

# «Siguiendo las huellas del régimen político más genuino»

## Derivas del filósofo-rey platónico

Volvamos una vez más sobre aquel célebre pasaje de *República* que opera a modo de corolario de la filosofía política platónica: «A menos que los filósofos reinen en las ciudades o que cuantos ahora se llaman reyes y dinastas practiquen noble y adecuadamente la filosofía, que vengan a coincidir una cosa y otra, la filosofía y el poder político [*dynamis politikè kai philosophía*], 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 del género humano; ni hay que pensar en que antes de ello se produzca en la medida posible ni vea la luz del sol la ciudad que hemos trazado de palabra».<sup>1</sup> Ante todo es importante circunscribir esta fórmula dentro del período de madurez del *corpus* platónico, ya que cuando asumimos un punto de vista panorámico respecto del tema de la intervención política del filósofo, vemos cómo el mismo va sufriendo gradualmente modificaciones y cobrando mayor o menor énfasis según la época en la que nos ubiquemos. A partir de los diálogos de vejez, en efecto, aparecen con más fuerza los problemas relativos a la realización práctica de dicha intervención, los cuales, a la luz de una solución legal de *segundo orden* para las ciudades, terminan por poner de manifiesto su verdadero alcance y función.

---

1. Platón, *República*, v 473c11-e2. Seguimos, a veces con ligeras variantes, la traducción de J. M. Pabón y M. Fernández Galiano (Platón, *La República*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1949, 3 vols.), y para el texto en griego la edición de J. Burnet, *Platonis Opera, recognovit brevique adnotatione critica instruxit*, New York, Oxford University Press, 1900-1907, *tomus* IV.

Al enfocar así la filosofía política platónica no sólo desde la perspectiva parcial que supone *República*, sino como una larga y compleja evolución que expresa tales modificaciones en su paradigma filosófico-político, surge naturalmente una pregunta: ¿cómo opera en algunos diálogos políticos tardíos el corolario de *República*, según el cual el único *phármakon* para los males que aquejan a las *póleis* consiste en dejar de concebir separadamente al poder político y la filosofía para hacerlas confluir en la persona del filósofo-rey? Porque es en *Leyes*, pero aun antes en *Político*, donde el reexamen del tópico del filósofo-rey se contrasta con el tema de la naturaleza y función de la ley y, ante todo, con el hecho de si esta última se halla *por encima o subordinada* a la *epistéme* filosófica. Veremos que el planteo del *Político* implicará la apertura y revalorización de la dimensión legal, la cual será profundizada en *Leyes* a través de una *reorientación* del ideal expresado en dicho tópico. Pero antes de pasar a estos diálogos, examinemos a partir de una serie de pasajes tomados de *República* la génesis y el desarrollo del filósofo-rey platónico.

### La pintura más hermosa de gobierno

El eje argumental en torno al cual gira *República* es el problema de la justicia o, más precisamente, el de la formulación de una respuesta a la pregunta fundamental que vertebra todo el diálogo: en qué consiste esencialmente la justicia (*dikaiosisyné*). Esta cuestión no excluye el tratamiento de otras problemáticas, relativas a la naturaleza de la *areté*, la reforma filosófico-política de la *paideía* tradicional (gimnástico-musical), la inmortalidad del alma y el tema de sus recompensas o castigos, etc.<sup>2</sup> No obstante, a pesar de sus presuntos desvíos argumentales, Platón retoma siempre el hilo conductor de la pregunta acerca de la justicia, con vistas a ofrecer una respuesta categórica sobre el máximo grado de felicidad que, en términos individuales y comunales, podrían alcanzar las *póleis* de su tiempo. Desde los primeros hasta sus últimos diálogos Platón no deja de insistir en que la *eudaimonía* es el fin que debe perseguir la actividad política.<sup>3</sup> Para ilustrar tal respuesta expone su *politeía* o *pintura de gobierno*, en la cual irá delineando los rasgos ideales de la justicia mediante la postulación de la mutua correspondencia entre su perfección en el plano individual y político, paralelismo que recorre de principio a fin toda la *República*. Se trata así de proveer de un

2. Cornford, F. M., *The Republic of Plato*, translated with introduction and notes by F. M. Cornford, London, Oxford University Press, 1941, pp. 1-2.

3. Véanse las últimas palabras con las que Platón concluye el *Político* 311b7-c8.

*parádeigma* que ilustre el bienestar y la posible perfección del individuo en dicha *politeía*: «[...] porque es difícil ver que ninguna otra ciudad, sino la nuestra, puede realizar la felicidad ni en lo público ni en lo privado».<sup>4</sup>

Veamos brevemente algunos de los supuestos a partir de los cuales Platón configura su régimen filosófico-político. En términos metodológicos, el examen de la naturaleza de la justicia en la *pólis* se prioriza por sobre la del hombre particular, ya que en la *pólis* ideal la justicia se encuentra en caracteres *más grandes* y más fáciles de discernir y, por consiguiente, la *politeía* platónica vendría a ser la ejemplificación de aquella justicia necesaria para que cada uno de los individuos logre su perfección en el seno de la misma.<sup>5</sup> La perfección de la *pólis* ideal se pone en consonancia con la práctica de las cuatro virtudes cardinales (sabiduría, valentía, templanza y justicia) por parte de los ciudadanos, que Platón, siguiendo el isomorfismo individuo-*pólis*, extiende a las partes de la *areté* de la *pólis*. A cada uno de los tres estamentos que conforman la *pólis* le corresponde desempeñarse, respectivamente, en el ejercicio de las tres primeras virtudes. Al estamento de los «perfectos guardianes», quienes sobresalen por sus cualidades morales e intelectuales, le compete la sabiduría; al de los «guardianes auxiliares»,<sup>6</sup> la valentía; y al de los productores (agricultores, artesanos y comerciantes), la templanza, en tanto que los que integran esta clase se comportan ordenadamente al coincidir en quienes deben gobernarlos y, al mismo tiempo, al sostener una buena relación con los demás estamentos de la *pólis*. Se cumple así con uno de los pilares fundamentales de la *pólis* ideal asentado en el libro II: el principio de la especialización de las funciones (o de especialización funcional), según el cual cada uno debe dedicarse en la *pólis* a una sola y determinada función, vinculada con sus aptitudes naturales: «[...] Porque al hablar tú me doy cuenta de que, por de pronto, no hay dos personas exactamente iguales por naturaleza, sino que en todas hay diferencias innatas [*diaphéron tèn physin*] que hacen apta a cada una para una ocupación. [...] Por consiguiente, cuando más, mejor y más fácilmente

4. *Rep.*, v 473e4-5.

5. *Ibid.*, II 368e2-369a7.

6. *Ibid.*, III 414b1-6: «¿Y no tendríamos realmente toda la razón si llamásemos a éstos guardianes perfectos [*phúlakas panteleís*], encargados de que los enemigos de fuera no puedan y los amigos de dentro no quieran hacer mal, y que, en cambio, a los jóvenes a quienes hace poco llamábamos guardianes, les calificásemos de auxiliares y ejecutores [*epikóurous kai boethous*] de las decisiones de los jefes?». Sobre esta diferencia clave entre los guardianes *auxiliares* y los *perfectos* guardianes (caracterizados principalmente en los libros VI y VII), cf. Jaeger, W., *Paideia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1957, p. 715: «El nombre de “guardianes”, que al principio se daba al estamento de los guerreros en su totalidad, se limita luego, en el transcurso de la selección, a los “regentes”, y este puñado de hombres es el que participa de la educación superior».

se produce es cuando cada persona realiza un solo trabajo de acuerdo con sus aptitudes, en el momento oportuno y sin ocuparse de nada más que de él».<sup>7</sup>

La justicia, cuarta virtud cardinal, se define a la luz de la confluencia del *principio de la especialización* con las *diferencias por naturaleza*. Su fórmula reside en *hacer cada uno lo suyo*, es decir, en que cada uno (y paralelamente cada estamento) cumpla su *función* en la *pólis* de acuerdo con aquello para lo que su naturaleza esté mejor dotada.<sup>8</sup> De ello se deriva la concepción platónica de la justicia como armonía del individuo con la *pólis*, por un lado, y del individuo consigo mismo, por otro, en tanto presupuesta la correlación estructural entre la tripartición de la *psyché* en el individuo y la de los estamentos en la *pólis*: «Y así, Glaucón, pienso que reconoceremos también que el individuo será justo de la misma manera en que lo era la ciudad. [...] Por otra parte, no nos hemos olvidado de que ésta era justa porque cada una de sus tres clases hacía en ella aquello que le era propio. [...] Así, pues, hemos de tener presente que cada uno de nosotros sólo será justo y hará él también lo propio suyo en cuanto cada una de las cosas que en él hay haga lo que le es propio».<sup>9</sup> Como precisa Canto-Sperber, la justicia política platónica «no se refiere tanto al respeto de los derechos como a la contribución que cada individuo, cuando cumple la tarea que le corresponde y se conforma con su parte y su lugar, aporta al orden de la ciudad».<sup>10</sup>

Si tenemos presente el plan trazado por Platón en los libros V, VI y VII, en los que aborda, respectivamente, la figura del filósofo (o perfecto guardián), la educación y los estudios superiores que éste debe afrontar, cabe subrayar una cuestión central en lo que toca a la intervención política del filósofo. En efecto, una

7. *Rep.*, II 370a7-c5. Para otras apariciones del principio de especialización funcional, véase *ibid.* I 353a9-b3; III 394e1-6; 397e4-8. Sobre sus razones económico-políticas, cf. Annas, J., *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford, 1982, pp. 73-75; Barker, E., *Greek Political Theory*, Londres-New York, 1961, p. 192.

8. *Rep.*, IV 433a4-b4.

9. *Ibid.*, 441d5-e2. Horkheimer, M., *Historia, metafísica y escepticismo*, Madrid, Alianza, 1984, p. 93 encuadra a Platón dentro de una concepción *organicista* de la sociedad, que establece «una relación orgánica entre individuo y sociedad, de tal modo que el bienestar y el malestar de ésta se identifica con el estado de salud de los miembros individuales». Respecto de la analogía *psyché-pólis*, Mahoney, T. A., «Do Plato's philosopher-rulers sacrifice self-interest to justice?», *Phronesis*, XXXVII (1992) 3, p. 265 sostiene la mutua complementariedad entre la justicia del alma (justicia psíquica) y la justicia social: «[...] el ser justo es esencial al propio interés de uno, tanto si se concibe a la justicia como una virtud psíquica, *i.e.*, cada parte del alma cumple su propia función por el bien del alma como un todo, o como una virtud social, *i.e.*, cada persona en la sociedad cumple su propia función por el bien de la sociedad como un todo».

