

**EL PROBLEMA DE LA RELACIÓN LEY - GOBERNANTE
EN LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE PLATÓN**
THE PROBLEM OF THE LAW - RULER RELATIONSHIP
IN PLATO'S POLITICAL PHILOSOPHY

Daniel Santibáñez Guerrero
Universidad Miguel de Cervantes
dsantibanezguerrero@gmail.com

Resumen: El presente trabajo aborda el problema de la relación entre el gobernante y las leyes en la filosofía política Platón, considerado, a juicio de algunos estudiosos, como un punto donde el fundador de la Academia no ofrece un planteamiento suficientemente claro. Esta ausencia de certidumbre se percibiría específicamente en la cuestión de la *autoridad*, pues, mientras algunos pasajes de los *Diálogos* parecen defender el respeto irrestricto por las disposiciones de la ley, en otros, su obediencia parece sujeta al criterio de un gobernante concebido como modelo de conocimiento, sabiduría y rectitud moral («filósofo-rey»). Concentrándonos entonces en el examen de algunos de los textos principales de la reflexión filosófico-política de Platón, nos proponemos demostrar la convicción final del filósofo griego por la superioridad del gobernante, esto, a partir de una concepción de este centrada en la adquisición del conocimiento (ya sea de la filosofía o del arte político), y especialmente por una concepción de la ley también definida - como el gobernante - a partir de la primacía y relevancia que la idea del Bien presenta en su sistema.

Palabras claves: Platón, ley, gobernante, supremacía, relación.

Abstract: this work addresses the problem of the relationship between the ruler and the laws in Plato's political philosophy, being considered, in the opinion of some scholars, as an aspect where the founder of the Academy does not offer a sufficiently clear approach. This lack of certainty would be perceived specifically in the issue of authority, due to, while some passages of the Dialogues seem to defend unrestricted respect for the provisions of the law, others, their obedience seems subject to the criteria of a ruler conceived as a model of knowledge, wisdom and moral rectitude («philosopher-king»). Focusing then on the examination of some of the main texts of Plato's philosophical-political reflection, we propose to demonstrate the final conviction of the Greek philosopher for the superiority of the ruler, this, from a conception of the latter centred on the acquisition of knowledge (either from philosophy or political art), and especially by a conception of the law also defined - as the ruler - based on the primacy and relevance that the idea of the Good presents in its system.

Keywords: Plato, law, ruler, supremacy, relationship.

Cómo citar este artículo/Citation: Santibáñez Guerrero, Daniel 2020: «El problema de la relación ley-gobernante en la filosofía política de Platón», *Grecorromana* II, pp. 6-30.

Recibido: 22/09/2020

Aceptado: 25/10/2020

1. Introducción

En el libro III de *Política*, Aristóteles inicia su conocido estudio sobre las formas de gobierno a partir de una previa definición de los conceptos de *ciudad* y *ciudadano*. La fijación de estos términos le permite examinar tanto las diferencias centrales que existirían entre monarquía, tiranía, aristocracia, oligarquía, república y democracia –las formas tradicionales de gobierno en la Grecia clásica-, como reflexionar en torno a la legitimación del ejercicio del poder y los límites y ámbitos de su alcance. Es en torno a este examen que surgirá una cuestión central previa que trasuntaría a todas las formas de gobierno y que el estagirita planteará en los siguientes términos: «Lo primero que debemos considerar en esta investigación es si conviene más ser gobernado por el mejor hombre o por las mejores leyes»¹.

La pregunta de Aristóteles, desde nuestra perspectiva, es pertinente y adquiere todo su sentido al tomar en cuenta las diversas formas de gobierno presente en su época, así como la transformación que experimenta la *polis* a partir del surgimiento del Imperio macedónico y, en particular, la modificación notoria de la relación del hombre griego con la ley. El estatus de sagrado que un siglo y medio antes ostentaban las leyes, durante el siglo V a. C., entra en tensión con el nuevo espíritu de análisis reflexivo que emerge con fuerza y que lleva a ciertos autores a cuestionar su legitimidad frente al orden natural.

Entre los filósofos, la actitud mostrada por Sócrates en *Critón* –donde su profundo respeto por las leyes lo lleva a no huir del encarcelamiento que le implicará enfrentar la muerte- revela aún la presencia de la visión tradicional respecto del sometimiento a la ley. El influjo de esa visión, sumado a las razones filosóficas que expone en este diálogo y el impacto que el apego a sus convicciones morales produce en sus discípulos, parecen elementos suficientes para asumir en su alumno más reputado, Platón, la misma opinión sobre la obediencia a la ley. Tal inferencia, sin embargo, no aparece refrendada de la manera que se podría suponer en el pensamiento platónico al tomar en cuenta la imagen que este expone de la figura del gobernante en *República*, cuya educación excelsa y profundo conocimiento de la idea del *Bien*, descartan la

¹ Arist. *Pol.* 3.1286a4: ἀρχὴ δ' ἐστὶ τῆς ζητήσεως αὐτῆ, πότερον συμφέρει μᾶλλον ὑπὸ τοῦ ἀρίστου ἀνδρὸς ἄρχεσθαι ἢ ὑπὸ τῶν ἀρίστων νόμων.

necesidad de una ley a la cual deba someterse para desarrollar un correcto ejercicio de sus funciones. Esta postura, en el caso de *Político*, se hace aún más explícita: el gobernador –que en este caso tiene el conocimiento del verdadero «arte político»- puede transformar y modificar las leyes si, de acuerdo con su parecer, esto le permite dirigir de forma adecuada al Estado y sus ciudadanos.

La tesis de una primacía del gobernante por sobre la ley avalada en la posesión de un conocimiento elevado, contrastará sin embargo con las afirmaciones realizadas en *Leyes*, donde su autor sostiene categóricamente la necesidad de contar con una ley para la preservación de la cohesión social, resaltando la obediencia y sumisión que también los gobernantes deben tener hacia ella. Así, determinar la primacía del gobernante o la ley en los términos formulados por Aristóteles, termina por convertirse en una importante dificultad dentro de la filosofía política platónica, y es que como Hare destaca, ya en *República* –considerada por los intérpretes como la principal obra de Platón- la relación entre la autoridad política y la ley queda sin un planteamiento concluyente².

La hipótesis de investigación que orienta el desarrollo del presente trabajo propone que, a pesar de la dificultad que implica conciliar algunos pasajes de su obra, Platón finalmente nunca modifica su inclinación hacia la primacía de un gobernante virtuoso por sobre la ley, erigiendo esa ley, sin embargo, también a partir del principio normativo superior que representa la idea del Bien. Para estos efectos, examinaremos algunos de los textos fundamentales del pensamiento político de Platón –a saber, *Critón*, *República*, *Político* y *Leyes*-, los cuales permiten percibir el desarrollo de esta doctrina en el lapso aproximado de los cincuenta años en que el autor despliega su reflexión filosófica³. La lectura de ciertos pasajes claves, bajo nuestro punto de vista, permitiría

² Hare 1991, p. 97.

³ Al margen de algunas diferencias puntuales, el consenso general de los estudiosos al ordenar los *Diálogos* por grupos es establecer entre tres y cinco etapas. Siguiendo a Mondolfo 1974, pp. 199-200 y Lledó Íñigo 1990, pp. 51-52, en el presente trabajo nos adherimos a la siguiente secuencia cronológica: a) periodo *juvenil* (aprox. entre el 395 y 390 a. C.), conformado por *Apología de Sócrates*, *Critón*, *Eutifrón*, *Ion*, *Hippias menor*, *Cármides*, *Lisis* y *Protágoras*, y donde se percibiría una estrecha cercanía con las doctrinas del Sócrates histórico, así como con el uso de la mayéutica para la definición de conceptos en su mayoría de tipo moral; b) *primera transición* (aprox. entre el 390 y 385 a. C.), conformada por *Trasímaco* (libro I de *República*), *Gorgias*, *Menón*, *Eutidemo*, *Hippias mayor*, *Menéxeno* y *Crátilo*, donde Platón tomaría ciertas distancias con el socratismo (como por ejemplo respecto de la posibilidad de la enseñanza de la virtud), adoptando una posición más rigurosa con los sofistas y esbozando, paralelamente, algunos primeros bosquejos de la teoría de las Ideas; c) periodo de *madurez* (aprox. entre el 385 y el 370 a. C.), conformado por *Banquete*, *Fedón*, *República* (libros II-X) y *Fedro*, donde ya se formulan las teorías centrales del platonismo, como son la doctrina del amor, del alma y del Estado, sustentadas principalmente en la doctrina

identificar un concepto de gobernante centrado, por una parte, en la adquisición del conocimiento –ya sea de la filosofía o del arte político-, y por otra, en una concepción de la ley también definida a partir de la primacía y relevancia de la idea del Bien.

