

## **En el recinto común dedicado a Apolo y Helios (Platón, *Lg.*, 945 b-948 b)**

## **In the common precinct dedicated to Apollo and Helios (Plato, *Lg.*, 945 b-948 b)**

Miguel Ángel SPINASSI

<https://orcid.org/0000-0001-7242-4417>

Universidad Nacional de Córdoba, Argentina

[miguel.spinassi@unc.edu.ar](mailto:miguel.spinassi@unc.edu.ar)

RESUMEN: En *Leyes*, 945 b-948 b, Platón introduce la figura de los *eúthḗnoi* o “correctores” y los relaciona directamente con el culto común de Helios y Apolo. Sostengo que, al hacer esto, el filósofo ha pretendido conectar la *República* y las *Leyes* en torno a la Idea del Bien. En este contexto, el par divino Helios-Apolo sería un guiño del autor a sus lectores inmediatos, los miembros de la Academia, para que vean allí una alusión velada al máximo objeto de estudio, el Bien (Helios o el Sol), que Platón, según algunos testimonios indirectos, habría identificado con “el Uno” (Apolo). De esta manera, el anciano autor de las *Leyes* seguiría manifestando un interés genuino por la filosofía que aparece, así como trasfondo ineludible de los asuntos legales, como el fundamento último de la legislación.

PALABRAS CLAVE: *Leyes*, *eúthḗnoi*, Helios, Apolo, Bien, Uno

ABSTRACT: In *Laws*, 945 b-948 b, Plato introduces the figure of *eúthḗnoi* or “inspectors” relating them directly to the common cult of Helios and Apollo. In doing so, I argue Plato has intended to connect both *Republic* and *Laws* through the Idea of Good. So the divine couple Helios-Apollo would be an author’s wink to his immediate readers, the Academy members, so that they can perceive there a veiled allusion to the most important object of learning: Good (Helios or the Sun), to whom Plato, according to some indirect testimonies, would have identified with “the One” (Apollo). Thus, the old writer of the *Laws* would keep on showing a genuine interest in Philosophy as an inescapable background in legal matters and the essential basis for his legislation.

KEYWORDS: *Laws*, *eúthḗnoi*, Helios, Apollo, Good, One

RECIBIDO: 12/10/2020 • ACEPTADO: 07/12/2020 • VERSIÓN FINAL: 08/03/2021

## INTRODUCCIÓN

En *Lg.*, 945 b-948 b, Platón se dedica a la regulación de una de las magistraturas más importantes dentro del Estado: los “correctores” o *eúthḗnoi*. El objetivo de este artículo es llamar la atención sobre la relación que se establece allí entre estos altos funcionarios y el par divino Helios-Apolo. Mi hipótesis principal sostiene que el anciano filósofo habría querido que sus primeros lectores —pienso en el círculo íntimo de la Academia— establecieran, en este punto de las *Leyes*, una conexión directa con la discusión central de su obra maestra, la *República*, en torno al máximo objeto de conocimiento. Si esta lectura es, cuanto menos, aceptable, podría tomar partido en el debate actual respecto de si Platón, frustrado, abandonó en este diálogo de la vejez el gobierno de la filosofía por un gobierno de la ley<sup>1</sup> y responder que incluso en su extensísima legislación para la ciudad de Magnesia, que a diferencia de la *República* se mueve en un ámbito mucho más realizable, ha mantenido una unidad de pensamiento, cuyo fundamento último es el de la filosofía y su principio regulador: la Idea del Bien.

Estructuraré mi exposición de la siguiente manera: en primer lugar, haré una brevísima referencia al marco general de la discusión de las *Leyes* como contexto para la introducción de los *eúthḗnoi*; luego reseñaré la figura de estos “correctores” o inspectores en la Atenas clásica, para discutir finalmente algunos puntos clave del pasaje de *Lg.*, 945 b-948 b, que contribuyan a aclarar su vinculación con los dioses Helios y Apolo.

## I

A grandes rasgos se podría decir que las *Leyes* están articuladas en dos partes principales. En la primera (libros I-III) se discuten los principios constitutivos esenciales de toda legislación; en la segunda, apenas concluye el libro III y después de que el cretense Clinias, a quien acompaña el lacedemonio Megilo, menciona que tiene a cargo la fundación de una nueva colonia bajo la dirección de Cnosos (702 c1-8), inicia la legislación propiamente

---

<sup>1</sup> Este artículo es una versión ampliada de una ponencia que leí en las *VI Jornadas Internacionales de Historia Antigua* en la ciudad de Córdoba, Argentina, el 22 de mayo de 2018. Agradezco las preguntas de los asistentes y a los anónimos evaluadores de *Nova Tellus* por sus observaciones y sugerencias que ciertamente mejoraron este trabajo.

Véase la discusión en Morrow 1960, pp. 573 ss.; Sandvoss 1971, pp. 335-344; Klosko 1988 y Lewis 1998, entre otros. Los textos que sigo para los diálogos platónicos son los editados por Burnet 1900, 1901, 1903, 1905 y 1907.

Todas las traducciones del griego son mías y aquellas referencias que no indiquen el nombre del diálogo pertenecen al texto de las *Leyes*.

dicha (libros IV-XII), que se da solo “de palabra”, esto es, en la “teoría”, bajo la guía de un anónimo extranjero venido de Atenas (702 d2). Sin lugar a dudas también dos son los ítems más significativos de todo este proyecto: por un lado, las disquisiciones teológicas del libro X —se dice allí que lo referido a los dioses podría ser el “proemio” más bello de toda legislación (887 c) y el proemio como parte constitutiva de la ley es, en este diálogo, la novedad más notable de Platón— y, por otro, la inclusión del llamativo y enigmático Consejo Nocturno en el andamiaje estatal que tiene lugar en la coronación del libro XII.

Para advertir el verdadero peso de los *eúthḗnoi* es preciso tener en cuenta lo esencial que es este colegio de magistrados en el Estado platónico, aunque sea solo de manera superficial, dados los límites de este artículo. Más allá de la controvertida discusión que todavía entretiene a los intérpretes de las *Leyes* respecto de cuál sería el papel que, según Platón, hay que adjudicar a este organismo y cómo se articula en el marco general de las instituciones propuestas en el diálogo,<sup>2</sup> está claro que de este Consejo depende la “salvación” de toda la ciudad y su bienestar (cf. 960 e9-961 a, 961 c3, 968 a7, 969 c3, etc.). Su rol es fundamental y por ello será, si logra establecerse, “la cabeza, el alma y el *noûs*” de toda la ciudad (961 d7 ss., 964 d3-965 a7, 969 b2-c3), el “ancla” (961 c5) que la preservará de su naufragio. Todos sus miembros, además, han de ser tenidos como “verdaderos guardianes de las leyes” (966 b5) y, para ello, recibirán una educación superior a la del resto de la población, una más “precisa” y “diferenciada” (964 b3-6, d4, 965 b, 969 b8, etc.), respecto de la cual solo se hace un tratamiento muy tangencial. Este último punto ha hecho creer que Platón tiene en mente aquí la educación de los filósofos guardianes de la *República* (cf. *R.*, 473 c-480 a, 535 a 541 b, etc.) y que por este motivo es deliberadamente vago en la descripción de la instrucción que recibirán estos *nomophylakes*.<sup>3</sup> Sea como fuere, a medida que los tres peregrinos avanzan desde Cnosos hacia el antro de Zeus en el monte Ida (625 b), se puede advertir que el nivel de dificultad de la conversación, que está en sintonía con el grado de complejidad de los temas tratados, también progresa y marcha en sentido ascendente, como si el argumento fuera escalando el monte para llegar hasta el dios.<sup>4</sup> En efecto, así como desde antiguo se creía que Mínos había obtenido las leyes de la

---

<sup>2</sup> Cf. Morrow 1960, pp. 500-515; Klosko 1988; Verlinsky 2016 y Bartels 2017, pp. 189-203. Contra las críticas actuales respecto de la unidad última de las *Leyes* y su carácter “inacabado” —se dice que Filipo de Opunte, discípulo y secretario de Platón, habría editado un borrador del texto (D. L., 3. 37. 416-417, ed. 2013)— el propio diálogo tiene una justificación: se trata, en verdad, de una suerte de bosquejo que omite muchas cosas y que deberá ser completado en otra ocasión por los “guardianes de las leyes” (770 b4).

<sup>3</sup> Véase Klosko 1988, p. 76.

<sup>4</sup> Cf. Schefer 1996, p. 208 y n. 51.

ciudad a partir de sus encuentros con Zeus (624 a7 ss.), del mismo modo, a medida que llegamos al final del recorrido, Platón insinúa que mucho de lo establecido “ahora” tendrá que ser completado en otra instancia, en una “convivencia” y discusión oral; es decir, en las sesiones del divino “Consejo Nocturno” (968 c3-7).

