se habla del vino como un fármaco, como un remedio, en el libro XI se prevé una sanción para los hechiceros malintencionados que usen los fármacos, aquí entendidos como drogas, para dañar al otro, y se propone un castigo proporcional al acto cometido. Es así como en el pasaje de XI, 932a-933e sobre la regulación del uso de fármacos, hechizos y encantamientos, encontramos el término *pharmákois* (φαρμάκοις), traducido no como “remedio”, sino como “veneno”, en la edición en español de Francisco Lisi<sup>18</sup>. De la misma manera, en la traducción de Thomas Pangle, encontramos “*poison*”<sup>19</sup>, y en la francesa de Brisson y Pradeau, “*drogue*”<sup>20</sup>. Lisi asegura, al final de su introducción a las *Leyes*, que su traducción la ofrecía más como una hipótesis de trabajo que como un resultado definitivo: “Ya se ha señalado en diversas oportunidades la imposibilidad de obtener una traducción de la obra que sea a la vez exacta, legible y comprensible, por eso, la presente traducción se presenta más como una hipótesis de trabajo que como un resultado definitivo”<sup>21</sup>.

Basados en las apreciaciones del propio traductor, nos permitimos sugerir que en este pasaje, el término quizás se pueda traducir directamente al español por “fármaco”, para guardar la ambivalencia que esta palabra tiene en la lengua de origen: “Ya se encuentran especificados todos los daños

---

<sup>17</sup> Escohotado, A., *Historia general de las drogas*, p. 80.

<sup>18</sup> Lisi, F. (trad.), *Diálogos VIII-IX*.

<sup>19</sup> Pangle, T.L. (trad.), *The Laws of Plato*.

<sup>20</sup> Brisson, L. y J.F. Pradeau (trads.), *Les Lois: Livres I à VI*.

<sup>21</sup> Lisi, F. (trad.), *Diálogos VIII-IX*, p. 153.

mortales que uno produce a otro por medio de fármacos\*, pero sobre los otros perjuicios no se regularon los casos en que alguien ocasiona un daño adrede con bebidas, comidas o unguentos, pues, al ser dos las formas de intoxicación entre los hombres demoran y dificultan su explicación y especificación. La que ahora hemos mencionado expresamente es natural porque daña cuerpos con cuerpos, mientras que la otra persuade con trucos, encantamientos y hechizos, a los unos de que, si se atreven a intentar hacerles un daño a los otros, podrán hacerlo, y a los otros, de que el daño se lo ocasionan sobre todo los que tienen la capacidad de embrujar”<sup>22</sup>.

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

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

### 2.1. *Sobre el lugar del Minos y el Epinomis en el corpus platónico Parisinus Graecus 1807*

En este trabajo, decidimos estudiar como un conjunto los diálogos *Minos-Leyes-Epinomis*, tal y como se presentan en el manuscrito de referencia, el *Parisinus Graecus 1807*. Según lo indica el Departamento de manuscritos de la Biblioteca Nacional de Francia, se trata de un “pergamino de alta calidad, aunque grueso y algo rígido. Perteneció a Janus Lascaris, erudito griego del Renacimiento. El manuscrito fue adquirido por el cardinal florentino Niccolo Ridolfi, nieto de Lorenzo el Magnífico y sobrino de de Leon X, luego de un préstamo acordado a Janus Lascaris en 1525 en el cual la biblioteca del erudito bizantino sirvió como fianza... Al morir el cardenal en 1550, su colección de manuscritos fue comprada por el mariscal de Francia Pierre Strozzi... Cuando la viuda de Pierre Strozzi hizo transportar a Francia sus colecciones de objetos y de libros, los manuscritos se incorporaron a la biblioteca de Catalina de Médici bajo la promesa de una compensación que nunca fue pagada”<sup>23</sup>.

Sobre la historia del manuscrito, H.D. Saffrey, en *Nouvelles observations sur le Manuscrit Parisinus Graecus 1807*, indica que: “No es de extrañar, por tanto, que una vez que los religiosos latinos, los dominicos, decidieron

---

<sup>22</sup> Platón, *Leyes*, XI, 932e-933a.

<sup>23</sup> *Bibliothèque Nationale de France. Archives et manuscrits. Grec 1807*, (<https://archivesetmanuscrits.bnf.fr/ark:/12148/cc19975p>). La traducción es mía.

enviar misioneros a Oriente Próximo y fundar una Provincia de Grecia en el Capítulo Generalísimo de 1228, comenzaran a buscar documentos antiguos sobre la ciencia y la filosofía griegas. En París, la universidad había incluido a Aristóteles en su plan de estudios, ya que primero se disponía de traducciones al latín del Aristóteles griego, luego al árabe y después de nuevo al griego... El más famoso de estos manuscritos, es el Platón de París, conocido bajo la sigla A... No se puede excluir la posibilidad de que el *Parisinus graecus* llegara a Occidente con Moerbeke ya a finales del siglo XIII. En ese caso, esta historia del manuscrito *Paris. gr.* 1807 puede explicar también el extraño hecho de que llegara a manos de Petrarca a mediados del siglo XIV, durante su estancia en Vaucluse... También entró en la biblioteca de Janus Lascaris, donde fue catalogado como *n° primo della prima cassa*. Lascaris escribió una anotación en el fol. 119v y sus famosas iniciales... El destino final de esta biblioteca es bien conocido: de Jano Lascaris pasó sucesivamente a manos del cardenal Ridolfi, luego, en 1550, a manos de Pierre Strozzi, y finalmente, entre 1560 y 1568, a manos de su pariente, la reina Catalina de Médicis, y, en 1594, a la biblioteca de los reyes de Francia... Por último, este precioso manuscrito, encuadernado en marroquín rojo, con las armas de Francia y Navarra, rodeado de los collares de las Órdenes de San Miguel y del Espíritu Santo, con la figura repetida de Enrique IV y la fecha de 1602, es una de las joyas de la Biblioteca Nacional de Francia”<sup>24</sup>. (traducción mía)

En este manuscrito, la obra se presenta escrita sobre dos columnas de 44 líneas cada una: “El *Parisinus A* es una autoridad para el dialecto ático, del que ha conservado, más fielmente que todo otro manuscrito platónico, sus particularidades y formas. Está además acentuado con una regularidad admirable. Deriva de un ejemplar de un gramático, establecido por una excelente tradición. Ese ejemplar estaba en unciales, de dos columnas. El *Parisinus* es recopiado en letras minúsculas derechas, muy cuidado, sobre dos columnas de 44 líneas cada una y los *scholia* son transcritos en pequeñas unciales en los márgenes, de primera mano. Los cambios de interlocutores se marcan, como se hacía desde la antigüedad, con una línea horizontal [guión]”<sup>25</sup>.

---

<sup>24</sup> Saffrey, H.D., “Nouvelles observations sur le Manuscrit *Parisinus Graecus* 1807”, en: Joyal, M. (ed.), *Studies in Plato and the Platonic Tradition. Essays presented to John Whittaker*, pp. 305-305. La traducción es mía.

<sup>25</sup> Alline, H., *Histoire du texte de Platon*, p. 212. La traducción es mía.

Consideramos, así, el *Minos* y el *Epinomis* como parte constitutiva del *corpus* platónico<sup>26</sup>. El que ambos diálogos se encuentren en el manuscrito de referencia, y el que evidentemente tengan una relación con las *Leyes*, nos parece motivo suficiente para presumir su autenticidad. La carga de la prueba debería estar del lado de quien supone que estos diálogos son apócrifos, no de quien los supone auténticos. Anota Francesca Scrofani al respecto del diálogo *Minos*, que “el *Minos* ha sido situado en la quinta trilogía de Aristófanes de Bizancio, junto a las *Leyes* y la *Epinomis*, y en la novena tetralogía de Trasilio, junto a las *Leyes*, la *Epinomis* y las *Cartas*. A partir de Böckh, la filología decimonónica ha cuestionado fuertemente la autenticidad del diálogo, con algunas excepciones en la crítica más reciente”<sup>27</sup>.

A decir verdad, cuando se estudia de cerca la secuencia *Minos*, *Leyes*, *Epinomis*, podemos observar que el *Parisinus graecus* tiene un sentido, un mensaje; es decir, se trata de una obra filosófica coherente. En este manuscrito, el orden es *Clitofonte*, *República*, *Timeo*, *Critias* y luego *Minos*, *Leyes*, *Epinomis*, *Cartas*<sup>28</sup>. Antes del *Critias*, en el *Timeo*, el geómetra explica las leyes naturales que rigen a los seres vivos y el relato mítico sobre el origen del mundo. Luego se encuentra el *Critias* donde al final se narra el mito de la decadencia de la Atlántida y el irrespeto final por las leyes, lo que hace que Zeus decida reunir a los dioses en asamblea<sup>29</sup>, y luego comienza el *Minos*. Así se presenta esta obra en el manuscrito de referencia. Leído el final del *Critias* (121c) y el comienzo del *Minos* (313a), tal y como se presenta linealmente en el manuscrito medieval:

“—El dios de dioses Zeus, que reina por medio de leyes, puesto que puede ver tales cosas, se dio cuenta de que una estirpe buena estaba dispuesta de manera indigna y decidió aplicarles un castigo para que se hicieran más ordenados y alcanzaran la prudencia. Reunió a todos los dioses en su

<sup>26</sup> Sobre las relaciones entre el *Minos* y el *Hiparco*, y el que puedan ser estudiados como diadas, cf. Altman, W.H.F., *The Guardians on Trial. The Reading Order of Plato's Dialogues from Euthyphro to Phaedo*, pp. 178-181, 201-207 y 240; cf. Scrofani, F., “Les dialogues apocryphes comme exégèses des dialogues authentiques? Une lecture de l'*Hipparque* à la lumière du *Minos*”. Sobre el *Epinomis* como el libro XIII de las *Leyes*, cf. Altman, W.H.F., “Why Plato wrote *Epinomis*?”. Sobre el lugar del *Minos* y el *Epinomis* en el *corpus* platónico, cf. Flórez, A., *Platón y Homero. Diálogo entre filosofía y poesía*, p. 69.

<sup>27</sup> Scrofani, F., “Les dialogues apocryphes comme exégèses des dialogues authentiques? Une lecture de l'*Hipparque* à la lumière du *Minos*”, n. 4.