10. Canto-Sperber, M., «Platón», en Canto-Sperber, M. (comp.), *Filosofía griega*, Buenos Aires, Docencia, 2000, vol. I, p. 285. Para Moreau, F. P., *La utopía: Derecho natural y novela del Estado*, Buenos Aires, Hachette, 1986, p. 25, la política de Platón se funda en su doctrina del alma y, en tanto ésta es pluralista y jerárquica, su política también lo es.

vez indagada la naturaleza de la justicia en sí misma y la del hombre perfectamente justo (libros II-IV), el problema que trae a colación Platón es el de *cómo es posible fundar la pólis* esbozada en palabras. El *phármakon* que prescribe como solución necesaria y universal para todos los males que aquejan a las *póleis* presentes y futuras implica, como apuntamos al comienzo, cambiar una sola cosa: que los filósofos reinen en ellas o que los gobernantes filosofen: «Esto era lo que considerábamos, y esto lo que preveíamos nosotros cuando, aunque con miedo, dijimos antes, obligados por la verdad, que no habrá jamás ninguna ciudad ni gobierno perfectos, ni tampoco ningún hombre que lo sea, hasta que, por alguna necesidad impuesta por el destino [*ek tyches*], estos pocos filósofos, a los que ahora no llaman malos, pero sí inútiles [*achréstois*], tengan que ocuparse, quieran o no, en las cosas de la ciudad, y ésta tenga que someterse a ellos; o bien hasta que, por obra de alguna inspiración divina [*ék tinos theías epipnoías*], se apodere de los hijos de los que ahora reinan y gobiernan, o de los mismos gobernantes, un verdadero amor de la verdadera filosofía. Que una de estas dos posibilidades o ambas sean irrealizables, eso yo afirmo que no hay razón alguna para sostenerlo. Pues si así fuera se reírían de nosotros muy justificadamente, como de quien se extiende en vanos deseos».<sup>11</sup> Para arribar a esta conclusión que condensa su tesis respecto de la actitud que debe asumir el filósofo ante el orden político vigente, Platón debió allanar progresivamente el terreno en algunos diálogos previos. Si bien en los de juventud no hallamos, como señala Vlastos, una teoría política coherente,<sup>12</sup> la preocupación y reflexión sobre la mejor manera de hacer política recorre los distintos períodos de la obra platónica.<sup>13</sup> La base de lo que más tarde constituirá la filosofía política madura (articulada en función de la teoría de las Ideas) podemos encontrarla en algunos pasajes del *Menón* y *Gorgias*, los cuales tienden, cada uno a su manera, un puente hacia el tópico del filósofo-rey de *República*.

11. *Rep.*, VI 499a11-c5. Véase la misma idea en *ibid.* 501e2-5; VII 540d1-e3; y *Carta* VII 326a2-b4; 335d1-e1.

12. Cf. Vlastos, G., «Sócrates», en Canto-Sperber, *op. cit.*, p. 148. Para Canto-Sperber, *op. cit.*, p. 282, la reflexión política contenida en los primeros diálogos puede designarse como 'política socrática', «sin prejuzgar respecto del hecho de que tal reflexión sea del Sócrates histórico o que represente el primer estadio de un pensamiento propio de Platón sobre la política». Cf. en la misma línea Grube, G. M. A., *El pensamiento de Platón*, Madrid, Gredos, 1973, p. 396, para quien tampoco encontramos en tales diálogos un teoría política realmente compleja.

13. Véase al respecto en *Gorgias* 515b6-8 la pregunta que Sócrates le dirige a Calicles sobre *cómo* debe ser la política: «Pues no te pregunto por afán de disputar, sino porque deseo saber de qué modo crees, realmente, que se debe tomar parte en la vida pública entre nosotros». Seguimos la traducción de J. Calonge Ruiz (Platón, *Gorgias*, en *Diálogos*, Madrid, Gredos, 1983, vol. II), y para el texto en griego Burnet, *op. cit.*, vol. III.

En el último tramo del *Menón* hallamos una distinción básica entre opinión verdadera (*dóxa alethés*) y conocimiento (*epistémē*). Partiendo del hecho de que los políticos más célebres del pasado no adquirieron la virtud (*areté*) por conocimiento (cuyos caracteres esenciales son estabilidad y enseñabilidad), puesto que si fuera así se la habrían podido enseñar a sus hijos y discípulos («si la virtud fuese un conocimiento, evidentemente sería enseñable»),<sup>14</sup> Sócrates concluye que actúan bajo la guía de una opinión correcta o don divino (inestable e intransferible), que desde el punto de vista práctico es tan útil como el conocimiento: «Luego no es por ningún saber, ni siendo sabios, cómo gobernaban los Estados hombres tales como Temístocles y los otros que hace un momento decía Anito; y, por eso precisamente, no estaban en condiciones de hacer a los demás como ellos, pues no eran tal como eran por obra del conocimiento. [...] Entonces, si no es por el conocimiento, no queda sino la buena opinión [*eudoxía*]. Sirviéndose de ella los hombres políticos gobiernan los Estados y no difieren en nada, con respecto al conocimiento, de los vates y los adivinos. Pues, en efecto, también ellos dicen, por inspiración [*enthousiontes*], muchas verdades, pero no saben nada de lo que dicen».<sup>15</sup> El típico cuestionamiento socrático a los presuntos saberes, encarnado esta vez, como en la *Apología*, en la figura de los políticos tradicionales. Nos interesa *Menón* en tanto abre el marco para la impugnación del discurso político de la época desde un punto de vista *epistémico*, discurso que al estar basado en una opinión verdadera (y aun expresando verdades como el de los poetas, vates y adivinos), no logra dar cuenta de sí mismo.<sup>16</sup>

La conclusión del diálogo reafirma el vínculo discurso político tradicional-opinión verdadera, dejando aporéticamente planteada la posibilidad de una solución hasta tanto no se vuelva a priorizar la pregunta por la esencia (*qué es* en sí la *areté*) que dio origen al diálogo, para recién después ver *cómo* la *areté* se da en los hombres (*i.e.* si es enseñable o no): «En cuanto a lo que ahora nos concierne, si en todo nuestro razonamiento hemos indagado y hablado bien, la virtud no se daría ni por naturaleza ni sería enseñable, sino que resultaría de un don divino [*theía moíra*], sin que aquellos que la reciban lo sepan, a menos que, entre los hombres políticos, haya uno capaz de hacer políticos también a los demás [*állon poiêsai politikón*]. [...] Y éste, aquí arriba, sería precisamente, con respecto a la virtud, como una realidad entre las sombras».<sup>17</sup> El problema se juega dentro

14. Platón, *Menón* 87c5-6. Seguimos la traducción de F. J. Olivieri (Platón, *Menón*, en *Diálogos*, Madrid, Gredos, 1983, vol. II), y para el texto en griego Burnet, *op. cit.*, vol. III.

15. *Ibid.*, 99b5-c5.

16. *Ibid.*, 99c7-d5.

17. *Ibid.*, 99e4-100a7.

del orden de la *areté* política, porque si ésta se adquiere por inspiración divina, el bienestar y el progreso de una *pólis* estarán supeditados siempre a la *inestabilidad* e *intransferibilidad* propias de una opinión verdadera o, en otras palabras, al grado de inspiración que detente el político que la gobierne. Por tal razón se insinúa al término del diálogo el ideal de que la *areté* llegue alguna vez a ser conocimiento a fin de que, como toda *epístème* en sentido estricto, pueda ser enseñado a un conjunto de discípulos. Pero ello sólo podrá lograrse cuando se deje de hacer discurrir la indagación por el lado del *cómo* y se la encauce hacia la pregunta fundamental sobre *qué* es la *areté*. Cuando contemos con un verdadero político (como Sócrates o Platón, por ejemplo) que sea capaz de transformar las opiniones verdaderas en conocimiento a partir de una «reflexión sobre la causa» o «explicación causal» (*aitías logismós* propia del dialéctico en *República*, donde las causas serán, propiamente hablando, las Ideas que debe aprehender tras sus estudios superiores), recién allí la *areté* podrá revestir el título de conocimiento en tanto ya se apoya en razones. No se niega, pues, en *Menón* la presencia de *areté* en algunos hombres buenos e incluso en grandes estadistas tanto de la actualidad como del pasado (p. ej., Temístocles, Arístides, Lisímaco, Pericles y Tucídides), sino la capacidad de su enseñanza a sus respectivos hijos y discípulos.

Por su proximidad cronológica y temática, encontramos más de un punto de contacto entre el *Gorgias* y *Menón*. Básicamente nos interesa destacar, con vistas a la posterior formulación del tópico del filósofo-rey en *República*, la vinculación existente entre el «a menos que, entre los hombres políticos, haya uno capaz de hacer políticos también a los demás»<sup>18</sup> del *Menón* (cuya alusión a Sócrates<sup>19</sup> y a la función pedagógico-doctrinaria que cumplía la Academia platónica como centro de formación e irradiación de consejeros políticos es más que elocuente)<sup>20</sup> y la observación del *Gorgias* sobre la praxis política socrática: «Creo que soy uno de los pocos atenienses, por no decir el único, que se dedica al verdadero arte de la política [*alethôs politikê téchne*] y el único que la practica [*práttein*] en estos tiem-

18. *Ibid.*, 100a1-2. Cf. al respecto Jaeger, *op. cit.*, pp. 562-563.

19. Cf. *Menón*, 100a6-7: «Y éste, aquí arriba, sería precisamente, con respecto a la virtud, como una realidad entre las sombras».

20. Sobre la función política de la Academia platónica, cf. Guthrie, W. K. C., *Historia de la filosofía griega*, Madrid, Gredos, 1990, vol. IV, pp. 30-34; 258-259. Respecto de su programa político práctico, cf. Mahoney, *op. cit.*, n. 6: «Platón pensaba que los gobernantes exitosos necesitaban de una sólida educación filosófica, y apuntaba a proveérsela. Platón reclutó para su Academia a estudiantes brillantes y prometedores, los educó en la filosofía, y los envió hacia el mundo real de la política griega. En efecto, los miembros de la Academia ejercieron gran influencia política en Grecia, tanto por escribir las leyes de varias ciudades-estado como por actuar como asesores políticos de un buen número de gobernantes».

pos». <sup>21</sup> A la luz de estos diálogos podemos concluir que la reflexión política temprana llega hasta el punto de prescribir la necesaria vinculación entre *areté* y *epistéme*, y de formular, consecuentemente con ello, una concepción de la verdadera política (por contraposición a la política de la época) como una forma de arte (*téchne*) o ciencia (*epistéme*) basada en el conocimiento de lo justo y de lo injusto, y cuya meta suprema es el mejoramiento moral de los ciudadanos. <sup>22</sup>

Volvamos a *República*, diálogo maduro en el que Platón, retomando el camino abierto en *Menón* y *Gorgias*, termina por definir esta alianza entre política y *epistéme*. Ahora la primera, como después más nítidamente en *Político*, <sup>23</sup> tiene la *consistencia* de una ciencia (*politiké epistéme*). El sujeto colectivo que la detenta está conformado por los que mejor han sido preparados en términos morales e intelectuales. En tanto *epistéme*, podrá por fin ser enseñada (de allí la enumeración en el libro VII de la serie de estudios superiores coronados por la dialéctica,

---

21. *Gorg.*, 521d6-8. Subrayemos aquí una clara diferencia entre la actitud del Sócrates histórico y la de Platón. Para el primero toda renovación de la política ateniense debía provenir de una reforma moral en el plano individual o de una búsqueda personal de la *areté*. Esta actitud se advierte en la *Apología*, donde Sócrates prescribe la no intervención en política: «Quizá pueda parecer extraño que yo privadamente yendo de una a otra parte, dé estos consejos y me meta en muchas cosas, y no me atreva en público a subir a la tribuna del pueblo y dar consejos a la ciudad. [...] En efecto, no hay hombre que pueda conservar la vida, si se opone noblemente a vosotros o a cualquier otro pueblo y si trata de impedir que sucedan en la ciudad muchas cosas injustas e ilegales; por el contrario, es necesario que el que, en realidad, lucha por la justicia, si pretende vivir un poco de tiempo, actúe privada y no públicamente [*idiotéuein allà mè demosíuein*]» (31c4-32a3) Seguimos la traducción de J. Calonge (Platón, *Apología*, en *Diálogos*, Madrid, Gredos, 1981, vol. I), y para el texto en griego Burnet, *op. cit.*, vol. I. Según Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Barcelona, Altaya, 1994, tomo II, p. 456, «este recogimiento del hombre dentro de sí, la reflexión, aparece en la democracia griega con Sócrates; y con él viene la moralidad, por la cual aquella democracia es destruida». Platón, por el contrario, se orienta hacia una reforma de la *pólis* en su conjunto; de allí la importancia que cobra en *República* el paralelismo individuo-*pólis*, uno de los pilares centrales que soporta todo su andamiaje teórico. En el enfoque platónico el programa de reforma moral del individuo sólo es posible en correlación con la reforma moral de la *pólis*. Se revela así en Platón una intención de cambio social más radical que busca conciliar la filosofía con el poder político, dos ámbitos que, como vimos, estaban desde su perspectiva tajantemente separados. Esta diferencia entre los puntos de vista socrático y platónico aparece claramente sintetizada en palabras de Cornford, F. M., «La comunidad platónica», en *La filosofía no escrita*, Barcelona, Ariel, 1974, pp. 113-114: «Es en tal punto donde yo creo que el pensamiento de Platón toma un rumbo diferente del impreso por su maestro Sócrates. Existen dos caminos según los cuales un hombre puede abordar la tarea de concebir una sociedad ideal. El uno consiste en comenzar con la reforma moral del individuo e imaginar a continuación una sociedad compuesta por individuos perfectos. Tal es el resultado lógico de la misión de Sócrates hacia sus conciudadanos, según resulta descrita en la *Apología*. El otro consiste en tomar la naturaleza humana tal como la encontramos y construir un orden social que saque el mejor fruto de ella, según es y parece con probabilidad que seguirá siendo. Tal es el camino que Platón emprende con la *República*».