## II

De este Consejo, que ha de reunirse durante el alba profunda, serán miembros distinguidos los “correctores” de las magistraturas del Estado.<sup>5</sup> En la Atenas clásica la *eúthyna* era el procedimiento legal por medio del cual todos los funcionarios —a excepción de los miembros del jurado—<sup>6</sup> eran sometidos a una investigación una vez que concluían sus mandatos, no solo por supuesto desfalco, sino también por cualquier otra irregularidad en la que hubieren incurrido durante su administración.<sup>7</sup> Los encargados de llevar a cabo este proceso eran los “auditores” —diez en total— elegi-

---

<sup>5</sup> Los participantes del Consejo Nocturno son enlistados en 951 d5-e5 y 961 a-b6 con algunas discrepancias, pero no del todo decisivas como para creer que se trate de dos organismos distintos. En el primer caso se habla, entre otros, “de los sacerdotes que han obtenido los premios más altos” (951 d7 πρῶτον μὲν τῶν ἱερέων τῶν τὰ ἀριστεία εἰληφότων) y, en el segundo, de “todos aquellos que han obtenido los premios más altos” (τοὺς δὲ τὰριστεία εἰληφότας ἅπαντας κτλ.). Creo, con Schöpsdau 2011, p. 578, que entre esos que han alcanzado los máximos premios de la virtud se encuentran los “correctores” de las magistraturas que, como veremos más abajo, son sacerdotes de Helios y Apolo.

<sup>6</sup> Los integrantes del Areópago ateniense no pasaban, *stricto sensu*, por este examen, pero, al parecer, sí debían rendir cuentas por el manejo del dinero luego de una determinada gestión (cf. Aeschin., 3, 20, ed. 1997). En Esparta y en Creta los miembros de la *gerousía* no eran sometidos a esta investigación (cf. Arist., *Pol.*, 1271 a 5, 1272 a 37, ed. 1957).

<sup>7</sup> Las fuentes antiguas sobre la *eúthyna* del siglo v a. C. son escasas y solo disponemos de mayor información para la Atenas del siglo siguiente en *La Constitución de los Atenienses* de Aristóteles (cf. Arist., *Ath.*, 48. 3-5, 54. 2, ed. 1994). La bibliografía secundaria sobre este tema es abundante, cf. Boerner 1907, col. 1515-1517; Piérart 1971 (con discusión de otros testimonios antiguos); MacDowell 1978, pp. 170-172; Ostwald 1986, pp. 55-62; Hansen 1991, pp. 222-224; Saunders 1991, p. 295; Euben 1997, pp. 94 ss. y Efstathiou 2007, pp. 113-135. Había otro examen que debía sortear todo ciudadano ateniense antes de asumir un cargo oficial: la *dokimasia* o “escrutinio” (cf. Arist., *Ath.*, 55. 3-4, ed. 1994; D., 57. 66-70, ed. 2009; Lys., 16. 9. 4, ed. 2007; etc.). Con esta prueba se intentaba verificar si el candidato cumplía o no con los requisitos formales para desempeñar su cargo, cómo era su conducta y cuáles sus convicciones políticas. El funcionario tenía que decir de qué demo procedía, quiénes eran sus progenitores y sus abuelos, dar fe de que pertenecía a una fraternidad, cumplía y respetaba el culto familiar, pagaba sus impuestos y de que había realizado el servicio militar. Para apoyar sus respuestas el candidato llamaba a unos testigos, pero cualquiera que tuviera pruebas en su contra podía aducirlas para desacreditarlo. Después de que el candidato se defendía de las acusaciones debía esperar la decisión final, esto es, si era aceptado o rechazado para el cargo, que estaba en manos de un jurado designado por sorteo (cf., entre otros, Hansen 1991, p. 219).

dos por sorteo de entre los ciudadanos, quienes iban acompañados por una cantidad igual de “oradores”. En una primera etapa, la *eúthyna* consistía en una investigación financiera del funcionario, quien tenía que exponer cuánto dinero había recibido del erario cuando comenzó su mandato y cuánto tenía a su término. Esto podía derivar en una acusación de “robo” o “coima”, lo cual supone una acción voluntaria del acusado, o de “pequeña injusticia”, que, al parecer, comprendía aquellas acciones indebidas que el mandatario pudo haber cometido con el dinero público solo a causa de su impericia o negligencia. Por lo primero, el culpable estaba obligado a devolver diez veces la suma en cuestión y, por lo segundo, solo el monto desperdiciado. Una vez que la investigación financiera concluía, diez *eúthynoi*, acompañados por unos asesores, procedían a investigar cualquier otro tipo de mala conducta en el ágora pública, en donde los ciudadanos tenían la posibilidad de presentar una denuncia contra el funcionario del gobierno. Si se daba que este era encontrado culpable, el *eúthynos* leía una condena que podía ser definitiva o, a veces, tenía que esperar una confirmación de parte de los jueces tribales, si se trataba de una infracción en el ámbito privado, o de parte de los *thesmothétai*, si lo era del ámbito público.<sup>8</sup>

### III

Con este cuadro general es posible avanzar ahora al texto de las *Leyes* que aquí interesa. En el último libro, una vez que se ha pasado revista a las normas relativas al hurto y a la disciplina militar, el anónimo Ateniese se pregunta quiénes podrían ser los encargados de juzgar el desempeño de los funcionarios en la ciudad. La discusión se vuelve así sobre el “corrector”, pero no uno cualquiera, sino uno avezado y capaz (945 b6 εὐθυντῆς τίς ἱκανός). Que Platón hable de *ικανός*, “capaz” o “hábil”, no solo tiene que ver con la eficacia que necesita este corrector para desarrollar sus tareas, sino también con su formación intelectual y espiritual que lo prepararía para desempeñar convenientemente su cargo: como fue anticipado más arriba, estos supervisores formarán parte del Consejo Nocturno y recibirán por ello una educación “más precisa y suficiente” (vid. supra, apartado I).

Aunque la discusión no sea del todo explícita en este punto ni en lo que queda del diálogo, está claro que en esta última sección del texto nos adentramos en un nivel superior de reflexión. Estos correctores serán incluidos también entre aquellos “guardianes *suficientes* que conocen *suficientemente* la virtud” (964 b8-d ἱκανοὶ φύλακες [...] ἀρετῆς περί γινώσκοντες ἱκανῶς),

<sup>8</sup> En este caso la pena era fijada por el tribunal según las propuestas de las partes y, de acuerdo con algunas fuentes, se preveía incluso la pena de muerte (cf. *Lys.*, 27. 7. 6, ed. 2007).

al modo de los guardianes de la *República* que son llamados “perfectos” (*R.*, 428 d7), “verdaderos” (*R.*, 428 e, 464 c7) o “más exactos” (*R.*, 503 b5), esto, quizás, por su educación más “exacta” (cf. *Lg.*, 964 d4 y 965 b), en la medida en que son auténticos filósofos. Según lo explica el Ateniense, a partir de unos magistrados excelentes y divinos como estos (945 c2),<sup>9</sup> que actúan además de manera irreprochable con una justicia también irreprochable (945 d2), se espera que la ciudad entera prospere y sea feliz. Esta es la fundamentación última de la existencia de semejantes funcionarios en el Estado, ya que, en caso contrario, si aquellos que están en la cima del poder se encuentran contaminados por el vicio y la injusticia, no hay forma de evitar que la ciudad se arruine por completo (945 e). En este contexto, se presenta la figura de los *eúthḗnoi* y Platón se explaya, por así decirlo, en el lado positivo de la cuestión, esto es, en el desempeño virtuoso de estos jueces, la manera en la que dividirán las magistraturas para “ponerlas a prueba con métodos justos, propios de hombres libres” (946 c6), su trabajo a veces individual y otras veces en conjunto con otros *eúthḗnoi* (946 d2-3), sus beneficios y privilegios en vida, la honra póstuma que recibirán de parte de sus conciudadanos (946 e5-947 e6), etc., mientras que solo dedica un párrafo a la situación contraria, posible aunque no deseable, según la cual alguno de estos funcionarios podría llegar a mostrar su naturaleza humana y corromperse, echando a perder sus rectos juicios y haciéndose merecedor de un proceso de corrección y castigo, en el caso de ser encontrado indigno de su investidura (947 e7-948 b2).