<sup>28</sup> Sobre los *Diálogos* divididos en nueve tetralogías, cf. Brisson, L. y J.F. Pradeau (trads.), *Timée, Critias*, p. 22; cf. Altman, W.H.F., *The Guardians on Trial. The Reading Order of Plato's Dialogues from Euthyphro to Phaedo*, p. XII.

<sup>29</sup> Platón, *Critias*, 121c.

mansión más importante, la que, instalada en el centro del universo tiene vista a todo lo que participa de la generación y, tras reunirlos, dijo...”<sup>30</sup>

“Sócrates. –¿Qué es para nosotros la ley?”

Discípulo. –¿Sobre cuál de las leyes preguntas?

Sócrates. –¡Cómo! ¿Es que hay alguna diferencia entre una y otra ley, por ese mismo hecho de ser ley? Fíjate bien en lo que te estoy preguntando: mi pregunta se parece a la que te haría si te preguntara qué es el oro, y tú, a tu vez, me preguntarías a qué clase de oro me refiero”<sup>31</sup>.

Cómo decíamos, el *Parisinus graecus* se puede estudiar como una obra coherente: si en el *Minos* se hace referencia a la diversidad de ritos, legislaciones y costumbres, luego del extenso diálogo *Leyes*, en el *Epinomis* el extranjero Ateniese hace énfasis en la unidad de los principios. Se retoma así el tema de las leyes naturales, expuesto antes en el *Timeo*, y se da como ejemplo de norma la regularidad y la constancia visible en los movimientos periódicos de los astros. Las leyes, como sabemos, suponen una cierta regularidad.

## 2.2. Fármacos y ritualización de los banquetes: Minos y Leyes

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

“Discípulo. –Pero no es difícil darse cuenta de eso, Sócrates, de que ni siquiera las mismas personas utilizan siempre las mismas leyes y que grupos distintos emplean distintas leyes. Porque, por ejemplo, entre nosotros no es lícito, sino impío, hacer sacrificios humanos, mientras que los cartagineses los hacen como algo piadoso y legal, y encima algunos de ellos incluso llegan a sacrificar a sus propios hijos a Crono, como tal vez tú mismo has oído decir. Y no es que como bárbaros utilicen leyes distintas de las nuestras, sino que también aquí los habitantes de Licea y los descendientes de Atamante ¡qué clase de sacrificios hacen, a pesar de ser griegos. Incluso nosotros mismos, y sin duda tú lo sabes por haberlo oído personalmente, ¡qué clase de leyes usábamos en otros

---

<sup>30</sup> *Ibid.*

<sup>31</sup> Platón, *Minos*, 313a.

tiempos en relación con los muertos, cuando antes de llevarse el cadáver degollábamos víctimas y hacíamos venir mujeres encargadas de recoger en vasos la sangre! ¡Y los que en épocas todavía más antiguas que éstos habitaban aquí, incluso enterraban a los muertos en sus casas! Nosotros, en cambio, no hacemos nada de eso. Podrían alegarse innumerables ejemplos parecidos, ya que hay amplísimas pruebas de que ni nosotros hemos tenido siempre las mismas costumbres ni en general los hombres en sus mutuas relaciones”<sup>32</sup>.

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

“AT.-Vemos que muchos mantienen aún hoy en día los sacrificios humanos. Y lo contrario, escuchamos en otros, cuando no osaban ni probar el buey y no tenían las divinidades ofrendas de animales, sino mezclas líquidas de harina, miel y aceite, frutos embebidos en miel y otras ofrendas puras semejantes, mientras se apartaban de la carne como si no fuera pío comerla ni manchar los altares de los dioses con sangre, sino que aquellos de nosotros que vivieron entonces llegaron a tener una especie de vida llamada órfica, que se aferraban a todo lo inanimado, pero se apartaban, por el contrario, de todo lo animado”<sup>33</sup>.

La pregunta es si, en medio de la diversidad de usos, costumbres y leyes, se pueden encontrar principios generales que guíen las mejores legislaciones.

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

Al principio de las *Leyes*, se habla sobre cómo regular la institución de las bebidas en común. El Ateniense le propone a sus compañeros de camino examinar las virtudes típicas que fomentan los regímenes espartanos y su relación con la virtud en sí misma<sup>34</sup>. Concluye, luego de citar las cuatro virtudes cardinales (sabiduría, justicia, templanza y valentía)<sup>35</sup>, que “cuando los hombres consideran las leyes, casi toda la investigación es acerca de los placeres y los dolores en las ciudades y en los caracteres de los individuos”<sup>36</sup>. Megilo, el

<sup>32</sup> Platón, *Minos*, 315c-d.

<sup>33</sup> Platón, *Leyes*, VI, 782c.

<sup>34</sup> *Ibid.*, I, 632e.

<sup>35</sup> “El primer bien divino y que gobierna a los restantes es la inteligencia; el segundo, el estado prudente del alma acompañado de razón. La justicia que surge de la mezcla de éstos con la valentía sería el tercero; el cuarto, la valentía” (*Ibid.*, I, 631c). En griego:

ὁ δὴ πρῶτον αὐτῶν θεῶν ἡγεμονοῦν ἐστὶν ἀγαθῶν, ἡ φρόνησις, δεῦτερον δὲ μετὰ νοῦ σώφρων ψυχῇ  
ς ἔξις, ἐκ δὲ τούτων μετὰ ἀνδρείας κραθέντων τρίτον ἂν εἶη δικαιοσύνη, τέταρτον δὲ ἀνδρεία.

<sup>36</sup> *Ibid.*, 636d.

lacedemonio, defiende que la constitución de Esparta es la mejor porque no permite los placeres en exceso<sup>37</sup>, y recuerda haber visto la desmesura de toda una ciudad ebria durante las fiestas en honor a Dioniso<sup>38</sup>. El Ateniense le responde a Megilo que las mujeres espartanas tienen fama de entregarse con facilidad a los extranjeros<sup>39</sup>, indicándole así que tal vez las leyes espartanas no son entonces las mejores, pues también en Esparta son observables comportamientos desmedidos. El Ateniense indica que, en todo caso, no se trata de hablar de una costumbre en particular, ni de la forma en que se bebe el vino –puro como los tracios o mezclado con agua como los griegos–, sino que se trata de examinar y regular la embriaguez en sí misma<sup>40</sup>. El Ateniense concluye, así, que reglamentar la embriaguez colectiva es deber de un buen legislador:

“AT.- Lacedemonio, todo aquello en lo que esté presente alguna forma de autodominio es digno de alabanza, mientras que aquello en lo que éste se relaja es muy dañino. En efecto, alguno de los nuestros, rápidamente podría reprenderte y defenderse, indicándote el relajamiento de vuestras mujeres. Pues para todo esto, tanto en Tarento como entre nosotros y también entre vosotros, una respuesta parece absolver a estas costumbres de la acusación de ser malas y las hace correctas. Pues todo el que responda dirá al extranjero que se admira al observar entre ellos una cosa fuera de lo común: No te extrañes, extranjero, ésta es nuestra costumbre, quizás la vuestra en estas mismas cosas sea diferente. Nuestra conversación ahora, queridos amigos, no es acerca de los otros hombres, sino acerca de la virtud o la impericia de los mismos legisladores. Hablemos, entonces, aún más sobre toda la embriaguez, puesto que no es una institución sin importancia y distinguirla es el deber de un buen legislador. No me refiero a si en absoluto hay que beber vino o no, sino a la embriaguez misma, si debemos practicarla como la practican los escitas y los persas y también los cartagineses, los celtas, los íberos y los tracios -todos estos pueblos guerreros- o como vosotros, puesto que vosotros, como dices, os abstenéis totalmente, mientras que los escitas y los tracios beben vino totalmente puro, sus mujeres y ellos, y, vertiéndoselo sobre sus vestidos, consideran que practican una costumbre bella y afortunada”<sup>41</sup>.

Queremos hacer énfasis en este pasaje del diálogo, pues aquí el Ateniense nos dice claramente que quien es legislador debe preocuparse por reglamentar

---

<sup>37</sup> *Ibid.*, 636e.

<sup>38</sup> *Ibid.*, 637b.

<sup>39</sup> *Ibid.*, 637c.

<sup>40</sup> *Ibid.*, 637c-e.

<sup>41</sup> *Ibid.*, 637d-e.

los fármacos y la embriaguez, visto el cambio en el comportamiento que generan en los ciudadanos.

Es más, nos permitimos anotar que esta cuestión se encuentra al principio del diálogo, tal vez como una forma de mostrar lo básico, arcaico y necesario de estas regulaciones. Acerca de las diferencias entre las costumbres de los griegos y de los escitas en cuanto al consumo de sustancias embriagantes, también señala Heródoto, en el libro I de su *Historia*, que en islas cercanas al río Araxes se encuentran “hombres que en verano se alimentan de raíces de todo tipo que extraen del suelo, en tanto que, con vistas a su aprovisionamiento invernal, almacenan los frutos maduros que hallan en los árboles y, con ellos, se alimentan en esa estación. También se han descubierto ciertos árboles que producen unos frutos con las siguientes características: cuando se reúnen en grupos en un lugar determinado, encienden fuego y, luego, sentados en círculo a su alrededor, los arrojan a las llamas; y mientras el fruto arrojado se va consumiendo, se embriagan al aspirar su aroma como los griegos con el vino; cuanta más fruta arrojan más se embriagan, hasta que acaban por levantarse a bailar y por ponerse a cantar. Éste es, según se cuenta, el género de vida de estos individuos”<sup>42</sup>.

Y en el libro IV de la *Historia*, encontramos el relato sobre el uso del cáñamo por parte de los escitas: “Y por cierto que en el país de los escitas crece cáñamo, que es una planta muy similar al lino, salvo por su grosor y altura, pues en este aspecto el cáñamo es muy superior. Esa planta crece tanto en estado silvestre como cultivada y, con ella, los tracios hasta se hacen unos vestidos muy semejantes a los de lino. Quien no sea un experto conocedor de dicha planta, no podría determinar si la prenda es de lino o de cáñamo; asimismo, quien no haya visto nunca el tejido de cáñamo, creerá que el vestido es de lino. Pues bien, los escitas toman la semilla del susodicho cáñamo, se deslizan bajo los toldos de lana y, acto seguido, arrojan la semilla sobre las piedras candentes. A medida que la van arrojando, la semilla exhala un perfume y produce tanto vapor que ningún brasero griego podría superar semejante cantidad de humo. Entonces los escitas, encantados con el baño de vapor, prorrumpen en gritos de alegría. Esto les sirve de baño, pues resulta que jamás se lavan el cuerpo con agua. Por su parte, sus mujeres trituran en una piedra rugosa pedazos de madera de ciprés, de cedro y de árbol del incienso, añadiendo agua a la mezcla; y, acto seguido, con esa masa triturada —que es espesa— se embadurnan todo el cuerpo, incluido el

---

<sup>42</sup> Heródoto, *Historia I*, 201, p. 131.

rostro; dicho emplasto no sólo les confiere un olor agradable, sino que, cuando, al día siguiente, se quitan la cataplasma, quedan limpias y radiantes<sup>43</sup>.