2. La supremacía de la ley en el Critón

En la clásica *La cité Antique* (1864), Coulanges explica cómo el sentimiento de respeto y subordinación a la ley tan característico en los albores de la Grecia Clásica, tiene entre los antiguos un trasfondo primordialmente religioso: «si entendemos por legislador al que crea un código por el poder de su genio y lo impone a los demás, semejante legislador no existió nunca entre los antiguos»⁴. La ley, básicamente, se presenta como algo tradicional y venerable, pues, son los dioses –y no los hombres– quienes la han creado: así, Hesíodo afirmará que la capacidad de legislación humana tiene su origen en Zeus⁵, en una tesis que más adelante, como sabemos, Protágoras retoma con su lectura del mito de Prometeo⁶; Heráclito, por su parte, sostendrá que todas las leyes humanas se nutren en último término de una *ley divina* que extiende sus dominios a voluntad⁷; mientras Sófocles no solo reiterará la condición divina de estas *leyes no escritas*, sino que además destacará el carácter inevitable de sus preceptos⁸. Es este fondo divino e inmutable el que lleva a que en la Grecia antigua la ley no se derogara incluso aunque surgieran nuevas leyes que entrarán en conflicto con las leyes antiguas. Por ello, durante siglos entre los griegos no respetar la ley se interpretó simultáneamente como una falta cívica y una acción sacrílega⁹.

de las Ideas; d) *segunda transición* (aprox. entre el 370 y 360 a. C.), donde se ubicarían *Parménides*, *Teeteto*, *Sofista* y *Político*, correspondiendo al momento en que Platón examina críticamente los fundamentos de su doctrina y reformula algunos planteamientos previos de su teoría metafísica, epistemológica y política; y e) periodo de *vejez* (aprox. 360-347 a. C.), conformado por *Filebo*, *Timeo*, *Critias* y *Leyes*, donde se percibiría un fuerte influjo de las doctrinas pitagóricas, así como un interés por materias cosmológicas y una reordenación práctica de su proyecto político. Más adelante veremos cómo esta noción de “etapas”, así como la interpretación del platonismo como una doctrina que “evoluciona”, requiere tomar en cuenta algunas importantes salvedades.

⁴ Coulanges 2007, p. 175.

⁵ Hes. *Op.* 276

⁶ Pl. *Prt.* 320c-328d.

⁷ Her. DK 12 A 114.

⁸ Soph. *Ant.* v. 1113.

⁹ Coulanges 2007, pp. 177-178.

El cuestionamiento formal de este concepto se desarrollará durante el siglo V a. C., asociado con el progresivo deterioro de la creencia en los dioses y el influjo de la religión tradicional, y especialmente con la irrupción de la sofística en el escenario intelectual de la época¹⁰. Serán varios los representantes de este movimiento que formen parte del conocido debate *nómos-physis*: esto es, la oposición entre el orden natural y el orden convencional –humano- que lleva a algunos autores a desestimar la validez de la ley por entenderla como una creación humana destinada a restringir la libertad de los sujetos naturalmente fuertes. En esta dirección, el sofista Trasímaco defenderá un concepto de la justicia vinculado con la voluntad de aquellos que tienen un mayor poderío físico («sostengo que lo justo no es otra cosa que lo que conviene al más fuerte»)¹¹, coincidiendo en lo medular con el planteamiento de Calicles en *Gorgias*, para quien las leyes finalmente son una invención de los más débiles para controlar a aquellos dotados naturalmente con una mayor fuerza¹².

Situado en este debate, la posición de Sócrates frente a la ley parece compartir la actitud de respeto que la religión tradicional exhibe¹³, acompaña, sin embargo, de una interesante reflexión sobre el rol de la ley que lleva a algunos interpretes a considerarlo incluso como un precursor del contractualismo moderno¹⁴. Tal postura encuentra en el *Critón* de Platón su formulación más acabada, siendo con seguridad el pasaje más importante –en el marco del problema que abordamos en el presente trabajo- el de la *prosopopeya* o *personificación de las leyes*.

Al respecto, recordemos brevemente que, en la escena relatada en el diálogo, un Sócrates ya condenado a muerte, encarcelado y en espera de su ejecución, recibe la visita de su acaudalado amigo Critón, que trae consigo el ofrecimiento de huir de la cárcel para salvar su vida. Sócrates declina la propuesta argumentando la conveniencia de escuchar no la opinión de la mayoría, sino únicamente que la de los verdaderos sabios, defendiendo además la importancia de vivir de acuerdo con lo que es justo, sin responder jamás una injusticia con otra injusticia¹⁵. Frente a la insistencia de Critón, quien no

¹⁰ Guthrie 1988, pp. 64-65.

¹¹ Pl. *Resp.* 338c-d: φημί γὰρ ἐγὼ εἶναι τὸ δίκαιον οὐκ ἄλλο τι ἢ τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον.

¹² Pl. *Grg.* 483c-e.

¹³ Por ejemplo, en el pasaje 51a-c, donde el respeto a la ley se vinculará con la acción de enaltecer a la patria, las costumbres y los antepasados.

¹⁴ Guthrie 1988, p. 139.

¹⁵ Pl. *Cri.* 46b-48a.

acepta que su maestro muera por una condena injusta, Sócrates opta entonces por «invocar» la presencia de las mismas leyes de Atenas, las cuales plantearán una serie de razones de trasfondo filosófico en favor de la obediencia de sus dictámenes. Dentro de estas razones, nos parece, dos serían las más importantes: primero, la existencia de una suerte de acuerdo tácito o «pacto social» entre las leyes y los ciudadanos y, segundo, la necesidad del respeto de la ley para la preservación del orden social y la estabilidad de la *polis*. Ambos planteamientos, evidentemente, presentan un estrecho nexo entre sí.

En relación con el primer argumento, las leyes establecen claramente cómo Sócrates y los ciudadanos que residen en la ciudad han podido disfrutar de beneficios tales como la educación, la protección, la libertad y la igualdad, precisamente gracias a ellas¹⁶. Al optar por seguir habitando en la polis, pudiendo emigrar en caso de estar disconforme con las disposiciones legales, las leyes entienden que los ciudadanos han aceptado tácitamente esos mandatos por encontrarlos más convenientes y beneficiosos, siendo justo, por lo tanto, que ellas exijan obediencia a sus indicaciones:

Pero aquel de vosotros se queda, sabiendo el modo como hacemos justicia y como administramos en las demás cosas la ciudad, este dicho está que se declara conforme con nosotras en lo que le ordenamos hacer; y si no obedece, decimos que de tres modos obra contra justicia, porque no nos obedece a nosotras sus progenitoras, y nodrizas suyas además, a quienes se ha comprometido a obedecer; y ni lo hace, ni procura sacarnos de error si algo hacemos mal, a pesar que nosotras, al percibir que se cumplan nuestras ordenes, lo hacemos sin imposiciones ásperas, y le permitimos que, una de dos, o nos convenza o nos obedezca, más él ni una ni otra cosa hace¹⁷.

De esta manera, en esta suerte de contractualismo socrático «firmado» de forma

¹⁶ Pl. *Cri.* 48b-50a.

¹⁷ Pl. *Cri.* 51e-52a: ὅς δ' ἂν ὑμῶν παραμείνη, ὁρῶν ὃν τρόπον ἡμεῖς τὰς τε δίκας δικάζομεν καὶ τὰλλα τὴν πόλιν διοικοῦμεν, ἤδη φαμέν τοῦτον ὁμολογηκέναι ἔργῳ ἡμῖν ἃ ἂν ἡμεῖς κελεύομεν ποιήσῃν ταῦτα, καὶ τὸν μὴ πειθόμενον τριχῆ φαμέν ἀδικεῖν, ὅτι τε γεννηταῖς οὖσιν ἡμῖν οὐ πείθεται, καὶ ὅτι τροφεῦσι, καὶ ὅτι ὁμολογήσας ἡμῖν πείσεσθαι οὐτε πείθεται οὐτε πείθει ἡμᾶς, εἰ μὴ καλῶς τι ποιοῦμεν, προτιθέντων ἡμῶν καὶ οὐκ ἀγρίως ἐπιταπτόντων ποιεῖν ἃ ἂν κελεύομεν, ἀλλὰ ἐφιέντων δυοῖν θάτερα, ἢ πείθειν ἡμᾶς ἢ ποιεῖν, τούτων οὐδέτερα ποιεῖ.

implícita mediante la aceptación de las leyes de la ciudad¹⁸, acatar la ley implica un compromiso tanto *jurídico* como *moral*¹⁹, presentándose –a juicio de Crombie²⁰- al menos bajo dos formas principales: la forma *quid pro quo*, según la cual los beneficios recibidos de la ley se restituyen obedeciéndola; y la forma de «promesa implícita», según la cual al someternos a las leyes hemos adquirido el compromiso tácito de seguir sus mandatos. En ambos casos, desde la posición de la ética socrática, pretender no respetar este acuerdo sagrado resulta impensable.