Ahora bien, lo más llamativo es la relación que se establece entre estos personajes y las divinidades Helios y Apolo. En efecto, con motivo de la elección de los *eúthḗnoi*, se dice que toda la ciudad se ha de reunir anualmente, durante el solsticio de verano, “en el santuario común de Helios y Apolo” (945 e6 εἰς Ἡλίου κοινὸν καὶ Ἀπόλλωνος τέμενος) para presentar de entre sus hombres a solo tres que la mayoría considere como “los mejores en todo”.<sup>10</sup> Una vez que el proceso de selección ha culminado y los elegi-

<sup>9</sup> Cf. 945 e2-3. Este calificativo de “divinos” aplicado a los magistrados apunta a un rasgo típico de quienes serían, a los ojos de Platón, verdaderos filósofos dialécticos, es decir, “aquellos que tienen una afinidad especial con la filosofía porque son divinos” (*Ep.* VII, 340 c1-3).

<sup>10</sup> Lo que dice Platón en esta sección de las *Leyes* podría relacionarse con el inicio del año civil ateniense. El fin de año y el principio del año nuevo, con renovación de los cargos públicos, se daba durante las Panateneas, el 28 del mes de Hecatombeón que empieza con la luna llena posterior al solsticio de verano. El Ateniense no menciona explícitamente la celebración de la fiesta mayor de su ciudad porque con su propuesta está instaurando, para la colonia cretense, un orden político nuevo, pero parece lo suficientemente claro que un lector de la época no habría sentido extraña esta sugerencia platónica y habría relacionado el contexto festivo de la elección de los *eúthḗnoi* con lo que se daba en Atenas al inicio de cada año. Debo esta nota a la profesora Montserrat Camps-Gaset de la Universidad de Barcelona, a quien agradezco mucho por su buena disposición.

dos han recibido sus premios por el triunfo de la votación, los habitantes de Magnesia, quienes entonces dirán que su ciudad ha alcanzado la salvación “gracias al dios” (946 b6 κατὰ θεόν), “presentarán estos varones a Helios y los ofrecerán como primicia a Apolo, según la antigua usanza común, y también a Helios durante todo el tiempo que duren sus funciones” (946 c [...] ἀκροθίνιον Ἀπόλλωνι κατὰ τὸν παλαιὸν νόμον ἀνατίθειν κοινὸν καὶ Ἡλίῳ).<sup>11</sup> Los correctores vivirán así, mientras dure el tiempo de sus auditorías, en el recinto sagrado en el cual fueron elegidos (946 c7-d2 οἰκοῦντων δέ [...] ἐν τῷ τοῦ Ἀπόλλωνός τε καὶ Ἡλίου τεμένει) y serán todos sacerdotes de Helios y Apolo (947 a5 καὶ ἱερέας μὲν πάντας τοῦ Ἀπόλλωνός τε καὶ Ἡλίου).

Que Platón ponga un énfasis como este en la divinidad de ningún modo es algo insólito. La presencia de “lo divino” en el diálogo sobre la legislación de Magnesia es un motivo recurrente y vertebrador. Eduard Zeller ya había advertido sobre el “tono solemne y religioso” de los *Nómoi* y la importancia del rol que juegan allí los dioses.<sup>12</sup> “Dios es la medida de todas las cosas” se lee, por ejemplo, en 716 c4, y precisamente las palabras que inauguran el diálogo apuntan al origen divino de las leyes. De sus interlocutores, el Ateniense quiere saber si es un “dios o uno de entre los hombres” el responsable del establecimiento de las normas legales, a lo que Clinias responde: “un dios, extranjero, un dios para hablar con entera justicia” (624 a). Por otra parte, los tres ancianos se dirigen hacia el lugar en donde, según el mito, Zeus fue criado y educado,<sup>13</sup> y toda la conversación incluso es considerada como producto de la inspiración del dios.<sup>14</sup> Si a estos puntos les sumamos los contextos en los que aparece el término “divino”<sup>15</sup> y el libro

<sup>11</sup> La expresión “según la antigua usanza común”, que ciertamente contribuye a la solemnidad que tiene todo este pasaje, podría aludir a la costumbre de ofrecer a los dioses la mejor parte del botín tomado en una guerra (cf. Hdt., 1. 86. 2-1300; 1. 90. 4-1396, ed. 2015; AP, 7. 270, ed. 1960; etc.), por lo que es muy pertinente el uso de ἀκροθίνιον o “primicia”. No hay que olvidar, por otra parte, que la discusión de las *Leyes* ha ido en ascenso hasta llegar a la cabeza del Estado, el Consejo Nocturno. Desde esta perspectiva también es sugerente el término ἀκροθίνιον, que alude, por cierto, a lo “más elevado” (ἄκρον): la ciudad ofrece así a los dioses Apolo y Helios no solo a sus hombres más distinguidos por su virtud, sino también a los que, gracias a su conocimiento, desempeñan en la ciudad una de las funciones “más altas” o importantes (cf. 965 b7).

<sup>12</sup> Zeller 1875, p. 812. Cf., además, Gigon 1954, p. 203; Jaeger 1973, pp. 1217-1220 y Burkert 2011, p. 493.

<sup>13</sup> Su viaje, como se anticipó más arriba, sería así, desde la perspectiva dramática, el mismo que realizaba Minos en otro tiempo, cada vez que se dirigía a convivir con su padre para ser educado en materia legislativa. Cf. Gigon 1954, p. 205; Friedländer 1960, p. 361 y Nightingale 1993, p. 282.

<sup>14</sup> Cf. 682 e10, 722 c6 (κατὰ θεόν) y 811 c9 (οὐκ ἄνευ τινὸς ἐπίπνοιας θεῶν). En 712 b4 el Ateniense ruega expresamente a la divinidad para que lo asista en la tarea legislativa que está por emprender y para que también forme parte del proyecto.

<sup>15</sup> Se habla, por ejemplo, de un “amor divino”, de una “ley divina”, de “hombres divinos” (y de la “asimilación a Dios”), del “divino Consejo Nocturno”, etc. La actual legislación es divina,



X, dedicado por completo a la teología, ya nadie podría dudar del peso y riqueza que tiene este asunto en el diálogo. Ahora bien, la pregunta clave es por qué los funcionarios de la *eúthyna* están consagrados a Helios y Apolo. Este último aparece en los primeros párrafos como responsable del aparato legal lacedemonio (624 a5) y el hecho de que la futura colonia sea llamada “Magnesia” es un indicador de la relevancia que tiene Apolo, ya que los magnesios estaban “consagrados al dios” de Delfos.<sup>16</sup> Curiosamente en el libro V (745 b ss.) habría sido la ocasión oportuna para mencionar junto con los demás santuarios y templos de la ciudad también el de Apolo, pero Platón lo omitió y, al parecer, se reservó de manera deliberada la introducción del culto apolíneo para el final del diálogo, para este preciso momento en el que la discusión conduce a los *eúthynoi*, verdaderos sacerdotes del dios.<sup>17</sup> Helios, por otra parte, no tenía para los griegos de la época clásica una incidencia directa en la vida humana hasta el punto de carecer de un lugar de culto físico como los dioses olímpicos.<sup>18</sup> Helios representa una potencia cósmica, como la Luna. En el libro X, por ejemplo, tanto la Luna como el Sol son presentados por Clinias como prueba de la existencia de los dioses (886 a2), aunque se advierte allí que algunos “sabios”, quienes, a fin de cuentas, serían responsables del ateísmo actual, los consideran solo piedra y tierra, incapaces de ocuparse de los asuntos humanos (886 d6 ss.),<sup>19</sup> opinión

---

si hay que suponer en el texto de 630 e, la palabra “legislación” (ὑπὲρ γε θείας <νομοθεσίας> διαλεγόμενον λέγειν), tal como lo hace Ritter 1896, p. 3, a partir de la sugerencia de Gott-leber.

<sup>16</sup> Escribe Ateneo en sus *Deipnosophistae* (173 EF, ed. 1887): “Aristóteles (= frag. 772, ed. 1987), o Teofrasto, en sus *Comentarios sobre los Magnesios*, cuando se refiere a aquellos que habitan en la ribera del Meandro dice que son refugiados de Delfos y los representa cumpliendo las mismas tareas con los extranjeros que los visitan. Dice: ‘los Magnesios, los que habitan en las orillas del río Meandro están consagrados al dios, son colonos de Delfos y proporcionan a los inmigrantes un techo, sal, aceite, vinagre, incluso leña, lechos, mantas y mesas’.

<sup>17</sup> En el libro octavo hay una referencia fugaz al templo de Apolo junto a un santuario de Ares y Ártemis en el contexto de las carreras armadas (cf. 833 b).