Si bien en las *Leyes* también se menciona la diferencia de costumbres entre escitas y griegos, pues los escitas tomaban vino puro sin mezclarlo con agua, observamos que en ambos pueblos la embriaguez es regulada y ritualizada. Esta preocupación del legislador por la regulación de la embriaguez es, como decíamos, arcaica y típica. Ya el antiguo código de Hammurabi hacía referencia al respecto. Este es uno de los más antiguos y mejor conservados códigos escritos de los que tenemos registro. Es un texto jurídico babilonio del siglo XVIII a.C., y se presenta como una estela negra en diorita adornada. En lo alto se encuentra el dios junto al rey, y las letras de las leyes están finamente talladas a lo largo de la piedra. El código se encuentra actualmente conservado en París, en el museo del Louvre. En él se preveía un castigo para cualquier tabernera que intentara alterar el vino: este comportamiento se sancionaba con el ahogamiento<sup>44</sup>. En Creta encontramos también leyes talladas en la piedra: son las famosas leyes de Gortina, inscritas en piedra caliza hacia el siglo V a.C.<sup>45</sup>.

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

---

<sup>43</sup> Heródoto, *Historia IV*, 74-75, p.310-311.

<sup>44</sup> Cf. Escohotado, A., *Historia general de las drogas*, p. 74.

<sup>45</sup> Respecto de las famosas leyes de Gortina, dice el historiador Peter Levi: "Parece que las primeras leyes griegas se formularon de dos modos. Uno de ellos era similar a las leyes rituales de la Biblia: 'si un hombre hace esto o esto otro, sufrirá esto y esto otro, pero en tal circunstancia entonces será tal', estilo que supone un legislador activo y una infinita serie de adaptaciones a un principio general. Éste es el estilo de las leyes de Gortina, en Creta. Se trata de un código legal completo escrito en el siglo V, pero que data de mucho antes. El otro estilo debe su forma al lenguaje mágico ritual que sobrevivió largamente en la formulación de epitafios y maldiciones. Era un lenguaje completo, porque en un ritual no es posible dejar ninguna posibilidad de azar... Cuando el lenguaje escrito era reciente, la misión de anotar las leyes estaba en manos de un funcionario sagrado. Las viejas leyes se sabían de memoria o eran principios generales, como los proverbios. Con la escritura, la elaboración consciente de las instituciones legales comenzó a ser un proceso continuo. Las leyes de Solón, en Atenas, se escribieron después de 600 a.C. y las de la recién fundada ciudad griega de Masalia, la actual Marsella, se registraron públicamente muy poco antes... El más extenso código legal arcaico de que disponemos es el de Gortina, del sur de Creta central. Está inscrito con letras espléndidas sobre una serie de magníficas tablillas de piedra que se conservaron en el margen de un canal perteneciente a un molino, donde se descubrieron en el siglo XIX. Parece que estuvieron en la base de un teatro construido en el siglo I a.C., que debió alzarse sobre las ruinas del edificio de un tribunal. Quedan seiscientos líneas de la inscripción. Su fecha probable se sitúa en el comienzo de la segunda mitad del siglo V a.C. Desde luego, las propias leyes son anteriores, y las más antiguas datan probablemente del siglo VII. a.C." (Levi, P., *Grecia: Cuna de Occidente*, p. 84).

social. Al respecto, es interesante observar que, luego de la primera inquietud del extranjero –si fue un dios o un hombre la causa de la legislación–, el Ateniense pregunta luego cuál fue el origen de las bebidas en común (*syssítia*), tal vez como una forma de señalar lo básico, arcaico de esta institución: el hecho de reunirnos a compartir bebidas y alimentos<sup>46</sup>.

### 3.1. Banquetes públicos y regulaciones legales en los primeros libros de las *Leyes*

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

Filón de Alejandría, *Sobre la ebriedad*, 38, 161

Luego que el Ateniense indica la diferencia de costumbres y ritos entre los griegos y los otros pueblos<sup>47</sup>, Megilo le responde de forma cómica que, en todo caso, sea cual sea la forma en la que se embriaguen, igual los espartanos los han derrotado a todos en la guerra: “pero querido amigo, nosotros los hacemos salir corriendo a todos éstos cuando empuñamos las armas”<sup>48</sup>. Es decir, Megilo sigue, como el mítico legislador de su pueblo, Licurgo, tomando en vista la guerra y las victorias militares para juzgar las legislaciones como buenas y adecuadas<sup>49</sup>. El Ateniense intenta convencer a sus compañeros de camino que los banquetes y las bebidas en común no son malas en sí. Utiliza la imagen de una cabra domesticada y de una cabra que causa destrozos, y dice que quien vea siempre cabras destructoras pensará que todas las cabras, solo por ser cabras, son descontroladas:

“AT.-Examinemos pues de la siguiente manera. ¡Venga!, si alguien alabara la cría de cabras y al animal mismo y dijera que es una posesión hermosa, pero algún otro, porque ha visto que unas cabras, paciendo sin un cabrerizo en campos labrados, causaron daños, las criticara y censurara así a todo animal porque lo vio sin jefe o sólo con malos, ¿creemos que cualquier crítica que hiciera tal individuo podría ser acertada?”<sup>50</sup>

---

<sup>46</sup> Platón, *Leyes*, I, 625c-e.

<sup>47</sup> Platón, *Leyes*, I, 637d-e.

<sup>48</sup> *Ibid.*, 638a.

<sup>49</sup> *Ibid.*, 630d.

<sup>50</sup> *Ibid.*, 639a.

El Ateniense está convencido de que las reuniones y bebidas en común favorecen la sociabilidad, y les confiesa a sus compañeros que es posible que ellos tengan aprensiones ante la institución del simposio, porque ni en Creta ni en Esparta se acostumbra realizar este tipo de celebraciones<sup>51</sup>. El simposio debe ser dirigido por un *simposiarca*, un jefe sobrio que dirige a los ebrios para evitar desmesuras<sup>52</sup>. El diálogo vuelve a tomar un tono cómico, pues Clinias, el cretense, afirma que todavía no entiende cuál es la utilidad de los banquetes, ya que estos no proporcionan victorias militares<sup>53</sup>. El Ateniense responde con el sorprendente argumento de que existen victorias militares cadmeas, es decir, que proporcionan al vencedor más desventajas que ventajas, pero que por definición no puede existir una *educación cadmea*, pues la educación siempre es benéfica<sup>54</sup>. El Ateniense indica que los simposios ayudan a educar y a formar a los ciudadanos, y hace énfasis en la similitud entre la educación y los juegos<sup>55</sup> –que en griego es más patente vista la similitud entre educación (*παιδεία*, *paideía*) y juego de niños (*παίζω*, *paízo*: “hacer el niño”, “divertirse”; *παῖς*, *paidós*, *país*, *paidós*: “niño ignorante”, “esclavo”)<sup>56</sup>.

La educación tiene un objetivo general, como es el de moldear el alma de los ciudadanos y hacerlos más virtuosos<sup>57</sup>, capaces de auto-dominarse<sup>58</sup>. El Ateniense hablará de la razón que calcula y del cálculo racional que se vuelve decreto y ley<sup>59</sup>. Luego expone la imagen del hombre como marioneta de los dioses, según la cual nos movemos por diferentes hilos, unos que nos llevan hacia el placer, otros que nos hacen huir del dolor; pero hay un hilo de oro, sagrado y divino, que nos guía hacia lo mejor<sup>60</sup>. Después se preguntan los interlocutores qué sucedería si se embriagara la marioneta<sup>61</sup>. Beber vino vuelve más intensos todos los placeres y todos los dolores<sup>62</sup> y, además, nos ayuda a retornar a nuestra infancia<sup>63</sup>, pues los ebrios se comportan como niños. Clinias señala

---

<sup>51</sup> *Ibid.*, 639d.

<sup>52</sup> *Ibid.*, 640a.

<sup>53</sup> *Ibid.*, 641b.

<sup>54</sup> *Ibid.*, 641c.

<sup>55</sup> *Ibid.*, 643b.

<sup>56</sup> Mendizabal, R., *Diccionario Griego-Español Ilustrado*, 1959.

<sup>57</sup> Platón, *Leyes*, I, 644a.

<sup>58</sup> *Ibid.*, 644b.

<sup>59</sup> *Ibid.*, 644d.

<sup>60</sup> *Ibid.*, 645a.

<sup>61</sup> *Ibid.*, 645d.

<sup>62</sup> *Ibid.*, 645e.

<sup>63</sup> *Ibid.*

que, entonces, se está llegando a la sorprendente conclusión de que el hombre debe precipitarse a lo más abyecto para ejercer la virtud: “¿Cómo no hemos de escuchar, aunque no sea por ninguna otra razón que, por lo poco común e inusual, si es necesario que un hombre caiga por su propia voluntad en la más completa vileza?”<sup>64</sup>. El Ateniense recuerda que la medicina, así como los ejercicios gimnásticos, pueden debilitar momentáneamente al individuo, pero, a largo plazo, le dan salud y vigor<sup>65</sup>. Así mismo sucede con el beber vino: puede ayudar a ejercitar la templanza, que es una virtud cardinal<sup>66</sup>. La templanza no consiste en huir de los placeres, pues eso sería cobardía. Gracias a la templanza, podemos disfrutar de lo placentero sin dejarnos esclavizar por sus aparentes beneficios. Al contrario de los fármacos de los hechiceros que producen miedo, el vino otorga libertad en el actuar y sinceridad en el hablar<sup>67</sup>. El vino nos permite conocer nuestra propia índole<sup>68</sup>. La educación conveniente nos lleva a la virtud y a afrontarnos de manera sana con los placeres y dolores de la vida<sup>69</sup>. Se narra aquí el mito según el cual los dioses tuvieron piedad de la humanidad y sus duras labores. Les permitieron a los mortales reunirse juntos en banquetes, y tener sentido del ritmo y de la armonía, de donde se origina el arte coral<sup>70</sup>. El ciudadano o la ciudadana que no sepa bailar o cantar de manera hermosa no ha recibido una educación correcta<sup>71</sup>. La educación coreográfica se basa en imitar las posturas y las maneras en que nos comportamos<sup>72</sup>. El arte coral no puede producir perjuicio<sup>73</sup>. En la *República* se dirá algo similar cuando se observa que la música no puede producir seres *a-musicales*: “¿Acaso pueden los músicos por medio de la música hacer a otros ignorantes en música?”<sup>74</sup> El sentido del ritmo, del orden y de la armonía son regalos divinos a la humanidad<sup>75</sup>.