En conexión con esta idea de «pacto social», las leyes también hacen notar cómo la posibilidad de entregar beneficios a sus ciudadanos depende, fundamentalmente, de la conservación de un orden social que requiere que los ciudadanos respeten las disposiciones legales. Al respecto, la tesis de que desobedecer las leyes es un acto que finalmente busca su destrucción –y, con ellas, también de la patria- se repetirá en numerosos pasajes de *Critón*²¹ a partir del argumento que la gobernabilidad depende directamente de la obediencia de la ley: «¿Te parece posible que subsista sin arruinarse aquella ciudad en la que las sentencias pronunciadas nada pueden, sino que son despojadas de su autoridad y destruidas por los particulares?»²². Así, aunque con un trasfondo filosófico mayor, en Sócrates también se manifestaría la idea clásica griega de la sujeción del individuo a la comunidad²³, la cual, precisamente a través de la ley, da a conocer las determinaciones que toma y que estima como las más beneficiosas y justas.

A pesar de no mencionar su punto de vista de forma directa, las razones que sustentan la visión socrática de la ley –y que por la época en la que *Critón* habría sido redactado es muy probable que Platón también compartiera-, parecen también incluir a los gobernantes en la necesidad de obedecer las disposiciones y mandatos legales. El contrapunto directo de esta lectura se encontrará en la posición de sofistas como Trasímaco o Calicles, para quienes –como vimos- la ausencia de una legitimación de la ley asentada en la naturaleza, justificaría que esta pueda ser modificada por el gobernante de turno en razón de sus propios intereses e independiente de la forma de gobierno que

¹⁸ Montuschi 2005, p. 1.

¹⁹ Tovar 1966, p. 341.

²⁰ Crombie 1990, p. 194.

²¹ Ver Pl. *Cri.* 50b, 50d, 51a, 52c, 53c y 54d.

²² Pl. *Cri.* 50b: ἡ δοκεῖ σοι οἷόν τε εἶτι ἐκείνην τὴν πόλιν εἶναι καὶ μὴ ἀνατετράφθαι, ἐν ἧ ἂν αἱ γεγόμεναι δίκαι μὴδὲν ἰσχύωσιν ἀλλὰ ὑπὸ ἰδιωτῶν ἄκυροί τε γίνωνται καὶ διαφθείρωνται.

²³ Gómez Robledo 1974, p. 143; Luccioni 1958, p. 185.

encabece²⁴. Este enfoque, que entiende el egoísmo como un rasgo característico humano y un elemento propio del ejercicio del poder político, será rechazado por Platón no tanto por su rechazo a la omisión de la ley, sino más bien por las razones erróneas que los sofistas ofrecerían para justificar tal acción.

3. *El modelo de gobernante en República y Político*

El influjo personal y filosófico de Sócrates en Platón es un hecho sabido y, frente al cual, mucho se ha escrito. Aristóteles examinará esta influencia filosófica en algunos pasajes de *Metafísica*²⁵, mientras Diógenes Laercio divulgará el célebre relato donde un joven Platón, inicialmente entusiasmado con dedicarse a la composición de tragedias, decide quemar sus obras luego de escuchar a Sócrates y redirigir su camino hacia la filosofía²⁶. El mismo Platón destaca la importancia de la enseñanza y el ejemplo que representó Sócrates en su vida²⁷, razón por la que Guthrie²⁸, Brun²⁹, Jaeger³⁰ y otros resaltan el alcance personal y filosófico que le significa este contacto, especialmente en lo referido a la muerte del maestro. Este trágico hecho es el que le mostraría a Platón cómo, a pesar de ser injusto, el razonamiento persuasivo puede imponerse y prevalecer, evidenciando entonces que la crisis política de su época tiene asociado, finalmente, un problema de tipo moral³¹. Así, la estrecha conexión que en la propuesta de *República* presentan política, ética, epistemología y educación tendría como propósito reformar tanto la organización institucional como la moral de sus habitantes³², propósito para el cual Platón pondrá sus esperanzas en la figura de un arquetipo de autoridad política definida por la posesión del más alto conocimiento.

En tal sentido, ya en *Gorgias* –obra anterior a los libros II-X de *República*– se plantea la necesidad de la integridad moral del gobernante, quien requiere distinguir el bien del mal para conducir efectivamente al Estado de forma correcta. En contraste con

²⁴ Pl. *Resp.* 338d-e.

²⁵ Ver Arist. *Metaph.* 987b1-10 y 1078b18-1079a.

²⁶ Diog. Laert. 2.4.

²⁷ Pl. *Phd.* 118c.

²⁸ Guthrie 1990, p. 42.

²⁹ Brun 1992, p. 43.

³⁰ Jaeger 2016, p. 465.

³¹ Lachièz-Rey 1951, p. 105.

³² Gómez Robledo 1974, p. 441.

la imagen de gobernante de Calicles –quien emplea el poder para la satisfacción de sus propios apetitos³³-, para Platón solo Sócrates, por ser filósofo, sería el único en practicar el verdadero arte de la política, el cual consiste en velar por el perfeccionamiento del alma y el mejoramiento de los ciudadanos³⁴. Este último punto presenta una conexión con la tesis ya planteada en *Critón* sobre la abstención de responder una injusticia con otra injusticia, pues, en tal caso, el mayor daño se produce en el alma de quien comete la injusticia, más que en el alma de quien la recibe³⁵. La necesidad de que también el gobernante se abstenga de cometer injusticias y, por ende, perjudicar su propia alma, resulta aún más indispensable en *República*, donde mediante el concepto de «rey-filósofo» se plantea la tesis de que el filósofo es el personaje más idóneo para la dirección del Estado.

La noción del «rey-filósofo» es, con seguridad, uno de los conceptos en torno a los cuales mayor controversia ha generado el pensamiento político de Platón. Gómez-Robledo, citando a Morgenstern, la identifica –junto con el acceso de la mujer a la educación y el comunismo de los guardianes- como una de las tres «paradojas» de *República*³⁶, siendo cuestionada como propuesta incluso 22 siglos después por Kant en la segunda parte de *Sobre la paz perpetua*³⁷. El mismo Gómez-Robledo, no obstante, aclara como ese sentido de «paradoja» se vincula más bien con la incompreensión inicial que despierta en el lector la idea de un rey-filósofo, perdiendo ese carácter incongruente al tomar en consideración –como recomienda Jaeger³⁸- el rol formador que la filosofía tiene en el pensamiento platónico, así como el ya mencionado trasfondo moral que identifica en la crisis de la política de su época. El principal texto de *República* donde se plantea la necesidad perentoria de que la dirección del Estado en manos de filósofos es el siguiente:

A menos –proseguí- que los filósofos reinen en las ciudades o que cuantos se llaman reyes y dinastías practiquen noble y adecuadamente

³³ Pl. *Grg.* 492a-c.

³⁴ Pl. *Grg.* 515c.

³⁵ Pl. *Cri.* 49b-e, 54c; *Grg.* 469b-c, 473a-476a, 477c-482b, 509b-e.

³⁶ Gómez Robledo 1974, p. 565. El propio Sócrates manifiesta en el pasaje 450d sus dudas a exponer estas ideas por la alta posibilidad que no se comprendan cabalmente.

³⁷ «No hay que esperar que los reyes filosofen ni que los filósofos sean reyes, como tampoco hay que desearlo porque el poder daña inevitablemente el libre juicio de la razón». Kant 2006, p. 79.

³⁸ Jaeger 2016, pp. 658-659.

la filosofía, que vengan a coincidir una cosa y otra, la filosofía y el poder político, y que sean detenidos por la fuerza los muchos caracteres que se encaminan separadamente a una de las dos, no hay amigo Glaucón, tregua para los males de las ciudades, ni tampoco, según creo, para los de género humano³⁹.

La relevancia del texto, bajo nuestro punto de vista, se explica por introducir tres conceptos fundamentales que, no obstante, requieren de algunas elucidaciones para evitar la tergiversación que suele acompañar a la tesis del «rey-filósofo». Estos puntos son: el nexo entre perfección intelectual y moral, la noción platónica de filósofo, el vínculo de la filosofía con la educación, y la asimilación de filosofía y política.