<sup>18</sup> Quizás esto tenga que ver con el carácter fuertemente antropomórfico de la religión griega. Como anota Cumont 1873, p. 1373, “el sustrato natural <sc. de Helios> era muy preciso y estaba fuertemente representado en los ojos y el espíritu como para que una personalidad muy independiente se pudiera separar y desarrollar ampliamente, junto a él y por encima de él; es por eso que el dios Helios no tuvo en el culto y en el arte de la Grecia del siglo quinto y cuarto el lugar de un Poseidón o de una Atenea”. En este sentido, no es casualidad, como escribe Burkert 2011, p. 270, que prácticamente solo en Rodas haya existido un culto significativo en honor de Helios (cf. Pl., *O.*, 7. 70, ed. 1987), que para ello asumió forma humana, según la descripción más extendida del Coloso del Sol que se erigió en la isla (cf. Plin., *Nat.*, 34. 7. (18), ed. 1967).

<sup>19</sup> Posiblemente se trata de una crítica a Anaxágoras; cf. Pl., *Ap.*, 26 d4-9: “[Meleto] Sí, por Zeus, señores jueces, ya que afirma que el sol es piedra y la luna, tierra. [Sócrates] ¿Crees acusar a Anaxágoras, querido Meleto? ¿Subestimas así a estos de aquí y crees que no tienen experiencia en la lectura, al punto de no saber que los escritos de Anaxágoras de Clazomene están llenos de argumentos como estos?”



que el Ateniense refutará con el argumento de la existencia del alma y el movimiento que impulsa a todos los astros en sus revoluciones (898 d3 ss.; cf. *Epin.*, 983 a).

En este punto podría ensayar una respuesta, aunque hipotética, a la pregunta por el par divino Helios-Apolo y su culto común.<sup>20</sup> Para empezar hay que advertir que existen varios testimonios que igualan la figura de ambos dioses, incluso ya en la doctrina órfica (323 F Bernabé), y que el más antiguo ejemplo literario de este sincretismo (cf. Wilamowitz-Moellendorff 1971, p. 120, n. 1) se encuentra en el fragmento 781. 11-13 del *Faetón* de Eurípides (ed. Kannicht = vv. 224-226 ed. Diggle), en el que Clímene, haciendo un juego de palabras con el nombre de Apolo, alude a la destrucción que padece, y con ella también Faetón, por culpa de Helios:

ὦ καλλιφεγγὲς Ἥλι', ὅς μ' ἀπόλεσας  
καὶ τόνδ'· Ἀπόλλων δ' ἐν βροτοῖς ὀρθῶς καλῆ,  
ὅστις τὰ γινῶντ' ὀνόματ' οἶδε δαιμόνων.

¡Ay Helios, de bellos rayos, cómo me has destruido  
y a este de aquí! — ‘Apolo’ lo llama con acierto entre los mortales  
aquel que, de los dioses, conoce los nombres que callan (sc. su significado).<sup>21</sup>

Parece seguro, entonces, afirmar que la conexión entre Helios y Apolo en las *Leyes* no es una innovación de Platón, sino una resignificación propia de lo que ya estaba en el imaginario religioso griego con toda probabilidad a partir del siglo v a. C., aunque de manera aislada (cf. Burkert 2011, p. 230 y n. 257). La novedad introducida por Platón está en el hecho de proponer un culto público de estas dos divinidades.<sup>22</sup> Ahora bien, lo más signifi-

<sup>20</sup> El gran Proclo ya había advertido esta conexión entre Helios y Apolo y la explicó desde su perspectiva neoplatónica. En el capítulo sexto de la *Teología Platónica*, en la que discute la tríada de dioses conductores que llevan hacia lo alto, la mónada contenida en ellos y demuestra la unión que existe entre Apolo y Helios, para explicar cómo a partir de lo dicho sobre Apolo se puede teorizar sobre los órdenes solares, Proclo afirma que en Platón estas dos deidades aparecen juntas porque tienen “una conjunción natural, una comunidad de potencias y una unidad inefable” (*Theol. Plat.*, 6. 12. 58. 25-26, ed. 1997).

<sup>21</sup> En la mitología griega Clímene, hija de Océano y Tetis, pasa por ser la esposa de Jápeto y madre de Atlante, Prometeo, Epimeteo y Menecio. Según Eurípides, en cambio, Clímene era madre de Faetón, a quien habría engendrado con Helios y no con su esposo Mérops, rey de Etiopía. Para el fragmento arriba reportado, véase Diggle 1970, p. 147, quien cita además, como un posible antecedente de esta vinculación entre Helios y Apolo, el texto de A., *Suppl.*, 213-214, ed. 1980: “[Coro] invocamos a los rayos salvadores de Helios... [Danaiades] y al santo Apolo, el dios fugitivo del cielo”. Fraenkel 1950, p. 492, llama la atención sobre el juego de palabras entre el nombre de Apolo y el verbo griego ἀπόλλυμι que se da en A., A., 1080-1082, ed. 1950, y que también reaparece en Pl., *Cra.*, 404 d y 405 e.

<sup>22</sup> Cf. Morrow 1960, p. 446 y Schefer 1996, p. 208. Para Dodds 1951, p. 221, la unión entre Helios y Apolo representa el último intento “desesperado” que hace Platón de establecer un

cativo en este tramo final de las *Leyes* admitiría una lectura, si se quiere, metafórica que apunta a un componente filosófico bien definido, del cual el anciano Platón no renegó incluso en su último escrito. Creo que el maestro de la Academia no intenta promover en las *Leyes* un culto paralelo al de los dioses olímpicos que ponga en el centro de devoción a los astros (algo que es clave en la *Epínomis*), sino que con esta referencia a Helios y Apolo está haciendo un guiño a los colegas de su escuela, a quienes la imagen de estos dioses habría evocado respectivamente el *mégiston máthēma* de la *República*, el Bien,<sup>23</sup> y, como lo muestran los testimonios indirectos sobre la doctrina oral de Platón, el Uno. Veamos algunos indicios del texto que podrían apoyar esto.

Que los integrantes del Consejo Nocturno, entre ellos los *eúthēnoi*, puedan equipararse con los regentes filósofos de la *República* lo sugiere el hecho de que los primeros asumirán sus funciones a la edad de cincuenta años (946 a2 [...] μὴ ἔλαπτον πενήκοντα γεγονότα ἐτών), precisamente la misma edad en la que se forzará a los dialécticos de la *República* a contemplar el Bien en sí mismo (540 a4 γενομένων δὲ πενηκοντουτών [...] καὶ ἰδόντας τὸ ἀγαθὸν αὐτό κτλ.). Estos, según se dice allí, han de usar la Idea del Bien como paradigma que les permita organizar las cosas del Estado en sus partes esenciales (R., 540 b1 κομμεῖν τὸν ἐπιλοπιον βίον ἐν μέρει), vivir en la filosofía el resto de sus vidas y educar a otros para que los sucedan como guardianes, una vez que se marchen a la Isla de los Bienaventurados (R., 540 b7 εἰς μακάρων νήσους ἀπὸντας οἰκεῖν) y sean venerados con monumentos y sacrificios públicos como si fueran dioses, si así lo aprueba la Pitia (¡el oráculo de Delfos!), o como hombres divinos. El paralelo con el pasaje de los *eúthēnoi* en las *Leyes* es sorprendente, ya que ellos también son seres divinos, dividirán en doce partes las magistraturas del Estado para juzgarlas una por una (946 c6 τὰς ἀρχὰς πάσας δώδεκα μέρη διελόμενοι), serán sucedidos en sus funciones por otros igualmente educados —así lo sugiere la incorporación de nuevos “correctores” una vez que los elegidos alcancen los 75 años—<sup>24</sup> y, después de muertos, serán considerados por toda la ciudad como bienaventurados (947 c1-2 εὐδαιμονίζοντας ᾤδη διὰ πάσης τῆς ἡμέρας [...]; 947 e1 οὐ δὴ τὸν μακάριον γεγονότα θέντες [...]), por lo que recibirán de ella las merecidas honras fúnebres.

Como se puede advertir, el paralelismo es casi exacto y digo casi porque en las *Leyes* no se hace explícito si los *eúthēnoi* se dedicarán a la contempla-

---

punte entre los intelectuales y la gente común, ya que Apolo representa el tradicionalismo de las masas y Helios sería la nueva religión natural de los filósofos. Schöpsdau 2011, p. 538, por su parte, entiende que “Platón apunta solo a un culto común pero sin implicar identidad alguna entre ambos dioses”.

<sup>23</sup> Así lo advirtió ya Schefer 1996, p. 209.