---

<sup>64</sup> Platón, *Leyes*, I, 646b.

<sup>65</sup> *Ibid.*, 646c.

<sup>66</sup> *Ibid.*, 647c.

<sup>67</sup> *Ibid.*, 649b.

<sup>68</sup> Platón, *Leyes*, II, 652a.

<sup>69</sup> *Ibid.*, 653a-b.

<sup>70</sup> *Ibid.*, 653e.

<sup>71</sup> *Ibid.*, 654a.

<sup>72</sup> *Ibid.*, 655a.

<sup>73</sup> *Ibid.*, 656a.

<sup>74</sup> Platón, *República*, I, 335c.

<sup>75</sup> Platón, *Leyes*, II, 665a.

#### 4. Un mensaje ético y fractal entre los coros públicos y los cantos privados

“Los movimientos de los cielos no son más que una cierta polifonía (inteligible, no audible) eterna... Por consiguiente, no cabe sorprenderse que el hombre, imitando a su Creador, finalmente haya descubierto el arte de cantar polifónicamente, a fin de que pueda representar la eternidad de todo el tiempo creado en una breve parte de una hora, por medio de una concertación artística de muchas voces y, en cierta medida, saborear la satisfacción de Dios el Artesano con sus propias obras, en la misma sensación de deleite que despierta esta música que imita a Dios”<sup>76</sup>

Kepler, J., *Harmonices Mundi*

Los banquetes y los coros públicos producen orden y armonía en los individuos y en la ciudad. Aquí hay un mensaje ético, fractal, pues los cantos son formas ordenadas de la voz, y el canto en coro es una forma ordenada de la polifonía. Los coros son producto del esfuerzo de los ciudadanos por cantar todos una misma canción y fundirse todos en una misma voz, como quienes se ponen de acuerdo por enunciar en coro una misma ley<sup>77</sup>. Promulgar una norma o interpretar un personaje de comedia en el teatro requiere una previa condición de sociabilidad semejante a lo que se produce en los coros.

El título mismo de la obra, *nómoi* (νόμοι), es sugestivo al respecto, pues en griego hay una interesante homonimia: *nomós* (νομός) significa “distrito”, “campo”, “provincia”, y *nómos* (νόμος) quiere decir tanto “ley” como “canto”. En efecto, este término se puede traducir al español de maneras diversas. En el *Diccionario manual griego*, *nómos* (νόμος) se traduce tanto como “uso, costumbre, manera; orden, derecho, fundamento, regla, ley; máxima, opinión general”, y como “modo musical, melodía, canción”<sup>78</sup>. Se dice que en sana etimología se debe comenzar a partir del verbo. En griego antiguo encontramos el verbo *nomízo* (νομίζω), que quiere decir “tener por costumbre, someter a las costumbres, a las leyes, estimar en, considerar como; pensar, juzgar”; *nomisma* (νόμισμα) “regla, costumbre”; *nomé* (νομή) “reparto, distribución”, *nomós* (νομός) “parte,

---

<sup>76</sup> Citado según Carl Sagan en *Cosmos*, p. 20.

<sup>77</sup> Como anota Alfonso Flórez en *Dialéctica del esclavo en Platón*: “Las leyes de obligatorio cumplimiento se expiden, pues, si bien no para esclavos, sí para aquella parte servil de la naturaleza humana. Pero en el diálogo *Leyes* en su conjunto la ley no se entiende principalmente en este sentido coactivo y tiránico, sino en sentido persuasivo y libre...” (Flórez, A., “*Dialéctica del esclavo en Platón*”, p. 10).

<sup>78</sup> Pabón, J.M., *Diccionario manual griego. Griego clásico-español*, p. 412.

división del territorio, provincia, región”; y *nómos* (νόμος) “uso, costumbre, opinión general; máxima; modo musical, aire, canto”<sup>79</sup>.

En las *Leyes* parece recogerse esta múltiple significación de la palabra *nómos* (νόμος), cuando se dice que a través del canto se regulan los comportamientos. Al respecto de esta terapia colectiva a través del canto, y de cómo regular los comportamientos a través de las canciones y los ritmos en las *Leyes*, anota Lucia Prauscello: “...*choreia*, un don divino, desempeña un papel socializador y educativo esencial al infundir en los individuos la experiencia de una fisiología ‘correcta’ del placer y el dolor (2.653c7-654a5, 2.664e2-665a6). La actividad vocal y cinética ordenada se mostrará como un poderoso medio para conectar las partes racionales e irracionales del alma, ayudando así a los humanos a experimentar la unidad divina y la armonía entre las percepciones, las emociones y la razón. El ritmo (ῥυθμός) y el orden (τάξις) en el canto y la danza representan la quintaesencia del vínculo ‘humano’ entre la percepción del placer y la creencia generada por esa percepción: la capacidad del ritmo para entrenar y condicionar nuestras futuras respuestas emocionales a un determinado conjunto de actividades media entre la percepción física y la *doxa* que engendró. Al derivar el placer en el orden los humanos se vuelven divinos: esta capacidad exclusivamente humana de percibir el placer en el orden (τάξις) representa un camino innato hacia lo divino latente en nosotros: permite a la humanidad imponer y efectuar el orden en un mundo de cambio. El acuerdo corporal rítmico crea vínculos afectivos, una percepción compartida de la vida y del ‘tiempo social’: las actuaciones corales representan así, a través de la naturaleza colectiva y social del ritmo, la forma más genuina de ‘moral encarnada’<sup>80</sup>.

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

---

<sup>79</sup> Consulté tres diccionarios diferentes: *Diccionario griego-castellano* (1954); *Diccionario griego-castellano* (1967); *Dictionnaire Grec-Français* (Bailly 2020, <https://bailly.app/>).

<sup>80</sup> Prauscello, L., *Performing Citizenship in Plato’s Laws*, p. 258. La traducción es mía.

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

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

El banquete privado era habitual en Atenas; en cambio, en Esparta y Creta tenía un carácter más público y militar: eran las llamadas *syssítia*<sup>81</sup>. En el pasaje de *Leyes*, II, 666a-e, el Ateniense hace énfasis en la necesidad de regular el banquete y los coros públicos, pero no con el objetivo de prohibir la embriaguez, sino para regular estas instituciones en el sentido en que sean más un rito musical alegre que una adusta celebración militar. Aquí la situación dialogal cobra sentido, pues quien está hablando es un ateniense, habituado a beber vino en la ciudad, con amigos en banquetes privados, acostumbrado a celebrar la vida en los simposios y asistir junto con los habitantes de la ciudad a regulares concursos de teatro. No debe sorprender, entonces, que sea el ateniense, el musical y elocuente, el que busca convencer a los dos dorios, más militares y parcos, de la necesidad de coros y cantos para regular el ritmo de la vida de los ciudadanos.

Del vino se dice en las *Leyes* que es como un fármaco (φάρμακον) que revitaliza el alma y que anima a los ciudadanos a cantar<sup>82</sup>. En *Leyes*, II, 666b6, se equipara el vino con la droga y el medicamento. En el texto griego: τὸν οἶνον φάρμακον (*tòn oînon phármakon*), el “vino-fármaco”, el “vino-medicina”, el “vino-droga”<sup>83</sup>. El Ateniense primero se pregunta cómo se puede inducir a

---

<sup>81</sup> Brisson, L., J.F. Pradeau (trads.), *Les Lois: Livres I à VI*, p. 335.

<sup>82</sup> Platón, *Leyes*, II, 666a-e.

<sup>83</sup> Toda la tradición cita τὸν οἶνον φάρμακον (cf. Burnet, J. (ed.), *Platonis Opera*). Al respecto apunta England: “me he aventurado a poner entre paréntesis *ton oînon*. Es una explicación marginal y natural del *pharmakon*... Traduciría: ‘el misterio y delicia de los hombres mayores que él ha dado a la humanidad como un encanto contra la austeridad de la edad’” (England, E.B., *The Laws of Plato*, Manchester: Manchester University Press, v. I, 1921, p. 314). A quien le interese la simbología de los números y las coincidencias mnemotécnicas, le podrá llamar la atención que se hable del vino-fármaco justamente en el pasaje de II, 666b6, pues, curiosamente, la fermentación etílica implica la transformación de la glucosa, de fórmula molecular C<sub>6</sub>H<sub>12</sub>O<sub>6</sub>. De hecho, si contamos las líneas en la edición de Stephanus, encontramos τὸν οἶνον φάρμακον (*tòn oînon phármakon*) en la línea 18 de la página 666. Estas 3 palabras (τὸν οἶνον φάρμακον) están compuestas

los ciudadanos al canto. Desde el principio aclara que los menores no deben embriagarse, pues no hay que llevar mucho fuego ni en el cuerpo ni en el alma antes de hacer importantes labores. Hay que tener más cuidado sobre todo con los más jóvenes porque suelen ser los más frenéticos. La edad mínima para consumir vino es de 18 años. El Ateniese indica que se permite que los jóvenes gocen medidamente del vino, mas no en demasía, pues el vino es como un fuego que no debe añadirse al fuego que tienen los jóvenes de suyo.

