

X Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Escuela de Historia de la Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional del Rosario. Departamento de Historia de la Facultad de Ciencias de la Educación, Universidad Nacional del Litoral, Rosario, 2005.

La imagen del sympósion en Leyes de Platón.

Jorge Fernando Navarro.

Cita:

Jorge Fernando Navarro (2005). *La imagen del sympósion en Leyes de Platón*. X Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Escuela de Historia de la Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional del Rosario. Departamento de Historia de la Facultad de Ciencias de la Educación, Universidad Nacional del Litoral, Rosario.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-006/523>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

Xº JORNADAS INTERESCUELAS / DEPARTAMENTOS DE HISTORIA

Rosario, 20 al 23 de septiembre de 2005

Título: La imagen del *sympósion* en Leyes de Platón

Mesa Temática nº 56:

Las prácticas sociales en la antigüedad grecorromana

Pertenencia institucional: Universidad Nacional de Rosario – Facultad de

Humanidades y Artes – Centro de Estudios de Filosofía Antigua Ángel J.

Cappelletti

Autor: Navarro Jorge Fernando – investigador

Dirección, teléfono, fax y dirección de correo electrónico

San Carlos 457 – (2200) San Lorenzo – 03476-430074

fernandonavarro@arnet.com.ar

I

En Grecia las costumbres del beber vino estaban asociadas a la función guerrera. Así el *sympósion* era, tal como la etimología del término lo indica, la ocasión del banquete que se centraba en relación al consumo de vino y uno de los ritos de comensalidad griegos fundamental, por cuanto expresaba la solidaridad social de una elite.

Los orígenes del mismo pueden rastrearse en los banquetes narrados por Homero. Pero el *sympósion*, en sentido estricto, conoce su esplendor en la Grecia Arcaica, los testimonios escritos literarios y filosóficos, nos proporcionan pruebas de la importancia del mismo, al igual que las representaciones en los vasos griegos.

Todos indican el ambiente peculiar y el carácter aristocrático del *sympósion* que permitieron su desarrollo y florecimiento. El advenimiento de la democracia en Atenas modificará el carácter del *sympósion* con un progresivo relajamiento de las costumbres y los excesos serán los dominantes de este período. Es en este momento en que, paradójicamente, se sitúa el origen del subgénero “simposiaco” en la literatura griega, arquetipo de este fue, sin duda, el *Banquete* de Platón.

Nos proponemos en esta comunicación una relectura de los libros I y II del diálogo *Leyes* de Platón. El filósofo analiza desde un punto de vista casi sociológico las instituciones griegas de beber vino en común (*syssítia* en Esparta, *sympósion* en Atenas) para argumentar de las bondades de un uso moderado del alcohol. La reforma del *sympósion* precisada tiende a mostrar que los hombres necesitan de normas que los eduque en la adquisición de la virtud sin excluir el suave deleite. Platón hace funcionar a esta institución antigua y vital (que a lo largo de todo su pensamiento había despreciado) en su proyecto político conservador. Acaso como una forma de disciplinamiento social que no dudará en llamar *paideía*.

II

Es imposible desconocer la influencia que el capítulo VI de la *Fenomenología del Espíritu* ha tenido para la historiografía de la filosofía antigua. En el citado capítulo Hegel describe a la *pólis* como una comunidad armoniosa y libre, donde Estado, pueblo e individuo coinciden en una vida bella. En la *pólis* griega se cumpliría la *eticidad*, lugar donde no se puede diferenciar entre el individuo y la ciudad, entre lo público y lo privado.

La *pólis* vista de esta manera pierde la riqueza fundamental de sí misma: el proceso de su propia institución. Si un origen pudiera establecerse de la Grecia histórica, éste se remontaría a la gran civilización de la Edad de Bronce que conocemos como cultura micénica.¹

Esta *pólis* producto de la fusión de pueblos mediterráneos e indoeuropeos, contaban entre sus dioses a casi todo el futuro panteón olímpico. Es una civilización palatina: pequeños territorios alrededor de un centro, el Palacio, habitado por el "rey" (*wánax*, = homérico *ánax*, "señor"), y organizados mediante una compleja burocracia de la que se han conservado y descifrado archivos, que aparecían como un perfecto ejemplo de economía de distribución. La centralidad del Palacio no sería solamente económica sino que constituía un centro de poder polivalente. Cuando hacia el 1200 una ola inmigratoria, la de los dorios, la civilización palatina micénica colapsó, y se dio paso a la llamada Edad Oscura con

¹ Metodológicamente, hemos seguido a Murray (1995:250) al afirmar que no existe una esencialidad llamada "hombre griego" por lo que es necesario narrar diacrónicamente los diferentes tipos de hombres griegos y así comprender las relaciones sincrónicas de este forma de trato social que estudiamos. Es oportuno aclarar que nos hemos ceñido exclusivamente a fuentes escritas pero que los testimonios iconográficos son un aportes decisivo a la hora de un trabajo de más largo aliento

la que empezaría la historia de Grecia propiamente dicha. Habrá que esperar al siglo VIII para completar la narración histórica, con la reapertura del Mediterráneo a la navegación griega, que supone el pasaje de la economía agraria de subsistencia al comercio y la producción de exportación con el fenómeno complementario de la fundación de colonias en Sicilia e Italia y el Mar Negro, la organización definitiva de los poemas homéricos, la reintroducción de la escritura ahora con el alfabeto fenicio, y algunos signos inequívocos de la emergencia de la polis.²

Siguiendo a Eggert Lan (1984:11-20), en Homero, la palabra *pólis* asume diferentes significados. En primer lugar se podría decir que designa la ciudadela, el núcleo urbano como tal (*ásty*), aunque no se confunda con él, que luego será llamada acrópolis (*Il. VI, 310*), a su vez, *pólis* refiere a la tierra patria (*Od. VI 177*). El rasgo distintivo de la *pólis* homérica, es la potestad del rey para decidir, sin consulta de nadie. La *thémis*, es decir, la costumbre, la tradición, los usos populares, las prescripciones no escritas provenientes de los dioses, a través del rey, es la norma de la sociedad caballeresca. La licitud de este mandato reside en su proveniencia noble. Se contrapone a *díke*, que se convierte en derecho de la *pólis*, es una normatividad surgida de un juicio, y aparece como más impersonal. Pero no podemos simplificar afirmando que la *thémis* sea el derecho familiar y la *díke* la justicia interfamiliar.

“Ser siempre el mejor y mantenerse superior a los demás” (*Il XI, 784*) estas palabras son el encargo que el anciano Peleo hizo a Aquiles nos revelan la profundidad de un *ethos homeriké* y una *paideía homeriké* que es importante referir para comprender que en este momento existen formas rituales de comer y beber propios de los privilegios de la clase militar.

La frecuencia con que Homero hace uso del concepto *areté* muestra un alcance amplio del mismo: excelencia en el ser y en el obrar, superioridad de seres no humanos, y el atributo propio de la nobleza. La *areté* de los nobles comprendía no sólo la capacidad o fuerza para ser educados en la *philautía* (cuidado de sí mismo), *aristeía* (excelencia) y *megalopsychía* (magnanimidad) sino que indicaban un lugar social de respeto y prestigio.

² Para este relato clásico de la institución de la *pólis* Cf. Vernant (1986) y Plácido (1997:11-26)

La *areté* en que se educaba al joven guerrero (*kouroi*), tanto en la guerra como en la vida privada están ajenas al común de los hombres y sujetas a normas que más tarde se inscribirán en las leyes de la *pólis*.