En relación con el primer punto, Sócrates plantea en el pasaje 475d-e la importante diferencia entre aquellos *parecidos* a los filósofos y los que *verdaderamente* lo son, afirmando que los primeros son amantes de los espectáculos, las artes y del conocimiento, pero solo los segundos aman la verdad. La distinción resulta significativa, ya que a diferencia de un polímata como el sofista Hippias que almacena conocimientos gracias a su capacidad de memorización⁴⁰, es el filósofo el que alcanza el conocimiento más elevado⁴¹, disponiendo entonces de una visión comprensiva de la realidad que es indispensable para la correcta conducción de su vida y la de los ciudadanos. Por ello, a diferencia del sofista descrito en *Gorgias*, en el verdadero filósofo se encuentra una perfección tanto intelectual como moral resultado directo de su estudio de la sabiduría, y no de cualquier conocimiento⁴².

La identificación de la filosofía con la sabiduría plantea la importancia de la formación del filósofo, entendido como un individuo con capacidades para la reflexión superior, pero que requiere ser preparado para el cumplimiento de su rol político. Esta formación, que en total toma cerca de 20 años⁴³, culmina con el estudio de la dialéctica:

³⁹ Pl. *Resp.* 473d: ἐὰν μὴ, ἦν δ' ἐγώ, ἢ οἱ φιλόσοφοι βασιλεύσωσιν ἐν ταῖς πόλεσιν ἢ οἱ βασιλεῖς τε νῦν λεγόμενοι καὶ δυνάσται φιλοσοφήσωσι γνησίως τε καὶ ἰκανῶς, καὶ τοῦτο εἰς ταῦτόν συμπέση, δύναμις τε πολιτικῆ καὶ φιλοσοφία, τῶν δὲ νῦν πορευομένων χωρὶς ἐφ' ἑκάτερον αἱ πολλαὶ φύσεις ἐξ ἀνάγκης ἀποκλεισθῶσιν, οὐκ ἔστι κακῶν παῦλα, ὃ φίλε Γλαύκων, ταῖς πόλεσι, δοκῶ δ' οὐδὲ τῶ ἀνθρωπίνῳ γένει.

⁴⁰ El mismo Platón, aunque a través de descripciones entremezcladas con una fuerte caricaturización y burla, destaca esta enorme capacidad memorística de Hippias, a quien Jenofonte califica, precisamente, como polímata. Ver Guthrie 1998, pp. 273-278.

⁴¹ Pl. *Resp.* 484a-b.

⁴² Gómez Robledo 1974, p. 572; Crombie 1990, p. 114.

⁴³ Ver Pl. *Resp.* 522c-541b.

la ciencia superior que permite el conocimiento de la verdad última, identificada en el sistema filosófico de Platón con la captación de la Idea del Bien⁴⁴. La dificultad que representa exponer esta doctrina lleva a Sócrates a utilizar tres de las alegorías más conocidas de *República*: la del sol (506c-509e), la de la línea (509d-511e) y la de la caverna (514a-521b), siendo esta última, seguramente, la que refleje de mejor forma el trasfondo político y pedagógico que la filosofía tiene en el pensador ateniense. Por esta razón, el problema moral que este ha identificado en la política conlleva en último término la restitución del nexo perdido entre una educación sustentada en principios verdaderamente superiores, y una ejercicio de la política comprometida con la verdadera *paideia*⁴⁵.

La posesión del conocimiento que el filósofo tiene en el Estado platónico lo sitúa en un lugar de independencia respecto de las opiniones de aquellos que no dispongan de tal conocimiento, correspondiendo a ellos básicamente acatar las disposiciones de la autoridad, y cumplir así con sus respectivas labores sin intervenir en las responsabilidades de los demás⁴⁶. Este amplio margen de autonomía que el conocimiento superior entrega al rey-filósofo, también lo instalaría en un lugar de preeminencia frente a las disposiciones legales, perspectiva que de forma más directa se planteará y defenderá en *Político*.

Aunque *República* y *Político* coinciden en la premisa que el gobierno requiere de la adquisición de un conocimiento superior que pocas personas pueden dominar, en *Político* Platón parece dirigir su reflexión más hacia el examen del gobierno imperfecto que a la descripción del modelo de un Estado ideal⁴⁷. De este modo, sin descartar directamente lo expuesto sobre la relevancia de la captación de la Idea del Bien, en *Político* el conocimiento que el gobernante requiere –el «arte político»– se identificará con el arte de tejer: «el arte de entrelazar la trama con la urdimbre»⁴⁸.

La importancia del dominio de esta capacidad de entretejer por parte de la autoridad política se explica, desde nuestra lectura, por la dificultad adicional que Platón identifica respecto de la crisis de la política de su época, la cual no solo enfrenta el problema del distanciamiento con la moral, sino además exige al gobernante conciliar

⁴⁴ Pl. *Resp.* 505a.

⁴⁵ Jaeger 2016, p. 658; Gómez Robledo 1974, p. 572; Crombie 1990, p. 114.

⁴⁶ Pl. *Resp.* 433d.

⁴⁷ Guthrie 1992, pp. 197-198.

⁴⁸ Pl. *Plt.* 283b: κρόκης καὶ στήμονος ὕφαντικὴν.

los diversos objetivos, intereses y puntos de vistas presentes en la ciudad, muchos de ellos con una marcada contraposición⁴⁹. Así, el conocimiento que debe alcanzar el político consiste en:

[...] jamás dejar que se aislen los caracteres ecuanímenes de los enérgicos, antes bien, trenzarlos con comunes pareceres, honores, glorias e intercambios de garantías, combinando con ello un tejido flexible, y, como se dice, bien trabajado, para así confiarles siempre en común las magistraturas a los ciudadanos [...] una vez que, uniendo sus vidas por la concordia y amistad, los conjuga la ciencia real, logrando así el más espléndido y magnífico de todos los tejidos; y abrazando a los demás en las ciudades, sin excepción, a esclavos y hombres libres, los reúne estrechamente en esta trama, y sin dejarse atrás nada de cuanto conviene a la posible de una ciudad, la gobierna y preside⁵⁰.

Como en *República*, el conocimiento superior que el gobernante tiene se convierte en una suerte de garante de la legitimidad de su labor, pudiendo por ello considerarse como innecesaria una ley a la cual someterse. Esta posición, que también en *República* se plantea⁵¹, en *Político* se expresa directamente como una prerrogativa del gobernante, quien está facultado para realizar su labor utilizando las leyes, o bien puede omitirlas de considerarlo necesario. El pasaje de *Político* donde esta lectura se manifiesta con mayor claridad es el siguiente:

Necesario es, entonces, por las trazas, que entre las formas de gobierno exista una sola recta en grado especialísimo, aquella en que puedan encontrarse los jefes dotados de su ciencia en realidad, no en apariencias tan solo, ya ejerza el mando según las leyes o sin ellas, ya

⁴⁹ Pl. *Plt.* 311a.

⁵⁰ Pl. *Plt.* 310e-311c: [...] μηδέποτε εἶναι ἀφίστασθαι σώφρονα ἀπὸ τῶν ἀνδρείων ἤθη, συγκεκρίζοντα δὲ ὁμοδοξίας καὶ τιμαῖς καὶ ἀτιμίας καὶ δόξαις καὶ ὁμηρειῶν ἐκδόσεσιν εἰς ἀλλήλους, λείον καὶ τὸ λεγόμενον εὐήτριον [...] ὁπότεν ὁμονοία καὶ φιλία κοινὸν συναγαγοῦσα αὐτῶν τὸν βίον ἢ βασιλικὴ τέχνη, πάντων μεγαλοπρεπέστατον ὑφασμάτων καὶ ἄριστον ἀποτελέσασα ὥστ' εἶναι κοινόν τοῦς τ' ἄλλους ἐν ταῖς πόλεσι πάντας δούλους καὶ ἐλευθέρους ἀπίσχουσα, συνέχη τούτῳ τῷ πλέγματι, καὶ καθ' ὅσον εὐδαίμονι προσήκει γίγνεσθαι πόλει τούτου μηδαμῆ μηδὲν ἐλλείπουσα ἄρχη τε καὶ ἐπιστατῆ.

⁵¹ Ver Pl. *Resp.* 427e.

con el consentimiento de sus súbditos o sin él, ya sean pobres o gocen de riquezas⁵².