Se permite que quienes asisten a las bebidas en común gocen medidamente del vino desde los 30 años, aunque el joven entre los 18 y los 30 años nunca debe beber el vino en demasía ni caer en una total embriaguez. Luego de la cuarentena, después de una buena alimentación en las comidas en común, se podrá invocar a otros dioses al misterio<sup>84</sup>. El extranjero pide que se convoque a Dioniso porque fue él quien hizo una gran ofrenda a la humanidad, dándoles el vino a los hombres para que sientan revitalizado el cuerpo y el alma. El vino nos ayuda a perder la rigidez y las tensiones. El carácter del alma se relaja, y cuando el carácter del alma está relajado es más moldeable. El individuo pierde la vergüenza, y como pierde la vergüenza se anima a cantar, sin miedo alguno, y también a encantar.

Clinias está de acuerdo y el Ateniese juega con las palabras, pues afirma que este método para inducir a los ciudadanos a la música no es vergonzoso, lo que es gracioso porque el objetivo consiste en que pierdan la vergüenza y así canten más tranquilos. Luego se habla sobre qué canciones cantarán. Se establece que deben ser unas canciones que sean apropiadas. Se preguntan luego cuál sería la apropiada para hombres divinos, si acaso es la de los coros. Clinias responde: “Nosotros, en todo caso, extranjero, y éstos no podríamos entonar otra canción que no fuera la que aprendimos en los coros cuando nos habituamos a cantar”<sup>85</sup>. El Ateniese es consciente de esto, y responde: “Es razonable; pues no os habéis familiarizado realmente con la canción más hermosa”<sup>86</sup>.

---

142 por 3, 5 y 8 letras, similar a la sucesión de tres términos en una sucesión de Fibonacci, donde el tercer término es el resultado de la suma de los dos anteriores.

<sup>84</sup> Queremos hacer aquí una anotación en cuanto al pasaje de 2.666b pues encontramos en la traducción española “que se goce de vino hasta los 30 años” (p. 271, cursivas mías). ¿Es posible que el sentido del pasaje indique “que gocen de un modo moderado desde la cuarentena”? Tal vez los antiguos eran más exactos que nosotros, y el Ateniese tal vez indica que se permite que gocen del vino una vez que comienzan a andar en la cuarta década de la vida, a partir de la cuarentena; es decir a partir de los 30 años, y no hasta los 30 años.

<sup>85</sup> Platón, *Leyes*, II, 666d.

<sup>86</sup> *Ibid.*, 666d-e.

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

Creemos que cuando Clinias dice “éstos” se refiere realmente a nosotros, es decir, a los futuros y silenciosos lectores de la obra. Y, si parte del diálogo de las *Leyes* fue representado en escena, en la Academia, “éstos” se refería al público mismo que debía entonces encontrarse como un coro silencioso escuchando a los tres ancianos dialogar. Es posible, entonces, que Clinias se esté dirigiendo a nosotros desde el pasado remoto, y que en el pasaje de II, 666d se esté haciendo una mágica referencia a todos los futuros lectores y espectadores de la obra. Como dijimos, los ancianos caminan solitarios y en ningún momento llega un personaje diferente a interrumpir su peregrinación. El lector, o el espectador, es entonces como un silencioso cuarto compañero de camino que escucha atento el diálogo entre los ancianos mientras se cumple su peregrinación hacia Cnosos<sup>87</sup>. Si ciertos pasajes de las *Leyes* se representaron efectivamente como escenas de teatro, “éstos” se refería entonces a los habitantes de la ciudad, a los académicos y espectadores de las *Leyes* como obra de teatro representada; y, si así es, el recurso debió haber sido espléndido, pues es casi un monólogo del Ateniese, pero en defensa de la importancia de los coros públicos.

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

“Mas con frecuencia desagradan también a los hombres las naturalezas cuando se les tornan nocivas, porque no las consideran en sí, sino que consideran su utilidad, como aquellos animales cuya abundancia allanó la soberbia de los egipcios. Según esto, podrían censurar también al Sol, porque algunos malhechores o quienes no pagaban sus deudas eran condenados por los jueces a ser puestos al Sol... En efecto, ¿qué hay más hermoso que un fuego en llamas

---

<sup>87</sup> En la tragedia no hay más de tres actores, que son justamente los personajes de nuestro diálogo. Puede haber más personajes (encontramos obras con 10 o 12 personajes), pero actores no puede haber sino 3.

vivo y resplandeciente? ¿Qué más útil que él cuando calienta, cura y cuece? Y sin embargo no hay nada más molesto que él cuando quema. Uno mismo es pues el fuego que, aplicado mal resulta ser nocivo, y, aplicado convenientemente, es muy útil, pues ¿quién hallará palabras suficientes para explicar las utilidades que reporta en todo el mundo? No deben, por consiguiente, prestarse oídos a quienes alaban en el fuego la luz y vituperan el ardor, porque consideran no su naturaleza, sino su propia comodidad o incomodidad. Estos tales quieren ver y no quieren quemarse”  
San Agustín, *La Ciudad de Dios*, XII, 4

Hay un desarrollo típico de las legislaciones, como es el de primero presentar principios para luego indicar excepciones. En los dos primeros libros de las *Leyes*, el Ateniense sugiere ciertas normas necesarias para reglamentar el consumo del vino y limitar sus potenciales efectos nocivos. Como la embriaguez puede convertirse también en fuente de desmanes, el Ateniense propone fijar unos límites, unos casos específicos en los cuales se prohíbe el consumo de vino. El primer criterio para juzgar el efecto de las bebidas en común es la alegría que proporcionan y la oportunidad para educar el alma y el cuerpo de los ciudadanos, pues exponerse al placer es también una manera de formarse en la templanza<sup>88</sup>. Primero se habla sobre el potencial beneficio de los simposios para el alma colectiva y el alma individual. Nos dice el Ateniense que el simposio despoja a los ciudadanos del temor, lo que les puede permitir conocer su propia índole<sup>89</sup>.

Habiendo anotado, entonces, primero el principio general (el beneficio de las bebidas en común), el Ateniense luego indica, al final del libro II, los casos excepcionales en los que el vino puede ser prohibido:

“AT.-Si una ciudad llega a utilizar seriamente, con leyes y orden, la institución recién mencionada, como si se practicara para alcanzar la templanza, y, de la misma manera y por la misma razón, no evitara los otros placeres, porque urde esta institución para dominarlos, deben utilizarse todas estas prácticas de esta forma. Pero si, como en un juego, llega a ser posible incluso que beba el que quiere, cuando lo quiere y con quienes quiere mientras practica cualquier otro tipo de costumbres, no votaría que esa ciudad o ese hombre deban utilizar alguna vez la embriaguez, sino que todavía más que a la abstinencia de los cretenses y lacedemonios me sumaría a la costumbre de los cartagineses, que

---

<sup>88</sup> Platón, *Leyes*, I, 647c.

<sup>89</sup> *Ibid.*, II, 652a.

nunca nadie en campaña pruebe esta bebida, sino que durante todo el tiempo tomen agua y, además, que en la ciudad ninguna esclava ni ningún esclavo la pruebe jamás, ni los magistrados durante el año en que ejercen su función, ni los timoneles, ni los jueces, mientras estén en actividad, deben probar ni una gota de vino, ni el que quiera acudir a ningún consejo digno de alguna mención para dar su opinión, ni en absoluto ningún día, si no es por ejercicio corporal o por enfermedades, ni tampoco de noche cuando un hombre o una mujer tengan la intención de engendrar niños. Y también podrían decirse otras muchas ocasiones en las que es correcto que los que poseen inteligencia y ley no tomen vino<sup>90</sup>.

Los códigos jurídicos muchas veces siguen esta presentación típica, la de enunciar un principio para luego anotar las excepciones. En este caso, el principio es la utilidad individual y colectiva de los simposios; las excepciones son los casos particulares en los que no se recomienda la embriaguez, como el caso del piloto que conduce una nave. Como dijimos, el que se promuevan las bebidas en común no significa anomia <sup>91</sup>, pues hay toda una serie de disposiciones que limitan y regulan la institución del simposio.

Creemos que todas estas cuestiones son temas importantes que deben tenerse en cuenta a la hora de interpretar el mensaje general sobre los fármacos en las *Leyes* y en el *corpus* platónico. Si bien el mensaje del anónimo Ateniese en las *Leyes* no es un mensaje anti-prohibicionista en el sentido contemporáneo, es decir, liberal, individualista, sí es en todo caso un mensaje a favor del buen uso de los fármacos, mas no de su absoluta prohibición.

### *5.1. Banquetes privados, farmacias sagradas y regulaciones legales: psicología de los personajes del corpus*

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

---

<sup>90</sup> *Ibid.*, 673e-674c.

<sup>91</sup> La anomia es la ausencia de leyes y, según el *Diccionario de la lengua española*, en su segundo significado indica un trastorno del lenguaje que impide llamar las cosas por su nombre el *Diccionario de la lengua española*, 23.a Edición, En línea, <https://www.rae/>.

En el *corpus* platónico hay una aguda reflexión psicológica, plasmada en los discursos que concuerdan con la personalidad del interlocutor que los pronuncia. Es el fogoso Alcibiades quien hace un elogio, no del amor en sí, sino de su ser amado<sup>92</sup>; es el juvenil Calicles quien defiende la postura ética que considera la felicidad como el hecho de satisfacer todos los deseos sin límite alguno, y quien cree con vehemencia que la justicia es solo una convención urdida por los débiles para protegerse de los fuertes<sup>93</sup>; es el médico Erixímaco quien expone el *eros*, el deseo, desde el punto de vista fisiológico, distinguiendo lo sano de lo patológico<sup>94</sup>. Alcibiades habla entonces como un fogoso amante, Calicles como un joven brioso y Eriximíaco como un médico –y suele ser la labor del médico el distinguir lo sano de lo patológico.

Como lo recuerda Flórez en *Platón y Homero. Diálogo entre poesía y filosofía*: “en los diálogos intervienen interlocutores muy distintos, las escenografías de los diálogos son así mismo muy variadas. El lector advertido comienza a entrever que todos estos aspectos de la construcción dramática de los diálogos no son irrelevantes para su interpretación filosófica”<sup>95</sup>. Cabe indagar, entonces, si lo que se dice en el *Fedro* sobre la manía o en las *Leyes* sobre el vino puede entenderse solo en relación con el personaje y el momento en el que habla, o si hay en el *corpus* platónico una recomendación general acerca del uso de fármacos.