<sup>24</sup> Cf., además, el texto de 770 a5, b4 ss. y 957 a.

ción como los guardianes de la *República*, sino que solo serán sacerdotes de Helios y Apolo. Hay, sin embargo, una frase clave que leemos unos párrafos más debajo del pasaje de los *eúthḗnoi* y que sugeriría también en ellos una tarea de contemplación (cf. 951 d5). Como lo cree el Ateniese, si todo se da como hasta ahora lo han planeado, es decir, si la futura Magnesia basa su legislación en la virtud, “existe gran esperanza de que ella sea una de las pocas ciudades y regiones bien gobernadas que ven el sol y los demás dioses” (950 d2-4: *πάσα δ' ἐλπὶς αὐτὴν [...] μετ' ὀλίγων ἡλίον ὄψεσθαι καὶ τοὺς ἄλλους θεοὺς ἐν ταῖς εὐνόμοις πόλεσι καὶ χώραις*, cf. 945 d3 y 946 b6).<sup>25</sup> En la séptima *Olímpica* Píndaro dice que es Helios —y esto en consonancia con la expresión homérica “el Sol que todo lo ve y oye” (Hom., *Od.*, 11. 109, ed. 2017) — quien elige a Rodas como su tierra preferida, cuando la “ve” emerger de las profundidades del mar (vv. 61-62, ed. 1987 *εἰπέ τιν' αὐτὸς ὄρᾶν ἐν-ἰδὼν θαλάσσης ἀψομέναν [...] ἰγαίαν κτλ.*), y su intención habría sido mostrar la bendición o favor del dios para con la isla. En el ejemplo antes citado de las *Leyes*, en cambio, si bien este sentido se supone, creo que el énfasis está puesto en la ciudad como sujeto que activamente realiza la acción de “ver <la luz >el sol”. Aunque esta expresión implica “llegar a ser” y “prosperar” (cf. Hom., *Il.*, 5. 120; 18. 61, 442, ed. 2006, y Pl., *R.*, 473 e2), parece que el Ateniese no se refiere a una concreción del proyecto legislativo actual, como si dijera “la ciudad de Magnesia podrá finalmente salir a la luz”, sino que piensa, y aquí me veo inclinado a escribir en el texto griego Ἥλιος y no ἡλιος como imprimen los editores (Burnet 1907; England 1921; Diès 1956), en la actividad contemplativa de los *eúthḗnoi* que verán el Sol y, a través de ellos, también toda la ciudad. Esta contemplación —en esto consistiría fundamentalmente el culto de Helios—<sup>26</sup> tiene una conse-

<sup>25</sup> Hay en este texto una ambigüedad, especialmente respecto de la función sintáctica de αὐτὴν (sc. πόλιν) y creo, como lo entiende la mayoría de los intérpretes (England 1921, p. 589; Diès 1956, p. 60; Saunders 1970, p. 500; Schöpsdau 2011, p. 553, entre otros), que este pronombre es el sujeto del infinitivo, no su objeto directo.

<sup>26</sup> En este punto alguien podría preguntarse, y con razón, cómo se corresponde entonces el Consejo Nocturno con el Sol, asociado con la luz y el día, o con la época en la que los correctores serán elegidos (el solsticio de verano), es decir, ¿cómo podría darse la contemplación del Sol, si los consejeros sesionan durante la noche? Ensayar una respuesta satisfactoria me obligaría a una discusión más extensa, pero, de momento, me animo a decir que no hay necesidad de establecer una conexión estricta entre el momento en el que este organismo se reúne y su objeto de contemplación, como si solo un “consejo diurno” pudiera contemplar el sol y solo “un consejo nocturno” la luna y las estrellas. Además, entiendo que, si las reuniones del Consejo se desarrollan necesariamente al alba profunda, en las horas previas al comienzo de la jornada (951 d6 *ἔξ ἀνάγκης ἀπ' ὄρθρου μέγιστερον ἂν ἡλιος ἀνάσχη*), Platón está insinuando que este organismo es el primero que se pone en marcha, quizás con algunas discusiones preliminares que preparen el terreno para las tareas legislativas, y que de él partirán los mandatos para el resto de la *pólis*. Aunque se trate de un contexto muy distinto, creo que la situación del Consejo y sus reuniones de madrugada podría equipararse con la escena inicial del *Protágoras*: Sócrates es despertado

cuencia fundamental: la preservación de la unidad de la *pólis* gracias a la preservación de la justicia (945 d5-6). En este sentido, no es casualidad que la Idea del Bien aparezca en la *República* como aquello por lo cual “las cosas justas y todas las demás se vuelven útiles y valiosas” (R., 505 a3) y que en las *Leyes* sean los *eúthynoi* quienes se sirven en sus juicios de una justicia irreprochable (945 d2 ἐν δίκῃ ἀμέμπῳ), es decir, todo sugiere que estos correctores conocen el Bien de la *República* y se sirven de él, de su contemplación, para la tarea que tienen asignada en la ciudad.

Esta impartición de justicia de la mano de los correctores supone además una visión del conjunto y sus partes en tanto unidad. Este es uno de los puntos frecuentes en el pasaje de los *eúthynoi*, en donde se habla de Helios y Apolo como de una única divinidad (ya Proclo, vid. supra, n. 20): “[...] y que presenten *al dios* tres varones que consideren como los mejores en todo” (945 e6 τῶ θεῷ ἀποφανομένους [...] κτλ.).<sup>27</sup> Esta unidad de las deidades está reforzada por el adjetivo κοινός, “común” (945 e6 y 946 c), y por el nexo τε καί (946 d) que indica la inseparabilidad de dos elementos íntimamente asociados entre sí.<sup>28</sup> De acuerdo con los testimonios indirectos sobre la enseñanza oral de Platón que coinciden en afirmar que el “Bien es uno/lo Uno”,<sup>29</sup> podríamos aceptar la sugerencia del anónimo autor de los *Prolegomena Philosophiae Platonicae* (siglo VI d. C.) para leer en el nombre de Apolo un juego de palabras que apunta a la “no multiplicidad” (A-polo), es decir, a la unidad.<sup>30</sup> Esta interpretación del nombre de Apolo tendría un origen pitagórico (cf. Plu., *Moralia*, 381 F, ed. 1971; Plot., 5. 5. 6. 27-28, ed. 1959, etc.) que Platón seguramente conoció. En la *República*, cuando Sócrates acaba de mencionar que el Bien está más allá del ser, Glaucón

---

por la ansiedad de Hipócrates también al alba profunda (*Prt.*, 310 a8 ἔτι βαθέος ὄρθου), para ir al encuentro del sofista de Abdera, pero le sugiere primero hacer tiempo y “conversar hasta que se haga de día” (*Prt.*, 311 a5 διατρίψομεν ἕως ἄν φῶς γένηται). Un texto clave y controvertido, pero que apuntaría a una “preparación” de las leyes en el Consejo es el de 968 c3-7, sobre todo aquello que se dice de una “preparación” de las leyes que “[...] se daría en la enseñanza de una larga convivencia personal” (τὸ τὰ τοιαῦτα κατασκευάζον διδασχὴ μετὰ συνουσίας πολλῆς γίγνεται ἄν, κτλ., cf. *Ep.*, VII 341 c6).

<sup>27</sup> Un uso similar del término “dios” en singular que apunta claramente a Apolo leemos en *Pl.*, *Ap.*, 21 b3, e5, 22 a4, 23 a5, b5, c y 35 d7.

<sup>28</sup> Cf. Schefer 1996, p. 208. Vid., también, 946 c1-2 (Ἀπόλλωνι [...] κοινὸν καὶ Ἥλιῳ).

<sup>29</sup> Véase la recopilación que hace Gaiser 1968, pp. 441-557. De estos testimonios el más importante es el de Aristox., *Harm.*, pp. 39-40, ed. 1954. Para una discusión al respecto, cf. Krämer 1959, pp. 423-424; Gaiser 1968, pp. 452-453; Vries 1968, pp. 124-126; Itling 1968, pp. 1-31; Merlan 1968, pp. 705-709; Tigerstedt 1977, pp. 71-73, entre otros.