Al respecto, siguiendo a Guthrie, dos puntos son importantes de destacar: primero, como se señaló en *Gorgias* y *República*, la labor del buen gobernante tiene en el beneficio de sus gobernados su objetivo central, y no en la satisfacción de sus propios anhelos o deseos –como es el caso del tirano-⁵³; segundo, frente a las desventajas que tiene frente al conocimiento del arte político, ley pasa a ser entendida como un *recurso secundario* para la conservación de la polis. En ambos casos, el conocimiento superior del que dispone el buen gobernante también se manifestará junto con cualidades morales como la sensatez, la sabiduría, la bondad, la inteligencia y la justicia⁵⁴, atributos frente a las cuales la ley resulta insuficiente para alcanzar y resolver las tensiones originadas por la ya mencionada pluralidad de intereses y situaciones presentes en la polis. En este punto, nuevamente, la afirmación más importante se realizará también en *Político*:

Por otra parte, es evidente que en cierto modo la legislación pertenece al arte real; pero el ideal no consiste en que las leyes detenten el poder, sino el varón real dotado de inteligencia (...) una ley no podría nunca abarcar a un tiempo con exactitud lo ideal y más justo para todos, y luego dictar la más útil de las normas; porque las desemejanzas entre los hombres y los actos, y el hecho de que nada goza jamás, por así decirlo, de fijeza entre las cosas humanas, no permiten que un arte, sea el que sea, imponga en cuestión alguna ningún principio absoluto verdadero para todos los casos y para todo tiempo⁵⁵.

Pese a las limitaciones de la ley, frente a la dificultad práctica que representa el

⁵² Pl. *Plt.* 293d: ἀναγκαῖον δὴ καὶ πολιτειῶν, ὡς ἔοικε, ταύτην ὀρθὴν διαφερόντως εἶναι καὶ μόνην πολιτείαν, ἐν ἣ τις ἂν εὐρίσκει τοὺς ἄρχοντας ἀληθῶς ἐπιστήμονας καὶ οὐ δοκοῦντας μόνον, ἕαντε κατὰ νόμους ἕαντε ἄνευ νόμων ἄρχωσι, καὶ ἐκόντων ἢ ἀκόντων, καὶ πενόμενοι ἢ πλουτοῦντες.

⁵³ Guthrie 1992, p. 199.

⁵⁴ Ver Pl. *Plt.* 297e-298b.

⁵⁵ Pl. *Plt.* 294a-b: τρόπον τινὰ μέντοι δηλὸν ὅτι τῆς βασιλικῆς ἐστὶν ἡ νομοθετικὴ: τὸ δ' ἄριστον οὐ τοὺς νόμους ἐστὶν ἰσχύειν ἀλλ' ἄνδρα τὸν μετὰ φρονήσεως βασιλικόν [...] ὅτι νόμος οὐκ ἂν ποτε δύναίτο τό τε ἄριστον καὶ τὸ δικαιοτάτον ἀκριβῶς πᾶσιν ἅμα περιλαβὼν τὸ βέλτιστον ἐπιτάττει: αἱ γὰρ ἀνομιότητες τῶν τε ἀνθρώπων καὶ τῶν πράξεων καὶ τὸ μηδέποτε μηδὲν ὡς ἔπος εἰπεῖν ἡσυχίαν ἄγειν τῶν ἀνθρωπίνων οὐδὲν ἔωσιν ἀπλοῦν ἐν οὐδενὶ περὶ ἀπάντων καὶ ἐπὶ πάντα τὸν χρόνον ἀποφαίνεσθαι τέχνην οὐδ' ἡντινοῦν.

disponer de gobernantes con el conocimiento necesario para una dirección justa del Estado, la presencia de un conjunto de leyes justas y el respeto de estas por parte de los ciudadanos resulta, por lo menos, una opción secundaria útil y valiosa⁵⁶. Este reconocimiento de Platón se asume de parte de algunos estudiosos como el indicio más notorio de la dirección *práctica* que el filósofo adoptaría en la última etapa de su pensamiento, acompañada además con un cierto semblante de pesimismo⁵⁷ vinculado, probablemente, con sus dolorosas experiencias políticas en Siracusa⁵⁸.

4. La ley y su rol político-educativo en la conservación del orden social de Leyes

Como todo concepto que intenta dar cuenta del sentido general de aquello que aborda, la noción de «giro práctico» comúnmente utilizada para describir el pensamiento de Platón en la última etapa de su vida puede resultar errónea si con ella se asume, por parte del filósofo, el abandono de las ideas fundamentales que ha desarrollado en las últimas cinco décadas. En *Leyes*, considerada de forma casi unánime como la última obra de Platón, nuevamente aparecen algunos de los planteamientos fundamentales de su doctrina, remontándose incluso a su *periodo socrático o juvenil*, como son el rechazo al concepto de la justicia como derecho del más fuerte, así como la afirmación que cometer una injusticia es peor que padecerla y la defensa de la necesidad de una sólida formación para los gobernantes⁵⁹. Entre estos conceptos, sin embargo, el más importante –y que Jaeger destaca como el principal de la obra– será el de la educación⁶⁰, aunque no se formulará mediante la esquematización de un programa educativo, sino más bien destacando tácitamente su importancia en la propuesta política de *Leyes*.

La fidelidad que el Platón de vejez mantiene con sus convicciones filosóficas fundamentales, sin embargo, no impide que en esta última etapa se abra a considerar el

⁵⁶ Pl. *Plt.* 297e.

⁵⁷ Crombie 1990, pp. 174-175.

⁵⁸ De acuerdo con *Carta VII*, junto con el fracaso de sus tres viajes a Siracusa, a Platón le afecta profundamente el que varios de sus discípulos terminen involucrados de la revuelta del 354 a. C., la cual solo logra derrocar momentáneamente a Dionisio II, costando luego la vida de Dion y otros estudiantes.

⁵⁹ Brun 1992, p. 144.

⁶⁰ Jaeger 2016, p. 1018. Sin minimizar su importancia, Guthrie (1992, p. 362) considera que el lugar de la educación en *Leyes* se desarrolla de forma mucho menos prolija que en *República*, con digresiones más irrelevantes que, de todos modos, no anulan la relevancia que esta tiene en la obra. Veremos más adelante cómo independiente de esta falta de precisión, la educación se convierte en uno de los conceptos centrales del nuevo rol pedagógico que las leyes desempeñan en lugar de los gobernantes.

orden empírico como objeto de reflexión, manifestando en el caso de *Leyes* incluso –en opinión de algunos intérpretes– una mayor cercanía con la *Política* de Aristóteles que con su propia *República*⁶¹. Esta posición, donde el pensador ateniense no rechaza directamente sus planteamientos anteriores, pero aborda un ámbito no examinado en ellos –a saber, el del orden de la experiencia práctica–, se ejemplifica precisamente en la postura que adopta respecto de la relación entre el gobernante y la ley. Al respecto, Platón afirma:

Es claro que si hubiera en algún caso un hombre que naciese por decreto divino con capacidad suficiente para tal desempeño, no tendría para nada necesidad de leyes que le rigiesen; porque no hay ley ni ordenación alguna superior al conocimiento, ni es lícito que la inteligencia se súbdita o esclava de nadie, sino que ha de ser señora de todo si es verdadera inteligencia y realmente libre por naturaleza. Pero lo que ocurre es que tal cosa no se da absolutamente en ninguna parte sino en pequeña proporción; por ello se ha de escoger el otro término, la ordenación y la ley que miran a las cosas en general aunque no alcancen en particular a cada una de ellas⁶².

Como se infiere del pasaje, Platón no renuncia formalmente a la idea del rey-filósofo ya planteado en *República*, pero sí se abre a la posibilidad de examinar con mayor detención la segunda opción que representa la ley. Entre los estudiosos, este «cambio» se originaría en la experiencia política empírica que Platón tiene en Siracusa, la cual lo llevaría a considerar la posibilidad de situar a la ley –y no la gobernante– en un lugar de primacía, esto, como un remedio parcial a la infructuosa aparición de hombres dotados para el correcto ejercicio de la política. Guthrie, por lo mismo, plantea que esta óptica más práctica permite encontrar subyacente en la reflexión platónica tres niveles en la noción de gobernante: a) el *político ideal*, modelo perfecto divino, superior

⁶¹ Crombie 1990, p. 182.