## 5.2. Escenarios públicos y privados en los que transcurren los diálogos: *Fedro* y *Alcibiades*

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

¿Hay acaso un mensaje unificado sobre los fármacos en el *corpus* platónico? Recordemos que en el *Fedro* se habla *dearpharmakeiā* (*Pharmakeiā*), de

---

<sup>92</sup> Platón, *Banquete*, 215a-218c.

<sup>93</sup> Platón, *Gorgias*, 484a-e.

<sup>94</sup> Platón, *Banquete*, 186a-b.

<sup>95</sup> Flórez, A., *Platón y Homero. Diálogo entre filosofía y poesía*, p. 40.

Farmacia, como un ser divino<sup>96</sup>, y en las *Leyes* el anónimo extranjero Ateniense defiende el consumo del vino para animar al canto a los ciudadanos adultos<sup>97</sup>. Así como en las *Leyes* el Ateniense proclama que el vino no es nocivo en sí, y protesta contra el relato común, en el *Fedro* se dice que la manía no es una patología enviada por los dioses sino, al contrario, puede ser benéfica, pues inspira a los poetas a componer sus obras: “Aquel, pues, que sin la locura de las musas acude a las puertas de la poesía, persuadido de que, como por arte, va a hacerse un verdadero poeta, lo será imperfecto, y la obra que sea capaz de crear, estando en su sano juicio, quedará eclipsada por la de los inspirados y posesos. Todas estas cosas y muchas más te puedo contar sobre las bellas obras de los que se han hecho ‘maniáticos’ en manos de los dioses”<sup>98</sup>.

En su prosopografía del *corpus* platónico, *The People of Plato*, Debra Nails anota sobre el personaje histórico de Fedro y los rumores acerca de una posible profanación de los misterios eleusinos: “En Platón, Fedro está estrechamente vinculado a Erixímaco, que está con él en el grupo que rodea a Hippias en casa de Calias III en ±433/2, cuando Fedro habría sido un adolescente y Erixímaco un adolescente de mediana a avanzada edad (*Protágoras* 315c), y de nuevo en casa de Agatón en 416 (*Banquete; Fedro* 268a, donde se menciona a Erixímaco como amigo de Fedro)... (en cuanto al sacrilegio de 415) Fedro fue acusado por el meticuloso Teucro de sacrilegio al profanar los misterios eleusinos (*Andoc.* 1.15) y huyó al exilio, tras lo cual sus posesiones fueron confiscadas y vendidas. Que fue acusado está especialmente bien atestiguado, pues hay tres fuentes independientes”<sup>99</sup>.

Sobre las acusaciones contra Alcibiades y la mutilación de los hermas, conservamos el conocido relato de Tucídides: “Mientras estaban en esto, los hermes de mármol que había en la ciudad de Atenas (se trata de unos bloques tallados de forma cuadrangular que, conforme a la costumbre local, se encuentran en gran número en las entradas de las casas particulares y en los santuarios) sufrieron en su mayoría una mutilación en el rostro en el curso de una sola noche. Nadie conocía a los autores, pero éstos fueron buscados a cargo del Estado con el ofrecimiento de grandes recompensas por la delación, y también se decretó que si alguien tenía conocimiento de

---

<sup>96</sup> Platón, *Fedro*, 229d.

<sup>97</sup> Platón, *Leyes*, II, 666.

<sup>98</sup> Platón, *Fedro*, 245a-c.

<sup>99</sup> Nails, D., *The People of Plato: A Prosopography of Plato and other Socratics*, p. 233. La traducción es mía.

cualquier otro acto de impiedad, quienquiera que fuese, lo mismo ciudadano que extranjero o esclavo, podía denunciarlo sin ningún temor. Dieron mucha importancia a este asunto, pues parecía que era un presagio para la expedición y al mismo tiempo daba la impresión de estar en conexión con una conjura con vistas a una revolución y al derrocamiento de la democracia. Hubo entonces unas denuncias presentadas por algunos metecos y servidores, no respecto a los hermes, sino sobre otras mutilaciones de estatuas efectuadas anteriormente por jóvenes en un momento de juerga y borrachera; también denunciaron que en algunas casas se celebraban sacrílegas parodias de los misterios. Y de estos hechos acusaban, entre otros, a Alcibiades”<sup>100</sup>.

Según lo indican las fuentes, es bastante posible que durante el siglo IV a.C., algunos jóvenes atenienses hayan ido a Eleusis con la intención de robar las bebidas alucinógenas preparadas por las sacerdotisas, para luego consumirlas junto a los amigos en banquetes privados durante la noche. Michael A. Rinella, en *Pharmakon: Plato, Drug Culture and Identity in Ancient Athens*, nos dice, sobre los escándalos del año 415, “en los que miembros de la aristocracia ateniense, muchos de los cuales circulaban en los mismos círculos sociales que Sócrates, se vieron implicados en dos actos de impiedad: la mutilación de los Hermes de la ciudad y las profanaciones de los Misterios de Eleusis... Los Misterios de Eleusis, sostengo en este capítulo y de acuerdo con Carl A. P. Ruck y otros, giraban en torno al uso de un *pharmakon*, uno que se encuentra en la poción que bebían los iniciados llamada el *kykeon*”<sup>101</sup>. Si bien hemos avanzado en las síntesis químicas y la comprensión de la materia y sus dinamismos, los problemas políticos, jurídicos y filosóficos sobre la regulación de los fármacos parecen en verdad repetirse una y otra vez a lo largo de las generaciones y épocas, si bien en cada época encontramos polémicas particulares en función de los problemas puntuales contemporáneos.

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

148

“Miró a Bernard con expresión de éxtasis, pero de un éxtasis en el cual no había vestigios de agitación o excitación. Porque estar excitado es todavía estar insatisfecho. Era el suyo el éxtasis tranquilo de la perfección lograda, de la paz, no

---

<sup>100</sup> Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, 6.27, p. 132.

<sup>101</sup> Rinella, M.A., *Pharmakon: Plato, Drug Culture and Identity in Ancient Athens*, p. XX-XXI. La traducción es mía.

sólo de la vacua y mera saciedad de la nada, sino de la vida ponderada, de las energías en reposo, o en equilibrio”  
Huxley, A., *Un mundo feliz*

Fen-etil-amina \fen-'eth-al-a-,men\ n. [fenil fr. F. phène, fr. Gk. phainein, mostrar (por su presencia en el gas iluminador) + etilo ( + yl) + amina fr. NL amoniaco] 1: Compuesto natural que se encuentra tanto en el reino animal como en el vegetal. Es un componente endógeno del cerebro humano. 2: Cualquiera de una serie de compuestos que contienen el esqueleto de la fenetilamina y están modificados por constituyentes químicos en posiciones apropiadas de la molécula<sup>102</sup>  
Shulgin A., y A. Shulgin, *PhIKAL: A Chemical Love Story*

¿Es posible, deseable, imaginar una sociedad sin fármacos, sin cantos, sin coros? Evidentemente no había que esperar a que el doctor Alexander Shulgin sintetizara la MDMA ni que el doctor Albert Hofmann extrajera en un laboratorio la psilocibina de los hongos psilocibos para que la humanidad conociera filtros embriagantes, afrodisíacos o que estimularan el sistema nervioso<sup>103</sup>. Es antigua y arcaica la acción de ritualizar el consumo de bebidas embriagantes en celebraciones colectivas con música, coros y danzas. Entendemos que estas celebraciones sean encauzadas, ritualizadas, como medida de protección ante los eventuales desbordes y desmanes que pueden provocar las sustancias alucinógenas, pues estas alteran temporalmente los estados de conciencia del

---

<sup>102</sup> Lo cito según la versión en línea: *Phenethylamines I Have Known And Loved: A Chemical Love Story By Alexander and Ann Shulgin* ([https://www.erowid.org/library/books\\_online/pihkal/pihkal.shtml](https://www.erowid.org/library/books_online/pihkal/pihkal.shtml)). El libro es objeto de censura en los Estados Unidos visto que contiene las fórmulas químicas para producir 2C-B- y MDMA.

<sup>103</sup> Sobre la polémica médico-legal acerca de estas sustancias, Escohotado, en *Historia general de las drogas*, señala lo siguiente: “Disuadido de antemano por las autoridades sanitarias, académicas y policiales, el estamento médico sólo comenzó a utilizar psiquedélicos alternativos hacia mediados de los años setenta, y diez años más tarde apenas uno de ellos —la MDMA— comenzaba a adquirir cierto prestigio terapéutico. Algunas de estas sustancias, como la MDA, la DMA (dimetoxianfetamina) y la peligrosa DOB (dimetoxibromoanfetamina), habían aparecido ya en el mercado negro y estaban pendientes de prohibición internacional, mientras la MDMA era usada por varios terapeutas y podía aspirar a cierto estatuto de respetabilidad. L. Grinspoon, profesor de psiquiatría en Harvard, mantuvo y mantiene que ‘ayuda a la gente a ponerse en relación con sentimientos habitualmente no disponibles’, y R. Ingrasci, profesor de Cambridge, que usó la droga con más de quinientos pacientes, la consideraba útil sobre todo para ‘curar el miedo’. Uno de los pocos profesionales que había publicado sobre la sustancia, el psiquiatra G. Greer, definió la terapia con ella como ‘modo de explorar sentimientos sin alterar percepciones’, sugiriendo que ‘facilita una comunicación más directa entre personas reunidas por algún vínculo’. A su juicio, una de las consecuencias inmediatas de la MDMA es incrementar la propia estima, y uno de sus mejores campos de acción el de ‘parejas que se quieren conocer a sí mismas para desarrollar su personalidad’, sin restringir la administración a casos patológicos” (Escohotado, A., *Historia general de las drogas* p. 570).

individuo. No había tampoco que esperar a que las comunidades humanas descubrieran el vino o el *kykeón* para que se generaran en el cuerpo liberaciones de psilocina, endorfinas o dopaminas. De alguna manera, lo que producen los fármacos alucinógenos es la liberación de algo que ya se encuentra al interior del individuo. Y, si bien modifican los comportamientos individuales, en todo caso se trata de comportamientos que ya se encuentran en potencia, latentes.