<sup>30</sup> Cf. Anon., *Proll.*, 1. 51-53, ed. 2019: τοιοῦτος <sc. καθαριστικός> γὰρ καὶ ὁ θεός, ὡς καὶ αὐτὸ τὸ ὄνομα δηλοῖ: Ἀπόλλων γὰρ δηλοῖ ὁ κερχωρισμένος τῶν πολλῶν, τὸ γὰρ α στερητικὸν ἔστιν μόριον (“En efecto, también el dios es así <sc. puro> como lo muestra su nombre: *Apolo*, pues, significa *el que está separado de la multiplicidad*, ya que el sufijo *a-* tiene sentido privativo”).

exclama: “¡Apolo, qué divina superioridad!” (509 c Ἄπολλον [...] δαμονίαις ὑπερβολῆς). Es muy atractivo, pues, pensar que Platón, como lo haría mucho más tarde el autor de los *Prolegomena*, haya apuntado con la mención de Apolo (¡la única exclamación en la *República* con el nombre del dios!)<sup>31</sup> al Bien en tanto unidad, para contraponerla con la multiplicidad de todo lo que es (cf. Reale 2010, pp. 338-339). Que la oposición unidad-multiplicidad está presente en el texto de las *Leyes* es manifiesto en las primeras líneas dedicadas a la elección de los “correctores”. El Ateniense afirma que la ciudad virtuosa se preservará como tal si sus máximos funcionarios no se ven corrompidos por el vicio, ya que, en caso contrario, la *pólis* dejará de ser *una* para convertirse en *muchas* y finalmente se destruirá (945 e πολλὰς ἐκ μιᾶς τὴν πόλιν [...] ταχὺ διώλεσαν). Este es un tópico recurrente en los diálogos, especialmente en la *República* y en las *Leyes* (compárese, por ejemplo, *R.*, 422 e8, 462 a9-b2, 464 c7, 551 d5; *Lg.*, 875 a7, etc.) y, desde esta perspectiva, no sería del todo inocente que, en un mismo párrafo, Platón contraponga una y otra vez lo “uno” y lo “mucho”, algo que muy probablemente un allegado a la Academia, familiarizado con las enseñanzas del maestro, habría leído en clave de alusión a los primeros principios, el Uno y la Díada Indefinida.<sup>32</sup> Si prescindimos de la significación general de Apolo como dios de la música, la adivinación, la luz y la sabiduría, creo que el culto de Apolo por parte de los correctores tiene que ver con una actividad bien precisa que comparten los integrantes del Consejo Nocturno, esto es, la capacidad de observar esa única cosa hacia la cual debe apuntar toda la legislación (963 a1-4 πρὸς [...] ἐν, κτλ.; b1 εἰς τὸ ἐν ἐκεῖνο, κτλ.), es decir, la virtud; mirar todas las cosas y tender hacia lo uno, conocerlo y subordinar el conjunto de esa visión a la unidad (965 b7-10 μὴ μόνον δεῖν πρὸς τὰ πολλὰ βλέπειν [...], πρὸς δὲ τὸ ἐν ἐπιείεσθαι γινῶναι τε, καὶ γνόντα πρὸς ἐκεῖνο συντάξασθαι πάντα συνορῶντα) — ¡lo mismo que el dialéctico “sinóptico” de la *República* (537 c7)!—, en fin, tener la más exacta contemplación y observación (965 c ἀκριβετέρα κέψις θέα τε), partir de lo que es múltiple y desemejante para fijar la vista “en una única idea” (πρὸς μίαν ἰδέαν ἐκ τῶν πολλῶν καὶ ἀνομοίων [...] βλέπειν).

<sup>31</sup> Los escolios (ed. Greene 1988, p. 245) anotan que esta exclamación, que indica sorpresa y equivaldría al uso de Ἥράκλεις, “se adapta al sol que va al mismo <sc. lugar> de Apolo y también a quien habla (sc. Glaucón) ya que reconoce que su rey es el sol y el propio Apolo” (τὸ δὲ Ἄπολλον οἰκείον τῷ τε ἡλίῳ εἰς ταῦτόν ἐρχομένῳ τῷ Ἀπόλλωνι, καὶ τῷ λέγοντι ἐπιγνόντι τὸν ἑαυτοῦ βασιλέα ἡλιον καὶ Ἀπόλλωνα τὸν αὐτόν).

<sup>32</sup> Advierátase especialmente la fraseología en 945 c3-e2: πολλοὶ [...] μίαν οὐσαν φύειν, πολλαχοῦ πολλοῖς [...] εἰς δὲ οὗτος, ἢ πάσα [...] τὰ πάντα, εἰς ἐν δίχης [...] ταύτη πάσα ἀρχή, πολλὰς ἐκ μιᾶς τὴν πόλιν ποιοῦσα, etc.

## CONCLUSIONES

Antes de finalizar, me parece conveniente reparar en un antecedente del pasaje que me ha mantenido ocupado hasta aquí y que leemos en el libro VI con motivo del tratamiento de la elección, competencia y responsabilidad de los jueces de la ciudad. El Ateniense explica que para todas las magistraturas, tanto las que funcionan durante un año o más, se deberá atender este punto: cada vez que esté por iniciar el año nuevo, esto es, durante el mes que sigue al solsticio de verano, el día anterior al día que da inicio al año, todos los magistrados se han de reunir en un único templo (767 c8 εἰς ἓν ἱερόν) y, después de jurar al dios, consagrarán como primicia a un único juez para cada magistratura (767 d τὸν θεὸν ὁμόσαντας οἶον ἀπαρξασθαι πάσης ἀρχῆς ἓνα δικαστήν), a aquel que a los ciudadanos parezca ser el mejor y se les muestre como uno que, durante el año que inicia, impartirá justicia de la manera más excelente y piadosa.

No puedo detenerme ahora en la conexión exacta de este pasaje con el texto de los *eúthḗnoi*, pero basta con llamar la atención sobre sus semejanzas y también sobre una de sus diferencias más notorias: por una parte, es muy sugerente el hecho de que se hable de un único templo y un único dios, al cual se le consagra como primicia para cada magistratura estatal al mejor de los jueces, y que todo esto suceda al inicio del año cívico después del solsticio de verano; por otra parte, la mención de un único dios que permanece anónimo pero que podríamos identificar con Apolo, dada su preeminencia en las *Leyes* (cf. Reverdin 1945, pp. 89-106; Morrow 1960, pp. 402-411; Schefer 1996, pp. 206-229, etc.), nos señala una diferencia importante respecto del pasaje de los *eúthḗnoi*: no hay ninguna mención de Helios. Si en verdad estos dos textos están relacionados entre sí,<sup>33</sup> cabría la posibilidad de explicar esta ausencia de Helios y el anonimato de Apolo de la siguiente manera: Platón no los menciona allí porque quiso que fueran asociados exclusivamente con la persona y rol de los “correctores” en el libro XII. En esta dirección, si, como lo he sugerido en estas páginas, Helios, el Sol, es una metáfora del Bien, creo que el tratamiento de los *eúthḗnoi* se corresponde de algún modo con la discusión central de la *República*, como si el viejo Platón, al escribir este párrafo de las *Leyes*, se hubiera detenido a pensar por un momento en su *opus magnum* y hubiera trasladado el Bien de allí hasta aquí, bajo la máscara de Helios. No es casualidad que la Idea del Bien represente el punto más alto al cual llega la conversación que conduce

<sup>33</sup> Nótese que en 768 c3-8, unas líneas más abajo de la discusión de los jueces de la ciudad, el Ateniense confiesa que lo que acaba de decir es solo un bosquejo y que más adelante, cuando la legislación llegue a su término, se podrá precisar el asunto. Esto sucede efectivamente en 956 b, poco después de la regulación de los “correctores”, por lo que tendríamos así un apoyo para conectar los dos pasajes.

Sócrates, lo mismo que sucede con el Ateniense y su propuesta del Consejo Nocturno, entre cuyos miembros sobresalientes están los *eúthynoi*.

A partir de estas observaciones, concluyo, entonces, que la asociación de Helios y Apolo, con motivo de la institución de los *eúthynoi*, podría ser leída como un guiño de Platón a sus lectores inmediatos, los discípulos más allegados a la escuela con formación para tareas legislativas, por un lado, para que conecten sus dos obras más grandes dedicadas a la organización de la *pólis*, el Estado ideal de la *República* y el segundo mejor Estado de las *Leyes*, en orden a la preparación de un tercer Estado en la realidad concreta (739 d6-e6);<sup>34</sup> y, por otro, para que se representen ante sí lo más importante de su filosofía, “lo primero y más elevado” (*Ep.*, VII 344 d5 τὸ τῶν [...] ἄκρων καὶ πρώτων), el Bien-Uno, el blanco hacia el cual dirigir todos los dardos en el gobierno de la *pólis* (cf. 717 a3-5, 962 d3-5). Desde esta perspectiva, en fin, se comprende mejor por qué Magnesia, como se dijo más arriba, sería una de las pocas ciudades (μετ’ ὀλίγων)<sup>35</sup> que vería el Sol, es decir, una de las pocas en la que gobierno y filosofía irían de la mano (*Ep.* VII, 326 a2-b4) y cuya “cabeza” estaría dedicada a la contemplación del Bien y gobernaría el todo teniendo en vista siempre la unidad de las partes (cf. 965 b7-10, c1-3).