⁶² Pl. *Leg.* 875c-d: ἐπεὶ ταῦτα εἶ ποτέ τις ἀνθρώπων φύσει ἰκανὸς θεῖα μοῖρα γεννηθεὶς παραλαβεῖν δυνατὸς εἶη, νόμων οὐδὲν ἂν δέοιτο τῶν ἀρξόντων ἑαυτοῦ: ἐπιστήμης γὰρ οὔτε νόμος οὔτε τάξις οὐδεμία κρείττων, οὐδὲ θέμις ἐστὶν νοῦν οὐδενὸς ὑπήκοον οὐδὲ δοῦλον ἀλλὰ πάντων ἄρχοντα εἶναι, εἴανπερ ἀληθινὸς ἐλεύθερός τε ὄντως ἦ κατὰ φύσιν. νῦν δὲ οὐ γὰρ ἐστὶν οὐδαμοῦ οὐδαμῶς, ἀλλ' ἢ κατὰ βραχὺ: διὸ δὴ τὸ δεύτερον αἰρετέον, τάξιν τε καὶ νόμον, ἃ δὴ τὸ μὲν ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ ὄρα καὶ βλέπει, τὸ δ' ἐπὶ πᾶν ἀδυνατεῖ.

a los seres humanos y que no requiere de ninguna ley para desarrollar correctamente su labor; b) el *mejor tipo humano*, que corresponde al sujeto capaz de adquirir con disciplina el conocimiento necesario para la política verdadera, pero que aún no aparece; y c) el *sofista político*, hombre de Estado espurio que finge estar en posesión del arte político, y que únicamente busca su propio beneficio⁶³.

La identificación formal que en *Leyes* se realiza sobre la ausencia del político ideal –suerte de «nueva variable» en su problematización de la crisis que experimenta la política-, ubica a Platón en un nuevo escenario donde, aparentemente, cede en el grado de autonomía que le confiere a la autoridad política. En el siguiente pasaje de *Leyes* Platón expresa este «cambio» de modo más directo:

A los que ahora se dicen gobernantes los llamé servidores de las leyes, no por introducir nombres nuevos, sino porque creo que ello más que ninguna otra cosa determina la salvación o perdición de la ciudad; pues en ella donde la ley tenga la condición de súbdita sin fuerza, veo ya la destrucción sobre ella; y en aquella otra, en cambio, donde la ley sea señora de los gobernantes y los gobernantes siervos de esa ley, veo realizada su salvación y todos los bienes que otorgan los dioses a las ciudades⁶⁴.

En la opción platónica por la ley, como el texto señala, se encuentra entonces la cuestión de la conservación de la ciudad, concepto que, como vimos, Sócrates plantea en *Critón* como una de las razones para acatar las disposiciones de las leyes. Por tal motivo, en este punto de su teoría política podría asumirse que este Platón de vejez opta por regresar –como algunos investigadores lo sugieren⁶⁵- a algunas de las primeras concepciones filosóficas desarrolladas bajo la fuerte influencia de Sócrates, atribuyendo entonces también a la ley y su obediencia un trasfondo sagrado⁶⁶. La diferencia con el

⁶³ Guthrie 1992, p. 198.

⁶⁴ Pl. *Leg.* 715e-d: τοὺς δ' ἄρχοντας λεγομένους νῦν ὑπηρετάς τοις νόμοις ἐκάλεσα οὔτι καινοτομίας ὀνομάτων ἕνεκα, ἀλλ' ἡγοῦμαι παντὸς μᾶλλον εἶναι παρὰ τοῦτο σωτηρίαν τε πόλει καὶ τῶνναντίον. ἐν ἧ μὲν γὰρ ἂν ἀρχόμενος ἦ καὶ ἄκυρος νόμος, φθορὰν ὁρῶ τῇ τοιαύτῃ ἐτοιμίῃ οὔσαν: ἐν ἧ δὲ ἂν δεσπότης τῶν ἀρχόντων, οἱ δὲ ἄρχοντες δοῦλοι τοῦ νόμου, σωτηρίαν καὶ πάντα ὅσα θεοὶ πόλεσιν ἔδωσαν ἀγαθὰ γιγνόμενα καθορῶ.

⁶⁵ Gómez-Robledo 1974, pp. 54-61.

⁶⁶ Ver Pl. *Leg.* 624a-625b, 644d-645c.

planteamiento socrático, sin embargo, se encuentra en el rol pedagógico que Platón asigna a la ley, trasladando la función educativa delegada al gobernador en *República* a la figura del legislador en *Leyes*. Así, Platón aseverará que aquel que concibe la ley de la forma que él plantea, «educa a los ciudadanos, pero no legisla»⁶⁷, manifestando un poco antes sus deseos de que los ciudadanos obedezcan las disposiciones legales, pues es a través de estas que el gobernante y el legislador inculcan la virtud⁶⁸. Este concepto –en otro acercamiento al socratismo– implica una modificación del rol social del castigo y la ley, ya que esta no solo tendrá su función coercitiva necesaria, sino también requiere un sentido persuasivo, alternando el uso de castigos con la exposición de argumentos⁶⁹. Esta dimensión de la ley, como afirma Guthrie, ratifica la convicción platónica de que no solo la obediencia de la ley es imprescindible para la conservación de la unidad del Estado, sino que dicha obediencia debe lograrse con el consentimiento de los gobernados⁷⁰. Con ello adquiere especial importancia el *equilibrio* que debe alcanzar el político para dirigir al Estado, pues, si bien el legislador no debe realizar su labor buscando el favor de los gobernados, tampoco debe obtener la subordinación de estos mediante el uso indiscriminado del castigo, hecho que transformaría al proyecto político platónico en una tiranía pura⁷¹. En consecuencia, una ley que únicamente se emplea para la aplicación del castigo, no logra evitar la amenaza del desorden social, pudiendo considerarse entonces que, si bien en el Estado platónico hay un autoritarismo que se expresa en que las condiciones para gobernar debe imponerlas con firmeza la propia autoridad, dicha autoridad también debe ajustarse a las disposiciones de la ley para ejercer su mando, concentrándose, además, en el beneficio de sus gobernados⁷².

En conexión con la tesis del rol persuasivo de la ley, un segundo concepto relacionado con su trasfondo pedagógico es la función terapéutica que esta también desempeña. Platón explica este papel a través del paralelo entre el mal legislador y el

⁶⁷ Pl. *Leg.* 857e: παιδεύει τοὺς πολίτας ἀλλ' οὐ νομοθετεῖ.

⁶⁸ Pl. *Leg.* 718d.

⁶⁹ Pl. *Leg.* 718b.

⁷⁰ Guthrie 1992, p. 352-353.

⁷¹ Al respecto, no deja de sorprender que en *Leg.* 710d-e, de forma inédita, Platón se abra a la posibilidad de contemplar que una tiranía donde el gobernante sea moderado y disponga de un buen legislador, también pueda convertirse en un buen gobierno. Tal postura, nos parece, confirma que en Platón el fondo está por sobre las formas, posición que, ya en su vejez, lo llevaría a considerar secundario el tipo de gobierno siempre que se cuente con leyes justas y con las condiciones para velar por su obediencia.

⁷² Crombie 1990, p. 191.

médico de esclavos⁷³: este último –que generalmente era un esclavo que aprendió el arte de la medicina a través de la observación-, va de un enfermo a otros sin buscar mayores razones de la enfermedad ni investigar sus causas, entregando indicaciones de forma autoritaria y deduciendo los diagnósticos y tratamientos por la costumbre y la experiencia personal. El médico de hombres libres, en cambio, habiendo adquirido su arte mediante el estudio y el auténtico conocimiento, comparte con sus pacientes para estudiar la enfermedad desde su origen, persuadiéndolos para que sigan las indicaciones que les permitirán restituir su salud, e instruyéndolos al mismo tiempo hasta lograr su recuperación. De esta manera, así como en la medicina auténtica el paciente recibe no solo un tratamiento, sino las instrucciones necesarias para mejorar y mantenerse sano, el verdadero legislador no centrará su labor solo en la formulación de los castigos de las faltas –que necesariamente se aplican con posterioridad a que estas se cometan-, sino también en persuadir para evitar que dichas faltas ocurran. El paralelo entre medicina y legislación, de este modo, como sugiere Jaeger se sostiene en el trasfondo educativo con el cual tanto la acción del médico como la del legislador y el gobernante se conciben en el pensamiento de vejez de Platón⁷⁴. Filosofía, política y educación, así, se entremezclan en una sola acción fundamental.

5. La cuestión del contraste entre los pasajes de las obras políticas de Platón

Las dificultades para fijar la primacía del gobernante o la ley en la filosofía política de Platón, por lo menos en los términos que Aristóteles plantea en la ya citada *Política*, pudieran en un primer momento parecer subsanarse bajo la consideración de que el pensamiento político platónico es, finalmente, una doctrina en desarrollo; es decir, se despliega en el transcurso de unos 50 años donde es muy factible que las opiniones formuladas en la primera etapa de juventud más adelante se descarten en razón de las experiencias personales y la misma madurez de su reflexión filosófica.