22. *Gorg.*, 504d1-c4; 515b6-d1, 517b2-c4.

23. Cf., entre otros pasajes, *Pol.* 258b2-4.

ciencia suprema cuyo fin es alcanzar la *definición* de la *esencia* de cada cosa),<sup>24</sup> ya que su correcto ejercicio implica en última instancia la aprehensión de Ideas. Mediante este gesto de fundamentación del programa ético-político de *República* en su teoría metafísica de las Ideas, Platón exigirá imperiosamente la intervención *directa* de los filósofos en la *pólis*. No sólo porque tal es su compromiso ético-político, sino también porque, si ellos asumen una actitud individualista, ocuparán su lugar los «amantes de la opinión [*philodoxoi*]» y los hombres comunes, los cuales llevarán a que la *pólis* sea gobernada irremediablemente por alguno de los cuatro regímenes deficientes descritos en libro VIII: timocracia, oligarquía, democracia y tiranía. Para evitar la previsible corrupción y desintegración de la *pólis* como consecuencia de la implantación de cualquiera de esos regímenes, se debe instar a los filósofos a que tomen las riendas de la organización política a fin de que ésta se estructure en función de la forma aristocrática que, a los ojos de Platón, es la más recta en tanto gobiernan los mejores en términos de saber. Tras aprehender «el más sublime objeto de conocimiento [*mégiston máthema*]»,<sup>25</sup> la Idea del Bien, los filósofos deberán descender a la *caverna* de la praxis ético-política («como una realidad entre las sombras»), para realizar *en la medida de lo posible* la *pólis* proyectada. Sirviéndose de esa Idea como *modelo*, ordenarán la ciudad con vistas al bien común de todos sus miembros (y no de un estamento en particular): «Porque admito que, si existiera [*i.e.* tal régimen político], esa ciudad tendría toda clase de bienes».<sup>26</sup> La garantía de felicidad pública y privada de los ciudadanos depende así de la aristocracia moral e intelectual de los filósofos, ya que nadie mejor que ellos puede determinar lo que es bueno para la *pólis*. Apunta Saunders: «La proposición central del pensamiento político de Platón en la *República* es por tanto que la *eudaimonía* humana depende de la posesión de la *areté*; que poseer completamente la *areté* exige una comprensión de su Forma; y comprender la Forma es una actividad filosófica. La dependencia de la moralidad y de la política sobre la filosofía es la marca distintiva de la *República*».<sup>27</sup> Tal es la fundamentación metapolítica de la injerencia *directa* de los filósofos en el gobierno de la *pólis*.

24. *Rep.*, VII 534b3-4.

25. *Ibid.*, VI 505a2.

26. *Ibid.*, V 471c8.

27. Cf. Saunders, T. J., «Plato's Later Political Thought», en Smith, N. D. (ed.), *Plato. Critical Assessments*, London-New York, Routledge, 1998, p. 326; Kahn, Ch. H., «The Place of the Statesman in Plato's Later Work», en Rowe, Ch. J. (ed.), *Reading the Statesman. Proceedings of the III Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 1995, p. 51, para quien «políticamente hablando, el estado de la *República* está fundado sobre la sabiduría de los guardianes»; y Sinclair, T. A., *A History of Greek Political Thought*, London, Routledge & Kegan, 1951, p. 146.

En uno de los tramos del libro VI de *República* leemos una explicación sobre la disposición negativa de la multitud para con los filósofos de la época. Platón propone aquí, como una alternativa frente a esta imagen tradicional del filósofo como *inútil* (*áchrastos*)<sup>28</sup> en términos prácticos, una descripción paradigmática de la verdadera naturaleza o alma filosófica,<sup>29</sup> cuyo objeto privilegiado de conocimiento son las Ideas, y entre cuyas cualidades destaca la justicia, valentía, templanza, el estar dotada de buena memoria y de facilidad para aprender.<sup>30</sup> Si se le presentase a la multitud una naturaleza filosófica semejante, podría, a juicio de Platón, cambiar su opinión acerca de la figura del filósofo y, sobre todo, de su utilidad en la *pólis*, porque es a ellos a quienes únicamente debería confiarse la ciudad. Para caracterizar esta naturaleza filosófica, Platón se sirve de dos términos clave: *mímesis* y *parádeigma*, en función de una analogía entre la labor del pintor y la del político.<sup>31</sup> La tarea del filósofo (o perfecto guardián) estará representada aquí en términos de una *mímesis* del modelo divino y ordenado de las Ideas, con vistas a «crear» la mejor pintura de gobierno, que no es otra que la de la *politeía* ideal que los interlocutores venían fundando en sus palabras: «[...] ¿O crees que hay alguna posibilidad de que no imite cada cual a aquello con lo que convive y a lo cual admira? [...] De modo que, por convivir con lo divino y ordenado, el filósofo se hace todo lo ordenado y divino que puede serlo un hombre [...]. Pues bien, si alguna necesidad le impulsa a intentar implantar en la vida pública y privada de los demás hombres aquello que él ve allí arriba, en vez de limitarse a moldear su propia alma, ¿crees acaso que será un mal creador de templanza y de justicia y de toda clase de virtudes colectivas [*demotikes aretes*]?».<sup>32</sup> A diferencia de los pseudopolíticos de la época que se limitan a una creación (*poíesis*) de «imágenes de virtud», el filósofo guardián se abocará a la creación de «virtudes verdaderas»,<sup>33</sup> puesto que tiene como *parádeigma* el ámbito eidético: «Y si se da cuenta el vulgo de que decíamos verdad con respecto a él, ¿se irrita-

28. Sobre la inutilidad de los filósofos en la vida cotidiana, véase, entre otros pasajes, *Rep.*, VI 487c4-e3; 499b4; *Gorg.* 484c4-486d1; y *Teeteto* 172c2-176a2.

29. *Rep.*, VI 486a1-487a8.

30. *Ibid.*, 486e1-487a8.

31. Para una definición de la naturaleza del «modelo [*parádeigma*]» y de su utilidad para la adquisición de conocimientos, cf. especialmente *Pol.* 277a3-278e10, donde se elige como modelo de la política el arte de tejer vestidos de lana. Como señala Santa Cruz, entre el modelo y aquello con lo cual se lo compara hay una identidad de estructura, en el sentido de que el conocimiento del modelo permite analógicamente el conocimiento de aquello que puede compararse con él (cf. Santa Cruz, M. I., «Introducción», en Platón, *Político*, en *Diálogos*, Madrid, Gredos, 1988, vol. V, p. 493).

32. *Rep.*, VI 500c6-d8.

33. Cf. esta clásica contraposición entre «imágenes de virtud» y «virtudes verdaderas» en *Banquete* 212a4-5 y *Rep.* VII 517d4-e2.

rán contra los filósofos y desconfiarán de nosotros cuando digamos que la ciudad no tiene otra posibilidad de ser jamás feliz sino en el caso de que sus líneas generales sean trazadas por los dibujantes que copian de un modelo divino [*to theío paradeígmati*]?:<sup>34</sup>

A la manera de la «pintura más hermosa [*kallíste graphè*]»,<sup>35</sup> el filósofo esbozará su plan general de gobierno, teniendo en cuenta no sólo la *manera de ser* del hombre de bien, sino también el plano de su aplicación efectiva, dado que es un alma de naturaleza filosófica que «ha de tender constantemente a la totalidad y universalidad de lo divino y de lo humano».<sup>36</sup> Al contemplar ambas dimensiones, puede crear la mejor «imagen de hombre [*andreíkelon*]» posible, y sobre todo de los «caracteres humanos [*anthrópeia éthe*]» que, tal como hizo Homero con los personajes de Aquiles y Trasímedes,<sup>37</sup> se los modela tomando como referencia su imagen o «semejanza con los dioses [*theoeíkelos*]». Se trata, en el fondo, de que el filósofo guardián pinte una *andreíkelon* a la luz de una *theoeíkelos* o de lo «amado por dios [*theophilés*]».<sup>38</sup> Esta pintura vista en perspectiva no es otra que la de la *politeía* ideal en torno a la cual gira el diálogo. El filósofo guardián platónico se nos revela así como un «consumado pintor de gobiernos [*politeion zográphos*]».<sup>39</sup> Y es precisamente dicha analogía entre pintura y política la que refuerza la tensión que late a lo largo de *República*, entre el carácter paradigmático de esa pintura de gobierno y el plano de su realización efectiva.

Tal tensión surge, en efecto, cuando se plantea inevitablemente la cuestión de la praxis, modo y alcance del régimen aristocrático de los filósofos. Ello nos remite al eje central del diálogo: la pregunta por la justicia en sí misma, cuya formulación en su momento apuntaba a trascender el punto de vista teórico, para hallar la manera de *hacernos justos* en tanto sepamos *qué* es lo justo en relación con la *pólis* y el individuo: «Por tanto, era sólo en razón de modelo [*paradeígmatos*] por lo que investigábamos lo que era en sí la justicia, y lo mismo lo que era el hombre perfectamente justo, si llegaba a existir, e igualmente la injusticia

34. *Ibid.*, VI 500d10-e4.

35. *Ibid.*, 501c3.

36. *Ibid.*, 486a5-6.

37. Cf. en la *Iliada*, I 131; XIX 155 el sintagma «Aquiles a los dioses parecido»; y en la *Odisea*, III 414: «Trasímedes semejante a un dios».

38. Respecto de esta cuestión, Jaeger, *op. cit.*, p. 675 afirma: «El pintor es el guía del estado y éste el *pinax*, la tabla sobre la que, después de limpiarla con todo rigor, cobra contorno y color la imagen del hombre nuevo. Mezclando las características de lo eternamente justo, bello, prudente, de todas las demás virtudes y de los rasgos que descubrimos en el hombre real, es decir, mezclando la idea y la experiencia, surge ante el artista filosófico, en vez de aquella imagen “semejante a los dioses” que Homero representa en los hombres de su epopeya, una imagen adecuada a ellos, “semejante al hombre”».