## BIBLIOGRAFÍA

### *Fuentes antiguas*

- AESCHINIS *Orationes*, edidit Mervin Robert Dilts, Stutgardiae et Lipsiae, in Aedibus B. G. Teubneri (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), 1997.
- AESCHYLUS, *Agamemnon*, edited with a Commentary Eduard Fraenkel, 3 vols., Oxford, Oxford at the Clarendon Press, 1950.
- AESCHYLUS, *The Suppliants*, edited Holger Friis Johansen and Edward W. Whittle, 3 vols., Copenhagen, Gyldendalske Boghandel, 1980.
- Anthologie Grecque. Première Partie. Anthologie Palatine. Tome IV (Livre VII, Épig. 1-363)*, texte établi Pierre Waltz, traduit Alexandre Marie Desrousseaux, Al-

<sup>34</sup> Es sabido que algunos miembros de la Academia eran llamados por tiranos de la época como asesores y consejeros para cuestiones de gobierno y leyes (Plu., *Adv. Col.*, 32, 1126 C, ed. 2001). Cf. Burnet 1928, p. 303; Brunt 1993, pp. 245 ss., y 282 ss.; Schöpsdau 1994, pp. 132-133, y, en general, la monografía de Trampedach 1994.

<sup>35</sup> Como se lee en 875 d3, el *voûc* se encuentra distribuido en una muy pequeña cantidad (*κατὰ βραχύ*) y por ello es entendible que la filosofía escasee, tal como lo sugiere Platón en varios pasajes de sus diálogos (cf. *Phlb.*, 52 b8; *R.*, 428 e5-429 a3, 431 c6, d2, 476 b11, 490 e3, 491 b1-5, 495 b2, 496 a 11, b5, c5, 499 b4, 503 b7-9, 531 e2, 605 c7; *Lg.*, 818 a2, 906 b2; *Ep.*, VII 341 e2; *Epin.*, 973 c5, etc.).



- phonse Dain, Pierre Camelot et Edouard Des Places, Paris, Les Belles Lettres, 1960.
- ARISTOTELES, *AΘΗΝΑΙΩΝ ΠΟΛΙΤΕΙΑ*, edidit Mortimer Chambers, Stutgardiae et Lipsiae, in Aedibus B. G. Teubneri (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), 1994.
- ARISTOTELIS *Politica*, recognovit brevis adnotatione critica instruxit William David Ross, Oxford, Oxonii e Typographeo Clarendoniano (Oxford Classical Texts), 1957.
- ARISTOTELIS *Opera ex recensione* Immanuelis Bekkeri, edidit Academia Regia Borussica. Accedunt *Fragmenta Scholia Index Aristotelicus*, Editio Altera addendis instruxit Fragmentorum collectionem retractavit Olof Gigon, Berolini et Novi Eboraci, Walter de Gruyter, 1987.
- ARISTOXENI *Elementa Harmonica Rosetta Da Rios recensuit*, Romae, Typis Publicae Officinae Polygraphicae (Scriptores Graeci et Latini consilio Academiae Lynceorum editi), 1954.
- Athenaei Naucraticae Dipnosophistarum Libri XV*, recensuit Georgius Kaibel, vol. 1, libri I-V, Lipsiae, in Aedibus B. G. Teubneri (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), 1887.
- C. PLINI SECUNDI *Naturalis Historiae Libri XXXVII* post Ludovici Iani obitum recognovit et scripturae discrepantia adiecta, edidit Carolus Mayhoff, vol. V, libri XXXI-XXXVII. Editio Stereotypa editionis prioris (MDCCCXCVII), Stutgardiae, in Aedibus B. G. Teubneri (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), 1967.
- DEMOSTHENIS *Orationes*, recognovit apparatu testimoniorum ornavit adnotatione critica instruxit Mervin Robert Dilts, tomus IV, Oxford, Oxonii e Typographeo Clarendoniano (Oxford Classical Texts), 2009.
- DIOGENES LAERTIUS, *Lives of Eminent Philosophers*, edited with Introduction Tiziano Dorandi, Cambridge, Cambridge University Press (Cambridge Classical Texts and Commentaries), 2013.
- EURIPIDES, *Phaethon*, edited with Prolegomena and Commentary James Diggle, Cambridge, Cambridge University Press (Cambridge Classical Texts and Commentaries), 1970.
- HERODOTI *Historiae*, recognovit brevis adnotatione critica instruxit Nigel Guy Wilson. Tomus Prior Libros I-IV continens, Oxford, Oxonii e Typographeo Clarendoniano (Oxford Classical Texts), 2015.
- HOMERI *Ilias*, recensuit/testimonia congressit Martin Litchfield West. Volumen prius rhapsodias I-XII continens. Editio stereotype editionis prioris (MCMXCVIII), Monachi et Lipsiae, in Aedibus K. G. Saur (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), 2006.
- HOMERI *Odyssea*, recensuit et testimonia congressit Martin Litchfield West, Berlin-Boston, De Gruyter (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), 2017.
- LYSIAE *Orationes*, cum fragmentis recognovit brevis adnotatione critica instruxit Christopher Carey, Oxonii, e Typographeo Clarendoniano (Oxford Classical Texts), 2007.

- PINDARI *Carmina cum fragmentis*. Pars I *Epinicia* post Brunonem Snell edidit Heruicus Maehler, Leipzig, BSB B. G. Teubner Verlagsgesellschaft (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), 1987.
- PLATON, *Oeuvres complètes*. Tome XII (2<sup>e</sup> partie) *Les Lois, livres XI-XII*, texte établi et traduit par Auguste Diès, *Epinomis* par Edouard Des Places, Paris, Les Belles Lettres, 1956.
- PLATON, *Nomoi (Gesetze) I-III*, Übersetzung und Kommentar von Klaus Schöpsdau, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht (Platon Werke. Übersetzung und Kommentar. Im Auftrag der Kommission für Klass. Philologie der Akad. der Wiss. und der Lit. zu Mainz hrsg. von E. Heitsch und C. W. Müller, Abt. IX 2, erster Teilband), 1994.
- PLATON, *Nomoi (Gesetze) VIII-XII*, Übersetzung und Kommentar von Klaus Schöpsdau, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht (Platon, Werke. Übersetzung und Kommentar. Im Auftrag der Akademie der Wissenschaften und der Literatur zu Mainz hrsg. von E. Heitsch, C. W. Müller und K. Sier, Abt. IX 2, dritter Teilband), 2011.
- PLATONIS *Opera*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet, Tomus I. *Tetralogias I-II continens (Euthyphro, Apologia Socratis, Crito, Phaedo, Cratylus, Theaetetus, Sophista, Politicus)*, Oxford, Oxonii e Typographeo Clarendoniano (Oxford Classical Texts), 1900.
- PLATONIS *Opera*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet, Tomus II. *Tetralogias III-IV continens (Parmenides, Philebus, Symposium, Phaedrus, Alcibiades I, Alcibiades II, Hipparchus, Amatores)*, Oxford, Oxonii e Typographeo Clarendoniano (Oxford Classical Texts), 1901.
- PLATONIS *Opera*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet, Tomus III. *Tetralogias V-VII continens (Theages, Charmides, Laches, Lysis, Euthydemus, Protagoras, Gorgias, Meno, Hippias Maior, Hippias Minor, Io, Menexenus)*, Oxford, Oxonii e Typographeo Clarendoniano (Oxford Classical Texts), 1903.
- PLATONIS *Opera*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet, Tomus IV. *Tetralogiam VIII continens (Clitopho, Respublica, Timaeus, Critias)*, Oxford, Oxonii e Typographeo Clarendoniano (Oxford Classical Texts), 1905.
- PLATONIS *Opera*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet, Tomus V. *Tetralogiam IX Definitiones et Spuria continens (Minos, Leges, Epinomis, Epistulae, Definitiones, De Iusto, De Virtute, Demodocus, Sisyphus, Eryxias, Axiochus)*, Oxford, Oxonii e Typographeo Clarendoniano (Oxford Classical Texts), 1907.
- PLOTINI *Opera. Tomus II: Enneades IV-V*, ediderunt Paul Henry et Hans-Rudolf Schwyzler. Plotiniana arabica ad codicum fidem anglice vertit Geoffrey Lewis, Paris, Desclée de Brouwer (Museum Lessianum, series philosophica XXXIV), 1959.
- PLUTARCHI *Moralia*, vol. II, recensuerunt et emendaverunt Wilhelm Nachstädt, Wilhelm Sieveking, John Bradford Titchener, Leipzig, BSB B. G. Teubner Verlagsgesellschaft (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), 1971.