El joven prestaba sus servicios a un *basiléus*. Allí de la mano de un consejero aprendía no sólo las destrezas para la guerra sino que lo criaba y educaba en el servicio de la mesa (*Il.* I, 470), en las maneras de integrar los cortejos (*Il.* XIX, 238), y en todas las funciones rituales, desempeñando papeles auxiliares en los sacrificios y cantando los himnos (*Il.* I, 463).

En la casa del *basiléus* se destinaba una sala para los banquetes (*mégaron*) (*Od.* XVII, 271), esta institución expresaba la solidaridad y cohesión de grupo entre los guerreros. Homero al referirse a los banquetes que presenta en *Ilíada* y sobre todo en *Odisea* no hace uso del término *sympósio* sino *daís*. El *daís* era un rito social constitutivo de los procesos de identidad individual y colectivos. Al respecto afirma Von der Müll (1943:5) “Homero todavía no conoce el *sympósion*, no está aquélla separación temporal neta entre el comer y el beber que lo caracteriza, ni los convidados están reclinados sobre el triclinio sino sentados en sillas, ni está excluida la presencia de mujeres”. Sin embargo, si bien existen notables diferencias en la configuración de los *simpósia* en la época arcaica, el banquete heroico tiene en sí los rasgos básicos que asumirán otros ritos de comensalidad griegos: no contaba con numerosos miembros, se desarrollaban actividades lúdicas. Es decir, se conectaba en primera instancia con la función social de la guerra pero buscaba de manera moderada el placer físico e intelectual. Es oportuno recordar que los *simpósia* comenzaban con la libación. La libación era un derramamiento ritual de líquidos entendida como un “don” a los dioses. Los líquidos derramados en la libación podían ser de diversa naturaleza: vino, agua, aceite, leche, miel. Benveniste (1983:364) y Lissarrague (1995:129) señalan que es imprescindible analizar la libación junto al término *spondé*, que puede aludir tanto a la libación, como al acuerdo que ésta sella, por ejemplo marcar el fin de una guerra y cerrar un tratado de paz. Tal como lo señala Gernet (1980:184-185) es por la libación que un contrato se objetivaba. El vocablo *spondé* tiene dos recurrencias en el corpus homérico, siempre en plural y con la significación de “acuerdo”, en *Ilíada* II 341 y IV 159: “libaciones de vino puro (*spóndai akrétoi*) y diestras en las que confiábamos”. En ambos casos, las *spóndai* se asocian al ritual del juramento que era precedido de la libación y que se

concluía con el estrechamiento de las manos derechas de aquellos que asumían el compromiso.

Esta elite guerrera que hacía del *daís* el ámbito celebratorio de la guerra y que trababa en el placer del comer y beber formas simbólicas de relaciones, muchas veces “internacionales”, de amistad y de competencia a la vez (*agôn*), empezaron a percibir la amenaza del crecimiento de la población y las nuevas perspectivas económicas. Estos factores pusieron en crisis a la sociedad agrícola tradicional y los campesinos se enfrentaron a los terratenientes nobles. Esto llevará a sacar a luz aquello que los señores detentaban: el conocimiento del derecho tradicional que los habilitaba para tomar decisiones judiciales (*thémistai, díka*), y la titularidad de los cultos, como cultos del clan o familia, *génos*. A partir de este momento, las fórmulas jurídicas tradicionales se pondrán por escrito, y la ley así establecida valdrá por sí misma como ley de la Ciudad con independencia de cualquier autoridad personal o familiar: nace el estado de derecho. El ídolo del culto familiar, guardado en la casa, se convertirá en la diosa o el dios de la ciudad, que se abre a ella en el templo. El lugar pasará a llamarse *agorá*, palabra que no significa originariamente un lugar (y menos el mercado), sino la institución que en Homero era la discusión solemne de los jefes en presencia del ejército, en la cual el que hablaba estaba religiosamente protegido por la sustentación del cetro: transposición regulada, pues, del conflicto a la palabra. Este juego, llevado a cabo ahora por las clases, partes y partidos que se enfrentan en la ciudad, respaldado y regulado por la ley escrita e impersonal, será el que ocupe el lugar vacío del Centro. Y con ello tenemos la Ciudad.

Los sucesivos conflictos internos constituyeron la maduración de la *pólis*. De las Guerras Médicas dos *pólis* salen fortalecidas, Esparta y Atenas y transforma el conflicto externo en un gran conflicto interno. Esparta, se consolida como potencia militar terrestre y establece su hegemonía en el Peloponeso, y Atenas, dueña de los mares, a la cabeza de la Liga de Delos, en la que muchas ciudades son forzadas a entrar o permanecer, ingresa en su cenit como potencia imperialista. En este contexto, el *éthos* de la polis arcaica o bien como en el caso de Esparta busca resignificarlo o se quiebra como es el caso de Atenas.

Se impone revisar a Esparta, sus leyes e instituciones para comprender mejor por qué constituyó para Platón un modelo de educación, por qué en el

diálogo que nos ocupa Platón investiga los efectos del vino³ en una descripción social exhaustiva, por qué Platón establecerá una distinción básica entre *syssítia* espartanos y *sympósia* atenienses basada en una falsa contradicción, tal como mostraremos, entre *syssítia* espartanos creadores de virtudes y de coraje, los *simpósia* atenienses creadores de vicios.

III

Con el surgimiento y desarrollo de las ciudades se llevó a cabo una gran transformación en el modo de hacer, de concebir y de valorar la guerra. A fines del VIII o principios del VII a. C., coincidiendo con los comienzos de la poesía lírica, se producía la llamada “reforma política” que permitía que la mayor parte de las ciudades griegas adoptaran un tipo de armamento nuevo: coraza de bronce, lanza de estoque, grebas, casco “corintio”, escudo. La función guerrera dejaba de ser el privilegio de los nobles y pasaba a ser atribución de todos los que podían costearse el equipo hoplítico (mayormente pequeños campesinos propietarios). El ejercicio del poder político se extendía de este modo a un mayor número de personas. La condición de ciudadano y la de soldado se confunden, pues sólo el que podía costearse su equipo militar gozaba de derechos políticos plenos y podía participar en las asambleas populares. En el nuevo modo de combatir se eliminaba la distancia “crítica”. No se atacaba de lejos con jabalina, sino que se buscaba el ataque y choque frontal en formación, en falange (tiene como sentido primero el de “cilindro grueso de madera”, “rodillo”) compuesta de soldados de infantería.

La gran innovación del equipo, y la que terminaba dando su nombre al infante, era el escudo (*to óplon*), redondo de madera, de unos noventa centímetros de diámetro y de aproximadamente siete kilos de peso. Protegía el lado izquierdo del hoplita y defendía la parte derecha, que se encontraba sin protección, del que se situaba a su izquierda en la fila de la apretada formación de la falange. No se sabe, realmente, si este nuevo equipo produjo el cambio radical en la táctica de la batalla que tomó cuerpo en la formación de la falange, o si fue a la inversa. Lo que resulta evidente es la estrecha relación entre este equipo militar y la nueva

³ El vino en Grecia era el “ígneo bebedizo de la negra madre” (Eurípides Alc 757) que consuela, libera y bendice. También era la metáfora de un dios: Dioniso que albergaba en esa bebida su locura terrible.