39. *Rep.*, VI 501c5-6.

y el hombre totalmente injusto; todo a fin de que, mirándolos a ellos y viendo cómo se nos mostraban en el aspecto de su dicha o infelicidad, nos sintiéramos forzados a reconocer respecto de nosotros mismos que aquel que más se pareciera a ellos ha de tener también la suerte más parecida a la suya; pero no con el propósito de mostrar que era posible la existencia de tales hombres». <sup>40</sup> Platón tiene plena conciencia de que todo intento por llevar a cabo su paradigma filosófico-político va a implicar irremediabilmente distorsiones. <sup>41</sup> Pero la imposibilidad de su *puesta en práctica* no lo convierte en un ideal vacío. Su función es positiva en sentido *regulativo*, en tanto ideal para orientar nuestros actos *en la medida de lo posible*, y ante el cual debemos persuadirnos de que alguna vez *llegará a existir*: «[...] pero si somos capaces de descubrir el modo de constituir una ciudad que se acerque máximamente a lo que queda dicho, confiesa que es posible la realización de aquello que pretendías. ¿O acaso no te vas a contentar con conseguir esto? Yo, por mi parte, ya me daría por satisfecho». <sup>42</sup> La *politeía* platónica se erige como reacción crítica ante el orden ético-político vigente, <sup>43</sup> como un *pará-*

40. *Ibid.*, v 472c4-d2.

41. Recordemos aquel pasaje clave en *ibid.* 473a1-3: «¿Crees que se pueda llevar algo a la práctica tal como se enuncia, o por el contrario, es cosa natural que la realización se acerque a la verdad menos que la palabra, aunque a alguien parezca lo contrario?». Sobre la posibilidad práctica de la *pólis* ideal, cf. Guthrie, *op. cit.*, vol. IV, pp. 464-467.

42. *Rep.*, v 473a7-b2. No puede, sin embargo, dejar de advertirse en el diálogo una tensión interna entre la realizabilidad e imposibilidad de este paradigma filosófico-político platónico. Para la primera opción, cf. especialmente *ibid.*, v 470e4-6; 473c2-4; vI 499a11-c5; vI 502c2-7 («Y en la parte anterior dejamos suficientemente demostrado, según yo creo, que nuestro plan era el mejor, siempre que fuese realizable. [...] Pues bien, ahora hallamos, según parece, que, si es realizable, lo que decimos acerca de la legislación es lo mejor, y que, si bien es difícil que llegue a ser realidad, no es en modo alguno imposible»); vII 540d1-e3. Respecto de la segunda, véase *ibid.* IX 592a10-b5 («Ya entiendo: quieres decir que sólo ha de ser en la ciudad que veníamos fundando, la cual no existe más que en nuestros razonamientos, pues no creo se dé en lugar alguno de la tierra. [...] Pero quizá haya en el cielo un modelo de ella para el que quiera mirarlo y fundar conforme a él su ciudad interior. No importa nada que exista en algún sitio o que haya de existir; sólo en esa ciudad actuará y en ninguna más»). Este último pasaje, además de contrastar claramente con el de *Rep.*, v 470e4-6, según el cual la *pólis* a fundar será griega, marca un repliegue en la individualidad en tanto ya no se aspira a su fundación en la tierra sino en uno mismo (*i.e.* en la «ciudad interior»).

43. Cf. la lectura hegeliana de la *República* platónica como reacción crítica ante la irrupción del «principio de la particularidad independiente», que implicaba un momento de corrupción y decadencia en la eticidad griega: «Es justamente en esta *posición de la filosofía frente a la realidad* donde surgen los equívocos. Me remito en esto a lo que ya he señalado, que la filosofía, por ser la *investigación de lo racional*, consiste en la *captación* de lo *presente* y de lo *real*, y no en la posición de un *más allá* que sabe Dios dónde estará, aunque en realidad bien puede decirse dónde radica: en el error de un razonamiento vacío y unilateral. En el curso de este tratado he señalado que incluso la *república platónica*, que proverbialmente se considera como un *ideal vacío*, no hace en esencia más que captar la naturaleza de la eticidad griega. Con la conciencia de un principio más profundo que irrumpe en esa eticidad y que inmediatamente sólo podía aparecer como un anhelo aún no satisfecho y

*deigma* alternativo bajo cuya referencia pueda proyectarse una mejora radical del individuo (de su *pólis* interior) y de las formas de gobierno imperantes.<sup>44</sup> Si bien insiste en que tal *modelo en el cielo (en ourano parádeigma)* es irrealizable *en los mismos términos* de su formulación teórica, para Platón debe ponerse todo el empeño en tratar de concretarlo en un sentido aproximativo (*en el mayor grado posible*), esto es, asumiendo su valor regulativo y las distorsiones que irremediablemente lo afectarán en el tránsito hacia su realización efectiva. El *Político* y las *Leyes* profundizan esta tensión abierta en *República* entre un enfoque *ideal y real* de la política.<sup>45</sup>

## La segunda navegación

El *Político* da cuenta de la importancia que empieza a cobrar la noción de ley y, sobre todo, su relación con la verdadera ciencia política. En este diálogo tardío, cuya ubicación cronológica y conceptual cumple un rol intermedio entre *República* y *Leyes*,<sup>46</sup> Platón regresa sobre una constante que, como vimos, atraviesa los diferentes períodos de su obra: la definición del político y de su «arte» o «ciencia» real y directiva («[...] debemos examinar al hombre político. Y dime

---

por lo tanto sólo como corrupción, Platón debió buscar a partir del anhelo mismo una ayuda contra él; esta ayuda tenía que provenir de lo alto, por lo cual sólo pudo buscarla en una forma particular *exterior* a aquella eticidad» (cf. Hegel, G. W. F., *Principios de la filosofía del derecho*, Barcelona, Edhasa, 1988, pp. 58-59). Cf. asimismo *ibid.*, pp. 306-307, obs. al § 185; y *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1955, vol. II, pp. 218-219.

44. *Rep.*, IX 592a10-b5. Para Guthrie, *op. cit.*, vol. IV, p. 467, en *República*: «lo que se busca es menos una ciudad que la justicia personal». Al proponer su *pólis* como un modelo que se erige como fuente de inspiración para las futuras sociedades, Platón se basa, como afirma Davis, C. J., *Utopía y la sociedad ideal*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985, p. 69, en «*el deseo de poner fin a la incertidumbre moral [...] para dar al hombre y a la sociedad un sentido de eficacia y certidumbre moral*».

45. Sobre esta distinción de niveles en la política, cf. especialmente Guthrie, *op. cit.*, vol. V, p. 198: «Da la sensación, a veces, de que Platón tiene tres niveles en su mente: I) el político ideal, la divinidad mejor que el hombre, cuya única ley es su voluntad ilustrada; II) el mejor tipo de hombre de estado humano o reformador político (que aún no ha aparecido), cuyo modo de ser y política forman el objeto fundamental de investigación del *Político*; III) el sofista político u hombre de estado espurio, que finge estar en posesión del arte y pasa por ser un político en lugar de un mero faccioso [...]. Esto incluye a todos los políticos de la época. Pero la distinción entre I) y II) no es siempre clara y él admite, en 301a-b, que usa el mismo título para ambos». Para este intérprete en el *Político* Platón combina lo ideal y lo práctico de una forma única y extraña (p. 207). Cf. asimismo Saunders, *op. cit.*, p. 340; Lane, M., «A New Angle on Utopia: the Political Theory of the *Statesman*», en Rowe, *op. cit.*, pp. 276-277, quien traza una distinción entre dos clases de política ideal: «estática» en el caso de *República* y «dinámica» (*i.e.* «la perspectiva del tiempo como medio dinámico dentro del cual acaecen los conflictos políticos») en el de *Político*.

46. Respecto del lugar intermedio o relativo del *Político*, cf. especialmente Kahn, *op. cit.*, p. 51.

ya: ¿también a él hay que considerarlo entre quienes poseen una ciencia [*epistémōnon*]?»).<sup>47</sup> En lo que respecta al examen de nuestro tópico, Platón va a señalar en la última parte del diálogo que el propósito de tal definición era revelar la estrecha conexión existente entre el método dialéctico y la figura del político, la cual ya había comenzado a insinuarse al término del *Menón*, y a definirse en el libro VII de *República*, donde la dialéctica aparecía como la ciencia que coronaba los estudios superiores a los que debían someterse los perfectos guardianes de cara a su futuro gobierno en la *pólis* ideal: «[...] ¿por qué hemos emprendido la búsqueda sobre lo político? ¿Es por el político mismo por lo que nos la hemos propuesto o, más bien, para hacernos más hábiles dialécticos en todo tipo de cuestiones?».<sup>48</sup> Esta relación entre dialéctica y política no sólo terminará por definir el arte del verdadero político a través de la figura del filósofo (quien gracias al método dialéctico, detendrá aquí la *epistēme* del ámbito paradigmático e inmutable de las Ideas), sino que servirá asimismo como criterio de demarcación entre el verdadero político (o político rey)<sup>49</sup> y los que inútilmente pretenden serlo: el coro embaucador de los sofistas («A él debemos aislarlo de todos aquellos que son verdaderamente políticos y reyes, aunque sea difícilísimo hacerlo, si queremos ver con toda claridad lo que estamos buscando»)<sup>50</sup>.

¿Acaso el verdadero político puede llegar a gobernar sin leyes? La pregunta suscita en el *Político* una reflexión más elaborada sobre la naturaleza de la ley<sup>51</sup> y

---

47. *Pol.*, 258b2-4. Seguimos la traducción de M. I. Santa Cruz (Platón, *Político*, en *Diálogos*, Madrid, Gredos, 1988, vol. V), y para el texto en griego Burnet, *op. cit.*, vol. I. En Platón los términos *epistēmōn* (conocedor, entendido) y *technítēs* (artista, artesano; conocedor) aparecen como sinónimos. Sobre el uso sinonímico de ambos términos, cf., entre otros pasajes, *ibid.*, 295d7-e1; 300e7-9, donde «arte real [*basiliké téchne*]» y «ciencia política [*politiké epistēme*]» son equiparados. Para un examen de esta última en el *Político*, cf. Dixsaut, M., «Une politique vraiment conforme à la nature», en Rowe, *op. cit.*, pp. 257-259.

48. *Pol.*, 285d4-6. La descripción del método dialéctico en este diálogo sigue en la línea de *República*: «En consecuencia, es imprescindible ejercitarse para poder dar y recibir razón de cada cosa. Pues las realidades incorpóreas (asómata), que son las más bellas e importantes, pueden mostrarse con claridad sólo valiéndose de la razón y por ningún otro medio; y es a ellas, sin duda, a las que apunta todo lo dicho hasta el momento» (286a4-7). Esta relación entre dialéctica y política vuelve a repetirse en 287a1-4.

49. *Pol.*, 301b5-8.

50. *Ibid.*, 291c3-6.