Entre los autores, Crombie adopta esta lectura al sostener que *Político* hace énfasis en materias teóricas –vinculadas con la primacía de cuestiones morales-, mientras *Leyes* lo hace en aristas más prácticas –relacionadas con la conservación del

⁷³ Pl. *Leg.* 720c-e.

⁷⁴ Jaeger 2016, pp. 1018-1019.

Estado-. Este cambio se relacionaría con la evolución que experimenta el pensamiento de Platón, especialmente a partir de las ya mencionadas experiencias fallidas en Siracusa. Tal interpretación, sin embargo, nos parece que se sostiene en una imagen preconcebida de *Leyes*, la cual, como explican Jaeger⁷⁵ y Gómez-Robledo⁷⁶, por su extensión, envergadura y tono árido de su prosa, tiende o a ser omitida por parte del estudios de algunos investigadores –como por ejemplo lo hace Schleiermacher en su traducción de los *Diálogos*-, o bien apartada del resto de la obra al carecer del dinamismo y la tensión dramático-filosófica que se asumen como señales del auténtico «estilo» platónico –como lo sostendrían Zeller y Willamowitz-. *Leyes*, sin embargo, a pesar de ser muy probablemente la última obra de Platón, contiene –como vimos- varios de los conceptos centrales de su sistema presentes incluso en su etapa inicial cercana al socratismo, hecho que, sin negar la evolución cierta que el pensamiento de Platón experimenta, dificulta afirmar –desde nuestra posición- que dicha evolución genere doctrinas contrarias a las formulada anteriormente.

Una segunda propuesta que explicaría el «contraste» entre los pasajes de *República*, *Político* y *Leyes* en relación con el nexos gobernante-ley es, simplemente, que la doctrina platónica del gobernante y la ley tiene «lagunas», es decir, puntos que el filósofo no desarrolla de manera cabal. Crombie, nuevamente, sugiere esta posibilidad al sostener que en *Político* la ley no está definida con claridad, oscilando en tres significados que Platón entrecruza confusamente: a) la ley como una norma de la cual el monarca puede prescindir; b) la ley como un elemento propio de un gobierno erigido mediante el consentimiento general; c) la ley como disposiciones que buscan imponer –fallidamente- un modo de proceder de carácter universal⁷⁷. En el caso de la noción de gobernante, la ambigüedad de su significado se percibiría en *Leyes*, donde Platón parece no aclarar si la autonomía de la que goza el gobernante es para la administración correcta del Estado o para la promulgación de leyes justas: así, a pesar de que en ambos casos es clara la presencia y primacía de un componente racional, este componente –a juicio de Crombie- no se establece formalmente ni se aborda completamente en su ámbito de aplicación –administrativo o judicial-⁷⁸. En este punto, no obstante, resulta difícil pensar

⁷⁵ Jaeger 2016, p. 1015.

⁷⁶ Gómez-Robledo 1974, pp. 585-588.

⁷⁷ Crombie 1990, pp. 185-186.

⁷⁸ Crombie 1990, p. 178.

en la unidad del sistema platónico –que ciertamente la tiene- con la presencia de lagunas de la magnitud descritas por Crombie. La presumible ausencia de una definición clara de la ley en *Político* y del gobernante en *Leyes* –que, como tesis, de todos modos requiere de un examen más detenido- podría ciertamente considerarse como una falencia del planteamiento platónico sobre la base que *Político* y *Leyes* son obras separadas por, por ejemplo, el mayor carácter teórico de una frente al sentido más práctico de la otra –interpretación defendida por Crombie-. No obstante, y al margen de la certeza de la articulación platónica de los conceptos, si *Político* y *Leyes* se entienden como dos obras vinculadas en las que Platón aborda aspectos diferentes de una misma reflexión política, y no como textos con objetivos separados, la percepción de «lagunas» en la doctrina platónica se minimizaría, al resultar factible que el tratamiento hipotéticamente no realizado de la ley en *Político* pueda encontrarse en el examen de *Leyes*, y la noción de gobernante no desarrollada en *Leyes* pueda percibirse en *Político*.

Por último, aparejada a esta última teoría, un tercer planteamiento contempla no la ausencia de una fijación conceptual precisa sobre las nociones de ley y gobernante por parte de Platón, sino en verdad la existencia de más de una definición en torno a esos conceptos, los cuales debido a una confusión del filósofo se emplean indistintamente. Esta opción –también sugerida implícitamente por Crombie- se asemeja a la lectura propuesta por Levinson en *In defense of Plato* (1953), a propósito del debate en torno a la inclusión o marginación de los esclavos en *República*⁷⁹. El contraste entre pasajes de la obra en que Platón incluye al esclavo en el orden social de su modelo de ciudad (por ejemplo, el 433d) y otros donde rechaza profundamente la esclavitud desde una perspectiva moral que la identifica con la inclinación hacia los apetitos (como por ejemplo lo señala en su fuerte crítica al tirano y la tiranía en el libro IX), Levinson lo explica por la presencia de dos concepto de ciudad: uno *ideal*, referido al proyecto de Estado que Platón formula en *República*, y otro *real*, relacionado con las condiciones de la ciudad griega histórica en la que el filósofo vivió y, de la cual, el esclavo es un elemento característico. El uso alternado de un concepto u otro, como señalamos, se explicaría así sencillamente por un «olvido» del autor ateniense⁸⁰. La dificultad de esta teoría, como en el mismo problema de la esclavitud en *República*, es que opera

⁷⁹ Ver Velásquez 1997, pp. 146-152.

⁸⁰ Levinson 1953, p. 171.

fundamentalmente como un supuesto muy difícil de ratificar ya que, por la naturaleza de su aseveración –Platón se confunde, Platón se olvida-, no es posible encontrar en el mismo texto indicios determinantes que confirmen tal conclusión. Desde nuestro punto de vista, es un planteamiento que entrega una respuesta a la interrogante que enfrenta, pero que en definitiva no la explica del todo.

6. Conclusiones

Junto con la concepción de *Leyes* como un obra separada en estilo y fondo de la producción filosófica que le precede, la misma idea de una contraposición determinante entre *Critón*, *República*, *Político* y *Leyes*, bajo nuestra opinión, se ajusta en lo medular a un supuesto consistente en la imagen de un Platón de vejez formulando planteamientos mucho más prácticos que el Platón de juventud. Nuestra postura, por cierto, no pasa por alto las discrepancias que puedan presentarse entre conceptos que Platón desarrolla – como destacamos- en el transcurso de cinco décadas y que ciertamente ofrece puntos en los que el autor, años después, se posiciona de manera distinta a la formulada en sus primeras reflexiones. En este sentido, más bien nos parece relevante también tomar en cuenta antecedentes significativos en el contexto de este problema, y que en su mayoría parecen omitidos por parte de los estudiosos, relacionados con, por ejemplo, el hecho que *Leyes* es una obra que Platón directamente no termina⁸¹.

La relevancia de esta variable, nos parece, reside en que, al momento de abordar la relación entre los conceptos involucrados en el nexo ley-gobernante, nos permite entender el planteamiento platónico como una propuesta formulada a partir de obras completamente terminadas –a saber, *Critón*, *República*, *Político*- y otras parcialmente concluidas –*Leyes*-, sin necesidad de sostener las hipótesis infiriendo la existencia de cambios de giro, omisiones, olvidos o contradicciones en la filosofía política de Platón. Desde esta perspectiva, entonces, el tratamiento platónico sobre la relación entre los gobernantes y las leyes adoptaría una continuidad que, a pesar de los puntos

⁸¹ La teoría más aceptada entre los especialistas es que Platón muere en el proceso de escritura de *Leyes*, habiendo dejado el texto en borrador o, incluso, sin terminar. Es su discípulo Filipo de Opunte quien habría transcrito el bosquejo, completado algunas partes e incorporado el *Epiniomis*. Este hecho incide directamente en la negación de autoría platónica que algunos autores plantean en un primer momento, y en la posterior omisión y desestimación de la misma entre algunos estudiosos. Guthrie 1992, pp. 336-339.

desprolijamente desarrollados en *Leyes*, presenta conceptos medulares claramente identificables. Entre estos, en primer lugar, la necesidad de la formación y preparación del gobernante se percibe como un tópico común en *República*, *Político* y *Leyes*, resaltando que dicha formación apunta a la adquisición de conocimiento y principios éticos imprescindibles tanto para el rey-filósofo de *República* como para el gobernante imperfecto de *Leyes*. El peso de esta exigencia de fondo será tan determinante en el platonismo que las formas a través de las cuales ese poder se ejerza resultan secundarias: sea en una aristocracia, timocracia, oligarquía, democracia o tiranía, si la autoridad política en cuestión actúa sin el conocimiento superior que le permita orientar correctamente el Estado, el gobierno será nefasto.