El vino funcionaba en los rituales como una droga social que tendía a la cohesión de un grupo a través de una liberación de tensiones, especialmente, en los grupos militares. A diferencia de otras bebidas como por ejemplo el aguardiente, el vino tiende no a aislar sino a crear la amistad y la camaradería. Los procesos de fabricación de vinos en Grecia se confiaba más a la fermentación que a la destilación para ello se destinaba distintos tipos de vasijas y ánforas según la calidad a obtener. Cf. Otto (1997: 107-112) Murray (1991:85)

formación guerrera. Los hombres formaban en columnas, generalmente de ocho en fondo. La concentración de los escudos delante, detrás y a los lados proporcionaba una valiosa protección mutua. Ya Max

Weber <http://www.gipuzkoakultura.net/ediciones/antiqua/rodr1.htm> -
_edn14 <http://www.gipuzkoakultura.net/ediciones/antiqua/rodr1.htm> - _edn14 (1990:320)

enfaticó que donde se reflejó de modo más claro el cambio que produjo la aparición del hoplita es en el plano del comportamiento. Al comportamiento del héroe de la epopeya, caracterizado por la hazaña singular y el estado de furor, la falange hoplítica oponía una acción colectiva de una formación de hombres con la misma disciplina (cf. Herodoto VI, 111, 112; VII 104; IX, 31; Tucídides. V, 66 ss, 70). El sentido técnico de la posición ocupada por el hoplita implicaba valores éticos de dominio de sí (*sophrosýne*), de disciplina y de orden. Aparece el *auletés*, el flautista que marcaba el ritmo con el que todos los combatientes marchaban, codo con codo, al mismo paso. En el siglo VI se extiende el gimnasio donde los ciudadanos se pliegan a la disciplina de marchas y

contramarchas <http://www.gipuzkoakultura.net/ediciones/antiqua/rodr1.htm> -
_edn15 <http://www.gipuzkoakultura.net/ediciones/antiqua/rodr1.htm> - _edn15. Es decir, la

transformación radical que se opera en esta época va más allá de la mera innovación en la técnica militar, y alcanza a toda la vida social. La camaradería y la solidaridad que fomentaba la falange, y los éxitos que esta formación cosechaba en los enfrentamientos bélicos, reflejaban una confianza creciente de los nuevos hoplitas-ciudadanos en su papel de gobernar colectivamente la

ciudad <http://www.gipuzkoakultura.net/ediciones/antiqua/rodr1.htm> -
_edn16 <http://www.gipuzkoakultura.net/ediciones/antiqua/rodr1.htm> -
_edn16 <http://www.gipuzkoakultura.net/ediciones/antiqua/rodr1.htm> -
_edn16 <http://www.gipuzkoakultura.net/ediciones/antiqua/rodr1.htm> -

[_edn16http://www.gipuzkoakultura.net/ediciones/antiqua/rodr1.htm](http://www.gipuzkoakultura.net/ediciones/antiqua/rodr1.htm) -

[_edn16http://www.gipuzkoakultura.net/ediciones/antiqua/rodr1.htm](http://www.gipuzkoakultura.net/ediciones/antiqua/rodr1.htm) - _edn16.

La creación propia de la *pólis* de Esparta es su *paideía*, en la que conjugaba aspectos conservadores, aristocráticos y guerreros.⁴ La moral cívica espartana hizo que la *areté* fuera no un bien individual para el hombre sino un bien útil para toda la comunidad. Una estricta selección de los hombres separaba, cuidadosamente, la población campesina e industrial, los plebeyos, de los señores libres que consagraban su vida a ser ciudadanos, y al aprendizajes desde niños de prácticas guerreras, de la caza y de rituales asociados a éstos.

El espíritu y moral de cuerpo, además de las características del nuevo armamento, era alimentado por dos hechos que conviene subrayar: por una parte, el *strategós*, el general al mando de la falange, participaba en el combate, dando así ejemplo y ánimo a los soldados; por otra parte, la mayoría de las veces, los hombres se colocaban en la falange junto a sus amigos y familiares (padres, hijos, hermanos, primos). Esto hacía que el hoplita, aparte de por la seguridad de la *polis* y de su explotación agrícola, se entregaba al combate y aguantaba sus horrores por los hombres que se encontraban delante, detrás y junto a él

<http://www.gipuzkoakultura.net/ediciones/antiqua/rodr1.htm> -

[_edn17http://www.gipuzkoakultura.net/ediciones/antiqua/rodr1.htm](http://www.gipuzkoakultura.net/ediciones/antiqua/rodr1.htm) -

[_edn17http://www.gipuzkoakultura.net/ediciones/antiqua/rodr1.htm](http://www.gipuzkoakultura.net/ediciones/antiqua/rodr1.htm) -

[_edn17http://www.gipuzkoakultura.net/ediciones/antiqua/rodr1.htm](http://www.gipuzkoakultura.net/ediciones/antiqua/rodr1.htm) -

[_edn17http://www.gipuzkoakultura.net/ediciones/antiqua/rodr1.htm](http://www.gipuzkoakultura.net/ediciones/antiqua/rodr1.htm) - _edn17.

Los hoplitas que participaban en la guerra formando parte de las falanges eran ciudadanos en edades comprendidas entre los dieciocho y los sesenta años. La presencia de hombres de avanzada edad, el parentesco y la amistad jugaban un factor importante y aportaba dignidad al mantenimiento de la posición a la hora del horroroso choque frontal.

El poeta Tirteo⁵, insiste en la disciplina y la fuerza como pilares de la *agogé* espartana. Las exigencias son de sacrificio y voluntad de patriotismo. En la

⁴ Los testimonios que nos transmiten el acmé del siglo VII de esta *pólis* son tardíos: Jenofonte en *República de los Lacedemonios* 5; 15,4 y Platón en *Leyes* 625c; 626b; 633 a; 636 a-b el más explícito es Plutarco, en *Vida de Licurgo* 10 y *Moralia* 226f; 236f

⁵ De este modo se dirigía Tirteo, el poeta lírico del VII, a los espartanos cuando se desarrollaba la segunda guerra de Mesenia: "Luchemos con ánimo todos por esta tierra, y muramos / por nuestros hijos sin reparar en la vida. / Jóvenes, hala, luchad con firmeza, hombro con hombro, / no empecéis la infame huida y el miedo, / hacéos, dentro del pecho, el ánimo grande y robusto, / no

mayoría de sus poemas, no hace uso de un yo subjetivo sino de un yo universal, que como voz pública de la patria llama a la *eunomía*, a obedecer sin dudar las leyes de la ciudad.

Dos aspectos entonces conviene indicar de la *paideía* espartana, por una parte la conversión del joven en adulto. Es decir, el momento en que adquiría el estatuto por el cual podía participar de todas las actividades que son propias de un ciudadano. Por otro para alcanzar esta mayoría de edad, ha debido pasar por un riguroso sistema de pruebas: el robo, los esfuerzos penosos y el aprendizaje de procedimientos mágicos. El joven que superaba estas instancias se lo incluía, progresivamente, en la vida de la Ciudad. La formación del joven culminaba con un ritual de enterramiento de máscaras en el culto a Ártemis Orcia.⁶ Al poder formar parte de los *hómoioi*, al joven se lo autorizaba para reunirse y convivir en la institución que nos interesa analizar, los *syssítia*.