51. En *República* Platón pone mayor responsabilidad en la educación (como formadora de hábitos rectos) que en la legislación, ya que para él, si contamos con ciudadanos sanos y honrados como resultado de la educación, no hará falta que sigan ordenanzas legales: «No vale la pena dar ordenanzas a hombres sanos y honrados: ellos mismos hallarán fácilmente la mayor parte de aquello que habría de ponerse por ley» (IV 425d7-e2). Cf. al respecto Grube, *op. cit.*, pp. 410-411: «Desde el principio hasta el fin mantuvo Platón que la educación era más importante que la ley. En cualquier caso, la *República* no era la ocasión adecuada para un código elaborado. Esta tarea la dejó para su vejez»; y

su relación de *subordinación* respecto de la ciencia (*epistème*). Al igual que en *República*, ésta volverá a constituir el único criterio válido a la hora de evaluar la rectitud de cualquier régimen político: «Por necesidad, entonces, de entre los regímenes políticos, al parecer, es recto por excelencia y el único régimen político que puede serlo aquel en el cual sea posible descubrir que quienes gobiernan son en verdad dueños de una ciencia y no sólo pasan por serlo; sea que gobiernen conforme a leyes o sin leyes, con el consentimiento de los gobernados o por imposición forzada, sean pobres o ricos, nada de esto ha de tenerse en cuenta para determinar ningún tipo de rectitud».<sup>52</sup> La discusión acerca de la necesidad o no de las leyes revela la naturaleza de éstas como el *segundo recurso*<sup>53</sup> o mal menor. En ausencia del verdadero político poseedor de ciencia, y aun siendo una norma *general* con limitaciones, la ley se torna una *segunda navegación (deúteros ploûs)*<sup>54</sup> necesaria e ineludible. El problema que entraña la ley aparece condensado en una pregunta clave del *Político*: «¿No es, entonces, imposible que se adapte bien a lo que jamás es simple aquello que se mantiene constantemente simple?».<sup>55</sup> Para Platón la ley busca lograr una simplicidad imposible, porque nada existe en el plano de la acción humana que sea invariable y valga en todos los casos.<sup>56</sup> La ley en este sentido «jamás podrá abarcar con exactitud lo mejor y más justo para todos a un tiempo y prescribir así lo más útil para todos».<sup>57</sup> Si hallamos un político dotado de *epistème*, gobernará *por encima* de la ley. Todos los demás regímenes políticos posibles serán al fin y al cabo *imitaciones* de aquel único modelo recto y genuino en el cual impera lo mejor: la ciencia, instancia suprema encarnada en el político real dotado de poder y sensatez («Porque, si existiese alguien capaz de tal cosa –según creo–, uno cualquiera de los que poseen en verdad la ciencia real, difícilmente se pondría trabas a sí mismo escribiendo eso que llamamos leyes»)<sup>58</sup>. Las diferentes formas de gobierno imitativas serán mejores en la medida en que se aproximen o sigan los «lineamientos [*syngrámmata*]» de aquel régimen político perfecto. Nuevamente entra en escena la función regulativa del paradigma: los

asimismo Annas, *op. cit.*, pp. 105-106, para quien la educación de los guardianes reemplaza en *República* el rol que juega una constitución en la conformación de un Estado.

52. *Pol.*, 293c5-d2.

53. *Ibid.*, 297c3-6.

54. *Ibid.*, 300c2.

55. *Ibid.*, 294c7-8.

56. *Rep.*, IV 425b7-8.

57. *Pol.*, 294a10-b2. Para las limitaciones de la ley y su esencial inferioridad respecto del conocimiento, cf. especialmente Grube, *op. cit.*, pp. 424-425; Crombie, I. M., *Análisis de las doctrinas de Platón*, Madrid, Alianza, 1979, tomo I, pp. 178-179. Sobre la idea de un sistema legal inamovible en *Leyes*, cf. Stalley, R. F., *An Introduction to Plato's Laws*, Oxford, 1983, p. 109.

58. *Pol.*, 294a7-8; 295b2-5.

Estados actuales se salvarán en tanto y en cuanto imiten *de la mejor manera* posible el régimen de un único individuo que gobierne basándose en la ciencia.

El andamiaje metafísico que soporta la legitimidad de los actos de gobierno de este verdadero político es el conocimiento suprasensible de las Ideas eternas e inmutables («quien posee el saber, quien es –recordémoslo– realmente un político, hará en su acción personal una cantidad de cosas en virtud de su arte, sin preocuparse para nada de las normas escritas»).<sup>59</sup> En cuanto a la función regulativa del paradigma, no hallamos en *Político* diferencias sustanciales respecto del planteo de *República*. Pero sí en lo que concierne a la relevancia que adquiere en el primero el código legal como *segundo recurso*, sobre todo ante la dificultad cada vez más patente de realización del régimen paradigmático en el que el verdadero político «ejerce la monarquía con ciencia». <sup>60</sup> A diferencia de *República*, Platón se aboca aquí a la descripción del régimen alternativo (*i.e.* un gobierno fundado exclusivamente en la ley)<sup>61</sup> que busca imitar *de la mejor manera* el sistema perfecto basado en el conocimiento. El *Político* llega así hasta el punto de abrir la pregunta que no habíamos visto desplegarse en *República*, y que, como veremos, retomará su curso en *Leyes*. En tales diálogos Platón sigue, con mayor o menor énfasis, anclado en su tesis acerca de la única y perfecta forma de gobierno posible (la del filósofo-rey), en el que el saber como principio de legitimidad política está siempre por encima de la ley. Pero ¿qué sucede cuando no logramos hallar y disponer de ese verdadero político en posesión de la *epistémé*? Porque la base de sustentación de los regímenes políticos *de hecho* –y de allí los males que los aquejan– no reside precisamente en el saber filosófico. Las *Leyes*, diálogo escrito por Platón durante sus últimos años de vida,<sup>62</sup> puede leerse como una respuesta a esta pregunta.

## Del orden ideal a la conservación del mejor orden posible

Así como en *República* los interlocutores *pintaban* en su conversación un *parádeigma* de buena *pólis*,<sup>63</sup> en *Leyes* nos reencontramos con el mismo gesto fundacional de una ciudad en términos discursivos, a fin de observar, siguiendo el paralelismo individuo-*pólis*, «cómo podría habitarse de la mejor manera una ciu-

59. *Ibid.*, 300c9-11.

60. *Ibid.*, 301b2-3.

61. Para un relevamiento de las diferencias entre *República* y *Político*, cf. Crombie, *op. cit.*, pp. 177-178; Canto-Sperber, *op. cit.*, p. 291.

62. Sobre la cronología de las *Leyes*, cf. especialmente Lisi, F., «Introducción», en Platón, *Leyes*, en *Diálogos*, Madrid, Gredos, 1999, vol. VIII, pp. 14-21, n. 46.

63. *Rep.*, v 472d9-e1.

dad y, en particular, cómo alguien podría vivir bien». <sup>64</sup> Tres interlocutores ancianos (el extranjero ateniense, personificación del punto de vista platónico, <sup>65</sup> el cretense Clinias y el espartano Megilo) <sup>66</sup> pintarán a lo largo del diálogo, y por iniciativa del segundo que recibió concretamente el encargo, el código legal más apropiado para una colonia cretense a fundar (Magnesia): «La mayor parte de Creta tiene la intención de hacer una colonia y encomienda a los habitantes de Cnosos que se ocupen del asunto, y la ciudad de Cnosos, a mí [Clinias] y a otros nueve. Al mismo tiempo, nos manda que pongamos sus leyes, si es que algunas de ellas nos satisfacen, pero que instauremos también leyes de otro lado, si nos gustan, sin tomar en cuenta en absoluto si son extranjeras, siempre que nos parezcan mejores. Démonos pues ese gusto. Eligiendo de las leyes mencionadas, construyamos la ciudad con la palabra [*tô lógo sustesómetha pólin*], como si la fundáramos desde el comienzo y, al mismo tiempo, lograremos observar lo que buscamos, mientras que yo quizá podría usar esa constitución para la futura ciudad». <sup>67</sup> El gesto de fundar la ciudad *con la palabra* va a instalar desde el inicio la tensión entre los planos teórico y práctico. Pero la novedad que introduce este diálogo tardío es que el peso recaerá, a diferencia de *República*, sobre el plano práctico, ya que el proyecto de ordenación legal procura regular minuciosamente la vida pública y privada de los ciudadanos que habiten la futura Magnesia. La pregunta central de *República* sobre *quiénes* eran los mejor *calificados* (moral e intelectualmente) para gobernar los Estados se desplaza ahora hacia la pregunta sobre *cómo* organizar y gobernar de una forma óptima una nueva colonia en el marco de circunstancias ya no ideales, sino reales.

El protagonismo excluyente lo detenta así la noción de ley. La finalidad de toda legislación correcta es lo primero que Platón busca dejar asentado. Su deber, en efecto, consiste en el fomento de las cuatro especies de virtud o *virtud completa* (inteligencia, justicia, templanza y valentía), y no sólo de una parte de ella, como sucede en la legislación de otras *póleis* (como, por ejemplo, el fomento privilegiado de la valentía en la legislación espartana): «[...] la justicia, la prudencia y la inteligencia [*dikaíosyne kai sophrosyne kai phrónesis*] son mejores cuando coinciden con la valentía que la valentía [*andreía*] aisladamente. [...] Además, el

64. Platón, *Leyes*, III 702a8-b1. Seguimos la traducción de F. Lisi (Platón, *Leyes*, en *Diálogos*, Madrid, Gredos, 1999, vols. VIII-IX), y para el texto en griego Burnet, *op. cit.*, vol. v.

65. Grube, *op. cit.*, p. 85.

66. Respecto del origen de estos tres ancianos, apunta Crombie, *op. cit.*, p. 183, que «la elección de los participantes en la discusión es significativa; pues Atenas representa la parte intelectual y liberal de la vida griega, y Esparta y Creta la parte tradicionalista, militar y disciplinada; y una de las opiniones de Platón ha sido siempre que estas dos partes deben apreciar sus méritos y aproximarse entre sí».

67. *Leyes*, III 702c2-d5.

primer bien divino y que gobierna a los restantes es la inteligencia; el segundo, el estado prudente del alma acompañado de razón [*metà noū sóphron psychês éxis*]. La justicia que surge de la mezcla de éstos con la valentía sería el tercero; el cuarto, la valentía». <sup>68</sup> Todo el código legal racionalmente organizado que los interlocutores plasman en palabras procura fomentar el ejercicio de esta virtud *íntegra* o *total* a fin de alcanzar la *eudaimonía* de los ciudadanos y de la *pólis*. Tras referirse en los primeros libros a la finalidad de la ley, la función de la educación y su relación con la *areté* (libros I-II), los principios, fundamentos y presupuestos del sistema político de Magnesia (libros III-V), surge el discurso sobre la legislación (las leyes propiamente dichas que dan título al diálogo) que los personajes proyectan para la nueva colonia cretense, el cual arranca en el libro VI para concluir en el XII (libros donde, como tópicos principales, se va pasando revista tanto a la estructura administrativa del nuevo Estado como a su organización familiar, educativa, religiosa, económica y judicial). Del conjunto de las *Leyes* nos interesa, al igual que en el caso de *República* y *Político*, traer a colación sólo algunos pasajes que se vinculan con el motivo del filósofo-rey, para terminar con un análisis comparativo de su alcance y función en dichos diálogos.

En el libro IV, al establecer los principios del régimen político de la futura Magnesia, Platón hace referencia a la forma de realización del mejor Estado. Para ello afirma que deberíamos hallar un tirano con una serie de cualidades: joven, memorioso, con facilidad para el aprendizaje, valiente y magnánimo por naturaleza (casi los mismos rasgos de la verdadera naturaleza filosófica enumerados en *República*). <sup>69</sup> Un tirano particular en el que, además de esas cualidades, confluyan las cuatro virtudes cardinales: «Por tanto, tenga el tirano esta índole junto a aquellas cualidades, si una ciudad va a alcanzar de la manera más rápida y mejor posible un sistema político con el que, tras adoptarlo, vaya a vivir en la felicidad suma. No existe ni nunca podría llegar a existir una forma más rápida ni mejor que ésta de establecer el régimen político». <sup>70</sup> Tal forma implica la relación entre un legislador digno de alabanza y un joven tirano con aquellas características. La posibilidad de reunión entre ambas figuras aparece bajo el marco del azar o fortuna (*tyche*), <sup>71</sup> el cual de *República* a *Leyes* se torna cada vez más recurrente, acentuando así los problemas que acarrea su realización. <sup>72</sup> De la tiranía concebi-

68. *Ibid.*, I 630a8-b2; 631c5-d1. Platón retoma este punto en el libro XII 963c5-964b6.