Junto con lo anterior, la preeminencia de una fundamentación racional de la conducta política –distante del linaje, el uso de la fuerza o la satisfacción de los impulsos, sino vinculada con la reflexión superior- también aparece como un concepto común en todos los textos platónicos involucrados en la cuestión del nexo ley-gobernante. En *Critón* es mediante el diálogo –de suyo una actividad reflexiva dentro del pensamiento socrático- que las leyes de Atenas logran exponer a Sócrates los argumentos que suponen la ya comentada versión incipiente de la doctrina del contrato social, mientras que en *República* y *Político* es mediante una elevada comprensión de sus funciones que el gobernante logra adquirir el conocimiento requerido –idea del Bien, en el primer caso, y del arte político en el segundo- para el desarrollo de un gobierno de excelencia. Y si bien en *Leyes* el señorío que estas ejercen sobre los habitantes de la ciudad –incluido el gobernante- parecen descartar la relevancia del conocimiento, la preponderancia de la subordinación hacía la ley que el gobernante debe tener implica, ciertamente, un conocimiento del rol y del lugar que este ocupa dentro de la sociedad, a partir de la ausencia del modelo de gobernante ideal que no requiere de la ley. En tal sentido, se podría sostener que el conocimiento que el gobernante imperfecto requiere para comprender por qué debe obedecer la ley es, en definitiva, el que Sócrates identifica como el más importante y fundamental: el conocimiento de sí mismo⁸².

Finalmente, la primacía de un principio normativo será el último elemento que termine por dar unión y coherencia al planteamiento político platónico en particular y a su doctrina filosófica en general. Dicho principio, por la importancia que adquiere dentro

⁸² Ver Xen. *Mem.* 4.2.26-28.

de su sistema, estará fijado fundamentalmente por la Idea del Bien: pilar filosófico central del platonismo, eje articulador de todas las áreas de su pensamiento –política, ética, antropología, educación, estética, metafísica– y transversalmente presente –con distintos grados de desarrollo y profundidad- en la totalidad de las etapas de desarrollo de su reflexión.

En virtud de esta cohesión, entonces, frente a la lectura que explica las discordancias entre los textos de *República*, *Política* y *Leyes* infiriendo la existencia de dos momentos en la doctrina política platónica –uno más teórico, perteneciente a *República*, y otro más práctico propio de *Leyes*-, los cuales generarían el problema de la relación entre el gobernante y la ley, consideramos que Platón más bien aborda el problema de la conservación del Estado examinando en este dos aspectos relacionados con la fundamentación de la legitimidad del ejercicio del poder: uno, con la figura de la autoridad política, y el otro con el instrumento de gobierno que es la ley. La reflexión en torno al gobernante perfecto y su preeminencia sobre la ley en *República* se fija así en un escenario donde dicho gobernante está frente a una ley imperfecta, mientras que la defensa de la potestad de la ley sobre el gobernante en *Leyes* se realiza frente al desempeño un gobernante imperfecto ubicado frente a una ley correctamente establecida. Por este motivo, si tanto en esta noción platónica del gobernante ideal como en su interpretación de la ley virtuosa, la presencia de este principio normativo superior constituye el fundamento filosófico central, nuestra convicción final es que la alternativa por el señorío de la ley que Platón defenderá en el ocaso de su vida, y que trae consigo la imagen de este gobernante servidor de la misma, no difiere del todo con los propósitos éticos y políticos defendidos por el mismo filósofo ateniense en el transcurso de toda su obra, por cuanto su modelo de gobernante ideal –aquel con el conocimiento adecuado y superior- también es un *servidor de la ley*: una ley que, bajo los principios del pensamiento de Platón, aparece definida por la idea del Bien, la cual, en virtud de su perfección, es claramente superior a cualquier gobernante o ley humana establecida. La autonomía e independencia del gobernante platónico, por lo tanto, se circunscribirá entonces dentro de los márgenes de su obediencia y respeto por esta verdadera «ley»: la ley de la sabiduría, del autocontrol y la verdad que el Bien erige.

Bibliografía

- Aristóteles 2008: *Política*, trad. de M. García, Madrid.
- Aristóteles 2010: *Metafísica*, trad. de T. Calvo, Madrid.
- Brun, Jean 1992: *Platón y la academia*, Barcelona.
- Coulanges, Fustel 2007: *La ciudad antigua*, Madrid.
- Crombie, Ian Machattie 1990: *Análisis de las doctrinas de Platón*, Madrid.
- Diógenes Laercio 2013: *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, trad. de C. Gual, Madrid.
- Gómez-Robledo, Antonio 1974: *Platón, los seis grandes temas de su filosofía*, México.
- Guthrie, William Keith Chambers 1990: *Historia de la filosofía griega* vol. IV, Madrid.
- Guthrie, William Keith Chambers 1992: *Historia de la filosofía griega* vol. V, Madrid.
- Guthrie, William Keith Chambers 1998: *Historia de la filosofía griega* vol. III, Madrid.
- Hare, Richard Mervyn 1991: *Platón*, Madrid.
- Hesíodo 2006: *Teogonía, Trabajos y días, Fragmentos, Certamen*, A. Pérez, A. Martínez, Madrid.
- Jaeger, Werner 2016: *Paideia*, México.
- Jenofonte 1993: *Recuerdos de Sócrates, Económico, Banquete, Apología de Sócrates*, trad. de J. Zaragoza, Madrid.
- Kant, Immanuel 2006: *Sobre la paz perpetua*, Madrid.
- Kink, G. S., Raven, J., Scchofield, M. 2014: *Los filósofos presocráticos*, trad. de J. García, Madrid.
- Lachiéze-Rey, Pierre 1951: *Les idées morales, sociales et politiques de Platon*, Paris.
- Levinson, Ronald B. 1953: *In defense of Plato*, Harvard.
- Luccioni, Jean 1958: *La pensée politique de Platon*, Paris.
- Mondolfo, Rodolfo 1974: *El pensamiento antiguo*, Buenos Aires.
- Montuschi, Luisa 2005: «La idea del contrato social de Sócrates a Rawls: ¿teoría ética o teoría política?», CEMA Working Papers: Serie Documentos de Trabajo, 265.
- Platón 1949: *La República* tomo I, trad. de J. M. Pabon, M. Fernández, Madrid.
- Platón 1949: *La República* tomo II, trad. de J. M. Pabon, M. Fernández, Madrid.
- Platón 1957: *Critón*, trad. de M. Rico, Madrid.
- Platón 1981: *El Político*, trad. de A. González, Madrid.
- Platón 1983: *Las Leyes* tomo I, trad. de J. M. Pabon, M. Fernández, Madrid.

- Platón 1984: *Las Leyes* tomo II, trad. de J. M. Pabon, M. Fernández, Madrid.
- Platón 1999: *Diálogos* volumen IX (*Leyes* libros VII-XII), trad. de F. Lisi, Madrid.
- Platón 1999: *Diálogos* volumen VIII (*Leyes* libros I-VI), trad. de F. Lisi, Madrid.
- Platón 2003: *Diálogos* volumen IV (*República*), trad. de C. Eggers Lan, Madrid.
- Platón 2003: *Diálogos* volumen VII (*Cartas*), trad. de E. Lledó, C. García Cual, Madrid.
- Platón 2006: *Diálogos* volumen V (*Político*), trad. de M. Santa Cruz, A. Vallejo, N. Cordero, Madrid.
- Platón 2008: *Diálogos* volumen I (*Apología de Sócrates, Critón, Protágoras*), trad. de J. Calogne, E. Lledó, C. García Cual, Madrid.
- Platón 2008: *Diálogos* volumen II (*Gorgias*), trad. de J. Calogne, J. Calvo, E. Acosta, F. Oliveri Madrid.
- Platón 2008: *Diálogos* volumen III (*Fedón*), trad. de C. García Cual, M. Martínez, E. Lledó, Madrid.
- Sófocles 2006: *Tragedias (Antígona)*, trad. de A. Alamillo, Madrid.
- Tovar, Antonio 1966: *Vida de Sócrates*, Madrid.
- Velásquez, Oscar 1997: *Politeia, un estudio sobre la República de Platón*, Santiago.