Los *syssítia* eran una institución viva de Esparta⁷. Los *hómoioi* comían unos con otros, sentados, no reclinados en la “cabaña de los hombres” (*andreión*). Se establecían raciones iguales y se mantenían todos los códigos de la comensalía militar homérica. Después de comer, se dedicaba un tiempo a la discusión de asuntos públicos y también a la educación de los jóvenes, por medio del relato de hechos de guerras y la exaltación de la valentía y el coraje. El desplazamiento operado desde la épica homérica a la elegía militar que se cultivó en los *syssítia* es significativo. En primer lugar el carácter directo de apelación, como podemos leer en Tirteo o se podría registrar en Alcmán. En segundo término, si bien las elegías surgían en los *syssítia* no quedaban restringidas a los asistentes, es decir era una poesía que se erigía como la primera poesía pública. El poeta elegíaco militar se sentía urgido por dirigirse al grupo de los hoplitas en su totalidad y no exaltar la *areté* de una singularidad heroica. Entonces su esfuerzo era el de

penséis en la vida peleando en el frente; / y a vuestros mayores, que ya no tienen rodillas ligeras, / no huyáis dejándolos a ellos atrás, a los viejos./ Pues abochorna, que yazga, caído en vanguardia, un guerrero, / siendo un hombre mayor, delante de jóvenes, / quien ya blanco el cabello y la barba llena de canas , / está exhalando su alma valiente en el polvo, / y tiene en el puño sujetas las partes, bañadas en sangre / -dan vergüenza a los ojos y es malo de ver-, / y desnudas las carnes. Mas todo a un joven le cuadra / en tanto conserva la flor de la juventud. / Los hombres se encantan de verlo y lo quieren bien las mujeres, / mientras aún vive, y lo admiran, si cae en vanguardia, / Hala, estad firmes, abrid bien las piernas, clavad en el suelo/ ambos pies, y morded con los dientes el labio”.

⁶ Para ese ritual en la conformación de la identidad espartana Cf. Vernant (2001:191-192)

⁷ Cf. Aristóteles *Pol.* 1271 a 28 ss; 1272 a 16 ss; 1263 b 40 ss

traducir los valores guerreros antiguos para la ciudad de héroes que se aspiraba construir.

La convivialidad espartana era cuidadosamente regulada, en tanto dependía de la organización militar, Heródoto (I, 65) describe que Licurgo “instituyó los reglamentos militares (las *enomatías*, *triécadas* y *syssítias*) y además, los éforos y los gérontes”. Los *syssítia* derivaban de los *phidítion* de la época arcaica, según el testimonio de Plutarco (*Lyc* 12,1), el vocablo tiene homofonía con amistad (*philía*) y con frugalidad (*philophrosýne*). Estaban integrados por quince comensales, era la práctica diaria de comida y se bebía, moderadamente, vino. De esta forma, se constituía una verdadera “armada simpótica”. El alimento era proporcionado por la Ciudad y se lo tomaba de la tierra en común, aunque también era costumbre que cada uno de los asistentes aportara una determinada ración de alimento (cebada, queso, higos) y vino procedente de sus tierras. Asimismo quien hubiera sacrificado o cazado enviaba las primicias al *syssítion*. El plato más celebrado era el caldo negro, cerdo cocido en su sangre, con aceite y sal.

Una práctica educativa era el llevar niños a los *syssítia*, no sólo por los discursos que podían oír sino también por participar de los divertimentos junto a los hombres libres. En ese ámbito se ejercía el laconismo, es decir, la capacidad de gastar bromas sin mal gusto y no enfadarse por padecerlas.

Junto a los *syssítia* también existían las comidas comunales espartanas que se dividían entre las llamadas *aîklon* y *epaîklon*. Los miembros de una y otra forma de comensalidad se los obligaba a contribuir con alimentos y vino, esta prescripción mantiene una antigua costumbre doria, re-estructurada y escrita en leyes para estos tiempos. El *aîklon* y el *epaîklon* se diferenciaban en la calidad del aporte. Se establecía para el *epaîklon* que se debía aportar en proporción a la riqueza y status social que cada comensal poseía. Por todas estas características Esparta se convierte en el modelo de racionalidad arcaizante que Platón admirará y procurará retomar en sus utopías políticas: *República* y *Leyes*, como respuesta a una realidad de decadencia y crisis.⁸

IV

⁸ Poratti (1993:88-97) argumenta de manera contundente que la *pólis* y sus leyes no son una derivación contractual, un sobreagregado al hombre sino que están en el hombre mismo. El hombre debe concordar con esta *pólis* para ser. Entonces, en este contexto crisis significa el quiebre de los cimientos sobre los que el hombre se fundaba y que lo fundaban.

En los diálogos platónicos es recurrente la imagen del *sympósion*⁹ sea como el lugar donde dramáticamente se desarrolla (como es el caso del diálogo homónimo que dejaremos de lado en nuestros análisis por las complejidades que él mismo presenta) sea en alusiones con una valoración en la mayoría de los casos negativa. Platón insiste en *Eutidemo* 279 a-b que los *sympósia* lo único que son capaces de producir es la exaltación de los instintos más bajos de los hombres contrastando con las virtudes reales.

En *Gorgias* 451e-452d el Sócrates platónico ironiza sobre los *sympósia* y los cantos que en él se componen, en el momento más alto de su método de refutación, para mostrar la inanidad del saber del sofista.

Abundan en *República* referencias a la atmósfera simposiaca, como cuando Sócrates describe a Glaucón y pondera la vida austera del Estado ideal, del Estado sano y desprecia que en las fiestas se recuesten para no sufrir molestias y se coman manjares y dulces (372 a-e) o cuando caracteriza al tirano como un simposiarca libertino (573 d), la crítica al paso de Platón a los *sympósia* tal como se desarrollan en Atenas avanza también a los juegos de palabras que se entablan y las adivinanzas que impiden la búsqueda de la verdad por el diálogo (479b-480 a).

La baja consideración de los *sympósia* por Platón queda también testimoniada en *Fedro* 276d al describir al filósofo como aquel hombre que no condesciende a los divertimentos fáciles de los hombres comunes. El ideal del filósofo es el de un hombre que en los jardines de las letras, “los sembrará y escribirá como por entretenimiento; y al escribirlas, atesora recordatorios, para cuando llegue la edad del olvido, que le servirán a él y cuantos hayan seguido sus mismas huellas. Y disfrutará viendo madurar tan tiernas plantas, y cuando otros se dan a otras diversiones y se hartan de comer y beber y de todo cuanto con esto ser hermana, él, en cambio, pasará, como es de esperar, su tiempo distrayéndose con las cosas a las que me refería”

Pero Platón es un filósofo-escritor con una agudeza fascinante como para quedar atrapado en la linealidad de un planteo. Por ello también, tal como manifiesta Jaeger (1991:568) apoyándose en fragmentos de Ateneo (V 186B) Jenócrates discípulo y segundo sucesor de Platón escribió *vómoi sympotikoí*

⁹ Platón no hace uso del lexema *sympósion* sino de *synousía* (reunión), *deîpnon* (comida), *syndeipnon* (convite)

(leyes simposiales) destinadas a la Academia. El helenista suizo hace referencia a una constante preocupación dentro de la Academia por asumir este rito de comensalidad y darle un nuevo contenido ético. Otra contracara a la imagen negativa hasta aquí esbozada la constituiría el sub-género simposíaco dentro de la literatura griega inaugurado por Platón y continuado por Jenofonte, Plutarco y Ateneo¹⁰

Finalmente, encontramos al final del *Protágoras* 347 c-e¹¹, por una parte una anticipación de lo que en extenso tratará en los Libros I y II de *Leyes*, y por otra una vívida descripción del relajamiento de las costumbres y los excesos del *sympósion*, hacia los finales del siglo V. El *sympósion* deja de ser el lugar donde se reproduce la equidad de la *pólis*, el ámbito adecuado para el diálogo por parte de los adultos y la performance de poesías¹², así como el espacio propicio para la iniciación de los jóvenes en este rito de comensalidad¹³ convirtiéndose progresivamente en un reino de sofisticaciones que satisfaga todos los placeres. Este *sympósion* será una de las costumbres griegas de mayor difusión en Asia Menor durante la época helenística que buscará complementarse con costumbres propias de las cortes Macedónicas.