### 6.1. ¿Qué es el vino, qué es el *kykeón*?

Aunque parezca una pregunta sencilla, pues estamos acostumbrados a entender por vino el producto de la fermentación (un alcohol de 13 grados), debemos señalar que cuando se habla de vino en los textos antiguos es posible que la misma palabra refiera a bebidas muy diferentes, pues muchas veces con una sola copa el protagonista se embriaga o enloquece, como sucede con la bebida de Circe <sup>104</sup>, lo que da a entender que es muy posible que muchas veces no se tratara solo de alcohol, de etanol, sino de bebidas a las que se les mezclaban potentes alucinógenos. M.A. Rinella, en su obra *Pharmakon: Plato, Drug Culture and Identity in Ancient Athens*, examina la tecnología de la elaboración del vino en el mundo antiguo, y sugiere igualmente que “los vinos antiguos se infundían con una amplia variedad de sustancias solubles en alcohol, muchas de las cuales tenían sus propios efectos embriagadores”<sup>105</sup>. Por otra parte, hay que tener en mente que en los banquetes privados era usual que el anfitrión, el maestro de banquetes, el llamado *simposiarca*, no solo dirigiera la reunión amistosa, sino que también se ocupara de preparar el vino para los comensales.

### 6.2. *Kykeón*, farmacias sagradas y democratización de las bebidas embriagantes

Se dice que en Eleusis se encontraba el *telesterion*, el lugar donde se guardaban los objetos sagrados, *ta hierá*. Es posible que dentro de los objetos sagrados se encontraran fármacos o filtros preparados por sacerdotes, y usados como embriagantes o psicotrópicos en las ceremonias rituales. Se rumora que hubo un robo de estos objetos sagrados y que los jóvenes aristócratas atenienses iban a Eleusis, los hurtaban de los templos y los consumían en los banquetes privados dentro de los muros de la ciudad. En la obra *El camino a Eleusis*, el doctor Albert Hofmann, Carl Ruck y Robert Wasson indagan acerca de los

150

---

<sup>104</sup> Homero, *Odisea*, X, vv. 234-236, p. 196.

<sup>105</sup> Rinella, M.A., *Pharmakon: Plato, Drug Culture and Identity in Ancient Athens*, p. XVIII. La traducción es mía.

posibles fármacos que se pudieron haber consumido durante las ceremonias sagradas eleusinas.

La tesis principal es que ciertos tipos de vino en la Grecia antigua no solo contenían alcohol, sino posiblemente otras sustancias alucinógenas. Se cree que, muchas veces, cuando se habla del vino en los textos antiguos, en realidad se hace referencia a bebidas preparadas de forma diferente, y es muy posible que las bebidas enteógenas que se usaban en las ceremonias sagradas de Eleusis fueran preparaciones a base de cebada de trigo<sup>106</sup>. En palabras de los autores: “A manera de resumen, en el segundo capítulo el doctor Albert Hofmann propuso dos hipótesis sobre la preparación de un *kykeon* psicoactivo. La primera afirmaba que el cornezuelo común, *Claviceps purpurea* –un hongo parasitario que habitualmente infesta la cebada y otros cereales–, podría haber sido utilizado primero mediante la extracción del hongo por vía líquida para así separar la fracción de alcaloide tóxico del elemento psicoactivo propuesto, la ergonovina. La segunda hipótesis afirmaba que el *Claviceps paspali*, otro cornezuelo silvestre, también podría haber sido utilizado. Lo atractivo de la segunda hipótesis era que los agentes psicoactivos que proponía, la ergina y la hidroxietilamida del ácido lisérgico, alcaloides principales del *C. paspali*, son exactamente los mismos agentes contenidos en el *ololihqui*, uno de los célebres agentes psicoactivos utilizados por los chamanes de América Central desde tiempo de los aztecas. Este mismo hongo del cornezuelo silvestre tenía una ventaja sobre el *C. purpurea*: no contenía ninguna de sus ergopeptinas alcaloides tóxicas. Por supuesto, estos alcaloides fueron los responsables de los brotes esporádicos de ergotismo en la Europa medieval y renacentista, e incluso durante el siglo XX... A nuestro parecer mostramos que el *Claviceps purpurea* constituye el candidato ingrediente más idóneo para el *kykeon*. La respuesta más sencilla sería que los sacerdotes griegos descubrieron la forma de transformar los suministros naturales de *C. purpurea*: es posible que encontraran un proceso tecnológicamente simple para modificar el espectro alcaloidal del cornezuelo, lo que convertiría a los alcaloides tóxicos de ergopeptina en las mucho más simples amidas de ácido lisérgico, entre las que se cuentan otras de tipo psicoactivo como la ergina y la LSD”<sup>107</sup>.

---

<sup>106</sup> Cf. la celebración y fiesta del pan ácimo (*Levítico*, 23, 6); cf. el pan reservado solo para sacerdotes en el Templo (*Mateo*, 12, 1-8); cf. la parábola de la levadura: “Jesús les dijo otra parábola: ‘El Reino de los Cielos es semejante a la levadura que tomó una mujer y la mezcló con tres medidas de harina, hasta que fermentó todo’” (*Mateo*, 13, 33); cf. la enseñanza de Jesús respecto a la levadura (= doctrina) de los fariseos y saduceos (*Mateo*, 16, 5-12).

<sup>107</sup> Hofmann, A., y otros, *El camino a Eleusis: una solución al enigma de los misterios*, pp. 128-130.

¿Es posible que la ingesta de sustancias psicodélicas haya favorecido o inducido sentimientos religiosos o capacidades artísticas en el hombre? Todos sabemos que las farmacias comienzan en las cocinas, y que de alguna manera todos somos lo que comemos, pues no entiende ni siente igual una persona con insomnio y hambre que alguien descansado y bien alimentado. Es curioso, en todo caso, que ciertos procesos patológicos parezcan similares, desde el punto de vista fisiológico, a los procesos más sofisticados de los que es capaz el organismo. Como indica el médico Javier Álvarez en su obra *Éxtasis sin fe*: “[En las] crisis epilépticas parciales la activación neuronal afecta tan solo a una porción limitada de la corteza cerebral. En esos ataques parciales, como expresión de la hipersincronía, podemos encontrarnos con cualquier tipo de producción psíquica, pues ello depende exclusivamente de cuál sea la zona cerebral afectada: alucinaciones visuales en los ataques del lóbulo temporal, manifestaciones de gozo o pena intensa cuando el que descarga es el sistema límbico, etc. ... ¿Por qué determinadas neuronas de ciertas áreas cerebrales están intrínsecamente preparadas para funcionar con encendidos epileptiformes?... ¿Cómo es posible que el aprendizaje, función indispensable para la supervivencia del individuo y de la especie, se encuentre asociado al funcionamiento epiléptico de nuestro cerebro de manera tan estrecha que todo lleva a pensar que ambas actividades constituyen las dos diferentes caras de un único proceso?... Y aunque en apariencia muy diferentes de las viejas catedrales góticas, ¿no cabe decir lo mismo de las modernas discotecas de nuestros días? ¿No son locales igualmente pensados para producir hiperia? ¿No están, acaso, proyectados para que el sujeto experimente el efecto hiperizante de las diversas estimulaciones rítmicas que en ella se producen, ya sean las acústicas de la música, ya las luminosas de las luces de destello, ya las propioceptivas de la danza, a las que habría que sumar todavía el efecto hiperizante de las drogas que allí se consumen?”<sup>108</sup>

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

---

<sup>108</sup> Álvarez, J., *Éxtasis sin fe*, pp. 112-158.

*Conclusión: el mensaje sobre la regulación de los fármacos en las Leyes y en otros pasajes del corpus platónico*

¿Es idéntico el mensaje acerca de los fármacos en *Fedro*, *Banquete*, *República* y *Leyes*? ¿Hay que tomar en consideración el personaje que está hablando, y en qué momento está hablando, para descifrar el mensaje unificado sobre los fármacos en el *corpus* platónico? M. Rinella trata estos temas a profundidad en su obra *Pharmakon: Plato, Drug Culture and Identity in Ancient Athens*, en la que indica que: “En primer lugar, Platón se dirige también a la posteridad, a una audiencia que acudirá a sus palabras después de que él haya desaparecido de la escena y ya no pueda defenderlas y argumentar por sí mismo... (*pharmakon*) esta palabra se traduce comúnmente como ‘remedio’ o ‘veneno’, pero en realidad era un significante para muchas otras cosas que no encajan fácilmente en ese binario, y que invocan de un modo u otro los poderes de alteración de la percepción de la intoxicación, como ‘perfume’, ‘pigmento’, ‘amuleto mágico’, ‘filtro’ o ‘talismán’ y ‘droga recreativa’... Pocos trabajos han situado el empleo de este término por parte de Platón en el rico detalle del antiguo contexto histórico griego, donde médicos, parteras, magos, pintores, retóricos y otros más reivindicaban que sus poderes se derivaban de lo que se asemejaba al *pharmakon*... Uno de estos desarrollos, sostengo, involucró las dificultades que giran en torno al tema de la *intoxicación* (a), especialmente en lo que se refiere a la problemática más amplia de la pérdida de identidad debido a los estados psicológicos de éxtasis (b)”<sup>109</sup>.

¿Cómo entender, entonces, el mensaje del anónimo extranjero Ateniense con respecto al fármaco y al banquete en las *Leyes*? ¿Se dirige el Ateniense solo a espartanos y cretenses, o se encuentra también en su discurso un mensaje ecuménico? En este sentido, concordamos con Rinella cuando afirma: “La institución de la ‘bebida regulada’ en las *Leyes* es una construcción tan utópica como cualquiera que se encuentre en el estado ideal de la *República* o en el relato desinfectado del simposio en el *Banquete*... Es posible situar a Platón en una tradición ‘mayoritariamente procedente de los sectores más o menos comprometidos con la laconización de la sociedad ateniense’, que veía la intoxicación, especialmente la que se producía en el simposio aristocrático, como una amenaza de pérdida de identidad y una fuente primaria de arrogancia; esta tradición miraba con nostalgia el éxito de la *sysstia* espartana ‘para evitar las tensiones sociales, las perturbaciones y la inmovilidad’... Platón

153

---

<sup>109</sup> Rinella, M.A., *Pharmakon: Plato, Drug Culture and Identity in Ancient Athens*, pp. XVI-XVII.

subsume el lenguaje, el ritual y la experiencia extática de intoxicación (*methe*) que se encuentra en el *Banquete* dentro de sus planes para un nuevo sistema de educación (*paideia*) de la misma manera que subsume el lenguaje, el ritual y la experiencia extática de los Misterios de Eleusis... El punto de vista sobre la intoxicación en las *Leyes* no está, pues, tan lejos del *Banquete* como podría pensarse. La experiencia del éxtasis se racionaliza y el vino se convierte en una especie de remedio para la rigidez mental<sup>110</sup>.