69. *Rep.*, VI 486e1-487a8.

70. *Leyes*, IV 710b4-9.

71. Cf. especialmente *ibid.* 710c7-d3.

72. Sobre la vinculación del tópico del filósofo-rey con el azar o fortuna (*tyche*), cf. especialmente *República*, VI 499a11-c5; VII 540d1-e3; *Leyes*, IV 710c7-d3 («Afortunado, agrega, no en otro sentido, sino en que en su época llegue a haber un legislador digno de alabanza y un azar [*tychen*] que los

da de este modo, es decir, no en su forma histórico-tradicional (criticada por el mismo Platón en los libros VIII y IX de *República* y en *Político*),<sup>73</sup> sino a partir de la colaboración recíproca entre un legislador excelente y un tirano moderado, debería surgir la mejor ciudad. Porque en la persona de tal clase de tirano estarían coincidiendo un poder de persuasión y de coacción (dos rasgos esenciales en la nueva concepción platónica de la ley)<sup>74</sup> que la convierten en la más adecuada para orientar, sin esfuerzo, en poco tiempo y con el solo ejemplo de su conducta, el rumbo de la política, las costumbres y conductas de la ciudad.<sup>75</sup>

Llegamos así al pasaje de *Leyes* que más se acerca al tópico del filósofo-rey de *República*.<sup>76</sup> En este caso particular, bajo la luz de una tiranía moderada (ya en *Político* Platón hacía referencia a un «rey sensato»)<sup>77</sup> y con las características arriba mencionadas: «De la misma manera, también puede hacerse el mismo razonamiento acerca de todo tipo de poder: que cuando, en un ser humano, el poder más alto coincide con la inteligencia y la prudencia, se produce entonces el nacimiento

---

reúna. Si se da esto, dios ha hecho, me atrevería a decir, todo lo que concede cuando quiere que una ciudad se encuentre especialmente bien»); y IX 875c3-d2. Si bien el tema de la *tyche* ya había aparecido en dichos pasajes clave de *República* en relación al filósofo-rey, se advierte más nítidamente su importancia en la *Carta VII*, en la que directamente Platón, ya sin la mediación literaria de Sócrates, afirma: «[...] y que no cesará en sus males el género humano hasta que los que son recta y verdaderamente filósofos ocupen los cargos públicos, o bien los que ejercen el poder en los Estados lleguen, por especial favor divino [*ék tinos moíras theías*], a ser filósofos en el auténtico sentido de la palabra» (326a7-b4). Cf. asimismo *ibid.* 327e3-5, en el marco de la transcripción que hace Platón de las palabras persuasivas que le dirigió Dión a fin de que interviniera en los acontecimientos políticos de Sicilia: «¿Qué mayor oportunidad –decía Dión– hemos de esperar que la que ahora se presenta por especial favor divino?». Seguimos la traducción de M. Toranzo (Platón, *Las cartas*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1970), y para el texto en griego Burnet, *op. cit.*, vol. v. Como puede observarse, el tema de la *tyche* no cumple un rol menor en los diversos pasajes referidos al tópico del filósofo-rey que van de *República* a *Leyes*. Es más: no es casual que en esta última Platón deposite una mayor expectativa en la intervención salvadora de la *tyche* divina, que en la formación académica de un tirano prudente. Cf. al respecto Jaeger, *op. cit.*, p. 1006: «Sólo situándose en este punto de vista puede comprenderse de verdad lo que Platón quiere decir cuando, en la *República*, en la *Leyes* y en la *Carta séptima*, interpreta el encuentro del poder con el espíritu (personificado en el regente y en el sabio) como un acto individual de esta providencia divina».

73. Cf. especialmente la definición del ‘tirano’ en *Pol.*, 301b10-c4: «¿Pero qué ocurre en el caso de un único gobernante que no actúa ni conforme a leyes ni según costumbres, pero pretende, a la manera de quien posee un arte, que debe realizarse lo mejor, aun cuando sea contra la letra escrita, siendo la concupiscencia y la ignorancia guías de esta imitación? ¿En ese caso no habrá que llamar “tirano” a todo hombre de ese tipo?».

74. Sobre «persuasión [*peithō*]» y «coacción [*bía*]» como instrumentos centrales de la nueva ley platónica, y de los cuales debe servirse el legislador, véase, entre otros pasajes, *Leyes*, II 661c6; 663d6-e2; IV 718a6-b5; 722b4-6.

75. *Ibid.*, IV 711b4-c2.

76. Recordemos los pasajes de *Rep.*, v 473c11-e5; VI 499a11-c5; VII 540d1-e3; *Carta VII* 326a2-b4.

77. *Pol.*, 292d6.

del mejor orden de gobierno y de las leyes correspondientes, pero que no ocurre nunca de otra manera».<sup>78</sup> En *Leyes*, no obstante, Platón afirma que el régimen político más apropiado en su defecto es aquel en el que la ley (*nómos*) llegue a ser «amo de los gobernantes y los gobernantes esclavos de las leyes [*despótes tôn archón-ton, oi dè árchontes doûloi toû nóμου*]».<sup>79</sup> En tanto rija tal forma de gobierno donde impere la ley (nomocracia), cabe aún esperar la posibilidad de conservación y salvación de las ciudades. Si bien Platón continuará insistiendo aquí en la superioridad del gobierno del intelecto y de la ciencia, es la concreta prescripción del gobierno de la ley el corolario que se mantiene realmente firme a lo largo de las *Leyes* como la forma de realización de un Estado de «segundo lugar respecto de lo mejor».<sup>80</sup>

Platón establece una distinción clave en el libro V entre el primer orden político (a cargo de un tirano con poder absoluto y con las cualidades positivas destacadas)<sup>81</sup> y el segundo. Aquél se refiere a la ciudad donde llegara a realizarse *de la mejor manera posible* el tópico del filósofo-rey tal como lo vimos pintado en *República*, sólo que en *Leyes* bajo la figura del tirano moderado. Pero los problemas relativos a la consecución de este primer y mejor modelo vuelven a resaltar con mayor fuerza el plano de su función regulativa: «Una ciudad tal, por cierto, ya sea que dioses o hijos de dioses, más de uno, la habiten, si viven así, moran en ella siendo felices. Por eso, no hay que mirar a otro lado en busca de un modelo de orden político (parádeigma politeías), sino que, ateniéndonos a este régimen, debemos buscar uno que en lo posible tenga al máximo tales características».<sup>82</sup> El segundo sistema político es precisamente el que Platón diseña en *Leyes* y que más se *aproxima* al primero: «El que estamos intentando diagramar ahora podría ser, si tiene lugar, el que más se aproxime al inmortal y sería el que es una unidad de una segunda manera».<sup>83</sup> En teoría, el gobierno de la ley regirá durante el tiempo en que los filósofos no hayan sido educados y no puedan aún ejercer el poder en el sentido trazado por el primer orden.<sup>84</sup> Respecto de la co-

78. *Leyes*, IV 711e7-712a3.

79. *Ibid.*, 715d4-5.

80. *Ibid.*, v 739a4-5.

81. Para la cualidades positivas de este tirano «moderado [*kósmios*]», véase *ibid.*, IV 709d10-712a7. Sobre la limpieza o «*purificación de la pólis* [*katharmòs póleos*]» como tarea primaria del legislador, cf. *ibid.* v 735d1-5: «Para empezar, lo relativo a las limpiezas de una ciudad podría ser de la siguiente manera. De las muchas limpiezas existentes, unas son más superficiales, otras más radicales, y unas las podría hacer el legislador mismo si él mismo fuera un gobernante absoluto, todas las que son más radicales y mejores [...]». Platón ya se había referido a esta tarea en *Pol.* 293d4-e2.

82. *Leyes*, v 739d6-e3.

83. *Ibid.*, 739e3-4.

84. Cf. Lisi, *op. cit.*, p. 56.

yuntura ético-política de las ciudades, el diagnóstico de *Leyes* coincide con el de *República*. Platón distingue dos síntomas de la enfermedad de su tiempo: en primer lugar, sigue sin reconocerse aún que el verdadero arte político (*téchne politiké*) debe perseguir necesariamente el bien común como meta y nunca el interés particular («pues lo común une, mientras que lo particular desmiembra a las ciudades»);<sup>85</sup> en una palabra, debe colocar lo *público* siempre *por encima* de lo *privado*. En segundo lugar, una vez abocado al gobierno de la *pólis*, y aun cuando el político de turno llegara a reconocer dicha finalidad esencial de su arte, no se mostrará fiel a la misma, sino que su naturaleza mortal lo conducirá inevitablemente hacia la satisfacción del interés personal, en detrimento de lo más justo y mejor para la ciudad. El remedio propuesto en *Leyes* para estos males estructurales que asolan a las *póleis* de la época sigue siendo en sus líneas generales el viejo tópico de *República*: «Pero tened por seguro que, si alguna vez un hombre engendrado con esa capacidad natural por un destino divino [*theía moíra*] pudiera asumir el poder, no necesitaría en absoluto de leyes que lo gobernarán. En efecto, ni la ley [*nómos*] ni ningún orden [*táxis*] es mejor que la ciencia [*epistéme*], ni es justo que la inteligencia [*noûs*] obedezca a nada ni sea esclava de nada, sino que debe gobernar todas las cosas, si realmente es verdaderamente libre por naturaleza».<sup>86</sup>

Hasta aquí no habría diferencia sustancial alguna respecto del planteo de *República* sobre la enfermedad ético-política de la época y su adecuado remedio bajo el tópico del filósofo-rey. Por hallarse bajo la guía de la inteligencia y de la ciencia, un filósofo con capacidad política nos haría prescindir del gobierno de la ley. Platón nunca deja de creer en la guía de la *epistéme* por sobre cualquier código legal, ya sea que nos ubiquemos en el planteo maduro de *República* como en el tardío de *Político* y *Leyes*. Ello no implica, sin embargo, que en *Leyes* su tópico ideal empiece a debilitarse a la luz de su cada vez más creciente imposibilidad práctica. De allí la marcada prescripción del segundo orden político (imitación del primero), en el que los hombres deben respetar las leyes y obrar de acuerdo con ellas: «Pero ahora no existe en absoluto en ningún lado, sino en pequeña medida. Por eso, sin duda, hay que elegir lo segundo, orden y ley [*táxin kai nómon*], que miran y observan por un lado a lo general, pero son impotentes en el caso particular».<sup>87</sup> El énfasis está puesto ahora en la postulación y

85. *Leyes*, IX 875a6-7.

86. *Ibid.*, 875c3-d2.

87. *Ibid.*, 875d2-5. Cf. la misma idea y su propuesta político-legal alternativa en *Pol.* 301d8-e4: «Pero, ahora que no hay aún –como, por cierto, decimos– rey que nazca en las ciudades como el que surge en las colmenas, un único individuo que sea, sin más, superior en cuerpo y alma, se hace preciso que, reunidos en asamblea, redactemos códigos escritos, según parece, siguiendo las huellas del régimen político más genuino [*metathéontas tà tês alethestátes politeías íchne*]».

elección de un *orden provisional* o de *segunda clase* («*the second-best form of government*»).<sup>88</sup> Para Platón los hombres no sólo promulgan leyes para vivir en conformidad con ellas (rasgo que nos diferencia de las fieras salvajes), sino que un buen código legal los protege además de la anarquía y de los regímenes imitativos desviados. Ante la ausencia concreta del sistema político ideal, el problema acuciante pasa a ser la *conservación* del orden del mejor estado posible. En ello reside uno de los pilares centrales de *Leyes*.