El diálogo *Leyes*, es uno de los más enigmáticos del corpus platónico. Su tema principal no es una investigación filosófica en sentido estricto, sino un proyecto político concreto.

El Estado que se describe en las *Leyes* parecería no corresponderse con la teoría política que se expone en los restantes diálogos, en especial la *República* y el *Político*. Después de la radicalidad que muestra en el *Político*, diálogo que reafirma al gobierno absoluto del filósofo como el mejor sistema político, el último

¹⁰ Jenofonte escribe una obra llamada *Sympósion*, Plutarco el *Banquete de los siete sabios* y Ateneo los *Deipnosophistae*

¹¹ "Pues me parece que el dialogar sobre la poesía es mucho más propio para charlas de sobremesa de gentes vulgares y frívolas. Ya que estas gentes, porque no pueden tratar unos con otros por sí solos mientras beben, con opinión propia ni con gran argumentos suyos, a causa de su falta de educación encarecen a los flautistas, pagando mucho en el alquiler de la voz ajena de las flautas, y acompañados por el son de éstas pasan el tiempo unos con otros. Pero, donde los comensales son gentes de bien y de cultura, no consigues ver flautistas ni bailarinas ni tañedoras de lira, sino que, como son capaces de tratar unos con otros sin los jaleos y los juegos ésos, con su propia voz, hablan y escuchan a su turno con gran moderación, por mucho vino que beban"

¹² Teognis de Megara nos deja un secuencia de poemas y máximas de carácter elegíaco. En estos escritos con aspecto didáctico Teognis es el hombre maduro que transmite al joven y bello Cirno, la sabiduría ancestral y su propia experiencia, en un ambiente simposíaco. Cf. Fraenkel (1993:384)

¹³ La inclusión del joven en el *sympósion* era también un rito de iniciación, no podían reclinarsse hasta ser adultos, tampoco embriagarse y tanto la lírica como los vasos griegos indican que era presentado por el amante (*erastés*) para ser admitido. Para la relación entre *sympósion* y *pederastía* cf, Dover (1989:153-170)

Platón parecería apartarse de ese ideal y defender el imperio absoluto de la ley en el que también los filósofos están sometidos. Este Estado se caracteriza por un sistema de equilibrios que permiten que el poder de la autoridad se encuentre claramente limitado. Dada la aparente contradicción entre ambas posiciones, no es extraño que esa cuestión se haya convertido en una de las más debatidas de todas las relacionadas con la exégesis platónica para una comprensión global del diálogo. A lo largo de los dos últimos siglos se pueden ver tres posiciones:

1) Las *Leyes* son un diálogo apócrifo. Esta posición tuvo un gran predicamento durante el siglo XIX. No obstante el temprano testimonio aristotélico (*Política* II 6 1265-1266 a28) hace imposible excluir la obra del Corpus Platonicum

2) Otra corriente de interpretación (Laks 1991:417-428), se atiene a la biografía de Platón. Los dos proyectos políticos platónico hay que contextualizarlos en su intento de revisión o corrección, tras los fracasos de la empresa siracusana. La experiencia le habría permitido al filósofo una perspectiva más realista de la política.

3) Una exégesis sistemática considera a *República* como un simple modelo teórico que nunca fue concebido para ser aplicado y a *Leyes* como un programa político cuidadosamente concebido. (Shorey 1914:345-369)

Platón centra sus preocupaciones a lo largo de todo el arco de su pensamiento en la conexión ley/ sociedad. El término griego *nómos*, tiene un sentido más general que nuestro concepto de ley. En griego *nómos* se aplica, a las costumbres, a las reglas religiosas, a las obligaciones morales, como a las prescripciones legislativas.

A partir de una visión amplia de la ley, es decir comprendida como un producto de la razón que a su vez se identifica con la Naturaleza misma, Platón determina con claridad el carácter de los proyectos de *República* y *Leyes*. Guiado por su invención, esto es el diálogo¹⁴, como forma de comprometerse

¹⁴ Para la forma dialógica en Platón cf: Nussbaum (1995:177-192) muestra que el diálogo platónico es la creación de un teatro antitrágico. Es decir que significa una postura asumida por el filósofo frente a toda una tradición literaria, un reconocimiento de una deuda con la poesía trágica a la vez que un distanciamiento de ella por la que desarrolla un proceso gradual de conocimiento y especialmente cf. Gioia (2004: 131-145) sostiene que Platón a lo largo de su filosofía hizo uso de la

absolutamente con sus argumentaciones, y de defender tesis que luego se pudieran mostrar en su debilidad, su potencia teórica reside en cierta complementariedad que podemos leer entre *República* y *Leyes*. Para esto define las condiciones de realización de ambos proyectos. Así como las dificultades que podrían producirse en estos experimentos. En *República* se revela la esencial limitación de la ley por sí misma y con ella el carácter esencial de la Ciudad. Precisamente, la necesidad de la filosofía surge por la insuficiencia paideútica de la ley, y los análisis de la condición humana se proyectan sobre la índole de una sociedad que requiere prosperidad, desde la razonable comprensión del equilibrio de intereses y de las pautas institucionales para la concordia entre los humanos. Según Gernet (1951:XCIV), el Platón de los últimos tiempos le atribuye a la ley un carácter dominante y ordenador: la ley debe armonizarlo todo hasta el cosmos (*Leg* 759 e, 846d)

Los personajes de *Leyes* son ancianos con larga experiencia política: un ateniense anónimo que todos los intérpretes asocian con Platón mismo, el cretense Clinia y el espartano Megilo. El ateniense ocupa el lugar que el personaje Sócrates, tradicionalmente, ocupaba. La conversación se celebra lejos de Atenas, en la isla de Creta, mientras los tres ancianos van caminando de la ciudad de Cnossos a la caverna de Zeus. El ateniense anónimo ha ido a Creta a descubrir la verdad acerca de aquellas leyes griegas tan renombradas. La teatralidad escogida por Platón es de un profundo simbolismo. Las leyes espartanas aunque similares a las cretenses, eran aún más reconocidas por que su origen se atribuía a Apolo¹⁵.

El ateniense se informa de que las leyes cretenses han sido creadas pensando en la guerra. Entonces, por naturaleza es una Ciudad que se encuentra en guerra latente, no declarada a otras ciudades. La victoria en la guerra y por lo tanto la guerra, es para esta ciudad la condición necesaria con el fin de obtener todos los beneficios. El ateniense insiste en que los beneficios no provienen de la guerra sino de la paz que le sucede. Por lo tanto la guerra no puede constituirse en el fin último de una ciudad y la virtud de la valentía

forma dialógica para indagar filosóficamente pero que en el caso de *Leyes* trata de comunicar los resultados de esa investigación.