Por otro lado, debemos confesar que es difícil descifrar un mensaje unificado y claro en el *corpus* platónico sobre los fármacos, pues, como dijimos, encontramos escenas y discursos disímiles. Hay diálogos que transcurren de día, fuera de los muros de la ciudad, como el *Fedro*; otros, que transcurren en Atenas, dentro de los muros de la ciudad, en privado y en la noche, como el *Banquete*, con sus múltiples imágenes y discursos sobre el amor erótico. De la misma manera, nos parece importante subrayar que el diálogo *Leyes* tiene un carácter *diurno*, y transcurre en la isla de Creta a lo largo del día más luminoso del año, el solsticio de verano; y en esto contrasta con el carácter nocturno de la *República*, esa profunda conversación sobre la justicia que transcurre en una sola noche cerca al Píreo, en un escenario privado, en casa de Céfalo, un anciano y acomodado comerciante de escudos. Aunque tanto en la *República* como en las *Leyes* se tratan temas capitales de la *pólis* y la vida en comunidad, hay divergencias notorias entre ambos diálogos, como la diferencia entre lo que le es permitido a los guardianes y lo que le es permitido a los habitantes de Magnesia. Sin embargo, es de fundamental importancia observar que en ambos diálogos se involucra al futuro lector, a todo joven y a todo joven espectador de la obra, aun a siglos de distancia, pues se busca, a través del diálogo escrito, fomentar una educación psicosomática para todos los habitantes de la *pólis* y hacernos partícipes a todos de la construcción de la ciudad.

Es notorio también que el *Banquete* y la *República* transcurran en un ámbito privado, nocturno, mientras que las *Leyes* transcurran durante el día. Cecil Maurice Bowra anotaba en su *Introducción a la literatura griega* que, si los personajes de la épica son reyes y dioses, los personajes de la literatura posterior serán aristócratas en ámbitos privados<sup>111</sup>. Esta diferencia entre lo privado y lo público es una característica ateniense, no espartana; pues la imagen que las fuentes nos han dejado de Esparta es la de una comunidad en la que los

---

<sup>110</sup> *Ibid.*, pp. 59-63.

<sup>111</sup> Bowra, C.M., *Introducción a la literatura griega*.

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

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

Un lector moderno puede interpretar que el tema de la *República*, el de la justicia, debe ser tratado de noche y en privado, porque el tema mismo es difícil: no es claro, requiere un análisis intenso y agudo, y se da luego de la confrontación de varias posturas; mientras que las leyes tienen que ser por definición públicas y claras. La discusión sobre la virtud y la justicia es una discusión ardua: hay que participar por invitación, es una conversación típicamente nocturna, lo que le confiere también un carácter onírico: “me estás contando –dijo– mi propio sueño”<sup>112</sup>; a diferencia de la constitución y de las leyes, que son *diurnas*, *conscientes*, y se imponen a todos porque sin ellas no es posible la vida en comunidad. Se forma así un continuo noche-día en la discusión sobre la justicia y las leyes, lo que es aún más patente en el manuscrito de referencia, pues en él los diálogos no se encuentran divididos en tomos, y la *República*, diálogo nocturno sobre la justicia, precede a las *Leyes*, diálogo diurno sobre la mejor legislación para la futura colonia de Magnesia.

Las discusiones sobre la justicia y las leyes requieren condiciones diferentes, y esto está plasmado en las diferentes situaciones en las que transcurren estos dos grandes diálogos donde Platón trata los temas fundamentales de la *pólis*. Si los seres humanos fueran totalmente virtuosos, no se necesitarían

---

<sup>112</sup> Platón, *República*, VIII, 563d.

leyes; y es por esto que las legislaciones deben ser escritas, claras, públicas, luminosas y razonables: es el carácter diurno de las *Leyes*. La virtud y la justicia son, en cambio, temas nocturnos de discusión filosófica, de simposio, como el *Banquete*, ese diálogo sobre el amor que transcurre –como es propio del erotismo– de noche y en privado.

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

Recibido: 06/10/2021  
Aceptado: 10/02/2023

## Bibliografía

- Alline, H., *Histoire du texte de Platon*, en: Velásquez, O., *Propuestas para una nueva edición crítica del Timeo de Platón: criterios para el ordenamiento del material manuscrito y fijación del texto y sus fuentes*, Santiago de Chile: Universidad de Chile, 2007.
- Altman, W.H.F., “Why Plato wrote *Epinomis*?”, en: *Polis*, v. XIX, 1 (2012), pp. 84-107.
- Altman, W.H.F., *The Guardians on Trial. The Reading Order of Plato’s Dialogues from Euthyphro to Phaedo*, Lanham: Lexington Books, 2016.
- Álvarez, J., *Éxtasis sin fe*, Madrid, Trotta, 2000.
- Biblia de Jerusalén*, Bilbao: Desclée de Brouwer, 1998.
- Bibliothèque Nationale de France. Archives et manuscrits. Grec 1807*, (<https://archive-setmanuscrits.bnf.fr/ark:/12148/cc19975p>), 2023.
- Bowra, C.M., *Introducción a la literatura griega*, Madrid: Guadarrama, 1968.
- Brisson, L. y J.F. Pradeau (trads.), *Timée, Critias*, París: Flammarion, 2001.
- Brisson, L. y J.F. Pradeau (trads.), *Les Lois: Livres I à VI*, París: Flammarion, 2006.
- Burnet, J. (ed.), *Platonis Opera*, Oxford: Oxford University Press, 1905.
- De Ázcarate, P. (ed.), *Obras completas de Platón*, Madrid: Medina y Navarro, v. XI, 1872.
- Diccionario de la lengua española*, 23a edición, Madrid: Real Academia Española, 2014.
- DigiVatLib, ([https://digi.vatlib.it/view/MSS\\_Vat.gr.1](https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.gr.1)).
- England, E.B., *The Laws of Plato*, Manchester: Manchester University Press, v. I, 1921.
- Escotado, A., *Historia general de las drogas*, Madrid: Espasa, 1998.
- Filón de Alejandría, *Obras Completas Vol. II*, Madrid: Trotta, 2009.
- Flórez, A., *Platón y Homero. Diálogo entre filosofía y poesía*, Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2019. <https://doi.org/10.2307/j.ctvkwnp94>
- Flórez, A., *Dialéctica del esclavo en las Leyes de Platón*, en: *Estudios de Filosofía*, 63 (2021), pp. 5-23. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.n63a01>
- Heródoto, *Historia. I- II*, Schrader, C. (trad.), Madrid: Gredos, 1977.
- Heródoto, *Historia. III- IV*, Schrader, C. (trad.), Madrid: Gredos, 1977.

- Hesiodo, *Trabajos y días*, Pérez Jiménez, A. y A. Martínez Díaz (trads.), Madrid: Gredos, 1983.
- Hipócrates, *Tratados hipocráticos*, García Gual, C. (trad.), Madrid: Gredos, 1987.
- Hofmann, A., y otros, *El camino a Eleusis: una solución al enigma de los misterios*, Garrido F. y D. Peña (trads.), México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2013.
- Homero, *Odisea*, Pabón, J.M. (trad), Madrid: Gredos, 2014.
- Huxley, A., *Un mundo feliz*, Barcelona: Random House, 2017.
- Jaeger, W., *Paideia: los ideales de la cultura griega*, Xirau, J. y W. Roces (trads.), México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1971.
- Levi, P., *Grecia: Cuna de Occidente*, Barcelona: Circulo de lectores, 1989.
- Mendizabal, R., *Diccionario griego-español ilustrado*, Madrid: Razón y Fè, 1959.
- Ovidio, *Metamorfosis*, Pérez Vega, A. (trad.), Barcelona: Bruguera, 1983.
- Pabón, J.M., *Diccionario manual griego. Griego clásico-español*, Madrid: Vox, 1967.
- Pangle, T.L. (trad.), *The Laws of Plato*, Chicago: The University of Chicago Press, 1980.
- Platón, *Diálogos II: Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo*, Calonge Ruiz, J. y otros (trads.), Madrid: Biblioteca Clásica Gredos, 1987.
- Platón, *Diálogos III: Fedón, Banquete, Fedro*, García Gual, C. y otros (trads.), Madrid: Biblioteca Clásica Gredos, 1988.
- Platón, *Diálogos VII: Clitofonte, Minos*, Zaragoza, J. y P. Gómez Cardó (trad.), Madrid: Biblioteca Clásica Gredos, 1992.
- Platón, *Diálogos, VIII-IX: Leyes*, Lisi, F. (trad.), Madrid: Biblioteca Clásica Gredos, 1999.
- Platón, *República*, Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2006.
- Prauscello, L., *Performing Citizenship in Plato's Laws*, Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- Reale, G., *Platón. En búsqueda de la sabiduría secreta*, Barcelona, Herder, 2001. <https://doi.org/10.18356/813f49c9-es>
- Rinella, M.A., *Pharmakon: Plato, Drug Culture and Identity in Ancient Athens*, Lanham: Lexington Books.
- Saffrey, H.D., “Nouvelles observations sur le Manuscrit *Parisinus Graecus* 1807”, en: Joyal, M. (ed.), *Studies in Plato and the Platonic Tradition. Essays presented to John Whittaker*, Nueva York: Routledge, 2017.
- Sagan, C., *Cosmos*, Barcelona: Planeta, 2001.
- San Agustín, *La Ciudad de Dios*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, v. XVI, 1946.
- Scrofanì, F., “Les dialogues apocryphes comme exégèses des dialogues authentiques? Une lecture de l'*Hipparque* à la lumière du *Minos*”, en: *Études Platoniciennes*, v. XVI (2021). <https://doi.org/10.4000/etudesplatoniciennes.2125>
- Shulgin A., y A. Shulgin, *PhIKAL: A Chemical Love Story*, Berkeley: Transform Press, 1991.
- Teofrasto, *Historia de las plantas*, Díaz-Regañon Pérez, J.M. (trad.), Madrid: Gredos, 2008.
- Tucidides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, Torres Esbarranch, J.J. (trad.), Madrid: Gredos, 2008.» (La armonía de los mundos) de J. Kepler, Linz, 1619.