- PLUTARCHI *Moralia*, vol. VI, fasc. 2 recensuit et emendavit Max Pohlenz. Editio altera quam curavit addendisque instruxit Rolf Westman. Editio stereotypa editionis secundae (MCMLVIII), Monachi et Lipsiae, in Aedibus K. G. Saur (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), 2001.
- POETAE EPICI GRAECI, *Testimonia et Fragmenta. Pars II. Orphicorum et Orphicis Similium Testimonia et Fragmenta. Fasciculus I*, edidit Albertus Bernabé Pajares, Monachii et Lipsiae, in Aedibus K. G. Saur (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), 2004.
- PROCLUS, *Théologie Platonicienne*. Tome VI : Livre VI. Index général, texte établi et traduit Henri-Dominique Saffrey et Leendert Gerrit Westerink, Paris, Les Belles Lettres, 1997.
- Prologomènes à la philosophie de Platon*, texte établi Leendert Gerrit Westerink, traduit Jean Trouillard, avec la collaboration de Alain Philippe Segonds, Paris, Les Belles Lettres, 2019.
- Scholia Platonica*, contulerunt atque investigaverunt Fredericus de Forest Allen, Ioannes Burnet, Carolus Pomeroy Parker. Omnia recognita praefatione indicibusque instructa edidit Guilielmus Chase Greene, Hildesheim-Zürich-New York, Georg Olms Verlag [Nachdruck der Ausgabe Haverford, 1938], 1988.
- The Laws of Plato*, text edited with Introduction, Notes, etc. Edwin Bourdieu England, vol. II, books VII-XII, Manchester, Manchester The University Press, 1921.
- Tragicorum Graecorum Fragmenta, vol. 5 Euripides*, editor Richard Kannicht, Pars Prior, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2004.

### *Fuentes modernas*

- BARTELS, Myrthe Laura, *Plato's Pragmatic Project. A Reading of Plato's Laws*, Leipzig, Franz Steiner Verlag, 2017.
- BOERNER, Adolf, “εὔθυνα”, en Georg Wissowa (ed.), *Paulys Real-Encyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft. Neue Bearbeitung unter Mitwirkung zahlreicher Fachgenossen herausgegeben von Georg Wissowa. Elfter Halbband: Ephoros-Eutychos*, Stuttgart, J. B. Metzlersche Buchhandlung, 1907, col. 1515-1517.
- BRUNT, Peter Astbury, *Studies in Greek History and Thought*, Oxford, Clarendon Press, 1993.
- BURKERT, Walter, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche. Zweite, überarbeitete und erweiterte Auflage*, Stuttgart, Verlag W. Kohlhammer, 2011.
- BURNET, John, *Greek Philosophy. Part I: Thales to Plato*, London, Macmillan and Co. Ltd., 1928.
- CUMONT, Franz, “Sol”, en Charles Victor Daremberg-Edmond Saglio (eds.), *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines. Tome quatrième. Deuxième partie (R-S)*, Paris, Librairie Hachette et C<sup>ie</sup>, 1873, pp. 1373-1386.
- DODDS, Eric Robertson, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1951.
- EΦCΤΑΘΙΟΥ, Athanasios, “Euthyna. Procedure in 4th c. Athens and the Case of the

- False Embassy”, *Dike. Rivista di storia del diritto greco ed ellenistico*, 10, 2007, pp. 113-135.
- EUBEN, John Peter, *Corrupting Youth: Political Education, Democratic Culture, and Political Theory*, Princeton-New Jersey, Princeton University Press, 1997.
- FRIEDLÄNDER, Paul, *Platon. Band III: Die Platonischen Schriften. Zweite und dritte Periode. Zweite erweiterte und verbesserte Auflage*, Berlin, Walter de Gruyter, 1960.
- GAISER, Konrad, *Platons Ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule. Zweite, mit einem Nachwort versehene Auflage*, Stuttgart, Ernst Klett Verlag, 1968.
- GIGON, Olof, “Das Einleitungsgespräch der Gesetze Platons”, *Museum Helveticum*, 11/4, 1954, pp. 201-229.
- HANSEN, Mogens Herman, *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes: Structure, Principles and Ideology*, Translated John A. Crook, Oxford, Blackwell Publishers, 1991.
- ILTING, Karl-Heinz, “Platons ‘Ungeschriebene Lehren’: der Vortrag, ‘über das Gute’”, *Phronesis*, 13/1, 1968, pp. 1-31.
- JAEGER, Werner Wilhelm, *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen. Ungekürzter photomechanischer Nachdruck in einem Band*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1973.
- KLOSKO, George, “The Nocturnal Council in Plato’s *Laws*”, *Political Studies*, 36, 1988, pp. 74-88.
- KRÄMER, Hans-Joachim, *Areté bei Platon und Aristoteles: zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*, Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag, 1959.
- LEWIS, Victor Bradley, “The Nocturnal Council and Platonic Political Philosophy”, *History of Political Thought*, 19/1, 1998, pp. 1-20.
- MACDOWELL, Douglas Maurice, *The Law in Classical Athens. Aspects of Greek and Roman Life*, London, Thames and Hudson Ltd., 1978.
- MERLAN, Philip, “War Platons Vorlesung «Das Gute» einmalig?”, *Hermes*, 96, 1968, pp. 705-709.
- MORROW, Glenn Raymond, *Plato’s Cretan City. A Historical Interpretation of the Laws with a new foreword by Charles H. Kahn*, Princeton-New Jersey, Princeton University Press, 1960.
- NIGHTINGALE, Andrea, “Writing/Reading a Sacred Text: A Literary Interpretation of Plato’s *Laws*”, *Classical Philology*, 88/4, 1993, pp. 279-300.
- OSTWALD, Martin, *From Popular Sovereignty to the Sovereignty of Law. Law, Society, and Politics in Fifth-Century Athens*, Berkeley, University of California Press, 1986.
- PIÉRART, Marcel, “Les εἰθυνοὶ athéniens”, *L’Antiquité Classique*, 40/2, 1971, pp. 526-573.
- REALE, Giovanni, *Per una nuova interpretazione di Platone alla luce delle “Dottrine non scritte”. Con i testi greci di tutti i passi citati*, Milano, Bompiani (Il pensiero Occidentale), 2010.
- REVERDIN, Olivier, *La Religion de la cité platonicienne*, Paris, E. de Boccard, 1945.

- RITTER, Constantin, *Platos Gesetze. Kommentar zum griechischen Text*, Leipzig, Druck und Verlag von B. G. Teubner, 1896.
- SANDVOSS, Ernst, *Soteria. Philosophische Grundlagen der platonischen Gesetzgebung*, Göttingen, Musterschmidt, 1971.
- SAUNDERS, Trevor John, *Plato. The Laws*, Translated with an Introduction Trevor John Saunders, Harmondsworth, Penguin Books, 1970.
- SAUNDERS, Trevor John, *Plato's Penal Code: Tradition, Controversy, and Reform in Greek Penology*, Oxford, Clarendon Press, 1991.
- SCHEFER, Christina, *Platon und Apollon. Vom Logos zurück zum Mythos*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 1996.
- TIGERSTEDT, Eugène Napoleon, *Interpreting Plato*, Stockholm, Almqvist & Wiksell International, 1977.
- TRAMPEDACH, Kai, *Platon, die Akademie und die zeitgenössische Politik*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1994.
- VERLINSKY, Alexander, "The Nocturnal Council in Plato's *Laws*", *Philologia Classica*, 11/2, 2016, pp. 180-222.
- VRIES, Gerrit Jacob de, "Aristoxenos Über Περί τῶν ἁθῶν", *Hermes*, 96/1, 1968, pp. 124-126.
- WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, Ulrich von, *Kleine Schriften, Band I: Klassische griechische Poesie. Unveränderter Nachdruck der 1 Auflage*, Berlin, Akademie-Verlag, 1971.
- ZELLER, Eduard, *Die Philosophie der Griechen in ihrer Geschichtlichen Entwicklung. Zweiter Theil, Erste Abtheilung. Sokrates und die Sokratiker. Plato und die Alte Akademie. Dritte Auflage*, Leipzig, Fues's Verlag (R. Reisland), 1875.

\* \* \*

MIGUEL ÁNGEL SPINASSI es doctor en Letras por la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina (2019). Es Profesor Asistente en la cátedra de Lengua y Cultura Griegas I, Universidad Nacional de Córdoba. Sus principales estudios tienen que ver con los diálogos de Platón y los epigramas de Filodemo de Gádara. Su tesis de doctorado apareció publicada en octubre de 2020 por la Academia Verlag, Alemania (<https://www.nomos-shop.de/titel/platon-y-las-condiciones-de-la-filosofia-id-96038/>). Su más reciente libro es *Filodemo de Gádara. Epigramas*, edición bilingüe, introducción de Tiziano Dorandi, traducción y comentario de Miguel Ángel Spinassi, Córdoba, Imprenta del Monserrat, 2020.