¹⁵ Cf. *Rep* 544 c2. La elección de Creta como lugar para instaurar las *Leyes* parece sorprendente si se tiene en cuenta que durante el período clásico esta *pólis* no había ejercido gran influencia. Sin embargo tanto Platón como sus contemporáneos tenían una memoria vívida sobre la gloria de la antigua isla, la pervivencia de sus instituciones arcaicas y su *eunomía*. Morrow (1960:17-18)

que siempre se estimaba superior, desde la perspectiva del ateniense resulta ser inferior a otras virtudes: la justicia, la sabiduría, la moderación. Establecido este orden natural de virtudes, se conoce el principio supremo de la legislación, pues la legislación debe preocuparse por la *areté*, por la excelencia en el ser y en el obrar de todos los ciudadanos. (Leg. 631 b-d)

Aunque los legisladores espartanos y cretenses orientaron la legislación en tensión a la guerra, detentan el mérito de velar bien por la *paideía* de los ciudadanos. A su vez, si bien los valores propuestos eran el autodomínio ante los dolores y temores, a través de las prácticas rigoristas, no proveyeron una educación en la moderación, en el dominio respecto a los placeres, haciéndolos participar de los grandes placeres

Los legisladores espartanos y cretenses prohibieron, sin duda, los placeres del vino, placeres a los que se entregaban con toda libertad los atenienses. El ateniense afirma que beber hasta la frontera de la embriaguez, si se practica adecuadamente, conduce a la moderación que es la virtud gemela de la valentía. Una buena práctica del beber vino debe hacerse en común. Este sentido público persigue la finalidad de que los hombres se sientan supervisados y a la vez supervisen a otros. Beber vino será saludable si los que beben son gobernados por el tipo debido de hombre. Para que un hombre sea capitán de un barco no basta que posea el arte o la ciencia de la navegación: también debe estar libre de todo mareo en el mar (Leg 639 b-c). El arte o conocimiento no basta, asimismo, para presidir un *sympósion*. El arte no basta para gobernar ninguna asociación y, en particular, la Ciudad. El *sympósion* es el mejor símil de la ciudad que es el barco, la “nave del Estado”, pues así como quienes asisten a los banquetes se embriagan con vino, los ciudadanos se embriagan con temores, esperanzas, deseos y aversiones, y por tanto deben ser gobernados por un hombre sobrio. Dado que los *sympósia* son ilegales en Esparta y Creta, pero legales en Atenas, el ateniense se ve obligado a justificar una institución ateniense a la manera ateniense, a transformar hasta cierto grado a sus interlocutores no atenienses en atenienses: sólo así se podrá corregir sus erróneas opiniones acerca de las leyes y en definitiva a las leyes mismas. Las leyes cretenses y espartanas parecieran erróneas porque no permitieron a sus súbditos gustar de los placeres, pero, puede decirse que la bebida ofrece los más grandes placeres,

aunque fueran los más grandes placeres sensuales. Y sin embargo, el ateniense estaba pensando en aquellos enormes placeres que el pueblo puede disfrutar en público y con los que debe estar en contacto para aprender a dominarse. Los placeres de los *sympósia* son la bebida y el canto. Por consiguiente, para justificar los *sympósia* habrá que discutir acerca del canto, de la música, y por ello de la educación en general. (*Leg* 631b-d; cf.829 a-b). Los placeres de la música son los placeres más grandes que el pueblo puede disfrutar en público y que debe aprender a contener, estando expuesto a ellos. Así, las leyes espartanas y cretenses sufren del gran defecto de que no exponen, o al menos no lo suficiente, a sus súbditos a los placeres de la música. (*Leg* 673 a-c)

La educación para la virtud que piensa el ateniense, es una educación para la virtud del hombre. Es decir una apropiada actitud hacia los placeres y dolores, o el debido control de placeres y dolores; el dominio apropiado es el imperio efectuado por los razonamientos rectos. Si el resultado del razonamiento es adoptado por la Ciudad, tal resultado se torna en ley. La ley que merezca tal nombre es el dictado del recto razonamiento con respecto, básicamente, a los placeres y dolores.¹⁶

Toda la conversación con respecto a la educación y también acerca de los fines o principio de la legislación queda resumida por el ateniense anónimo bajo el tema “vino” y hasta “embriaguez”, porque la mejora de la leyes viejas sólo puede confiarse con seguridad a los ancianos bien educados.

Esta presentación general de qué tratan los dos primeros libros de *Leyes* nos permite avanzar en la argumentación platónica de que el *sympósion* es una institución educativa si se la piensa como un juego altamente normatizado, donde lo importante no es el consumo de vino por sí mismo sino el gozo que a los ancianos los torna niños y mantener encendido el diálogo.

Si en toda la filosofía platónica la ley está pensada con una función educativa, es decir formación para la vida virtuosa, tanto más cuanto se trata en este caso de encontrar los medios adecuados que permitan desde niño acercarse a esos valores que en gradación se han establecido.

¹⁶ El tema del placer en este diálogo es altamente sugerente por el carácter profundo de su tratamiento a la vez que problemático. Platón manifiesta un rol predominante del mismo en la virtud, la educación y la legislación. Pero desconfía de considerarlo un bien sin más para el hombre. Cf. Bravo (2003:103-115)

La pregunta que Platón, admirador de las leyes de Creta y Esparta, no pudo dejar de hacerse es si solamente el valor militar y el endurecimiento contra el dolor son educativos y suficientes para alcanzar la sabiduría. Y se responde negativamente, en tanto entiende que la sabiduría significará ejercitación y logro de un hábito: el dominio del placer. Ante el placer, el hombre educado en la verdadera *areté* sabe establecer los límites del mismo, es decir, sabe detenerse.

Ahora bien, si Platón se encuentra con serias dificultades para incluir las excelencias y contrarrestar los efectos nocivos tanto de los *syssítia* como de los *sympósia*, para forjar una práctica social al servicio de la *areté*: ¿ por qué insistir (aún cuando sea inconsistente y discontinuamente)¹⁷ en las comidas en común?

La respuesta sólo puede hallarse en el proyecto político-educativo que subyace. Las consideraciones profundas sobre el estado, la ley, las costumbres y la cultura están subordinadas a una perspectiva mayor y más plena que las contiene: la *paideía*. La tarea de las Leyes era conformar a los ciudadanos en su espíritu, que estos logran la constitución de un verdadero “*éthos de las leyes*”¹⁸

El proyecto de *Leyes* nada debe dejar librado al azar, es menester minuciosamente, percatarse de todo porque la unidad de la Ciudad depende de normas estables que se ocupen desde las cosas más grandes a las más pequeñas. (*Leg* 793 c5-d2). El filósofo creía que la institución simposiaca se le podían adicionar otras finalidades en vistas a establecer un disciplinamiento y orden en la vida privada que se expresara en la vida pública. Los *sympósia* permitirían según Platón aceptar con más agrado los férreos ideales que las leyes de la *pólis* nueva exige.

El estímulo a la valentía por medio de los *syssítia* es insuficiente para educar en la verdadera *areté* que es la *sophrosýne*. El gozo de compartir vino en común educa al hombre si rechaza tanto la desmesura como la inhibición. La buena medida en el beber (*métron*) supone el equilibrio entre los extremos de abstinencia del vino (*néphein*) y la ebriedad (*methúesthai, paroinein*,

¹⁷ Esta discontinuidad lo lleva a Guthrie (1992:399) a desestimar en su conjunto los libros I y II de *Leyes* al entender que Platón se demora sin sentido en áridas disquisiciones sobre las ventajas educativas de los banquetes.