A la hora de ponerle un punto final a la pintura normativa de la nueva colonia, Platón se explaya al término del libro XII sobre dos aspectos: la función de la ‘junta nocturna’ de magistrados y el tema de su educación filosófica. La junta nocturna (puesto que deberá sesionar diariamente antes del amanecer)<sup>89</sup> será el órgano supremo del Estado que se encargará de vigilar la *conservación* del sistema político y de sus leyes. Es definida metafóricamente como una especie de «ancla [*áγκυρα*]», «alma [*psyche*]», «intelecto [*noûs*]» y «cabeza [*kephalé*]» de toda la ciudad,<sup>90</sup> y sus contados miembros (los diez guardianes de la ley más ancianos) deberán hallarse en posesión de la virtud total (*pâsa areté*) o de las cuatro especies de *areté*, entre las cuales la inteligencia sobresale respecto de la valentía, prudencia y justicia.<sup>91</sup> La educación superior (o «más profunda» que la escolar vinculada al plan de estudios del libro VII basado en la lectoescritura, música y ciencias matemáticas) de esta aristocracia moral e intelectual que conforma la junta nocturna<sup>92</sup> será personal y de corte filosófico-teológico. En este punto observamos una de las semejanzas más patentes con la formación superior que recibían los miembros del estamento gobernante en *República*.<sup>93</sup>

Recién a esta altura del diálogo aparecen algunas referencias menores a la teoría de las Ideas.<sup>94</sup> La primera destaca la capacidad de captar las relaciones univer-

88. Saunders, *op. cit.*, pp. 327, 341; Kahn, *op. cit.*, p. 52, quien afirma que en *Leyes* Platón se consagra «a la construcción de una segunda-mejor ciudad».

89. *Leyes*, XII 951d6-7.

90. *Ibid.*, 961c3-d3.

91. *Ibid.*, 963c5-964b6. Sobre la posesión de esta virtud total en los miembros de la junta, cf. especialmente *ibid.* 964b3-6: «Ahora bien, ¿hay algo más importante para el legislador y el guardián de la ley y el que cree distinguirse de todos en virtud y recibió el primer premio justamente en eso, que precisamente esas cosas de las que ahora hablamos, valentía, prudencia, justicia, inteligencia?».

92. Saunders, *op. cit.*, p. 334.

93. Respecto de las semejanzas entre la formación educativa de los filósofos de *República* y la de los que conforman la junta nocturna de *Leyes*, cf. Crombie, *op. cit.*, p. 188; Saunders, *op. cit.*, pp. 328, 334-335; Lisi, *op. cit.*, pp. 64-65: «La formación de los miembros ha de culminar en el conocimiento dialéctico. La instrucción de los miembros de la junta nocturna coincide, por tanto, con el plan de estudios que Sócrates describe en los libros centrales de la *República*». Para un examen detallado de los miembros que integran la junta, véase *ibid.*, pp. 114-116.

94. Sobre la presencia de la teoría de las Ideas en *Leyes*, cf. Grube, *op. cit.*, pp. 85-87; Stalley, *op. cit.*, pp. 133-136; Ross, D., *Teoría de las Ideas de Platón*, Madrid, Cátedra, 1993, p. 166: «Las *Leyes* se ci-

sales entre los particulares, o sea la captación dialéctico-sinóptica (visión de la unidad en la multiplicidad) que debe tener todo aquel que ocupe el cargo de guardián supremo dentro de la junta: «¿No decíamos que el artesano y guardián supremo de cada cosa no sólo debe ser capaz de mirar a la multiplicidad [*pròs tà pollà blépein*], sino también de avanzar hacia lo uno [*pròs tò èn*] y conocerlo y, tras conocerlo, ordenar todo en función de él por medio de una captación del conjunto [*synorònta*]?».<sup>95</sup> A través del método dialéctico (*dialektikè méthodos*) los perfectos guardianes de *República* podían llegar a aprehender la Idea del Bien («causa de todo lo recto y lo bello que hay en todas las cosas [...] la soberana y productora de verdad y conocimiento»)<sup>96</sup> y alcanzar así la *definición* (*lógos*) de la *esencia* (*ousía*) de cada cosa.<sup>97</sup> El saber cómo gobernar a los demás estamentos en lo relativo a su vida pública y privada aparecía como la consecuencia ético-política (el posterior «descenso» en los términos alegóricos de la caverna) de tal formación filosófica basada en la aprehensión del Bien. De modo similar los diez miembros de la junta nocturna deberán ubicarse a la cabeza del nuevo sistema jurídico-político proyectado para Magnesia y servirse del método dialéctico para ser capaces de ver la *unidad en la multiplicidad*. Esto aparece explicitado en el segundo pasaje que alude a las Ideas: «¿Acaso habría una observación y contemplación más exactas para cualquiera de cualquier cosa que el ser capaz de mirar de las muchas y desiguales cosas a una única especie [*mían idéan*]?».<sup>98</sup> La síntesis teórico-práctica retorna en este diálogo mediante el método dialéctico que, como parte fundamental del plan de estudios superiores, emplearán los supremos guardianes de la ley. Sobre la base de dicho conocimiento filosófico, su función práctica principal consistirá en investigar *teóricamente* la corrección e incorrección del código legal, y conocer así la finalidad que persigue toda legislación (*i.e.* la virtud en su unidad y multiplicidad) a fin de asegurar su debida aplicación y observancia en la futura Magnesia.<sup>99</sup> Tendrán asimismo la importante tarea de instruir filosóficamente a los selectos

---

ñien estrechamente a los temas de la teoría política y la ley, y nada añaden al conocimiento de la teoría de las Ideas». Si bien hay un pasaje (965b7-966a9) en el que se hace una breve alusión a ella —cuello para recordarnos que la teoría se albergaba en el fondo del pensamiento de Platón—.

95. *Leyes*, XII 965b7-10. Véase asimismo la caracterización del procedimiento dialéctico en *Fedro* 265d3-5: «El llevar con una visión de conjunto [*synorònta*] a una sola forma [*idéan*] lo que está diseminado en muchas partes, a fin de hacer claro con la definición (orizómenos) de cada cosa aquello sobre lo que en cada caso se pretende desarrollar una enseñanza». Seguimos la traducción de L. Gil (Platón, *Fedro*, Buenos Aires, Orbis, 1983), y para el texto en griego Burnet, *op. cit.*, vol. II.

96. *Rep.*, VII 517c2-4.

97. *Ibid.*, 534b3-4.

98. *Leyes*, XII 965c1-3; 966a5-7.

99. *Ibid.*, 961e1-965a7.

jóvenes que la junta haya elegido por considerarlos aptos en el futuro para ejercer *directamente* el gobierno supremo del Estado.

Una vez que sus miembros cuenten con esa educación filosófica (sobre la cual, por otra parte, hasta tanto no se haya establecido la junta es imposible precisar un plan de estudios por escrito, ya que su enseñanza debe implicar necesariamente un estrecho y prolongado contacto entre maestro y alumno),<sup>100</sup> la junta nocturna se erigirá *realmente* como el ancla que preservará el orden de la ciudad de acuerdo con la ley. Platón concluye las *Leyes* con la recomendación a Clinias (el encargado de fundar la colonia) de abocarse a la tarea de selección, educación y organización de tal junta nocturna, órgano supremo al que habrá que confiarle la futura Magnesia. Salvo estos contados pasajes del libro XII, el peso de la teoría de las Ideas no se deja sentir en *Leyes*. Ello termina por resignificar la función del filósofo-rey, en tanto que su conocimiento se vinculaba en *República* con la captación dialéctica de las Ideas.<sup>101</sup> El debilitamiento del tópico en *Leyes* tenía que correr parejo con el debilitamiento de la presencia de las Ideas.

## Las huellas del ideal

El saldo negativo (relatado con todos sus pormenores en la *Carta VII*,<sup>102</sup> testimonio autobiográfico en el que Platón da cuenta del proceso de gestación de sus ideales políticos y de los motivos que lo llevaron a realizar tres viajes a Sicilia con el fin de intervenir en la política siracusana y de mediar entre el joven tirano Dionisio y su tío Dión) que trajo aparejado el tenaz empeño por «realizar en su totalidad la esperanza [*elpis*] de que llegaran a coincidir en las mismas personas los filósofos y los conductores de grandes ciudades»,<sup>103</sup> por ver, en una palabra, reflejada en la práctica la *pintura de gobierno* delineada teóricamente en *República* resuena ahora en las palabras del viejo ateniense de *Leyes*, personificación de la postura platónica: «por la experiencia muy prolongada que tengo en la inves-

100. *Ibid.*, 968c3-e5. Sobre la inconveniencia de poner por escrito las enseñanzas y la consecuente necesidad de una íntima relación personal en la transmisión del conocimiento, cf. Platón, *Cartas* II 314b7-c6 y VII 341b7-c3; 344c1-3: «Por consiguiente, todo hombre que toma en serio lo que en serio debe ser tomado, se guardará muy bien de exponerlo a la malevolencia y falta de capacidad de las gentes, confiándolo a la escritura».

101. Cf. *Rep.*, VII 537c7: «Porque el que tiene visión de conjunto [*synoptikòs*] es dialéctico [*dialektikòs*]; pero el que no, ése no lo es».

102. Redactada aproximadamente en el 353 a.C., siete años después de su tercer viaje a Sicilia (361-360 a.C.) cuando Platón tenía alrededor de 70 años. Para una discusión sobre la cronología de la carta, cf. Guthrie, *op. cit.*, vol. IV., pp. 28-41.

103. *Carta*, VII 328a6-b1.

tigación de tales temas». <sup>104</sup> Bajo la máscara del ateniense, Platón busca autorizar sus intervenciones a lo largo del diálogo. Justificar su nueva alternativa legal de gobierno, esgrimida en respuesta a las dificultades (patentadas de forma elocuente en su fallida experiencia siciliana) que entraña el tópico del filósofo-rey. Frente al progresivo descubrimiento de sus límites prácticos, el verdadero político termina por ser ubicado, en tanto paradigma regulativo a seguir, *aparte* o *separado* (variantes del verbo *ekkrino*) de los regímenes políticos de hecho (imitativos e imperfectos), situado en la enorme distancia que media entre un dios y los hombres: «A éste [*i.e.* al régimen político perfecto], en efecto, no cabe duda que hay que ponerlo aparte [*ekkritéon*] –como a un dios frente a los hombres [*oion theòn ex anthrópon*]– de todos los demás regímenes políticos». <sup>105</sup> Otra vez el modelo *en el cielo*.

Vimos cómo la concepción del mejor Estado postulado en *República*, de forma paralela a la teoría de las Ideas sobre la que se apoyaba, pierde en *Leyes* protagonismo en favor de una forma nomocrática que, aun siendo imperfecta en contraste con el primer orden ideal, posee una mayor viabilidad. Una opción de segundo grado, en cuyo gobierno los hombres deben promoverse y vivir de acuerdo con las leyes, y en la que ya no supeditamos, como enseñaba el *Menón*, la posibilidad de salvación de los estados presentes y futuros a la *tyche* de que aparezca alguna vez un tirano moderado. Como la naturaleza humana no nace con el conocimiento de lo que es conveniente en lo relativo al orden político, <sup>106</sup> en ausencia de tal joven tirano es mejor que los Estados cuenten con un código legal que respalde las acciones que surjan de los miembros de su estructura administrativa. Si en *República* observamos un enfoque con marcada preeminencia en la dimensión teórico-paradigmática de la verdadera política bajo el tópico del filósofo-rey, en *Leyes* (y en parte en *Político*) hallamos un tratamiento orientado

104. *Leyes*, XII 968b7-9.