¹⁸ Para la caracterización de *Leyes* en relación a la *paideía* hemos seguido la monumental obra filológica del siglo XX de Jaeger (1993: 1015-1038) y Laurent (2000:41-56)

kraipalan). El beber vino no es bueno ni malo como tantos otros bienes de la vida pero exige una disciplina severa para no caer en excesos salvajes.

El *sympósion* es una investigación que Platón emprende para mostrar sus ideas sobre la *paideía* en general y sobre la educación de los estados afectivos en especial. Si la *paideía* es el camino que se sigue hasta llegar a dios (*Leg* 643a), es desde las capas más preracionales de la vida donde comienza esta tarea hasta tornarse plena en la vida racional. El fundamento de la *paideía* es una educación que moldee desde el alma infantil a lo largo de toda la vida un ciudadano perfecto apto para ordenar y obedecer los dictados de las leyes.¹⁹

Para el hombre individual y para la *pólis*, el *sympósion* basado en una buena educación significa que a cualquier actividad que se le imponga un principio superior o una finalidad legítima es un instrumento adecuado para recuperar la *areté* total. Una imagen del hombre que es presentada por Platón en dos ocasiones en el diálogo y sólo en este diálogo nos lo descubre como un muñeco que actúa en el escenario de la vida, lo exhibe crudamente como un juguete en manos de dios. (*Leg.* 644 c ss y 803c). Desde esta metáfora fuerte juzgamos que para Platón el hombre es títere de su vida instintiva y que es necesario crear fuertes hilos de razonabilidad que desde la cooperación interior le permitan un buen gobierno de sí. La obediencia del alma al *lógos*, esto es el autodomínio, transformado en la virtud de la *sophrosýne*, encamina al hombre y por lo tanto a toda la *pólis* a una vida humana plena.

En ese sentido, el ateniense, al momento de introducir el código penal en el libro IX, subraya que es vergonzoso hacer las *Leyes* para una Ciudad que va a estar bien administrada y alcanzará una corrección completa en la práctica de la *areté*, pero agrega, no hacemos leyes para hijos de dioses y nosotros mismos no somos hijos de dioses como los primeros legisladores, por tanto, hay que dictar estas leyes, porque puede suceder que aparezca gente que sea resistente a la acción de nuestra educación por la debilidad de la naturaleza humana y sobre todo porque tendremos extranjeros y esclavos en nuestra Ciudad (*Leg* 853b3-854 a3). La ley tiene una función positiva, modelar

¹⁹ Resulta de importancia señalar la analogía que establece Platón entre *paideía* y *trophé* (alimentación, cuidado). En la *paideía* se trata de hacer crecer y desarrollar (*trophé*) como un ser vivo todas las perfecciones éticas que en lo biológico se dan naturalmente.

la vida de los hombre honestos y una negativa, castigar a los malos que no han podido educarse en absoluto (*Leg 880d8-2*)

La legislación debe primero intentar persuadir al ciudadano, o ejercer la coacción con los que no se dejan persuadir (*Leg 718b2-3*). El preámbulo tiene una función precisa; obtener una disposición más mansa y más favorable de los que lo escuchan y así hacer que sus almas sean más capaces de aprender la norma contenida en la ley (*Leg 784 d 4-5*). El legislador debe agregar al comienzo del código una exhortación persuasiva (*Leg 720 a 1*) a las normas y a las amenazas de castigo contenidas en la ley (*Leg 719 8-9*)

El preámbulo legislativo es la trasposición política del *lógos* médico . Para el legislador curar es educar y enseñar (*paideuin kai didáskein*). La meta de la legislación platónica que, al contrario de la legislación simple y habitual consistente sólo en la amenaza (*apeileîn*), va a aplicar en la medida de lo posible a la plebe desprovista de educación la mezcla doble de persuasión y amenaza (*tò peitheîn te háma kai apeileîn*, *Leg 721e 1-2*, *peithoî kai bíai* , *Leg 722b6*) Las argumentaciones contenidas en las leyes van dirigidas a la multitud. Se presupone que no están hechas para los ciudadanos que han terminado ya su educación. Su concepción de la ley es propuesta como un *trítion* (*Leg 722c2*) que se encuentra entre la simple coacción y la persuasión aislada.

No obstante, el ideal de la *paideía* y la función de las leyes es el dominio de sí mismo y no el dominio exterior de los otros. Se comprende así que el *sympósion* idealizado de Platón significa ir tras los dones de Dionisos que ablanda la dureza de las almas para moldearlas en los supremos valores de la Ciudad.

La exposiciones clásicas de Jaeger (1993:1026) y Marrou(1998:120) señalaban las proximidades y distancias del proyecto platónico reformador de los *syssítia* con la realidad histórica, y ponían de manifiesto la necesidad de leer *Leyes* desde la tendencia al lacedemonismo que una parte de la sociedad ateniense proponía. Platón se convierte en el hombre que plantea desde un punto de vista político, filosófico y religioso esta tendencia a través de una estrategia: controlar y universalizar instituciones sociales como eran los *syssíta*.

La literatura filolacedomónica que circulaba al momento en que Platón escribe *Leyes* aprobaba la costumbre espartana de no beber y propiciaba loas a éstos que distando de ser puritanos son representantes del justo medio entre este extremo y el desenfreno de los atenienses. Con todo Esparta no era una sociedad que no consumía vino, las reglas espartanas tendían a la moderación y no a la abstinencia como Platón pretende.

La defensa de Platón de un uso razonado del vino y su propuesta de un *sympósion* regulado y controlado fundamentado en la idea de que el beber vino más que provocar placer es una prueba al carácter porque le sirve a los hombres como control y autocontrol ante el peligro inminente de la ebriedad, era ya una vivencia de Esparta y Creta.

La historia parecería también, desmentirlo a Platón en la factibilidad de estos *sympósia* reformados en dos aspectos, por una parte la incompatibilidad entre una sociedad basada en economía agraria de pequeños propietarios, es decir una sociedad que no está centrada en la función guerrera. Por otra parte la inconsistencia de proponer los *syssítia* para ciudades organizadas en torno a la familia tal como se presenta en *Leyes*. En ambos casos el problema es que el texto platónico no reglamenta sobre las maneras de fundar, funcionar y sostener a estas comidas comunes. Este silencio de Platón es interpretado mayoritariamente, como una renuncia a tan dificultoso problema. (Morrow 1960:397). Aún así , entendemos que Platón está obsesionado por tomar un aspecto del modelo espartano, llevarlo al extremo y dotarlo de una nueva finalidad.

V

Hemos intentado, en los claros límites de una institución específica, el *sympósion*, atravesar su lenta formación y sus sucesivas conglomeraciones. Esta metáfora geológica, es usada por Dodds (1983:195) para dar cuenta de que ningún proceso histórico produce una sustitución absoluta de uno anterior, que es muy extraño que un esquema de ritos, creencias, e instituciones se borre completamente. Las formas más antiguas perviven desplazadas, o bien persisten formas yuxtapuestas, y por lo tanto incompatibles, aunque asumidas por diferentes individuos o hasta por el mismo individuo simultáneamente

Ante la realidad decadente de los *sympósia* atenienses, Platón intenta una fusión de éstos con los *syssítia* espartanos. La idealización de estos

últimos en el pensamiento platónico se evidencia al ser tratados como aquellos que guardaron restos de valores arcaicos.