105. *Pol.*, 303b3-5. Aunque no exactamente en el sentido que denota el pasaje platónico, Aristóteles repetirá más tarde la misma frase respecto del hombre superior: «Pero si hay un individuo [...] tan distinguido por su superior virtud que ni la virtud ni la capacidad política de todos los demás sean comparables con las de aquéllos, si son varios, y si es uno solo, con la de aquél, no hay que considerarlo como una parte de la ciudad, pues se les tratará injustamente si se les juzga dignos de los mismos derechos, siendo tan desiguales en virtud y en capacidad política; es natural que tal individuo fuera como un dios entre los hombres [*ósper gár theòn en anthrópois*]. De donde también resulta evidente que la legislación es forzosamente referida a los iguales en linaje y en capacidad, pero para hombres de esa clase superior no hay ley, pues ellos mismos son ley [*autoi gár éisi nómos*]» (cf. Aristóteles, *Política*, III 13 1284a3-14). Seguimos la traducción de García Valdés, M. (Aristóteles, *Política*, Madrid, Gredos, 1998) y para el texto en griego la edición de Ross, W. D (Aristotelis, *Política*, recensuit brevique adnotatione critica instruit W. D. Ross, OCT, Oxford, Clarendon Press, 1957).

106. *Leyes*, IX 874e7-875a4.

hacia el costado práctico,<sup>107</sup> más atento a las condiciones que rigen la vida humana ya no en una *pólis* ideal, sino en una colonia real que, como tal, se halla sujeta a cambios para los cuales el remedio *más a mano* es el gobierno absoluto de la ley.<sup>108</sup> Ante la coyuntura ético-política siempre desfavorable para la efectiva puesta en práctica de su tópico, Platón deja de insistir en la descripción del mejor Estado en términos teóricos, para enfrentarse en su vejez con el hecho de tener que elegir entre alguno de los regímenes políticos imperfectos que mejor imite al ideal. Porque siempre lo apremió la responsabilidad (como decía en la *Carta VII*) de continuar reflexionando hasta el final sobre la posibilidad de mejorar la situación política de su tiempo, y de aportar consecuentemente otras soluciones.<sup>109</sup> En el caso puntual de *Leyes*, una de corte más práctico y ajustada a lo coyuntural, a fin de que el irremediable vacío y desorden político que se abre en el tránsito hacia el ideal no sea ocupado por regímenes desviados (tiranía, oligarquía y democracia contraria a la ley),<sup>110</sup> sino por una constitución mixta como la propuesta para Magnesia (combinación de principios monárquicos y democráticos)<sup>111</sup> en la que la ley sea *amo* de los gobernantes y los gobernantes *esclavos* de las leyes.

Ni en *República*, pues, encontramos una confianza ciega en el ideal (de allí los pasajes en los que Platón revela una clara conciencia acerca de las dificultades prácticas que entraña su pintura de gobierno),<sup>112</sup> ni *Leyes* implica un extremado realismo político. La cuestión es más compleja que lo que supone un brusco cambio de pensamiento que va de un idealismo optimista a un desesperanzado

---

107. Para Grube, *op. cit.*, p. 85, las *Leyes* constituyen un tratado de política práctica: «No debemos, por tanto, esperar ninguna discusión profunda sobre metafísica, lógica o psicología; tampoco hay referencia directa a la teoría de las Ideas».

108. Tal es la lectura política que puede hacerse del mito cosmológico que Platón introduce en *Político* (268d8-274e4) sobre la reversión periódica del *kósmos* y sus consecuencias en la vida de los hombres.

109. Recordemos al respecto el motivo principal, además del de no traicionar la amistad y hospitalidad que le brindaba su amigo Dión, de la intervención platónica en la política siracusana: «Con este pensamiento y resolución salí de mi patria, no con los móviles que algunos suponían, sino impulsado principalmente por un sentimiento de vergüenza de mí mismo, de que pudiera parecer que yo era hombre solamente de palabras, pero que no gustaba de poner nunca manos a la obra [...]» (*Carta VII* 328c3-7).

110. Sobre dichas formas defectuosas de gobierno, véase *Pol.* 300e11-303d2, diálogo en el cual las seis constituciones políticas son ordenadas de forma decreciente, según respeten las leyes (monarquía, aristocracia y democracia) o no (tiranía, oligarquía y democracia irrespetuosa de la ley). Cf. Griswold, Ch., «*Politiké Epistémé* in Plato's *Statesman*», en Smith, N. D. (ed.), *Plato. Critical Assessments*, London-New York, Routledge, 1998, pp. 161-164, 178. Cf. asimismo *Carta VII* 326d3-6; *Leyes*, VIII 832b10-c5.

111. Saunders, *op. cit.*, p. 333.

112. Cf. entre otros pasajes, *Rep.*, IX 592a10-b5.

realismo político, como sostienen los que suscriben la lectura tradicional.<sup>113</sup> Si bien Platón advierte que respecto del *régimen más genuino* del filósofo-rey podemos pasarnos la vida (para usar sus palabras del *Político*) *siguiendo sus huellas* (como lo demuestran sus viajes a Siracusa tras las huellas del ideal),<sup>114</sup> la progresiva revalorización del papel de la ley<sup>115</sup> en *Político* y *Leyes* nunca deja traslucir su renuncia terminal a ver realizada alguna vez la pintura de *República*. En el arco que va del filósofo-rey de ésta al gobierno de la ley en *Leyes*, pasando por el político-rey del *Político*, observamos más bien una reorientación del ideal en los términos de un *distanciamiento relativo*.<sup>116</sup> Aunque el viejo tópico ya ha dejado

113. Entre los partidarios de tal cambio de mentalidad en el punto de vista platónico, cf., entre otros, Gould, J., *The Development of Plato's Ethics*, Nueva York, 1955, p. 214, para quien se advierte en Platón un creciente pesimismo o desesperanza respecto del ideal delineado en *República*; Guthrie, W. K. C., *Historia de la filosofía griega*, Madrid, Gredos, 1992, vol. V, pp. 197-198, 206 y 399; Canto-Sperber, *op. cit.*, pp. 291-292, 294-295.

114. En la *Carta VII* Platón termina por reconocer el carácter «absurdo [átopos]» e «irracional [álogos]» que adquirieron los acontecimientos en Sicilia y su patente fracaso: «Estas fueron mis palabras, porque había llegado a experimentar horror por mis peregrinaciones [plánen] en Sicilia y mi fracaso [atychían]» (350d4-5).

115. Cf. Morrow, G. R., «Plato and the Rule of Law», en Vlastos, G. (ed.), *Plato: A Collection of Critical Essays*, New York, 1971, vol. I, p. 154.

116. Pueden mencionarse al respecto algunos intérpretes que, a su manera y con diferencias de matices, destacan líneas de continuidad entre los proyectos políticos de *República* y *Leyes*. Para Festugière, A. J., *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris, 1935, pp. 423, 444, no hay cambio entre ambas obras en lo que respecta a la visión fundamental (i.e. la presencia en la cima del poder de gobernantes contemplativos o en posesión de la ciencia dialéctica), pero sí en lo que toca a otros aspectos (el escaso tratamiento que tiene en *Leyes* la teoría de las Ideas y el método dialéctico); Jaeger, *op. cit.*, p. 1016, n. 6 («De lo dicho se deduce claramente que la existencia de las *Leyes* al lado de la *República* no significa, ni mucho menos, para Platón, el abandono de su anterior ideal de Estado. Por el contrario, este ideal sigue conservando una validez absoluta para las *Leyes*, al menos en lo que se refiere a la idea fundamental: la de que el mejor estado es aquel que en más alto grado forma una unidad consigo mismo»); Vlastos, G., «Socratic Knowledge and Platonic 'Pessimism'», *Philosophical Review* 4 (1957), 235-236 y n. 25, refiriéndose puntualmente a la expresión del *Político* «como a un dios frente a los hombres», afirma que con ella Platón no quiere decir que sea imposible que alguna vez se dé un rey filósofo, sino que eso es lo que acontece *en el presente*. Platón, en efecto, podría estar sugiriendo que el verdadero político no existe ahora ya que no contamos con una matriz social adecuada. Para Cornford, *op. cit.*, p. 124, en *Leyes*, Platón procura «acercar las instituciones de la *República* a las posibilidades ofrecidas por la vida real». En la línea de concebir las *Leyes* como la mejor concreción posible del ideal de *República*, cf. Saunders, T. J., «Introduction», en Plato, *The Laws*, Harmondsworth, 1970, p. 28, según el cual aquélla describe una «*República* modificada y realizada en las condiciones de este mundo». Para este intérprete no existen diferencias sustanciales entre ambos proyectos de Estado, ya que *República* y *Leyes* «son simplemente diferentes lados de la misma tela», es decir, que ambos diálogos implican «el mismo Estado platónico, pero situados en dos posiciones de una misma escala móvil de madurez política» (cf. Saunders, «Plato's Later Political Thought», *op. cit.*, pp. 326, 340). Grube, *op. cit.*, pp. 424-425, 426, 429, lee la actitud platónica en los términos de un alejamiento gradual del ideal. Para Kahn, *op. cit.*, p. 54, en el nivel de la alta teoría el ideal político de Platón no muestra cambios entre la *República*, el *Político* y las *Leyes*. Pero agrega

de ser para Platón la tabla de salvación (cada vez más ligada, por otra parte, a la intervención salvadora de la *tyche* divina) a la que siempre terminaba apelando en el pasado, continúa operando como punto de referencia a la hora de evaluar los sistemas políticos existentes. Partiendo de la fallida experiencia política relatada en la *Carta VII* y de la *segunda navegación* emprendida en *Político* y profundizada en *Leyes*, podemos pensar que Platón arriba a un término medio entre ambas posiciones (la ideal y la posible), esto es, a un nuevo programa de gobierno resultado de una combinación de praxis política y reflexión teórico-filosófica. Sin abandonar la esperanza contenida en aquel ideal aproximativo (por lo menos en lo que toca a su fundación en la *pólis* interior), dedica sus últimos años de vida a desarrollar una segunda opción más cercana a la realidad, con vistas a lograr, si no la ideal, la mejor *politeía* posible.

Universidad de Buenos Aires - CONICET

## Abstract

*This paper examines the genesis and evolution of the Platonic Philosopher-King topic, starting from a series of passages taken from the Republic, Statesman and Laws. The paper argues that the true scope and function of that topic is apparent when it is contrasted with the legal dimension introduced in Statesman and developed in Laws.*

---

que «si bien el enfoque unitario es correcto en el nivel de la teoría ideal, necesitamos además una perspectiva biográfica o evolutiva para dar cuenta de las innegables diferencias de doctrina y enfoque entre la *República*, el *Político* y las *Leyes*». Por último, para Lisi, *op. cit.*, p. 57, las *Leyes* constituyen «un proyecto político abierto que realiza lo mejor posible la idea del bien en la comunidad y que puede aplicarse ya a la realidad. Lejos de ser una expresión de la resignación del viejo Platón, son un vigoroso proyecto optimista y abierto al futuro».