Este intento de fusión que promueve explica en parte la oscuridad del diálogo. El diálogo queda indeterminado al momento en que Platón no extrae las consecuencias institucionales de esta iniciativa. A la vez que se patentiza, en primer lugar, lo erróneo de sostener la estricta caracterización de la bondad de los *syssítia* y la perversidad de los *sympósia*, en segundo término la imposibilidad de reconciliación de estos tipos ideales.

Si un filósofo no es sólo un inventor de conceptos sino de maneras de percibir lo real, Platón percibe la crisis terminal de la *pólis* ateniense y ofrece un *phármakon* (remedio/veneno): la ley. El proyecto de *pólis* nueva requería de Leyes que actúen como agentes de control individual y social para que el hombre se realizara plenamente como hombre.

La educación de la *pólis* democrática había mostrado su faz totalmente negativa en los sofistas y en los políticos, entonces era necesario instaurar, nuevamente, la libertad, la unidad de la Ciudad y la *philía* entre los ciudadanos (*Leg.*701d). Para este propósito Platón tiene confianza plena en una educación por las leyes para una *areté* sostenida en el legado socrático: el hombre es su alma y está llamado a tener cuidado de ella (*Apol.* 30 a-b).

Todos los hombre anhelan la felicidad, Platón quiere ofrecerles una legislación que los persuada de que la vida buena y virtuosa entraña esa felicidad.

Las Leyes a través de la persuasión y de la coacción encaminan al hombre a la aceptación gozosa desde su interioridad del destino trágico de ser una marioneta de dios.

A Platón le urge salvar la *pólis* y para ello emplea su último esfuerzo que promueva el obrar político a los fines de la identidad y la supervivencia pero refiriéndose, fundamentalmente, al alma.

Los *sympósia* necesitaban una reforma que los convirtiera en una institución de comensalidad más noble. El sentido de codificar leyes para el *sympósion* está justificado en la naturaleza del alma de los hombres que reclama de esas normas exteriores para no caer presa de sus partes inferiores siguiendo la desmesura y el placer desenfrenado.

Bibliografía

Fuentes

- ARISTÓTELES. *Política*. Edición y traducción Julián Marías y María Araujo. Madrid.1989
- HERODOTO. *Historia*. Introducción, traducción y Notas Schrader C. Madrid.1985
- HOMERO *Ilíada*. Introducción, traducción y notas Crespo Güemes E. Madrid.2000
- Odisea*. Introducción, traducción y notas J.L.Calvo Martínez Madrid.2000
- PLATON *Les Lois*. Texto establecido y traducido por des Places. Introduction Auguste Diès et Louis Gernet.. París. 1951
- Leyes*. Introducción, traducción y notas. Francisco Lisi. Madrid. 1999
- Para el resto de los diálogos citados hemos utilizado la edición de Gredos en Introducción Traducción y notas de AA.VV.
- PLUTARCO *Vida de Licurgo*. Introducción, traducción y notas Pérez Jiménez A. Madrid.2000
- TIRTEO en *Líricos Griegos Arcaicos*. Traducción Juan Ferraté. Barcelona.1996
- TUCIDIDES *Historia de la Guerra del Peloponeso*. Introducción, traducción y notas Torres Esbarranch. J.J.Madrid. 1985

Estudios

- BENVENISTE E. (1983) *Vocabulario de las Instituciones Indoeuropeas*. Madrid
- BRAVO F. (2003) Le Platon des Lois est-il hédoniste? En Plato's LAWS: From Theory into Practice. Proceedings of the VI Symposium Platonicum. Selected papers. Edited by Smauel Scolnicov Luc Brisson.
- DAVID E. (1978) The spartan syssitia and Plato's Laws *American Journal of Philology* Nº 99 486-495
- De ROMILLY J. (2004) *La ley en la Grecia Clásica*. Bs. As.
- DODDS E.R. (1983) *Los griegos y lo irracional*. Madrid
- DOVER K. J. (1989) *Greek homosexuality*. Cambridge
- EGGER LAN C. (1984) *Criton*. Introducción. Bs. As.
- FRAENKEL (1993) *Poesía y filosofía de la Grecia Arcaica*. Madrid
- GERNET L. (1980) *Antropología de la Grecia Antigua*. Madrid
- GIOIA F (2000) *La forma dialógica y su nueva función en las Leyes de Platón* en SANTA CRUZ M.I. et al. (2000) *Diálogo con los Griegos*. Bs. As.
- GUTHRIE W (1993) *Historia de la filosofía Griega. Tomo V*. Madrid.
- HENDERSON W.J. (2000) Aspects of the Ancient Greek Symposion en *Akroterion* 45, 6-26
- JAEGER W. (1993) *Paideia. Los ideales de la cultura griega*. Bs.As.
- LAKS A (1991) L'utopie législative de Platon en *Études philosophiques* nº 4 417-128
- LAURENT J. (2000) L'éducation et l'enfance dans Les Lois en *Revue philosophique de la France et de l'Étranger* Nº 1
- LISI F (2000) Les fondements philosophiques du nomos dan les Lois en *Revue philosophique de la France et de l'Étranger* Nº 1
- LISSARRAGUE F. (1995) Un rituel du vin: la libation en MURRAY-TECUSAN

- MARROU H.-I. (1998) *Historia de la educación en la Antigüedad*. México
- MORROW G. (1960) *Plato's Cretan City. A historical interpretation of the Laws*. Princeton.
- MURRAY O. (1991) *War and the symposion* en SLATER 83-103
 (1995) *El hombre y las formas de sociabilidad* en VERNANT
 (1995) 247-188
 (1999) *Symptotica. A symposim on the Symposion*. Oxford
Sympotic History en MURRAY (1999) 3-13
- MURRAY O. – TECUSAN M. (1995) *In vino veritas*. London.
- NUSSBAUM M. (1995) *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*. Madrid
- OLIVA P. (1983) *Esparta y sus problemas sociales*. Madrid
- OTTO W. (1997) *Dioniso. Mito y Culto*. Madrid
- PLACIDO D. (1997) *La sociedad ateniense. La evolución social en Atenas durante la Guerra del Peloponeso*. Barcelona
- PORATTI A. (1993) *Diálogo, Comunidad y Fundamento. Política y metafísica en el Platón inicial*. Bs. As
- SLATER W.J. (ed.) (1991) *Dining in a Classical Context*. Ann Arbor
- SHOREY P (1914) Plato's Laws and the unity of Plato's thought en *Classical Philology* 9 345-369
- TECUSAN M (1999) *Logos Symptotikos. Patterns of the irrational in the Philosophical Drinking: Plato outside the Symposium* en MURRAY (1999)
- VETTA M. (ed.) (1983) *Poesia e simposio nella Grecia Antica. Guida storica e critica*. Bari
- VERNANT J.P. (1986) *Los orígenes del pensamiento griego*. Bs.As.
 (1995) *El Hombre Griego*. Madrid
 (2001) *El individuo, la muerte y el amor en la Antigua Grecia*.
 Barcelona
- VON DER MÜLL P. (1983) Il simposio greco en VETTA (1983) 3-28
- WEBER M (1990) *Economía y Sociedad*. México